

Symbole und Mythen

Hermetische Untersuchungen

Vorwort

Es soll zunächst betont werden, daß der vorliegende Text kein wissenschaftliches Werk darstellt, obwohl wissenschaftliche Forschungsergebnisse immer mit einbezogen werden. Es ist vielmehr der Versuch, wissenschaftliche und auf spirituellem Weg erlangte Erkenntnisse miteinander zu verbinden. Dies ist die Vorgehensweise der Hermetik.

Den Ausdruck Hermetik ziehe ich ähnlichen wie Geheimlehren, okkulte Wissenschaft oder Esoterik bei weitem vor. Worum es sich dabei handelt, hat mir die Schrift des Anonymus d' Outre-Tombe (Valentin Tomberg), „Die großen Arcana des Tarot. Meditationen“, vor Jahren eröffnet. Ihn will ich daher zu Wort kommen lassen mit einigen gekürzten Stellen aus diesem Werk.

Die Hermetik stellt die *Einheit* des Lichtes in Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft dar, in Orient, Okzident, Nord und Süd, [...], Kultus, Offenbarung und Heil, die Einheit des echten geistigen Lebens der gesamten Menschheit, das immer christozentrisch ist, war und sein wird. (S. 426f.) Über die Arbeitsweise der Hermetik heißt es: Hermetische Philosophie arbeitet nicht mit eindeutigen Begriffen und Definitionen, sondern mit Arcana [Bildern und Zeichen des geheimen Wissens] und ihren symbolischen Ausdrücken. Sie bemüht sich, die Arcana und Symbole in eindeutige Begriffe und verbale Definitionen zu übersetzen. (S. 94ff.)

Dieser Bemühung dient auch der vorliegende Text über Symbole und Mythen, der deswegen den Untertitel „hermetische Untersuchungen“ trägt. Zeugnisse des geheimen Wissens sollen in die Sprache der Wissenschaft und des Intellekts „übersetzt“ werden.

Die Erkenntnisse Rudolf Steiners, wie sie in seinem umfangreichen Werk dargestellt sind, und die Arbeiten anthroposophischer Autoren waren mir über Jahrzehnte Anregungen hierfür. Ebenso große Bedeutung haben für mich außer dem Anonymus d' Outre-Tombe selbst hauptsächlich die Werke folgender Wissenschaftler und Denker: Karl Kerényi, Walter Friedrich Otto, Ernst Cassirer, Mircea Eliade, Karl Schefold, Kurt Hübner, Jean Gebser, Manfred Ehmer und Joseph Campbell.

Zum Text selbst ist zu sagen: Es wird die alte Rechtschreibung verwendet. Die Schreibweise bzw. Umschrift fremdsprachiger Namen und Wörter folgen bei Zitaten und Paraphrasierungen dem Autor. Wenn nicht anders angegeben, stammen Übersetzungen fremdsprachiger Texte von der Verfasserin. Viele Literaturhinweise mit bibliographischen Angaben stehen direkt im Text. Bei Namen mit Seitenzahl findet sich die Angabe im Literaturverzeichnis.

Inhalt

Einleitung	8

Teil I Grundlegende Betrachtungen über Bilder und Symbole	9

1 Ideen zu Entstehung und Wandlungen des symbolischen Denkens.....	9

2 Bereiche der symbolischen Formen.....	11

3 Wesen und Funktionen der symbolischen Formen.....	13

3.1 Verhältnis Urbild–Abbild.....	14

3.2 Universalität der Symbolsprache.....	14

3.3 Verhüllung und Offenbarung.....	14

3.4 Uneindeutigkeit.....	15

3.5 Symbolik Sprache der Religion.....	16

3.6 Symbolik Sprache der Hermetik.....	17

3.7 Symbole als wirkende Kräfte.....	19

4 Möglichkeiten der Deutung symbolischer Formen.....	20

4.1 Nicht-spirituelle Deutungsarten.....	21

4.1.1 Der soziologische Ansatz.....	22

4.1.2 Der psychologistische Ansatz.....	22

4.2 Deutungsarten auf der Grundlage von spirituellem Realismus	24

4.2.1 Bei Kurt Hübner genannte Vertreter.....	25

4.2.2 Walter Friedrich Otto.....	25

4.2.3 Rudolf Steiner.....	26

4.3 Mehrschichtige Deutungen.....	30

4.3.1 Die zwei Wege zum Geistig - Göttlichen.....	31

4.3.2 Mythendeutung der Antike und ihre Fortsetzung in okkulten Strömungen.....	33

4.3.3 Mystische und chymische Hochzeit.....	36

4.3.4 Bilder der Einweihung und der Heilung.....	38

4.3.5 Ein Beispiel: Verschiedene Deutungen der Odyssee.....	42

Teil II Ursymbole.....48

1 Symbolik der Zahlen und der von ihnen abgeleiteten Figuren.....48

- 1.1 Die Zahlen eins, zwei, drei.....50
- 1.2 Die Zahlen vier, fünf, sechs.....53
- 1.3 Die Zahl sieben und ihre Mehrfachen.....56
- 1.4 Die Zahlen acht, neun, zehn.....58
- 1.5 Die Zahl zwölf und ihre Mehrfachen, ergänzt durch die Dreizehn.....63

2 Das Runde, die Vierheit, der Mittelpunkt.....67

- 2.1 Das Runde.....67
- 2.2 Die Vierheit.....68
- 2.3 Kreis, Quadrat und Kreuz.....70
- 2.4 Der Mittelpunkt.....76

3 Kosmische Symbole und Rhythmen.....77

- 3.1 Tag und Nacht.....81
- 3.2 Die Planeten und ihre Gaben.....83
- 3.3 Mondsymbolik.....90
- 3.4 Der Tierkreis.....95
- 3.5 Sonnensymbolik.....100

4 Symbole aus der irdischen Natur.....101

- 4.1 Die vier Elemente.....102
- 4.2 Tiere.....118

Teil III Symbolische Formen der vorschriftlichen Zeit 143

1 Die Zeugnisse aus dem Paläolithikum.....143

- 1.1. Die Sujets der Parietalkunst.....144
 - 1.1.1 Die Tierthematik.....145
 - 1.1.2 Nicht-tierische Wesen.....150
 - 1.1.3 Zeichen.....155
- 1.2 Der Bilderreigen der Höhlen.....157
- 1.3 Reliefs und mobile Kunst.....159

1.3.1 Tierdarstellungen.....	159
1.3.2 Menschendarstellungen.....	160
1.4 Der Mensch überschreitet eine Schwelle.....	165
1.4.1 Jungpaläolithischer Kultursprung - oder auch nicht?.....	165
1.4.2 Vom Magischen zum Mythischen.....	169
1.4.3 Auf dem Weg zum nachatlantischen Bewußtsein.....	172
2 Mysterien der Jungsteinzeit.....	175
2.1 Kennzeichen eines neuen Bewußtseins.....	175
2.2 Neolithische Ikonographie.....	179
2.2.1 Himmel und Erde.....	179
2.2.2 Leben und Tod.....	181
2.3 Die Getreidesymbolik.....	184
2.3.1 Allgemeine Gesichtspunkte.....	184
2.3.2 Die Kulte.....	187
2.4 Die prähistorischen Heiligtümer des maltesischen Archipels.....	192
2.4.1 Beschreibung der Kultanlagen.....	194
2.4.2 Gestaltungen der polaren Lebensrhythmen.....	197
2.4.3 Stätten der Einweihung.....	205
2.4.4 Räumliche und zeitliche Einbettung der maltesischen Tempelkultur.....	217
2.5 Megalithbauten in Nordwesteuropa.....	221
2.5.1 Einführende Gesichtspunkte.....	222
2.5.2 Die Megalithik und der Kosmos	224
2.5.3 Wege der Toten.....	230
3 Abschließende Bemerkungen.....	237
3.1 Steinzeit und nachatlantische Kulturen.....	238
3.2 Übergang zur linearen Zeitvorstellung	238
3.3 Sprache und Schrift.....	241

Teil IV Symbolische Formen in sprachlicher Gestalt 243

1 Sprache als symbolische Repräsentation	243
1.1 Gedanken zu Entstehung und Entwicklung der Sprache.....	244
1.2 Phonetischer Symbolismus.....	251
1.2.1 Die Urwörter bei Jean Gebser.....	251
1.2.2 Die Ursprache und die drei heiligen Sprachen	258
1.2.3 Die genetische Etymologie bei Hermann Beckh.....	259
2 Bildhafte Textarten.....	265
2.1 Das Elementare bildhafte Wort.....	268

2.2	Schriften der Religionen.....	278
2.3	Dichtung.....	290
2.3.1	Magie und Dichtung.....	293
2.3.2	Inspiration und Mittlerrolle der Dichter.....	302
2.3.3	Kultformen in der Dichtung.....	306
3	Abschließende Bemerkungen.....	327
 Teil V Mythos		328
1	Äußerungsformen von Mythos.....	331
2	Mythisches Bewußtsein.....	335
2.1	Grundgegebenheiten des mythischen Bewußtseins.....	336
2.1.1	Bildhaftigkeit des Mythos.....	337
2.1.2	Einheit von Ideellem und Materiellem.....	341
2.1.3	Die numinosen Wesen.....	344
2.1.4	Weitere mythische Denkmuster.....	351
2.2	Die Welt in mythischer Sicht.....	353
2.2.1	Der Bereich grundlegender Lebenserfahrungen.....	353
2.2.2	Der Mensch im mythischen Bewußtsein.....	355
2.2.3	Die Zeit im Mythos.....	361
2.2.4	Mythischer Raum.....	368
3	Die Frage nach der Wirklichkeit des Mythos.....	384
3.1	Die Stimme der mythischen Kulturen.....	386
3.2	Die Stimme der Forschung.....	390
3.2.1	Das Numinose im mythischen Weltbild	391
3.2.2	Die Fragwürdigkeit der naturwissenschaftlichen Ontologie.....	392
3.2.3	Vergleich des mythischen mit dem wissenschaftlichen Weltbild.....	394
3.2.4	Rationalität und Irrationalität in Mythos und Wissenschaft.....	400
3.3	Die Stimme der Initiationswissenschaft.....	403
3.3.1	Unter welchen Umständen sind Mythen entstanden und wer waren ihre Schöpfer?.....	404
3.3.2	Was wird in den mythischen Gestalten und Erzählungen ausgedrückt?.....	407
4	Mytheninhalte und ihre Deutungen.....	424
4.1	Urgeschehnisse.....	424
4.1.1	Der Urzustand.....	427
4.1.2	Weltwerden durch Trennung.....	442
4.1.3	Der Urmensch.....	461
4.1.4	Der Tod kommt in die Welt.....	474

4.1.5 Vom Paradies zur Sintflut.....	491
4.1.6 Urgeschennisse und eschatologische Mythen.....	545
4.2 Göttermythen.....	565
4.2.1 Gott und Götter.....	566
4.2.2 Sein und Sinn der Götter des Mythos.....	575
4.2.2.1 Die Begegnungen der Menschen mit ihren Göttern	575
4.2.2.2 Bilder des Göttlichen.....	582
4.2.2.3 Wesenhaftigkeit der Götter des Mythos.....	590
4.2.2.4 Götter und Engel.....	591
4.2.2.5 Durchdringung von Göttern und Menschen in alter Zeit.....	601
4.2.2.6 Götter als Bilder der Bewußtseinsentwicklung.....	607
4.3 Heroenmythen.....	640
4.3.1 Grundlegende Gesichtspunkte zu den Heroenmythen.....	640
4.3.1.1 „Heros“ und andere Bezeichnungen.....	641
4.3.1.2 Der griechische Heros in Dichtung, Mythos und Kult.....	643
4.3.2 Deutungen der mythischen Gestalt des Heros.....	645
4.3.2.1 Götter, Könige und Heroen.....	645
4.3.2.2 Heroengeschlechter.....	647
4.3.2.3 Der Heros als Vorreiter eines neuen Bewußtseins.....	652
4.3.2.4 Bewußtwerdungs - und Sonnenmythologeme.....	677
4.3.3 Der Heros - ein Eingeweihter.....	701
4.3.3.1 Initiation und Mysterien.....	702
4.3.3.2 Einzelheiten der Einweihung.....	707
4.3.3.3 Zeugnisse für den Heros als Eingeweihten.....	730
4.3.3.4 Heroenmythen als Darstellungen von Einweihungen und Einweihungserlebnissen	734
4.3.4 Typische Elemente des Heroenlebens.....	881
4.3.4.2. Ruf zur Abenteuerreise.....	898
4.3.4.3 Übertreten der Schwelle, Kämpfe und Gewinnung einer Frau auf dem Weg der Prüfungen und die Jenseitsreise.....	901
4.3.4.4 Rückkehr und Tod des Heros	1029
4.3.4.5 Abschließender Teil: Bedeutende Beispiele für das Heroenschema, bei denen die Teile nahezu vollständig zu erkennen sind.....	1030

Statt eines Nachwortes.....	1041

Literaturverzeichnis	1042

Register.....	1049

Einleitung

Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis

Faust

Den meisten Zeugnissen des menschlichen Geistes, mit denen sich die Texte dieser Webseite befassen, ist ein Wesenszug gemeinsam: Sie verwenden Darstellungsweisen, die der rationalen, verstandesmäßigen oder wissenschaftlichen Sprache unserer Zeit sehr unähnlich sind. Religiöse Dokumente aller Zeiten in bildlicher, schriftlicher oder ritueller Art, Darstellungen okkulten Wissens und die Mythologien aller Kulturen verwenden offensichtlich eine solche „Sprache“, die wir als bildhaft, gleichnisartig oder symbolisch bezeichnen und mit solchen ziemlich unklaren Benennungen auch unser heutiges Unverständnis für diese Art der „Rede“ offenbaren. Dagegen scheint es Zeiten gegeben zu haben, in denen diese bildhaften Gestaltungen für die Menschen eine Lebenswirklichkeit waren, die sie verstanden, ohne genauer danach fragen zu müssen, ein Element, in dem sie sich wie selbstverständlich bewegten.

Wegen der großen Bedeutung dieser besonderen Ausdrucksweise also für alle spirituellen, okkult-hermetischen und religiösen Fragestellungen halte ich es für wichtig, ihr eine eigene Darstellung zu widmen, „die hermetischen Untersuchungen über Symbole und Mythen“.

Bei der Aufteilung des Stoffes kamen sich dauernd systematische, chronologische und inhaltliche Aspekte gegenseitig in die Quere. Schließlich habe ich mich für folgende Anordnung entschlossen:

Die Teile I und II behandeln eher systematische Fragen. In Teil I geht es um das Wesen der symbolischen Formen und Möglichkeiten ihrer Deutung, in Teil II um Symbole, die zu allen Zeiten und in allen Kulturen vorkommen können, genannt „Ursymbole“.

Die anderen Teile folgen einer gewissen Chronologie, indem nämlich der dritte sich mit Zeugnissen ältester Zeit, die nur in nichtsprachlicher Gestalt vorliegen, befaßt, der vierte und fünfte mit in sprachlicher Form vorliegenden Zeugnissen.

Beim Thema „Mythos“ geht es ebenfalls um etwas Systematisches und um etwas Inhaltliches. Bei dem Systematischen handelt es sich um das sogenannte mythische Denken. Nach dessen Darstellung folgen in einem weiteren Abschnitt Beispiele, die für mich eine Art Haupt- oder „Urmymen“ der Menschheit darstellen.

Teil I sollte als ein allgemeiner einleitender Teil zu dem gesamten Text verstanden werden, in dem es um grundlegende Fragen geht. Er sollte daher als Voraussetzung für die nachfolgenden Teile bekannt sein. Die Teile II bis V können dagegen unabhängig voneinander oder in Auswahl gelesen werden.

Teil I Grundlegende Betrachtungen über Bilder und Symbole

Schon gleich zu Beginn tut sich ein Widerspruch auf. Die Ausdrücke „Bild“, „Symbol“ und „Gleichnis“ enthalten alle eine gewisse unausgesprochene Dualität. Ein Bild ist nach unserem Verständnis immer ein Bild von etwas, das von dem Bild getrennt und unabhängig vorhanden ist. Ebenso verhält es sich mit dem Begriff Symbol. *Symbolon* kommt von dem griechischen Verb *symbollein*, zusammenwerfen. Ein Symbol vereinigt also etwas, was zuvor getrennt war, nämlich ein sinnlich wahrnehmbares Zeichen und dessen immateriellen Gehalt. Gleichnis im allgemeinen Sinn wie in dem Goethezitat meint die vordergründige Bildhaftigkeit der Welt, die auf etwas anderes hinweist. Das Widersprüchliche liegt nun darin, daß in Zeiten, in denen die Menschheit sich hauptsächlich der bildhaften Ausdrucksweise bediente, es diesen Gegensatz zwischen Bild und Wirklichkeit gar nicht gab. Es herrschte ein Bewußtsein der Einheit oder Identität vor, in dem Bild und Abgebildetes nicht voneinander geschieden waren. Es gab keinen Unterschied zwischen dem, was wir als ideell, als bloß vorgestellt empfinden, und dem, was wir als materiell, also als außerhalb unserer selbst seiend empfinden. (Mit dem archaischen, magischen bzw. mythischen Denken haben sich umfassend u. a. Cassirer, Eliade, Gebser, Hübner befaßt, vgl. die Literaturangaben. Merkmale dieser alten Bewußtseinszustände entnehme ich vielfach diesen Autoren. Außerdem ist die Welt- und Bewußtseinsentwicklung ein Kerngedanke der Anthroposophie Rudolf Steiners.) Der Widerspruch löst sich, wenn man das bildhafte Bewußtsein nicht als etwas ein für alle Male Gegebenes auffaßt, sondern als etwas, das Wandlungen erfahren hat. Für das Verstehen des Bilderbewußtseins sind diese Wandlungen wichtig. Daher hier einige Worte dazu.

1 Ideen zu Entstehung und Wandlungen des symbolischen Denkens

Schaffung, Verwendung und Verständnis der Symbole folgen der Bewußtseinsentwicklung des Menschen. Wenn das Symbol Merkmal der Sprache der Religion ist, wie oft gesagt wird, dann bedeutet das, daß Symbole mit der Religion entstanden. Religion mit ihrer Symbolsprache wurde in der Entwicklung des menschlichen Bewußtseins erst nötig, als die Menschheit die ursprüngliche paradiesische Einheit und Gemeinschaft mit dem Göttlichen verlor. Steiner nennt den Zustand der Einheit deswegen die vorreligiöse Zeit, die er so beschreibt: „Der Mensch lebte dazumal unter geistigen Wesen [...]. Er lebte unter Geistern und Göttern, deshalb brauchte er keine Religion. Das war die vorreligiöse Zeit. Dann ist der Mensch heruntergestiegen [...]. In demselben Maße, wie der Mensch lernte, seine äußeren Sinne auf die äußere Sinneswelt zu richten, in demselben Maße zog sich diese äußere Sinneswelt wie ein Schleier, wie die große Maja hin über die geistige Welt, und der Mensch mußte durch diese Hülle hindurch Kunde erhalten von der geistigen Welt. Religion wurde notwendig.“ (Die Apokalypse des Johannes, S. 21)

Das Schwinden der Wahrnehmung der geistigen Welt geschah nicht plötzlich, sondern es gab vielfache Übergänge und Entwicklungsphasen, vielleicht zunächst ein gleichzeitiges Wahrnehmen der äußeren sinnlichen Erscheinungen und der geistigen Wesen in der Natur, so, als ob Geistwesen sich in das Gewand der äußeren Erscheinungen gekleidet hätten. In dieser Zeit überwog das Empfinden der Einheit noch das Empfinden des Getrenntseins von Innen und Außen, Seele und Natur, Geist und Materie. Die uns unverständlichen Phänomene der

Magie beruhen auf dieser noch vorhandenen Einheit zwischen Bild und Abgebildetem (Ravagli, S. 33ff.). Auch Steiner spricht in dem Vortrag von einem Zwischenzustand nach der vorreligiösen Zeit, der der eigentlich religiösen Zeit vorangeht, in dem die Menschen die vorher noch unmittelbar geschauten Götter in mythische Bilder kleideten: „Alles, was in den alten Göttersagen und Geschichten enthalten ist, sind die letzten Überbleibsel, die letzten Erinnerungen aus dem vorreligiösen Bewußtsein. [...] Brocken, zum Teil abgerissene Stücke von dem, was man einst erlebt hatte, das sind die Mythologien.“ (Apokalypse S. 21f.) Auf dieser Stufe kann sich die unbewußt schaffende Seele noch in Bildern ausdrücken (Steiner, Christentum, S. 76f). Auch Jean Gebser und Ernst Cassirer sehen diesen Entwicklungsvorgang von anfänglich noch vorhandener Einheit zu immer größerer Trennung. Gebser spricht vom archaischen, magischen, mythischen und mentalen Bewußtsein. Auch Cassirer sieht in der Auffassung von den mythischen Bildern auf einer älteren Stufe noch eine völlige Identität des Bildes mit dem Dargestellten. Religion entstehe in dem Augenblick, in dem das menschliche Bewußtsein um die Bildhaftigkeit der Bilder wisse (vgl. Cassirer, S. 279f.). Bilder und Symbole sind in diesem Zustand die Mittel, um die Trennung von Geistigem und Sinnlichem zu überbrücken.

Mit dem Aufkommen des verstandesmäßigen Denkens in der griechischen Philosophie im 6. Jahrhundert v. Chr. entstand auch erste Mythenkritik. Der Begriff Mythos bedeutete nun „unwahre Geschichte“ (Assmann, Mythos, in: Cancik, S.179). Aristoteles, wenn auch etwas später, ist noch ein solcher Denker im Übergang. Bei ihm wird zuerst bewußt getrennt zwischen der bildlichen Darstellung und der dargestellten Wirklichkeit (Adolf Adam/Rupert Berger, Pastoralliturgisches Handlexikon. Freiburg 1980 s. v. Bild). Auch schwanden bei ihm und in seiner Zeit die Kenntnis der Inhalte der griechischen Mythen und das Verständnis für die Tragödie (Hübner, S. 241).

Während allgemein der Gebrauch von Symbolen und das Verständnis für sie schwand, blieb beides in Geheimlehren erhalten. Eingeweihte schufen bewußt Mythen und Kulte als exoterische Form ihres Wissens für die Mehrzahl der Menschen, die keine Schauungen mehr hatten, aber die umfassende Symbolik der religiösen Formen noch erspüren konnten (Steiner, Christentum, S. 74ff.). So kam es auch, daß große Teile der schriftlichen religiösen Dokumente in einer symbolischen Mysteriensprache abgefaßt wurden. Erst gegen Ende der Antike und im Mittelalter ging das Wissen um diese Mysteriensprache nach und nach verloren. Dies hatte zur Folge, daß oft die äußere Seite der Symbolsprache als Ausdruck einer physischen Wirklichkeit genommen wurde. An die Stelle des spirituellen Gespürs für die Symbolik der religiösen Äußerungen traten daher oft Dogmatismus und Fundamentalismus, Folgen eines wörtlichen Für-wahr-Haltens.

Unreflektiert herrscht das Mißverständnis, die äußere sinnliche Gestalt des Symbols für dessen Inhalt zu nehmen, noch heute vor und ist eine bedeutende Ursache für Unverständnis und Ablehnung alles Religiösen als „unwahr“, „phantastisch“ oder „rein subjektiv“. Aufgrund des heutigen rationalen, wissenschaftlichen und materialistischen Weltbildes gibt es für die meisten Menschen keinen Zugang zur Sprache der Symbole. Mit diesem Problem befaßt sich der protestantische Theologe Dieter Wittmann. Auch er sagt, daß das Verstummen der Symbole zugleich ein Verstummen religiöser Erfahrung sei. Die Ursache sieht er außer im neuzeitlichen technisch-wissenschaftlichen Weltverständnis auch in der kirchlich-theologischen Engführung mit einem erstarrten Verständnis für Symbole. Dieses sei im protestantischen Bereich durch die starke Fixierung auf das biblische Wort noch weiter eingeschränkt worden. So habe schon Luther jegliche eigene, nicht an das enge Verständnis des Bibelwortes gebundene, schauende religiöse Erfahrung abgelehnt: „Nolo habere somnia et

apparitiones. certiora habeo, verbum Dei“ [Ich will keine Traumbilder und Erscheinungen haben. Ich habe Sichereres, das Wort Gottes.] (Dieter Wittmann, Aspekte religiöser Einstellungen moderner Menschen. Vom Verstummen der Symbole und der Wiedergewinnung ihrer Sprach- und Wirkmächtigkeit. Überarbeiteter Vortrag bei der Kairos-Akademie am 24. 03. 2012. In: Pfälzisches Pfarrerblatt. www.pfarrerblatt.de/text_375.htm#_ednref24 ; 15.1. 2015). Aber eben aus Traumbildern und Erscheinungen, die in alten Zeiten alle, in späteren noch Eingeweihte hatten, sind die symbolischen Gestaltungen der Religionen hervorgegangen. Wittmann spricht deswegen weiterhin davon, daß den Symbolen ihre Sprachfähigkeit wieder verliehen werden müßte, um zu neuem religiösen Erleben zu kommen.

In einem neuen, zukünftigen Bewußtsein wäre idealerweise das neuzeitlich-wissenschaftliche Denken mit dem alten symbolhaften Denken bewußt verknüpft. Gebser nennt dieses das integrale Bewußtsein oder aperspektivische Denken. Auf ihn und Steiner bezieht sich Ravagli in seinem Buch mit dem programmatischen Titel „Aufstieg zum Mythos. Ein Weg zur Heilung der Seele in apokalyptischer Zeit“. Dieser Weg soll zur Wiedergewinnung eines neuen mythischen, das heißt imaginativen Bewußtseins führen. Dies ist nur möglich aufgrund eigenständiger Entscheidung und Bemühung um die Erlangung der Imagination (Ravagli, S. 59ff.). Die Imagination ist die bewußte Wahrnehmung der geistigen Welt in Bildern (lat. imago: Bild). Weitere Stufen der spirituellen Entwicklung führen zur Wahrnehmung geistigen Tönens, in der spirituellen Wissenschaft als Inspiration, und zur unmittelbaren Wahrnehmung der geistigen Wesen, in der spirituellen Wissenschaft als Intuition bezeichnet (Steiner, Apokalypse, S. 48ff. Die Bezeichnungen benutzt er hier nicht, aber passim in seinen Werken und Vorträgen. Ausführlich auch bei Anonymus, passim.).

2 Bereiche der symbolischen Formen

Den Begriffswirrwarr von Bild, Symbol, Sinnbild, Zeichen, Emblem, Gleichnis, Allegorie, Metapher, und was es an ähnlichen Ausdrücken noch geben mag, will ich hier nicht klären. Ich benutze vornehmlich die Ausdrücke „Bild“ und „Symbol“ und im fünften Teil „Mythos“. Bild und Symbol sind im von mir gemeinten Sinn aus dem Sinnlichen entnommene Gestaltungen, die auf eine geistige Realität hinweisen. Ich meine nicht Zeichen, die - besonders seit Beginn der Neuzeit – aufgrund von Verstandesüberlegungen geschaffen wurden, wie z. B. rein literarische Allegorien und Metaphern oder – als simples Beispiel – Verkehrszeichen. Diese Zeichen verweisen zwar auch auf etwas, sind aber ausgedacht und willkürlich gesetzt. Echte Bilder und Symbole dagegen entstehen nur durch Kenntnis der geistigen Welt. Hierbei hat sich im vorigen Abschnitt gezeigt, daß es ein ursprüngliches Bildwahrnehmen gab, bei dem mit dem Bild die geistige Realität zugleich vorhanden war, und eine spätere „Neuzusammenfügung“ - „Symbolon“ - einer sinnlichen Form mit der noch immer gewußten geistigen Realität, so daß also „Bild“ die Bezeichnung für etwas Älteres, „Symbol“ für etwas Jüngerer wäre. Mythos ist eine Abfolge symbolischer Formen in narrativer Gestalt (wobei das „Narrative“ auch in bildlichen Darstellungen erfolgen kann). Manfred Lurker sieht eine zunehmende Sinn-Dichte der Begriffe von „Abbild“ über „Symbol“ zu „Urbild“, wobei Urbild dasjenige ist, was ich mit geistiger Realität bezeichne. Diese Abfolge ist nicht chronologisch gemeint (s. v. Bild; Urbild).

Der Ausdruck „symbolische Formen“ ist dem Titel des Werkes „Philosophie der symbolischen Formen“ von Ernst Cassirer entnommen (geschrieben 1923-1929). Für Cassirer ist der Mensch ein „animal symbolicum“, da er keine andere Möglichkeit, die reine Wirklichkeit zu erfassen, hat als durch die Vermittlung der symbolischen Formen (vgl. Otto Friedrich Bollnow, Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin. 1979, S. 11ff. www.wernerloch.de/doc/Religionswissenschaft.pdf ; 30. 1. 2015) Diese sind daher sehr weit gefaßt und betreffen alle Kulturbereiche wie Sprache, Mythos, Kunst und Religion. Eine ähnlich umfassende Bedeutung des Symbolischen findet sich auch schon bei Goethe (s. Leitwort) und Schelling, nach denen die ganze Welt ein Symbol bzw. Gleichnis ist. Sogar die menschliche Körpergestalt hat symbolischen Charakter. Der Mensch als zugleich körperliches und geistiges Wesen ist sozusagen das Ursymbol schlechthin. Man könnte ferner sagen, daß in dem Augenblick, als die Welt materiell in Erscheinung trat, das Symbol geboren wurde.

D i e S p r a c h e, eines der wesentlichen Merkmale des Menschlichen, ist symbolisch, da in ihr eine Lautfolge, also etwas Sinnliches, auf etwas anderes hinweist. Mit der Sprache befaßt sich der erste Teil der „Philosophie der symbolischen Formen“ von Ernst Cassirer. Auch in Bezug auf die Sprache als symbolisches System trifft zu, daß auf einer älteren Stufe Laut und Bezeichnetes nahezu in eins zusammenfallen. Dafür sind kosmogonische Mythen, in denen die Welt durch das „Wort“ geschaffen wird, Magie und Zaubersprüche Zeugnisse. Auf dem wesensmäßigen Zusammenhang zwischen Lautfolge und dem Bezeichneten beruht die Vorstellung einer einheitlichen menschlichen Ursprache, um deren Erforschung sich z. B. Hermann Beckh bemüht hat (Neue Wege zur Ursprache, s. u. Teil IV, 1.2.3).

M y t h e n sind, wie gesagt, in einem längeren erzählerischen Zusammenhang dargestellte symbolische Formen. Diese können in rein sprachlicher Form vorliegen, also in der Gestalt, die wir zumeist unter Mythos verstehen, nämlich eine Geschichte in Form eines Textes, wie sie uns aus verschiedenen Kulturen bis heute überliefert wurden. Es sind zumeist verschriftlichte, also bearbeitete Fassungen älterer mündlicher Überlieferungen. Diesen Mythen in sprachlicher Gestalt könnten bildliche und dramatische Formen zur Seite gestanden haben, möglicherweise sogar bei denselben Anlässen. Aus vorschriftlicher Zeit haben wir nur die bildlichen Darstellungen, doch es ist anzunehmen, daß zu diesen Mythen in sprachlicher Form gehörten. Der Religionsgeschichtler Julien Ries nennt solche bildlichen Darstellungen Mythogramme. In späteren Religionen gehören Mythen und Mythogramme zu einem ganzen Glaubenssystem. Die dramatischen Darstellungen der Mythen sind rituelle Abläufe, die den Mythos nachvollziehen (Ries in Wikipedia s. v. Religionsanthropologie im Abschnitt „Glaubenssysteme, Mythen und Mythogramme“). Auch hier gilt in alter Zeit die Identität der symbolischen Darstellung mit der spirituellen Wirklichkeit. Der im Bild dargestellte Gott z. B. ist mit diesem identisch, der Darsteller eines Gottes in einem rituellen Verlauf „ist“ dieser Gott.

K u n s t ist eo ipso symbolisch, denn sie ist immer ein gestaltetes oder geformtes Bild von etwas, und seien es in der Moderne auch die höchst subjektiven Wahrnehmungsarten des Künstlers von irgendeinem Anderen. In ältesten Zeiten gab es keine nichtreligiösen bildlichen Darstellungen. Selbst Formen, die uns als reine Verzierungen vorkommen, besaßen einen symbolischen Gehalt, z. B. die Einritzungen auf Tongefäßen. Noch auf griechischen Vasenbildern sind sogenannte „Alltagsszenen“ nicht um ihrer selbst willen dargestellt, sondern um darin etwas Göttliches aufleuchten zu lassen (Schefold, S. 231; auch über die Bedeutung des Ornaments: S. 81f.; ferner Mahlstedt, S. 85ff.: In der Jungsteinzeit sind „Verzierungen“ Zeichenkombinationen von mythisch-religiösen Kräften; ausführlich: Teil

III). Im Vorwort des Werkes „Der religiöse Gehalt der antiken Kunst und die Offenbarung“ schreibt Schefold über seine grundsätzliche Auffassung, daß die Kunst aus der Religion hervorgehe, und daß der religiöse Gehalt der Kunst nicht so sehr an ihren Inhalten, sondern vielmehr an ihren Formen zu erkennen sei (S.13). Der Anonymus schreibt, daß in vielen Kosmogonien die Vorstellung von der Welt als Kunstwerk enthalten sei, wonach die Welt ein Werk der göttlichen Kunst sei, ein magisches Werk der Verwirklichung göttlicher Gedanken, Bilder der ewigen Ideen (S. 686). Weiter heißt es, heilige oder sakrale Kunst setze „ein Wissen um diese innere Gesetzmäßigkeit der Formen, das Wesen des Sinnbildes voraus.“ (S. 705; er zitiert hier Titus Burckhardt) Also auch hier wird hervorgehoben, daß die Wahrheit eines Kunstwerkes in seiner Form, nicht in seiner Thematik liegt, und daß diese Formen Sinnbilder sind, die auf geistigen Gesetzmäßigkeiten beruhen, das heißt, nur geschaffen werden können, wenn Kenntnisse der geistigen Realitäten vorhanden sind.

Aus all dem und aus dem im ersten Abschnitt über die Entstehung der Symbole Gesagten geht hervor, daß das Hauptfeld der symbolischen Ausdrucksweise die Religion ist. Hierin stimmen Geheimlehrer mit Religionswissenschaft, Symbolforschung, Anthropologie und Ethnologie überein. Sie alle bemühen sich um eine Klärung des Wesens und der Funktionen der symbolischen Formen.

3 Wesen und Funktionen der symbolischen Formen

Alle Bilder und Symbole entstanden also nach Ende der vorreligiösen Zeit, als das unmittelbare Schauen der geistigen Welt und ihrer Wesenheiten zuende gegangen war und gleichzeitig ein stärkeres Wahrnehmen der physischen Dinge erfolgte. Es ist ein Gesetz der Bewußtseinsentwicklung, daß einem Schwinden der spirituellen Wahrnehmungsfähigkeit eine Bewußtseinshelligkeit in Bezug auf die physische Wirklichkeit entspricht. Das alte Hellsehen, wie Steiner es nennt, gehörte zur geistigen Verfassung einer Menschheit, die auch körperlich nicht der heutigen Menschheit entsprach, sondern eine leichtere, weichere, durchlässigere Körperlichkeit ohne Knochenbildung besaß. Körperliche und geistige Durchlässigkeit gingen dabei Hand in Hand. Erst das Entstehen fester Körper und Dinge ließ beim Menschen die Vorstellung entstehen, er selbst sei ein von der „Welt“ getrenntes, abgeschnürtes Etwas, und das Gesetz des Schwindens der hellseherischen Wahrnehmungsfähigkeit zeigte sich, also das Ende der vorreligiösen Zeit oder die „Vertreibung aus dem Paradies“. In der Geheimwissenschaft werden vier solche alten Entwicklungsphasen unterschieden, in der die Menschen nicht in der Art körperlich waren wie heute, die letzte davon die sogenannte Atlantis. Die andere Art der Körperlichkeit ist der Grund, daß es aus diesen Entwicklungszuständen keine menschlichen Fossilien gibt (Die sog. Vor- und Fröhmenschen wie Homo erectus usw., von denen Fossilien vorliegen, haben andere Ursprünge; ausführlich: Delor. Vgl. Teil III, 1.4). Der Mensch der religiösen Zeit ist der Homo sapiens. Ian Tattersall u. a. (bei Delor genannt) betonen ausdrücklich, daß erst mit dem Homo sapiens nennenswerte kulturelle Äußerungen vorkommen, daß im Vergleich zu allenfalls rudimentären Spuren bei Vor- und Fröhmenschen ein gewaltiger Sprung stattgefunden hat (dagegen allerdings Fiorenzo Facchini in Spineto, S. 15-26). Man kann sagen, daß diese Kultur des frühen Homo sapiens eine symbolische Kultur war, daß in dieser Zeit im Wesentlichen die Symbole entstanden. Die ältesten Zeugnisse von Kultur sind symbolischer Art (vgl. Teil III).

3.1 Verhältnis Urbild – Abbild

Wenn man davon ausgeht, daß die physischen Erscheinungen der Welt Abbilder geistiger Urbilder sind, so wird daraus erklärbar, wieso sinnlich Wahrnehmbares zu Symbolen geistiger Realitäten werden konnte. Es ist dies das Prinzip der Analogie bzw. der wesensmäßigen Beziehung zwischen Symbol und der dadurch ausgedrückten geistigen Wirklichkeit. Dies ist der Grund, warum Symbole keine willkürlichen Bilder sind. So sagt Lurker: „Die Erscheinung des Symbols ist nicht etwas Zufälliges, sondern gehört letztlich zum Wesen der sich darstellenden Wirklichkeit“ (s. v. Symbol). Nur dasjenige sinnlich Wahrnehmbare konnte zu einem Symbol werden, das in irgendeiner Weise ein Abbild seines geistigen Urbildes war.

3.2 Universalität der Symbolsprache

Diese Verbindung mit den geistigen Urbildern erklärt auch, warum die symbolische Sprache der Menschheit eine gewisse Einheitlichkeit besitzt. Dies liegt daran, daß die Abbilder – im Idealfall – den Urbildern entsprechen, also eine allgemein gültige Wahrheit besitzen. Der Philosoph Otto Friedrich Bollnow spricht davon, daß die Religionswissenschaft ein einheitliches Reich der Symbole zutage gebracht habe. Insbesondere Mircea Eliade habe ein solches zeitlos gültiges Reich der Symbole hinter ihren geschichtlichen Einkleidungen erkannt. Dies hat nach Bollnow schon Schelling so gesehen: Die Symbole sind aus einem „absolut vorgeschichtlichen, dem zeitlichen Wandel entzogenen Dasein“ hervorgegangen (zitiert bei Bollnow, Anm. 46).

Daß bei weiterem Schwinden der hellseherischen Fähigkeiten auch die Fähigkeit schwand, echte Symbole zu bilden, führte zu der Erscheinung der oben genannten abgerissenen Brocken, Umdeutungen, Verdrehungen und immer stärkerem Unverständnis für die Bedeutung der Symbole. Diese geschichtlichen Einkleidungen, die Mythologien in ihren Varianten und verschiedenen Darstellungsarten, also die Rezeptionsgeschichte, zu erkennen und ihre Wege zu verfolgen, ist Aufgabe der jeweiligen Philologien, der Religionswissenschaft, Religionsanthropologie, der Philosophie und der Theologie.

3.3 Verhüllung und Offenbarung

Zur Eigenart der Symbolsprache gehört auch, daß Symbole zugleich verhüllen und offenbaren (Lurker s. v. Symbol). Die geistigen Wirklichkeiten, die durch das Symbol zum Ausdruck kommen sollen, sind zwar ursprünglich geschaut, aber nach Ende dieser Schaufähigkeit nur noch durch symbolische Bilder sagbar, die nicht dieselbe relative Eindeutigkeit besitzen wie unsere heutige rationale Sprache. Dies ist die Verhüllung, in der sich die Symbole der neuzeitlichen Menschheit präsentieren. Offenbart wird die Wirklichkeit eines Symbols demjenigen, der noch ein Art Ahnung von der Bedeutung der Symbole besitzt oder diese sich durch Meditation wieder erarbeitet. Zu diesem Problem sagt Görg : „Wenn man den Mythos nachdenkt, dann verfremdet man ihn. Im Grunde wäre es sinnvoll, sich in den Mythos zu versenken, in ihn einzutauchen.“ (Mythos, Glaube und Geschichte, S. 28) So auch Hark: Symbole erschließen sich nur dem meditativen Sehen (Helmut Hark, Der Traum als Gottes vergessene Sprache. Symbolpsychologische Deutung biblischer und heutiger Träume. Opus

3.4 Uneindeutigkeit

Ein weiteres Wesensmerkmal des Symbols ist seine scheinbare Uneindeutigkeit, die es für das neuzeitliche Verstandesdenken hat. Diese Uneindeutigkeit ist aber gerade sein großer Vorzug. So sagt Hark, daß Symbole deswegen die Sprache der Religion sind, da es um Erfahrungen geht, die den Verstand übersteigen . Es ist also gerade das Umfassende des Symbols, das mit unserer auf das Trennende hinauslaufenden Sprache nicht wiedergegeben werden kann, das es zum Ausdrucksmittel eines umfassenden Erlebens geeignet macht. So auch M . Picard, den er heranzieht (Absatz 14): Das Symbolische weise auf ein „Mehr“ hin, etwas Verborgenes, Geheimnisvolles, nie ganz zu Deutendes, ein Urbild.

Die „Uneindeutigkeit“ der Symbol- und Bildersprache besteht, wie gesagt, nur aus der Sicht unseres heutigen Bewußtseins, das abstrahierend und analytisch ist und mit scharf umrissenen, definierten Begriffen arbeitet, während das frühe Denken auf Gemeinsamkeiten und Verwandtschaften beruht (Egli, S. 163). Cassirer führt als Beispiel den Totemismus an, bei dem es nicht um irgendeine biologische Abstammung geht, sondern um eine Wesensähnlichkeit eines Clans mit „seinem“ Totemtier, wohingegen unser heutiges Denken durch die kausale, naturwissenschaftliche Begründung beherrscht wird, die – um bei dem Beispiel zu bleiben - keine Beziehung zwischen Clan und Totemtier zu sehen vermag (S. 209-219).

Das von Egli sehr allgemein als „das frühe Denken“ bezeichnete Bewußtsein wird von Gebser in drei Entwicklungsstufen differenziert: die archaische, magische und mythische Struktur. Auch Ravagli bezieht sich auf diese Einteilung. Diese Unterscheidungen werden genauer in Teil III und IV zur Sprache kommen.

Ein sehr brauchbarer Katalog von Merkmalen allgemeiner Art des „frühen Denkens“ findet sich bei Kirchgässner in den Abschnitten „Grundlinien des archaischen Denkens“ und „Unvollkommenheiten des archaischen Denkens“, wobei der Begriff „archaisch“ nicht mit der archaischen Struktur bei Gebser identisch ist, sondern allgemein „frühes Denken“ meint. „Unvollkommenheiten“ des archaischen Denkens sind dies natürlich nur aus der Sicht des neuzeitlichen Denkens. Laut Kirchgässner kann man das archaische Denken auch als symbolisches Denken bezeichnen, da das Umgehen mit Symbolen ein Hauptwesenszug dieses Denkens ist. Das archaische Denken ist deswegen so umfassend, da es keine Trennung von Subjekt und Objekt gibt, der Mensch also vom All oder der Natur nicht getrennt ist. Aus der fehlenden Distanz ist auch zu erklären, daß es keine kausalen Erklärungen für die Erscheinungen der Welt gibt; sie sind für dieses Denken gar nicht nötig. Kennzeichnend ist auch ein Ganzheitsdenken, bei dem es keine Gegensätze gibt. Es gibt auch keine Unterscheidung zwischen in der Außenwelt oder nur im Inneren des Menschen Vorhandenem. Es fehlt also das neuzeitliche abstrakte oder logische Denken. Es gibt dafür eine andere Art von „Kausalität“, also Deutung der Weltzusammenhänge. Zum Schluß faßt er zusammen, daß das archaische Denken nicht eindeutig sei, sondern komplex und nicht selten gespalten und paradox. Diese fehlende Eindeutigkeit zeige sich auch beim Symbol.

3.5 Symbolik Sprache der Religion

Der Religionsanthropologe und Religionsgeschichtler Natale Spineto legt dar, daß gerade die Uneindeutigkeit das Symbol zu einem Mittel mache, geistige Realitäten darzustellen, so daß man Symbolik als die Sprache der Religion bezeichnen kann. Demzufolge könne man Religionen als symbolische Systeme auffassen. Das Symbol ist nicht ohne Rest in Begriffe übersetzbar, daher ist seine Auslegung unendlich. Diese Eigenschaft des religiösen Symbols sei aber nötig, da es die Unausschöpflichkeit des Transzendenten wiedergibt. Das Symbol „strahlt“ Bedeutungen „aus“, und diese sind Offenbarungen des Göttlichen (S. 11f.). Die Symbolforschung ist ein Aufgabenfeld der Religionsanthropologie. Einer ihrer wichtigen Vertreter, Julien Ries, formuliert das Forschungsgebiet der Religionsanthropologie folgendermaßen: Die „Religionsanthropologie gehört zur Anthropologie der symbolischen Systeme“. Sie „untersucht den Menschen in seiner Eigenschaft als Schöpfer und Verwender der symbolischen Gesamtheit des Sakralen“. Weiter wird Eliade wiedergegeben zur religiösen Funktion der Symbole: Das Symbol vermittelt die Verbindung zum Unsichtbaren, in ihm ereignet sich eine Hierophanie. Struktur und Funktion der Symbole sind also grundlegende Gegebenheiten für die Erfahrung des Heiligen; auch die rituelle Handlung ist an eine Symbolstruktur gebunden, mit deren Hilfe der Übergang vom Bedeutungsträger zum Bedeuteten geschaffen wird. (Wikipedia s. v. Religionsanthropologie)

Der oben bereits erwähnte protestantische Theologe Wittmann meint, daß ein Verstummen der Symbole zugleich ein Verstummen religiöser Erfahrung sei und führt dazu Paul Tillich, Erich Fromm und Carl Gustav Jung an. Nach Tillich, dessen folgenden, bekannten grundlegenden Satz Wittmann zitiert, ist das Religiöse untrennbar mit dem Symbolischen verbunden: „Das Religiöse selbst kann sich nur in Symbolen ausdrücken oder in Komplexen von Symbolen, die wir, wenn sie zu einer Einheit verbunden sind, Mythen nennen“. (Wittmann ebd.) Ähnlich sieht auch Bollnow die Bedeutung der Symbole für die Religion: Wie Sprache die Wirklichkeit aufschließt, so tun dies auch die Symbole. „Das Symbol führt [...] in eine Tiefenhaftigkeit der Welt, die wir grundsätzlich nur an seinem Leitfaden erfassen können.“ Diese Tiefenhaftigkeit der Welt unter der Oberfläche könnte man auch als Sphäre der Religion bezeichnen, so daß wir in diese Sphäre „grundsätzlich nur über das Verstehen von Symbolen eindringen“. (Ebd. S. 12)

Die überragende Bedeutung der Symbolverwendung im Bereich des Religiösen stellt eine Art Band zwischen den verschiedenen menschlichen religiösen Verhaltens- und Äußerungsweisen her. So sagt der Religionswissenschaftler Hans-Rudolf Wicker, daß Religion, Mythos, Ritual und Magie miteinander aufgrund der Tatsache, daß in sämtlichen Feldern Symbolisierungen vorkommen, verflochten seien. Man habe es daher immer mit allen Bereichen zu tun. Insbesondere Rituale vereinigen oft magische, mythische und symbolische Vorstellungen (Leitfaden für die Einführungsvorlesung in Religionsanthropologie. 1. 9. 2005. Dieser Beitrag wurde nach der Emeritierung Wickers gelöscht.) Oben wurde schon erwähnt, daß nach Ries zu den nur bildlich vorhandenen altsteinzeitlichen Darstellungen (frankokantabrische Höhlenmalereien) mit großer Wahrscheinlichkeit mythische Erzählungen gehörten. (Wikipedia s. v. Religionsanthropologie)

Die frühere Frage der Religionswissenschaft nach der Chronologie von Kultus und Mythos ist heute, soweit ich sehe, nicht mehr relevant. Die symbolischen religiösen Formen treten in beliebiger Kombination auf. Ihre Verflechtung sieht man ja noch sehr schön am christlichen

Gottesdienst: Der „Mythos“ der biblischen Texte, die rezitiert werden, ist eingebunden in den rituellen Ablauf des Kultus, und dieser findet statt in der symbolgesättigten Architektur des Kirchengebäudes, bestimmter Ausstattungsgegenstände und kultischer Gegenstände sowie der symbolischen liturgischen Gewänder, der lebendigen „Bilder“ der Körperhaltungen und Gebärden, sowie eventuell vorhandener bildlicher und figürlicher Darstellungen. Diese Verflechtung war in alter Zeit eher noch stärker. Daß wir den Mythos oft als isolierten Text ansehen, hängt offensichtlich mit einer Blickverengung auf die griechische Mythologie zusammen, die uns losgelöst aus ihrem kultischen Zusammenhang als dichterische Texte überliefert wurde.

3.6 Symbolik Sprache der Hermetik

Die Bezeichnung „Hermetik“ verwende ich gerne anstelle von „Geheimlehre“, „Geheimwissenschaft“, „Initiationswissenschaft“ oder „Okkultismus“, da sie mir relativ unvorbelastet erscheint.

Zur Geheimlehre oder Hermetik wurde das spirituelle Wissen in der Menschheitsgeschichte, als das alte Hellsehen zuende ging. Die zuvor spontan und allgemein vorhandene Kenntnis des Numinosen schwand. Um aber den Faden dieser Kenntnisse nicht abreißen zu lassen, gab es in alter Zeit die Einrichtung der sogenannten Einweihung. Im Einweihungsschlaf wurde die spirituelle Welt geschaut, die sich für die übrige Menschheit mehr und mehr verschloß. Der Eingeweihte hatte den Auftrag, seinen Zeitgenossen die Inhalte des Geschauten zu übermitteln. Er besaß die Fähigkeit, diese in die symbolische Sprache der religiösen Dokumente zu kleiden, die in ihrer Wahrheit und Aussagekraft noch empfunden werden konnten, wie oben bereits angesprochen. Der Eingeweihte taucht in verschlüsselter Form oft unter den Bezeichnungen „König“, „Priester“, „Prophet“, „Schamane“, „Heros“ oder „Erleuchteter“ auf, die Einweihungserlebnisse im Bild der Hadesfahrt (Nekyia), Nachtmeerfahrt oder Jenseitsreise. Die Schauungen der Eingeweihten konnten den Menschen nur in symbolischer Form übermittelt werden. Oft waren die Eingeweihten religiöse Lehrer und Schöpfer von sogenannten „Volksreligionen“. Die Verwendung symbolischer Bildsprache zog sich über das Mittelalter und die Renaissance noch weit bis in die Neuzeit hin. In christlicher Zeit gab es aber die zuvor streng geregelte Einweihung nicht mehr. Übermittler von Einweihungswissen waren nun häufig sogenannte „Künstler“, Dichter wie Dante, Wolfram von Eschenbach oder Goethe und Maler wie Matthias Grünewald, um nur ein paar Wesentliche zu nennen, aber auch kirchliche Visionäre wie Theresa von Ávila. Einweihungen erfuhren sie in Schauungen und Inspirationen. Schon in der Antike, als es mit dem Einweihungswesen zuende ging, berichten Dichter ja von ihrer „Dichterweihe“ (vgl. Teil IV). Man könnte sagen, an die Stelle der Einweihung alter Zeit, die immer von einem Hierophanten durchgeführt wurde, trat die Hermetik als Angelegenheit eines Einzelnen, der selbst dafür verantwortlich war.

Der Anonymus d ' Outre-Tombe versteht unter Hermetik bzw. Okkultismus eine bestimmte Art, mit spirituellen Erkenntnissen umzugehen, aufgrund deren es eine unsichtbare, nicht institutionalisierte Gemeinschaft von Hermetikern gibt, die sich durch Inspiration bildet. Diese Inspiration liegt auch der den Hermetikern gemeinsamen symbolischen Sprache zugrunde. Diese symbolische Sprache und Erkenntnisart ist gekennzeichnet durch Analogie, Vermählung der Gegensätze, die Dimension der Tiefe, den glühenden Glauben, daß alles erkannt und offenbart werden kann. Der Hermetiker ist sich bewußt, was mit der Menschheit

geschieht, und hat die Pflicht, Leben und Welt zu verstehen (S. 435f.). Im Gegensatz zur Einweihung und der Schaffung der Volksreligionen durch Eingeweihte in vorchristlicher Zeit ist die Hermetik, obwohl sie wahrscheinlich alte Wurzeln hat, eine spirituelle Erkenntnisweise eher der nachchristlichen Zeit und der frühen Neuzeit, wie bereits angedeutet. Die Schriftensammlung des „Corpus Hermeticum“ stammt wohl aus dem 3. Jahrhundert n. Chr. (Ehmer, S. 231f.). Ein Kennzeichen der nachchristlichen spirituellen Erkenntnisweise ist es, die sich in symbolischer Sprache offenbarenden geistigen Realitäten auch gedanklich zu durchdringen. So ist die Hermetik zwar eine Bilderverehrerin, aber sie bemüht sich, die Arcana und Symbole in eindeutige Begriffe und verbale Definitionen zu übersetzen (Anonymus, S. 318 und 96). Ein Arcanum ist ein hermetisches Symbolbild, das ein tiefes geheimes Wissen enthält, das sich aber dem Verstand enthüllen soll, denn „Hermetik ist die Geschichte der fortgesetzten und anhaltenden Bemühung um die Verbindung der Intuition des Glaubens mit dem Intellekt“ (Anonymus, S. 548). Die Wortbedeutung von Arcanum ist „das Verslossene, Verschwiegene“ (Walde/Hofmann s. v. arca). Das Arcanum „offenbart sich und verbirgt sich gleichzeitig durch das Mittel des Symbolismus“, es stehe in einem Zwielficht und werde von diesem Licht der Dämmerung geschützt; denn es ist jedem zugänglich, doch nicht jeder werde von ihm angeregt, inspiriert und erleuchtet (Anonymus, S. 68f.).

Wesentlich ist für die Hermetik die Allverbundenheit, also das, was im Wortsinn ein „Symbolon“ ist. Von daher läßt sich auch einer der wichtigsten Sätze des Corpus Hermeticum verstehen : „Quod est inferius est sicut quod est superius“, „Was unten ist, ist ebenso wie das, was oben ist“ (Anonymus, S. 12f.). So führt Ehmer aus, daß die Vorstellung der Identität von Ich, Welt und Gott zentral für die Hermetik ist. Selbsterkenntnis ist daher nur möglich durch Kosmoserkenntnis, und dies ist zugleich die wahre Gott-Erkenntnis. Weltschöpfungsmythos, Anthropologie und Seelen-Erlösungs-Weg sind eins und bilden den roten Faden des Corpus Hermeticum (Ehmer, S. 237f.).

Diese Analogievorstellung ist nach Lurker schon seit dem Altertum weit verbreitet, sie ist ein Mittel, Gegensätzliches, wie Himmel und Erde, zu überbrücken. In der Stoa wurde das Weltall als eine belebte Einheit sich gegenseitig beeinflussender Glieder aufgefaßt. Durch das Mittel der Analogie entstehen ganze Symbolreihen. Noch in der Scholastik sprach man von der *analogia entis* und verband damit die Vorstellung, daß die vergängliche Schöpfung ein Gleichnis des ewigen Seins Gottes sei (s. v. Analogie). Die Verbindung des Menschen mit dem Kosmos drückt sich in der Vorstellung aus, daß der Mensch ein Mikrokosmos sei, nach dessen Maß die Welt geschaffen sei. Im Bild wird dies durch das verbreitete Symbol des „Urmenschen“ dargestellt, aus dessen Gliedern die Welt geschaffen wurde, wie Ymir in der germanischen und Purusha in der indischen Mythologie (vgl. u. Teil V, 4.1.3.). Auch im Epheserbrief (1,10) heißt es, Christus sei die Zusammenfassung des Alls (Lurker s. v. Makro-Mikrokosmos). Der Anonymus unterscheidet zwei Arten der Analogie, nämlich die räumliche und die zeitliche. Die räumliche Analogie ist die Entsprechung von oben und unten, auch Typologie genannt, die zeitliche ist die Analogie von Vergangenheit und Zukunft, von ihm (oder dem Übersetzer aus dem Französischen) Mythologie genannt (S.12; S. 13-15 nennt er viele Beispiele).

Vom hermetischen Denken, wie es sich im Corpus Hermeticum ausdrückt, wurden vom 17. bis 19. Jahrhundert stark das Rosenkreuzertum, die Freimaurerei und die Alchemie beeinflusst (Ehmer, S. 238f.). Die Alchemie beruht auf sehr altem Wissen, das sich ebenfalls des symbolischen Systems der Analogie bediente. Planetensphären, Metalle und menschliche Entwicklungsvorgänge sind durch sie verbunden. Die Umwandlung des Bleis, das der Planetensphäre des Saturns entspricht, zum Gold, das der Sonne entspricht, stellt die Herausläuterung des sonnenhaften Bewußtseins durch den alchemistischen Schulungsweg dar.

(Ehmer, S. 224 ff.). Die Alchemie benutzt also die Symbolreihe Planetensphäre - Metall – Entwicklungsstufe.

3.7 Symbole als wirkende Kräfte

Alle, die sich mit Symbolen im religiösen und spirituellen Bereich befassen, sind sich weitgehend darin einig, daß Symbole mehr sind als bloße Zeichen, nämlich entweder selbst wirkende Kräfte oder Vermittler göttlicher Kräfte.

Kirchgässners schon erwähntes Buch über die kultischen Formen, ihre Ursprünge und Wesensmerkmale weist schon in seinem Titel auf genau diesen Gedanken hin: „Die mächtigen Zeichen“. Nach einer ausführlichen Darstellung des archaischen Weltbildes folgt ein Kapitel über das Symbol. Hierin betont er, daß ein Symbol mehr ist als Erscheinung, nämlich ein „Wirkzeichen“ und „Träger höherer Kräfte“ (S. 86ff.). Er sieht Symbole, vor allem im Christentum, als Vermittler zum Wirken Gottes. Wenn Symbole selbst Gottheiten darstellen, müsse von magischem Denken gesprochen werden (S. 156ff.). Die Verbindung mit den symbolischen Formen des Kultus war nach Kirchgässner ursprünglich überall mit Religion verbunden, und der Kultus feiert und erfährt das Kommen der Gottheit, die Epiphanie. Die kultischen Formen besitzen einen geregelten Ablauf (s. Einleitung, Abschnitt „Kultische Frömmigkeit“). Dieser geregelte Ablauf, der in späteren Zeiten und auch heute oft als bloßer Zwang oder Vorschrift aufgefaßt wird, ergibt sich aber daraus, daß Symbole nicht beliebig sind, sondern auf einer geistigen Wirklichkeit beruhen. Eine wichtige Aufgabe heute ist es, die häufig nicht mehr verstandene Sprache der Symbole neu zu vermitteln und zu erklären.

Auch in der Symbolforschung der Religionsanthropologie wird diese Wirksamkeit der Symbole hervorgehoben. So lautet die Definition für das „religiöse Symbol“ bei Georges Durand: „Das Symbol ist ein Abbild, das einen geheimen Sinn hervortreten lässt, es ist die Epiphanie eines Mysteriums“. Eine Funktion der Symbole sei es, eine Verbindung zum Überbewußten herzustellen, die Entdeckung der Transzendenz. In diesem Sinn vermittele laut Eliade das Symbol die Verbindung zum Unsichtbaren, in ihm ereigne sich eine Hierophanie. Die Struktur und Funktion der Symbole seien grundlegende Gegebenheiten für die Erfahrung des Heiligen (Wikipedia s. v. Religionsanthropologie, Abschnitt „Entstehen und Wirken religiöser Symbole“).

Von der Wirksamkeit echter Symbole spricht auch der Anonymus. Nach ihm sind Symbole „magische, mentale, psychische und moralische Operationen“, die, wenn man ihnen sich im Zustand tiefer Sammlung nähert, „neue Begriffe, Ideen, Gefühle und Bestrebungen erwecken“. Die Symbole seien Träger der Arcana. Ein Arcanum ist etwas, das den Menschen zu geistiger Fruchtbarkeit befähigt, eine Art „Ferment“ oder „Enzym“, das das geistige oder seelische Leben eines Menschen anregt (S. 1f.). An anderer Stelle spricht er von der Offenbarung, die durch das Symbol erfolgt: „Die ganze Welt als eine Reihe von Symbolen verbirgt nicht, sondern offenbart das WORT“ (S. 318).

W. F. Otto vertritt gegen alle anderslautenden Auffassungen der Religionswissenschaft seiner Zeit die Vorstellung, daß die Gestalten des Mythos Götter sind, die sich in umfassender, aber zugleich auch charakteristischer Gestalt den Menschen gezeigt haben. Sie sind nach seiner Auffassung nicht abstrakte „Mächte“ oder blutleere Vollzieher menschlicher Bedürfnisse,

sondern Wesenheiten, und „die Erfahrung erhabener Gegenwart, von der die Kulthandlungen das gewaltigste Zeugnis ablegen“, müsse man „als U r p h ä n o m e n bezeichnen und [...] anerkennen, daß die E r s c h e i n u n g d e r G o t t h e i t, von der alle Religion ihren Ausgang nimmt, nicht bloß kein Wahn ist, sondern von allem Wirklichen das Wirklichste“ (Dionysos, S.31). Von dieser Erfahrung göttlichen Wirkens seien die „Urformen alles Gestaltens“, nämlich Kulte und Mythen, hervorgegangen (S. 32).

Als heute noch wirkende symbolische Kräfte werden, besonders in der Psychologie, die Träume angesehen. In der Tat ist die symbolbildende Kraft, die im Schlaf in uns wirkt, ein erstaunliches Phänomen und läßt ahnen, wie in urfernen Zeiten symbolische Formen entstanden. Allerdings stellen die Inhalte heutiger Träume meist „Reminiszenzen an Tageserlebnisse“ (AnthroWiki s. v. Bilderbewusstsein; 13. 2. 2020) dar oder Reflexe auf körperliche oder psychische Befindlichkeiten. Noch ganz anders verhält es sich mit Träumen, die in der Bibel oder anderen religiösen Texten überliefert sind, in denen sich den Menschen Götter oder andere Wesenheiten offenbart und zu ihnen gesprochen haben (vgl. Hark). In der Anthroposophie wird das alte hellsehtige Bewußtsein, das alle Menschen besaßen, als Traum-Bilder-Bewußtsein bezeichnet. In dem Zustand des Hellsehens hatten die Menschen Wahrnehmungen auf dem sogenannten Astralplan, einer seelischen Sphäre. Daher hat man es auf dem Astralplan nicht mit Ursachen und Wirkungen zu tun, sondern mit Wesenheiten. Deren Wirken läßt sich mit Begriffen nicht verfolgen, da sie fortwährend eine andere Gestaltung haben, die Abdruck ihrer inneren Seelenerlebnisse sind (Anthrolexus s. v. Astralplan).

In den Vorträgen „Okkulte Zeichen und Symbole“ sagt Steiner im Siebenten Vortrag, daß okkulte Zeichen und Symbole eine wirkende Kraft besitzen, daß sie verwandelnd wirken. Als Beispiel nennt er die Arche Noah. In der biblischen Erzählung werden deren genaue Maßverhältnisse angegeben. Nach Steiner stellt die Sintflut die Veränderung der Erde und ihrer Atmosphäre am Ende der Erdentwicklungsphase dar, die als atlantische Zeit bezeichnet wird. In deren Folge änderte sich auch die menschliche Leiblichkeit, wie oben schon erwähnt. Nach Steiner seien die Maßverhältnisse der Arche Noah die Maßverhältnisse des heutigen menschlichen Leibes. Das „Bild“ der Arche sei nötig gewesen als wirkende Kraft, durch die sich die menschliche Leiblichkeit der Atlantis in die heutige verwandeln konnte. Über lange Zeit habe in Zeichen geschaut werden müssen, was dann äußere Form geworden sei (Mythen und Sagen. Okkulte Zeichen und Symbole, GA 101, S. 226-241).

Diese Steinersche Darstellung ist schon eine Auslegung eines symbolischen Bildes. Obwohl mir bewußt ist, wie gewagt jede Deutung einer symbolischen Gestaltung ist, möchte ich trotzdem nun einen relativ umfangreichen Teil über Möglichkeiten der Deutung anschließen, da ich der Auffassung bin, daß das heutige Verstandesbewußtsein mit Hilfe solcher Versuche, die es ja nur sein können, sich der Welt der Symbole wieder annähern kann.

4 Möglichkeiten der Deutung symbolischer Formen

Wie schon angedeutet, ist dem heutigen Bewußtsein das spontane Symbolverständnis oft nicht mehr gegeben. Das rationale, nach Gebser mentale, Bewußtsein verlangt zu Recht nach Erklärungen. Nach Steiner ist die Entwicklung dieses neuzeitlichen Bewußtseins unabdingbar für die menschliche Freiheit. Ziel des heute wichtigen Bewußtseinschrittes sei es, unser

vorhandenes klares Verstandesdenken mit spiritueller Erkenntnis zu verknüpfen (Gebser: das integrale Bewußtsein zu entwickeln, das dem *b e w u ß t e n* archaischen Bewußtsein entspricht). Dies bedeutet, sich dem Sinn der religiösen Bilder und Symbole auch gedanklich zu nähern. Dabei muß man sich darüber im Klaren sein, daß jede Deutung oder Auslegung symbolischer Dokumente tatsächlich nur eine Annäherung ist, ein Versuch, ein Tasten oder Nachspüren mit den unzulänglichen Mitteln unserer vom Verstandesdenken beherrschten Sprache. So sagt auch Lurker, daß bei der Übertragung des Symbolischen in die Sprache der Begriffe – was bei jeder Deutung ja geschehen muß – immer ein unübersetzbarer Rest bleibe (s. v. Symbol).

Die Ununterscheidbarkeit und Austauschbarkeit von Innen und Außen, Oben und Unten, Materiellem und Ideellem, Mensch und Kosmos, Einzelseele und anderer Wesenheiten, die dem alten Bewußtsein gegeben waren, bringt es mit sich, daß nach unserem Denken Unvereinbares miteinander identisch sein kann; gerade dies kann unser Verständnis sehr erschweren.

Ich habe versucht, in die Fülle der Deutungsmöglichkeiten der symbolischen Formen, insbesondere der „Großform“ Mythos, eine gewisse Ordnung zu bringen, und dabei schien es mir sinnvoll, sie grob in drei verschiedene Richtungen einzuteilen.

Bei der ersten Richtung wird davon ausgegangen, daß die symbolischen Formen der Religionen und spirituellen Strömungen nicht auf eine außerhalb des Menschen liegende Wirklichkeit hinweisen, sondern Ausdruck oder Funktion für menschliche soziale oder psychische Verhältnisse und Vorgänge sind. Ich nenne sie die „nicht-spirituelle Deutung“.

Bei der zweiten Deutungsart weisen die symbolischen Formen auf unabhängig vom Menschen existierende spirituelle Realitäten oder Vorgänge hin. Ich nenne sie die „Deutung auf der Grundlage von spirituellem Realismus“.

Bei der dritten Deutungsart weisen die symbolischen Formen auf Vorgänge oder Erscheinungen hin, die verschiedene Ebenen betreffen. Sie können gleichzeitig eine innere und äußere Realität verschlüsselt wiedergeben. Ich nenne diese Art die „mehrschichtige Deutung“.

4.1 Nicht-spirituelle Deutungsarten

Wie bereits erwähnt, gab es schon in der griechischen Philosophie Mythenkritik, die zu Mythendeutungen führte. Die Symbolbilder konnten dem denkenden Menschen nicht mehr als solche genügen. Ein Versuch, die Symbolik des Mythos auf reale Gegebenheiten zu beziehen, ist der sogenannte Euhemerismus, der mythische Überlieferungen auf historische Personen und Ereignisse zurückführte (Assmann/Assmann in: Cancik, S. 182). Der Gipfelpunkt einer Deutungsart, die im Mythos nur Unwahres sieht, das allenfalls auf etwas Alltägliches, Nichtreligiöses hinweist, war nach Lévi-Strauss, den Assmann zitiert, im 17. und 18. Jahrhundert n. Chr. gegeben, wo ein endgültiges Schisma zwischen Mythos und wissenschaftlichem Denken erfolgte, das allerdings nötig gewesen sei, um das wissenschaftliche Denken der Neuzeit überhaupt erst zu konstituieren (ebd.).

Erst durch die Romantik erfolgte ein neues Interesse an Symbolen und Mythen und ihrer Deutung. Dieses führte auch zu zwei Ansätzen, die die Religion und ihre symbolischen Ausdrucksformen auf rein innerweltliche bzw. innerseelische Funktionen reduzierten.

4.1.1 Der soziologische Ansatz

Der eine ist der soziologische Ansatz. Ihn erklärt der erwähnte Religionswissenschaftler Hans-Rudolf Wicker folgendermaßen: Beim soziologischen Ansatz werden religiöse Phänomene aufgrund ihrer Funktion für die menschliche Gemeinschaft erklärt. Religiöse Rituale haben einen sozialen Ursprung und dienen der sozialen Identität. Das Kollektiv wird mit Totems, Geistern und Göttern identifiziert (nach Durkheim). Max Weber setze die zentralen Glaubensinhalte von Religionen in Beziehung zu den in diesen vorhandenen Herrschaftsbeziehungen und ökonomischen Institutionen. Wicker kritisiert zumindest bei Weber, daß er den Beweis für diese Theorie schuldig geblieben sei. Ich frage hier kritisch, wieso die Menschen zur Sicherung ihres Zusammenlebens ausgerechnet Religionen mit ihrer Symbolsprache gebraucht haben sollen. In der Religionswissenschaft des frühen 20. Jahrhunderts wird dies auf ein angeblich primitives abergläubisches Denken zurückgeführt. Hierauf bezieht sich kritisch Walter F. Otto noch 1955: „Man kann keinen größeren Irrtum begehen, als – wie leider fast immer geschieht – den Mythos aus der jeweiligen Daseinsform mit ihren Erfahrungen, Notwendigkeiten und Bedürfnissen erklären zu wollen. Gerade umgekehrt: durch ihn erst bekommt das Dasein die Gestalt, aus der die entscheidenden Antriebe, Notwendigkeiten und Bedürfnisse herkommen“ (in: Kerényi, Eröffnung des Zugangs zum Mythos, S. 271). Gegen die Behauptung eines primitiven Denkens, das am Anfang der Menschheitsgeschichte gestanden haben soll, weist er an anderer Stelle nach, daß Sprachen und Kunst „gerade am Anfang am formenreichsten, ja am kompliziertesten sind“ (Eröffnung, S. 281). Auch der Anthropologe Clifford Geertz hält die Auffassung, daß Religion die soziale Ordnung wiedergebe, für „Vulgärpositivismus“. Er versucht, Religion als Symbolsystem möglichst neutral zu beschreiben: Das Symbolsystem der Religion zielen darauf ab, starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und diese Vorstellungen mit einer solchen Faktizität umgibt, daß die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen. Doch ist auch hier nicht zu verkennen, daß Geertz das Phänomen der Religion auf ein Bedürfnis des Menschen zurückführt, nämlich sich seine „ontologische Unsicherheit erträglich zu machen“, da er den Grund seiner Existenz und die Frage nach dem Sinn von Leben und Tod nicht beantworten könne (Geertz, 1987, wiedergegeben nach Wicker).

4.1.2 Der psychologische Ansatz

Der zweite Ansatz ist der psychologische. Nach diesem Ansatz, dessen bekannteste Vertreter Freud und C. G. Jung sind, werden nicht nur Traumbilder, sondern auch Märchen, Mythos, Dichtung und bildende Kunst, also die symbolischen Formen, als Ausdruck des seelischen Unbewußten verstanden. Bei Freud gilt das Unbewußte als Ort verdrängter Triebtendenzen. C. G. Jung unterscheidet zwischen einem an die Person gebundenen und dem sogenannten „kollektiven“ Unbewußten, in dem durch die urchtümliche Symbolik von Archetypen menschliche Grundsituationen wiedergegeben werden (nach Lurker s. v. Unbewußtes). Eine solche bedeutende Grundsituation ist der dem Menschen mitgegebene Reifungsprozeß, von Jung als „Individuation“ bezeichnet. Nach Jung sei dieser in vier Stufen aufgeteilt, die in den Symbolen aller großen Religionen veranschaulicht werden (Lurker s. v. Individuation). Hier zeigt sich meiner Meinung nach deutlich die auf das menschliche Innere verengte Deutung der symbolischen Formen und daraus hervorgehend aller Religion. Auch

Joseph Campbell bezieht sich auf Jung. Er und auch C. G. Jung selbst werden von vielen sogenannten Alternativen und auch manchen Theologen oft herangezogen. Ich weiß nicht, ob ihnen klar ist, daß beide keine dezidiert spirituelle Weltsicht im Sinne eines spirituellen Realismus vertreten. Bei Jung muß ich allerdings diese Behauptung gleich etwas einschränken. Es ist bis heute in der Forschung unklar, ob Jung sich nicht der existentiellen Bedeutung des religiösen Realismus zumindest andeutungsweise im späteren Lebensalter genähert hat. Hierzu mehr beim dritten Abschnitt, „Mehrschichtige Deutungen“.

Das Internet-Lexikon symbolonline (s. Literaturverzeichnis) befaßt sich in seinen Artikeln mit der psychologischen Deutung symbolischer Texte, vor allem auf der Grundlage Jungs. Die zugehörige Liste der Standardliteratur weist die entsprechenden Autoren und Werke dieser Richtung aus.

Ausführlich befaßt sich Kurt Hübner in seinem Buch „Die Wahrheit des Mythos“ mit der psychologistischen Deutung des Mythos und bewertet diese in einem kritischen Rückblick (S. 45-49 und S. 78ff.). Beides möchte ich jetzt hier ausführlich wiedergeben.

Die psychologische Deutung des Mythos ist nach Hübner ein Teil der cartesischen Entdeckung der Subjektivität. In Nietzsches Schrift „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ findet sich erstmalig eine verfeinerte Psychologie mythischer Vorstellungen: Das Apollinische, dessen Vertreter alle olympischen Götter sind, ist nur ein schöner Schein, ein Mittel, durch das der Grieche sich eine Illusion von Ordnung schuf, um sich vor dem überwältigenden Urwillen, dem Dionysischen, zu retten. „Der homerische Mythos der Olympier ist so für Nietzsche nur die Sublimation einer seelischen Not – Wirklichkeit hat er nicht.“ (S. 47) Später hat Nietzsche auch das Dionysische in Psychologie aufgelöst. Die Psychoanalyse hat Nietzsches Deutung, der Mythos sei eine notwendige Form seelischer Entlastung gewesen, mit psychologischer Wissenschaftlichkeit zu vereinen gesucht.

Herangezogen wurden auch Deutungen der ritualistisch-soziologischen Schule. Freud hat seine bekannte Deutung der Ödipusgeschichte als Sublimation des Wunsches nach Geschlechtsverkehr mit der Mutter und Tötung des rivalisierenden Vaters verbunden mit der Deutung des in alten Kulturen vielfach bezeugten rituellen Königsmordes. Dieser soll, wie der Vätermord im Einzelfall, ebenfalls aus Eifersucht auf die sexuelle Oberhoheit des Königs über alle Frauen durch seine Söhne erfolgt sein. Dies sei der Kern des rituellen Königsmordes (S. 48). Jungs Deutung des Mythos sieht in ihm zwar keine Sublimation des Sexualtriebs, hält aber ebenfalls daran fest, „daß der Mythos gewisse Grundmuster und Strukturen menschlichen Seelenlebens widerspiegle“, die in allen Kulturen zu finden seien: die „Archetypen“, z. B. die feindlichen Brüder, das böse Tier (Drache), Auffahrt zum Licht, Abfahrt in die Finsternis oder Weltursprungsbilder wie das Weltei. Der Wert der psychoanalytischen Deutung liegt laut Hübner darin, daß sie dem Mythos die Bedeutung von etwas Notwendigem wiedergegeben hat. Nach dieser Deutung reicht der Mythos in die tiefsten Wurzeln des Seelischen hinab und bestimmt über dessen Heil oder Unheil (S. 49). Auf S. 78ff. stellt Hübner nun seine Kritik an der psychologischen Deutung dar. Er hält sie für unzutreffend und „schlechthin willkürlich“ - wobei er sich wieder auf Freuds Deutung des Ödipus-Mythos bezieht, die er für kennzeichnend für die gesamte psychologische Richtung hält -, da sie den überlieferten Texten und ihrem Weltbild nicht entspreche. Unsere heutige Vorstellung von Schuld und Unschuld, bei denen die Ursache ins „Innere“ verlegt wird, war damals noch nicht vorhanden. Bei Sophokles ist „Schuld“ ein Schicksal, das Götter und Orakel verhängt haben. Den Hauptirrtum der psychologischen Schule sieht Hübner daher darin, daß unsere heutige Auffassung von Subjektivität auf Zeugnisse des mythischen Bewußtseins zurückgeblendet wird: „Das, was wir 'Ich' nennen, jenes Gegenstandsfeld der Psychologie, verschwindet mythisch in dieser Einheit [sc. von Innen und Außen, was typisch für das mythische Bewußtsein ist]“ (S. 79). Die Vorstellung der Trennung von Innen und Außen beruht aber auf der „wissenschaftlichen Ontologie“, die unser heutiges Denken

bestimmt, wogegen der Mythos nach Hübner seine eigene Ontologie, also eine eigene Art, die Wirklichkeit zu sehen, besitzt. Hübner kritisiert, daß die Vertreter der psychologischen Deutung nicht sehen, daß diese also historisch bedingt ist.

Auf die andere Situation des Bewußtseins in der Zeit der Antike weist auch Steiner hin. Das Ich-Bewußtsein war in homerischer Zeit noch kaum ausgeprägt, so daß Gefühle und Willensimpulse nicht in erster Linie als innere Vorgänge empfunden wurden, sondern als von außen kommend, nämlich durch Götter verursacht. Dies beschreibt mit vielen Beispielen auch W. F. Otto in „Die Götter Griechenlands“, wovon ich nur eines aus der „Odyssee“ auswählen möchte: „Von besonderem Interesse ist es, wie die klug ratende Göttin in Telemachos den Gedanken weckt, daß es höchste Zeit sei, Sparta zu verlassen und in die Heimat zurückzukehren (Odyssee 15, 1ff.). [...] Da trat Athene des Nachts plötzlich an das Lager des Jünglings und schalt ihn, daß er so lange von der Heimat fernbleibe, unbekümmert um die bedenklichen Zustände im Vaterhause. [...] Sogleich weckt der Erschrockene seinen Reisegefährten. Er will keinen Augenblick mehr warten, [...]. [...] Und Athene? Was hat sie getan, um in Telemachos den Willen zur Rückkehr so mächtig werden zu lassen? Sie hat dem Gedanken an die Heimat hinreißende Kraft gegeben. Ihre göttliche Stimme und das Lautwerden dieses Gedankens sind im Grunde eines und dasselbe. Der Moderne aber muß sich das, was sich hier mit dem Menschen ereignet, erst in seine psychologische Vorstellungsweise übersetzen, um seine Wahrheit recht zu erkennen.“ (S. 181f.)

Walter F. Otto hält die Mythendeutung der Tiefenpsychologie für den gefährlichsten Abweg der Mythendeutung. Sie lehre „ihre Anhänger, das Auge von der Welt der Dinge überhaupt abzuwenden und nur noch nach innen zu blicken, wo nach ihr alles Mythische in Wahrheit sich abspielt“ (Theophrastia, S. 14). Otto bezweifelt auch die Ähnlichkeit von Traumbildern heutiger Menschen mit mythischen Göttergestalten. Der echte Mythos entspringe „dem klaren Schauen des geistigen Auges“, es offenbare sich ein Gott, im Traum aber Vorgänge im Menschen oder etwas, was ihn selbst angeht (S. 16).

4.2 Deutungsarten auf der Grundlage von spirituellem Realismus

Diese Deutungsart geht von der Realität einer geistigen Welt und ihrer Wesen aus. „Götter“, oder allgemeiner „das Numinose“, besitzen nach dieser Vorstellung eine außerhalb des Menschen vorhandene Existenz. Für die Gläubigen aller Zeiten war dies eine Selbstverständlichkeit. Diese Selbstverständlichkeit hat die Menschheit im Laufe der Herausbildung des rationalen Bewußtseins verloren. Wissenschaft rechnet nicht damit, daß religiöse Phänomene eine Realität besitzen.

Daher kommen die Versuche, die symbolischen Formen der religiösen Phänomene so zu deuten, daß sie in das rationale, wissenschaftliche Weltbild passen, wie die Beispiele des vorigen Abschnitts zeigen.

Im Gegensatz hierzu möchte ich jetzt Deutungsansätze vorstellen, die das Weltbild, die „Ontologie“, der Menschen ernst nehmen, für die die Inhalte ihrer Religion eine wie auch immer sich äußernde Wirklichkeit darstellen.

4.2.1 Bei Kurt Hübner genannte Vertreter

Einige der Mythos-Deutungen, die Kurt Hübner in seinem Werk „Die Wahrheit des Mythos“ vorstellt, spielten schon im vorigen Abschnitt eine Rolle. Hübner bespricht und bewertet in dem entsprechenden Kapitel seines Buches, „Zur Geschichte der Mythos-Deutung“ (S. 35-88), insgesamt neun Arten der Mythos-Deutung. Diese ordnet er „nach ihrer steigenden Neigung“ an, „in ihm [sc. dem Mythos] nicht nur eine Fabel, sondern eine bestimmte Weise der Wirklichkeitserfahrung zu sehen“ (S. 36). Nach dieser Anordnung stehen die „symbolistisch-romantische“ und die „Deutung des Mythos als Erfahrung des Numinosen“ am Schluß. Die romantische Deutung im 19. Jahrhundert hat die entsprechenden Bemühungen des 20. Jahrhunderts vorbereitet. Die symbolistisch-romantische Schule habe „nach anfänglichem Schwanken den Mythos in einer seit der Aufklärung nie dagewesenen Weise ernst“ genommen. „Aus diesem Grunde muß man die romantische Deutung des Mythos als eine echte geistige Revolution bezeichnen.“ (S. 67)

Der Ausdruck „numinose Deutung“ stammt von Hübner selbst (S. 68). Diese Deutung geht von der Überzeugung aus, „daß der Mythos Ausdruck einer göttlichen Wirklichkeit ist“ (S. 68). Von den Romantikern seien deren Vertreter dadurch verschieden, daß sie auf ein großes Forschungsmaterial zurückgreifen können und daher nicht allein auf ihre Intuition angewiesen sind. In dem Abschnitt über den Mythos als Erfahrung des Numinosen (S. 68-77) bespricht Hübner u. a. die Auffassungen von U. v. Wilamowitz-Moellendorf, W. F. Otto, V. Groenbech, J. Evola, J. P. Vernant, K. Kerényi und M. Eliade. Diese Forscher erkennen an, daß für die Menschen mit mythischem Denken etwas anderes real war als für spätere, die dieses nicht mehr besaßen: „Die Griechen, ... sehen etwas, was wir nicht zu sehen vermögen“ (V. Groenbech, zitiert S. 71).

Hübner selbst zählt sicher zu den Vertretern der numinosen Deutung, meint aber, daß diese bisher nicht befriedigend geklärt haben, wie die „Wahrheit des Mythos“ heute gerechtfertigt werden kann. Diesen Nachweis der Wahrheit unternimmt er in dem Buch, das meiner Meinung nach zum Überzeugendsten gehört, was über die symbolische Form „Mythos“ zu lesen ist. Er zeigt auf, daß die Verankerung des mythischen Weltbildes in einer „Realität“ nicht stärker oder geringer ist als die des naturwissenschaftlichen Weltbildes.

4.2.2 Walter Friedrich Otto

Für W. F. Otto ist der eigentliche Mythos immer Göttermythos, zu dem er auch den Heroenmythos zählt (Der ursprüngliche Mythos, in: Eröffnung, S. 271). In den verschiedenen Formen des Mythischen erscheinen die Götter: Steinsetzungen, Tempelbau und Bildnisse sind unmittelbare Offenbarungen. Der Mythos ist auch die Offenbarung der Götter als Gestalt. Die Göttergestalten sind nicht nach menschlichem Bild gemacht, sondern der Mensch nach göttlichem Bild. In den kultischen Gebärden des Menschen findet daher eine Einheit mit dem Göttlichen statt, „der Aufstieg des Menschen ins Göttliche“ (Eröffnung, S. 274). Der eigentliche Mythos als Wort in Form von Lobpreisungen, Gebeten und Erzählungen zeigt ebenfalls die Gottheit in menschlicher Gestalt, „die Inkarnation des Göttlichen im Menschlichen“ (Eröffnung, S. 275). So versteht Otto „Mythos“ in seinem ursprünglichen Sinn als das wahre Wort, „die Rede von dem, was *ist*. Daher gilt Mythos hauptsächlich von den göttlichen Dingen, die keines Beweises bedürfen, sondern unmittelbar gegeben oder geoffenbart sind.“ (Die Sprache als Mythos, in: Eröffnung, S. 285) Die Götter als Gestalten des Seins beschreibt Otto in einem seiner Hauptwerke, „Die Götter Griechenlands“, in dem er

das Wesen der homerischen Religion darstellt. Aber auch die Göttlichkeit anderer Wesen der griechischen Religion bestätigt seiner Auffassung nach den bekannten, Thales zugeschriebenen, Ausspruch *Alles ist voll von Göttern*. Otto meint hier die nach unserer Auffassung abstrakten Begriffe wie „Gerechtigkeit“ oder „Freiheit“, die nach Ansicht der Religionswissenschaft durch Personifizierung zu Göttern erhoben worden seien. Er dagegen meint, daß diese nie ins Persönliche erhoben worden wären, „wenn sie nicht von allem Anfang an persönliche, ja göttliche Gestalten gewesen wären“ (Eröffnung, S. 273f.). Zu den übrigen Vertretern der numinosen Deutung s. die angegebenen Seiten bei Hübner.

4.2.3 Rudolf Steiner

Ich komme nun zu Rudolf Steiner. In seinen Schriften und Vorträgen finden sich unzählige Auslegungen symbolischer Formen, sowie auch theoretische Betrachtungen zur Auslegung. So z. B. in den Vorträgen „Ägyptische Mythen und Mysterien“, nachdem er über das Fisch-Symbol des Christentums gesprochen hat: „Wie weit ist solch bedeutendes Zeichen, das wir erblicken als ein Symbolum einer kosmischen Entwicklungsepoche, wie weit ist es entfernt von jenen äußerlichen Auslegungen, die oft gegeben werden. Es waren die wahren Symbole solche, die sich auf geistige, höhere Realitäten beziehen. Den ersten Christen 'bedeuteten' sie nicht nur etwas. Ein solches Symbol ist ein Bild von diesem oder jenem, was man wirklich schauen kann in der geistigen Welt, und kein Symbolum ist richtig gedeutet, bevor man nicht hinweisen kann auf das, was dafür in der geistigen Welt zu erschauen ist. Alle Spekulation hat höchstens einen vorbereitenden Zweck; der Ausdruck 'es bedeutet' ist noch nicht zutreffend, sondern das Symbolum erkennt man erst wirklich, wenn man zeigt, daß darin ein geistiger Tatbestand abgezeichnet ist.“ (Achter Vortrag, S. 99)

Für diese geistigen Tatbestände von kosmischen Entwicklungsepochen gibt es keine physisch vorhandenen Überreste. Quelle hierfür ist die in der spirituellen Tradition so genannte „Akasha-Chronik“, in der nur auf hellseherischem Wege „gelesen“ werden kann. Der Anonymus hält die Akasha-Chronik für „das unbewußte Gedächtnis des Makrokosmos“ (S. 615). Teichmann bezeichnet die Akasha-Chronik als das Weltgedächtnis. Jeder Seher, der das Schauvermögen für geistige Zusammenhänge ausgebildet habe, könne bezeugen, daß es dieses Weltgedächtnis gibt, so z. B. George William Russell (Die Ägyptischen Mysterien, S. 13). Der Anonymus macht noch die Einschränkung, daß alle Mitteilungen von Okkultisten nur Teile der Akasha-Chronik enthalten (S. 621). Steiner selbst sagt, daß zum Lesen der Akasha-Chronik ein hoher Grad der Einweihung nötig war, der erst nach langen Vorstufen erreicht wurde (Ägyptische Mythen, 7. Vortrag, S. 95).

Obwohl Steiner in den theoretischen Abschnitten begründet, weshalb sich bildhafte Darstellungen verschieden auslegen lassen, möchte ich hier zunächst Beispiele für Deutungen aufgrund von spirituellem Realismus, also Vorgängen, die sich nicht nur innerseelisch abspielen, wiedergeben. Im nächsten Abschnitt werden dann Beispiele folgen, bei denen die Deutung mehrschichtig ist und auch so durchgeführt wird.

Die spirituellen, d. h. meist kosmischen Inhalte, die Steiner in den symbolischen Formen verschlüsselt dargestellt findet, sind nach ihm Vorgänge der Menschheits- und Weltentwicklung, okkulte Anatomie oder Geistwesen einschließlich der geistigen Wesensglieder des Menschen.

Symbolische Darstellungen für Vorgänge der Menschheits- und Weltentwicklung

Die Beispiele, die auf die Welt- und Menschheitsentwicklung hinweisen, entnehme ich

ebenfalls den Vorträgen über Ägyptische Mythen und Mysterien. In diesen Vorträgen findet sich eine große Fülle solcher Auslegungen. Ich greife hier das bereits erwähnte Fisch- und das Drachensymbol heraus. Wer unter den Lesern die Steinersche Weltentwicklungsdarstellung nicht kennt, ist gebeten, die Andeutungen erst einmal nur hinzunehmen, da sie nur als Beispiel für die Mythendeutung gelten sollen. Die beiden Symbole stehen in Zusammenhang mit dem Verhältnis der Erde zu Sonne und Mond. In alten Zuständen der Erde war diese mit Sonne und Mond als ein Weltkörper verbunden. Die Sonne und später der Mond trennten sich von der Erde, weil gewisse Entwicklungsvorgänge dies nötig machten. Das Fisch-Symbol deutet auf einen Entwicklungszustand hin, als die Sonne sich gerade von der Erde getrennt hatte, aber ein noch sonnenhaftes Bewußtsein vorhanden war. Alles, was die Himmelskörper betraf, betraf zugleich den Menschen und die Natur, und alles war miteinander verbunden. So gab es zu dieser Zeit eine Art von Tieren, die auf der Stufe der heutigen Fische standen. Diesen entsprach auch das, was damals vom Menschen schon physisch vorhanden war, nämlich die Füße, die wie Fische schwimmend sich bewegten, während der übrige Mensch nur geistig-ätherisch vorhanden war. Hier möchte ich darauf hinweisen, daß auch in der Astrologie den menschlichen Körperbereichen jeweils ein Tierkreiszeichen zugeordnet wird, also das Zeichen Fische den Füßen. Das Wissen davon ist uralte (vgl. Lurker s. v. Makro-Mikrokosmos). Die Fische gehören also noch einer Art Sonnenzeit der Erde an, daher komme laut Steiner die Freude der Menschen an den glänzenden Fischen. Wegen der noch vorhandenen Verbindung dieser Epoche mit der Sonne wurde der Fisch auch zum Symbol für das Sonnenwesen Christus. In der Folgezeit wurden aber Kräfte des Mondes stärker wirksam, die zwar eine notwendige Entwicklung brachten, aber auch die Gefahr, daß die Menschen zu tief herabsanken. Die menschliche Gestalt hatte sich inzwischen noch weiter physisch ausgebildet, sie erschien von der Hüfte abwärts amphibienartig im Wasser schwimmend. Diese Entwicklungsstufe, in der sich die Menschheit in so großer Gefahr befand, zeigen die Symbolgestalten an, die in Form eines Amphibiums erscheinen: Schlange oder Drache. An anderer Stelle nennt Steiner diese Menschengestalt den Menschenmolch oder Lindwurm. Die mythische Gestalt des Drachentöters gibt den oberen Teil der damaligen Menschengestalt wieder, der gegen das Amphibische ankämpft (Fünfter Vortrag, S. 72). Ein weiteres Beispiel für die Deutung eines Mythos als kosmisch-menschheitliches Ereignis ist der ägyptische Mythos von Osiris und Seth, im Griechischen Typhon gleichgesetzt. Typhon-Seth ist die Windsbraut, der Lufthauch. Das Bild der „Tötung des Osiris“ durch Seth weist auf die Entstehung der Luftatmung zu einem bestimmten Zeitpunkt der Menschheitsentwicklung hin. Die Luftatmung brachte dem Menschen die Empfindung der starken Begrenzungen des Lebens, die Geburt und Tod darstellen: „Mit dem ersten Atemzuge trat das Bewußtsein von Geburt und Tod ein“ (S. 74). Das Bild der „Tötung“ drückt also das entstehende Todesbewußtsein aus.

Fisch und Schlange als Gegensatz kommen auch im Evangelium vor, und zwar in der gleichen Wertung: „Oder ist einer unter euch, der seinem Sohn einen Stein gibt, wenn er um Brot bittet, oder eine Schlange, wenn er um einen Fisch bittet?“ (Mt 7, 9f.; Einheitsübersetzung 1980)

Symbole aus der okkulten Anatomie

Mit okkulter Anatomie ist die Beschreibung der Entstehung des menschlichen Leibes gemeint, die immer in Verbindung steht mit gewissen geistigen Entwicklungen des Menschen. Hierfür auch ein Beispiel aus „Ägyptische Mythen und Mysterien“, nämlich wiederum aus dem Mythos von Osiris, Isis und Seth: Osiris ist ja die Nachtform der Sonne, d. h. er war ursprünglich der Sonnengott, als er noch auf der Erde weilte, also die Sonne noch mit der Erde verbunden war. Seth tötete ihn, legte ihn in einen Kasten und stieß den Kasten auf das Meer hinaus. Steiner bringt dies in Verbindung mit dem Austritt des Mondes aus der Erde:

Der Kasten ist der Mond, und mit ihm verläßt Osiris die Erde. Als Osiris von Isis wiedergefunden worden war, griff Seth ihn wieder an und zerstückelte ihn in vierzehn Teile. Steiner deutet dies so, daß der ursprüngliche Sonnengott Osiris nun das Licht der Sonne vom Mond widergespiegelt zur Erde schickt, und zwar in vierzehn verschiedenen Erscheinungen, jeden Tag in anderer Gestalt von Neumond bis Vollmond. Nun beschreibt Steiner, was dies mit der menschlichen Leibesentwicklung zu tun hat: „Das erscheint ja nun zunächst so, als wenn das alles nur ein Symbolum wäre. Wir sehen aber schon, daß das seine wirkliche Bedeutung gehabt hat. [...] Die vierzehn Gestalten des Mondes, in der Anordnung, wie sie aufeinander folgen, wurden die Veranlassung, daß sich vierzehn Nervenstränge an das Rückenmark des Menschen angliederten. Die kosmischen Kräfte wirkten so, daß den vierzehn Phasen oder Gestalten des Mondes diese vierzehn Nervenstränge entsprechen. Das ist die Folge der Osiriswirkung“ (Sechster Vortrag, S. 81). Die vierzehn Phasen des abnehmenden Mondes werden dagegen von Isis regiert. Insgesamt ergeben sich also achtundzwanzig Nerven, weitere vorhandene Nervenstränge erklärt Steiner mit der Differenz zwischen Mond- und Sonnenjahr (S. 81f.). Dies alles hört sich nahezu unglaublich an. Es erhält aber eine Bestätigung durch das Symbol des Djedpfeilers, der sich auf unzähligen ägyptischen Darstellungen findet und auch in der Formel „Anch, Was, Djed“ („Leben, Heil, Dauer“) den Gestorbenen im Grab zugerufen wird, auf daß sie dauerhaftes Leben finden. Dieses Zeichen, ein Pfeiler mit vier seitlich herausragenden Platten, ging eine enge Verbindung mit Osiris ein. Es wurde geradezu eine Erscheinungsform des Osiris, und wurde dann auch als sein Rückgrat bezeichnet, dem es mit seinen wirbelartigen Ansätzen tatsächlich gleicht. Auch wurden dem Pfeiler Arme angesetzt, sodaß er zu einer menschlichen Gestalt wurde. In Särgen wurde ein solcher Djedpfeiler auf den Boden gemalt, eben an die Stelle, wo das Rückgrat des Toten zu liegen kam. Dann gab es noch das Fest der Aufrichtung des Djedpfeilers. Dies könnte auf das Hervorgehen des Osiris aus dem Tod hinweisen (Bonnet, S. 149-153). Die Bedeutung des ganzen Vorgangs liegt darin, daß die aufrechte Gestalt, die der Mensch durch seine besondere Wirbelsäule hat, für das Wesen des Menschen von ausschlaggebender Bedeutung ist. Alle Kultur, Sprache, Denken, ist nur möglich aufgrund des aufrechten Ganges. So sagt Steiner weiter: „Durch Osiris wird das Nervensystem gebildet am Rückenmark herunter und dadurch der ganze menschliche Oberkörper geformt. Denn das, was als Muskel entsteht, kann seine Form nur erhalten dadurch, daß die Nerven die Bildner sind. [...] Die Griechen erkannten, [...] daß Osiris derselbe Gott war wie der, den sie Apollo nannten. [...] da greifen ein die achtundzwanzig Hände des Osiris, da spielt der Osiris mit seinen achtundzwanzig Armen in dem, was als Rückenmark vom Gehirn sich herunterzieht, wie auf einer Leier. [...] Apollo spielt auf der Weltenleier, auf dem großen Kunstwerke, das der Kosmos gebildet hat. [...] So müssen wir uns sagen, daß diese Symbole, daß diese Bilder, die uns erhalten sind, welche das charakterisieren, was aus den Urgeheimnissen entnommen ist, daß all die Ausdrücke der Urgeheimnisse viel mehr bedeuten als etwas, was man mit dem Verstande deuten kann. Gesehen wurde diese Leier, gesehen wurden die Hände des Apollo. Und daß wir jedes Symbolum auf irgendein wirkliches Gesicht, auf eine reale Schauung zurückführen, darauf kommt es an, das ist das Wesentliche. Denn es gibt kein Symbol, keine Legende, die nicht geschaut worden wäre“ (Siebenter Vortrag, S. 93f.).

Bilder für Geistwesen

Die Welt- und Menschheitsentwicklung ist nach Steiner nicht zu verstehen ohne das Wirken geistiger Wesen, nämlich vor allem derjenigen, die als die neun Engelhierarchien bekannt sind. Er hat dies in einem seiner Hauptwerke, „Die Geheimwissenschaft im Umriß“, ausführlich dargestellt. Hans-Werner Schroeder, Priester der aus der Anthroposophie hervorgegangenen Christengemeinschaft, schreibt in seinem bekannten Buch „Mensch und

Engel. Die Wirklichkeit der Hierarchien“, hierzu: „[...] die Engel sind gleichsam die Glieder der Gottheit, deren sie sich bei der Schöpfung und Erhaltung der Welt wie der Mensch der Arme und Hände beim Handeln bedient. So durchdringt das Wesen der Gottheit die Engelwesen“ (Frankfurt am Main 1988, S. 141). Die Kenntnis der Engelhierarchien war in der Antike verbreitet. Wissen davon hatten auch noch die Verfasser der neutestamentlichen Texte, denn meist wird im Plural von „den Reichen der Himmel“ gesprochen, eine Erscheinung, die in der Theologie weder für wichtig gehalten noch überhaupt erwähnt wird. Man kann diese „Reiche“ als die Zuständigkeiten der verschiedenen Engelarten verstehen. So heißt es z. B. sogar im originalen Text des Vaterunser: „Vater unser, der in *den Himmeln*“ (pater hemon, ho en *tois uranois*). Diese Übersetzung ist dem griechischen Text angepaßt, die kirchliche ökumenische Einheitsübersetzung – die in jedem Gottesdienst gesprochen wird! – unterschlägt den Plural, wie schon Luther, dem es ja, wie oben bereits gehört, auf spirituelle Realitäten nicht ankam.

Steiner deutet immer wieder darauf hin, wie vielfältig diese Reiche des Geistigen sind, in denen es außer den Engelhierarchien noch andere Wesen gibt. Ich führe jetzt aus verschiedenen der vielen Darstellungen Steiners einige Stellen an, in denen er auf die Wesenhaftigkeit und Vielfalt der Erscheinungen der geistigen Welt hinweist.

In der Vortragsreihe „Die Mission einzelner Volksseelen“ führt Steiner aus, daß insbesondere die Erzengel die Aufgabe hatten, ganze Völker zu leiten und sie für ihre jeweils besonderen Aufgaben im Gesamt der Menschheit zu inspirieren. Die „Götter“ der polytheistischen Religionen seien das, was wir Engel nennen, die in ihren Gestalten und Taten in den jeweiligen Mythologien dieser Völker verschlüsselt in mythologischen Bildern erscheinen. „Die Schöpfung dieser ganzen Welt, die Art und Weise, wie die Engel und Erzengel [...] in die menschliche Seele hereinwirken, das kannten die Griechen. [...] Der Einfluß oder Impuls der Engel- und Erzengelwelt auf die Menschenseele wurde bei den Griechen aus der Erinnerung in festen, scharfen Konturen wachgerufen. [...] Die ägyptisch-chaldäische Zeit hatte nur eine dunkle, dumpfe Erinnerung an das Wirken der Engel- und Erzengelwelt, aber einen Ausblick in die Welt der Urkräfte [auch genannt Archái, lat. principatus; Luther übersetzt bei den entsprechenden Bibelstellen mit „Fürstentümer“; vgl. Schroeder, S. 151]. Es ist bei ihr so, wie wenn sie anfinge, etwas zu vergessen. In der persischen Mythologie oder Götterlehre haben wir dafür ein vollständiges Vergessen der Engel- und Erzengelwelt, aber zugleich einen Ausblick in die Welt der Gewalten oder Geister der Form [Exusiai, lat. potentates, bei Luther „Obrigkeiten, Gewalten“; ebd.]“ (Die Mission einzelner Volksseelen, S. 144f.). Im weiteren Verlauf desselben achten Vortrags wendet sich Steiner dann ausführlich dem germanischen Hauptgott Wotan zu, der ebenfalls ein Erzengel ist, der mit dem Wind, wie bekannt, in Verbindung gebracht wird, aber auch mit der Atmung und aus ihr hervorgehenden Sprachfähigkeit des Menschen, was in dem geheimen Runenwissen Wotans bildlich angedeutet werde (ebd., S. 145ff.).

In einem weiteren anthroposophischen Grundlagentext, „Theosophie“, nennt Steiner die geistigen Reiche das „Geisterland“ und schreibt in dem entsprechenden Abschnitt, es sei eine „Welt *lebendiger* Gedanken oder *Geistwesen*. - In dieser Welt sind nun zunächst die geistigen *Urbilder* aller Dinge und Wesen zu sehen, die in der physischen und in der seelischen Welt vorhanden sind. [...] In der geistigen Welt ist alles in fortwährender beweglicher Tätigkeit, in unaufhörlichem Schaffen. [...] Denn die Urbilder sind *schaffende Wesenheiten*. Sie sind die Werkmeister alles dessen, was in der physischen und seelischen Welt entsteht.“ (S. 95f.) Weiter hinten in dem Buch nennt er als weitere Wesen der geistigen Welt auch die, welche man unter Elementargeistern versteht: „Zu den niedrigeren Arten solcher Wesen gehört alles, was die Wahrnehmer der geistigen Welt als Salamander, Sylphen, Undinen, Gnomen

beschreiben. [...] Sie sind Veranschaulichungen einer geistigen Wirklichkeit, die sich eben nur auf diese Art, durch Gleichnisse, darstellen läßt.“ (S. 121)

In den Vortragsreihen „Mythen und Sagen. Okkulte Zeichen und Symbole“ bespricht Steiner noch andere geistige Wesenheiten, die die „astralische Welt“ sozusagen „bewohnen“, so im Zweiten Vortrag von „Mythen und Sagen“: In der astralischen Welt gelten andere Gesetze. Die Wesen können durcheinander hindurchgehen, es ist ein wogendes Lichtmeer. Mythische Bilder für Wesenheiten der astralen Welt sind geflügelte Fabelwesen wie Greife. Greife sind höhere genienhafte Wesen, von denen es sechs Arten gibt, die in der persischen Mythologie Amshaspands genannt werden. Auch die ägyptischen Götter mit Tierköpfen gehören hierher oder Gestalten mit Tierleib und Menschenkopf. Im Dritten Vortrag von „Okkulte Zeichen und Symbole“ werden wiederum andere Wesenheiten unterschiedlicher geistiger Welten genannt: Das Gruppen-Ich der jeweiligen Tierart, der Pflanzen und der Mineralien.

Im selben Vortrag nennt er noch symbolische Bilder für geistige Wesensanteile des Menschen. Die sogenannten Lotosblumen sind wie feurige, sich drehende Räder im Astralleib des Menschen. Diese Lotosblumen zeige auch das Symbol der Swastika. Ihre Enden, die nicht starr, sondern zart gebogen waren, zeigen diese Drehbewegung an. (Die Swastika, nach Cassirer, S. 175, wie das gerade Kreuz eins der ältesten Symbole der Menschheit, wurde von einem Zeichen des Lebens, als das Steiner es hier 1907 noch erwähnen kann, zum Zeichen des Todes. Mit völlig erstarrten, kantigen, breiten tiefschwarz-bedrohlichen Balken, wurde es zum „Hakenkreuz“, das mit Recht aus dem Anblick der Menschheit verbannt wurde. Man darf nicht vergessen, daß Symbole Wirkungen haben, und dies ist ein mißbrauchtes, pervertiertes Symbol.) Weiter nennt Steiner hier das Pentagramm. Der Fünfstern kann in der menschlichen Gestalt gesehen werden, wenn er mit ausgebreiteten Armen und Beinen steht. Es ist ein Bild für die Ätherströmungen im Leib, also für die Bewegungen des geistigen Wesensgliedes, das die unlebendigen materiellen Stoffe zum Leben erweckt und darin erhält.

4.3 Mehrschichtige Deutungen

Die Deutungen aufgrund der Realität des Numinosen habe ich deswegen so ausführlich dargestellt, weil heute die Neigung besteht, das Numinose als innerseelischen Vorgang wegzunutzen, wie ja schon die Beispiele gezeigt haben. Bei offen materialistisch ausgerichteten Denkern wie Feuerbach oder Freud und all ihren Anhängern ist dies nicht verwunderlich. Aber auch Campbell, dessen Werk von unglaublicher Kenntnis des Mythisch-Religiösen zeugt und auch sprachlich von großer Originalität ist und sich an vielen Stellen von wissenschaftlicher Nüchternheit zu fast poetischem Ausdruck erhebt, läßt Religion letzten Endes doch im Innern des Menschen entspringen. Der Ausspruch, mit dem sein Werk schließt, „Alle Götter sind in dir“ hat seine Richtigkeit, ist aber, wie ich meine, nur die eine Seite der Wahrheit.

Wie schon angedeutet, entstammt das Fragen nach der Realität der Götter dem aufgeklärten Denken, wie es in der griechischen Philosophie im 6. Jahrhundert v. Chr. aufkam und dann in der Neuzeit zur vollen Entfaltung kam. In alter Zeit waren Innen und Außen, Oben und Unten, Göttlich und Menschlich jedoch eine Einheit. Deswegen war jedes mythische Bild, wie oben dargelegt, uneindeutig. Die Frage der Bedeutung stellte sich ursprünglich nicht. Aber sie stellt sich dem heutigen Denken. Daher möchte ich jetzt noch einigen Ansätzen nachgehen, die es gegeben hat oder gibt, Symbolbilder auf mehrfache Weise zu deuten. Diese Interpretationen kommen dem, was das Symbol „meint“, wahrscheinlich am nächsten.

Schon der in den Geisteswissenschaften gebrauchte Ausdruck „Hermeneutik“ als Wissenschaft der Auslegung von Texten oder anderen Sinnzusammenhängen geht sprachlich auf den Gott Hermes zurück und drückt damit aus, daß eine Beziehung zwischen den verschiedenen Welten gesucht wird, zwischen denen dieser Gott sich hin- und herbewegt, Welt der Götter, Erde und Unterwelt. Er ist ein Kenner und Vermittler der verschiedenen Weltbereiche. So ist alle Auslegung eine „Hermeskunst“, die die verschiedenen Ebenen, auf die sich meistens sprachliche Gestaltungen beziehen, einerseits aufzeigt, andererseits aber auch miteinander verbindet.

4.3.1 Die zwei Wege zum Geistig - Göttlichen

Ravagli hat in seinem Buch „Aufstieg zum Mythos“ die spirituelle Weltansicht der Navaho untersucht, anhand derer er zu den wichtigen Wesensmerkmalen des mythischen Weltbildes gelangt ist. Zu diesen gehört es, daß keine Trennung zwischen „Natur“ und Innerem des Menschen vorgenommen wird. Dieselben Geistwesen, die in der Natur wirken, wirken auch im Menschen. „Die geistigen Wesen der Landschaft dienen und dienen bis heute als spirituelle Richtungsweiser für den Lebenspfad des Einzelnen [...] Im Gegensatz zur cartesischen Zweiteilung der Welt in geistlose Natur und naturlosen Geist, gibt es keine moralische Ordnung, die unabhängig ist von ihrer Verschränktheit mit der Natur und keine Naturordnung, die nicht zugleich eine moralische Ordnung wäre. Dieselben göttlichen Kräfte, denen der Einzelne in seiner Seele [...] begegnet, treten ihm auch in der heiligen Landschaft entgegen, in Bergen, Flüssen, Seen, Höhlen [...]“ (S. 85)

Was sich in Kulturen mit noch mythischem Weltbild vielleicht nur halbbewußt ausdrückt, waren nach Steiner zur Zeit der alten Mysterien verschiedene Mysterienarten. Die bei ihm verstreut zu findenden Darstellungen darüber sind sehr gut von Veltman in dem Buch „Tempel und Gral“ zusammengefaßt (S. 28ff.): In nachatlantischer Zeit habe es zwei einander deutlich entgegengesetzte Typen von Mysterien gegeben, die auf zwei Gruppen von Völkern verteilt waren, die nach ihren Wanderungsbewegungen als die nördliche und südliche Einweihungsart bezeichnet werden können. Dazu komme noch eine Art, die einen mittleren Weg – sowohl räumlich als auch inhaltlich – eingeschlagen habe. Diese drei Arten seien auch in den drei Söhnen Noahs im Alten Testament wiederzufinden, Sem, Cham [Ham] und Japhet. Veltman schreibt nun zur inhaltlichen Ausrichtung: „Die nördlichen Mysterien führten den Mysterienschüler zum Göttlichen in der Natur, den Sternen und Planeten – das war der makrokosmische Weg. Die südlichen Mysterien brachten den Einzuweihenden auf den inneren Weg, den mikrokosmischen, mystischen. Dieser letztere wird öfters als ein Hinabsteigen in die Unterwelt bezeichnet – auch in den Märchen kommen solche Bilder vor. Es handelt sich hierbei um ein mystisches Sichversenken in das eigene Wesen, damit man zu den göttlichen Schöpferkräften in der eigenen Seele gelange, während der makrokosmische Weg durch den Schleier der Sinneseindrücke hindurchführt.“ (S. 30) Eine Vereinigung der beiden Einweihungsarten sieht Veltman in der indischen und in der griechischen Religion. Der Yogaweg der Inder kenne das Außen-Innen der göttlichen Welt als eine Einheit (S. 30). Bei den Griechen werden die nördliche und die südliche Einweihung durch die Götter Apollon und Dionysos repräsentiert. Apollon als lichter Gott der überirdischen Sphären führe den Weg zum Geistigen über den Kosmos, Dionysos dagegen müsse man „unter den furchtbaren chthonischen [Original: chtonischen] Göttern der Unterwelt suchen“ (S. 31). „Für die Eingeweihten Griechenlands waren der Lichtgott Apollo und der mystische Gott Dionysos zwei Aspekte des gleichen göttlichen Weges. Sie wußten, daß der makrokosmische und der mikrokosmische Weg bei einem höheren Einweihungsgrad zusammenführen“ (S. 33).

Der Anonymus d ' Outre-Tombe – nicht unabhängig von Steiner - nennt diese beiden Einweihungsmethoden Enstase und Ekstase [also etwa „das Hineingehen“ und „das Hinausgehen“] und bringt sie historisch mit der hermetischen und der pythagoräischen Schule der Initiation in Verbindung. „Die erstere ist ein bewußtes Hinuntersteigen des menschlichen Wesens bis zu ihrer Anfangsschicht. Ihre Methode ist die *Enstase*, d. h. die Erfahrung der Grundtiefen im Innern des Selbst. Man wird dabei *tiefer und tiefer*, bis man in sich die Anfangsschicht oder das 'Ebenbild und Gleichnis Gottes' erweckt, und dies ist das Ziel der Enstase.“ (S. 138) „Initiation“ versteht der Anonymus hier wörtlich als die „bewußte Erfahrung des mikrokosmischen *Anfangszustandes* (hermetische Initiation) und des makrokosmischen Anfangszustandes (pythagoräische Initiation)“ (ebd.). Zur Erfahrung des makrokosmischen Anfangszustandes sagt er dann: „Die makrokosmischen 'Schichten' ('Sphären' oder 'Himmel') offenbaren sich dem Bewußtsein durch *Ekstase*, d. h. durch Entrückung oder *Herausgehen aus sich selbst*.“ (S. 139) Erkenntnisse, die durch diese beiden Einweihungsmethoden zu gewinnen sind, wendet der Anonymus auf diesen Seiten auf das Thema „Paradies“ an und deutet es in diesem Sinne zweifach: „Das 'Paradies' ist [...] zugleich sowohl die unterste und tiefste Schicht unserer Seele als auch eine kosmische Sphäre. Man findet sie genauso in der Enstase wie in der Ekstase.“ (ebd.) Die beiden Einweihungsmethoden vereinige die christliche Esoterik. Besonders der Jünger Johannes sei auf beide Weisen eingeweiht gewesen durch den zu christlichen Zeiten nur noch einzigen Initiator, den Herrn. Dies sei die eigentliche Bedeutung des Ausdrucks „Kyrios“ bei den alten Christen. Die zweifache Einweihung des Jüngers Johannes erkläre auch die Besonderheit des Johannesevangeliums – der Jünger Johannes wird als Verfasser angenommen -, denn es sei „gleichzeitig kosmisch und menschlich intim“, und hieraus entstehe seine „einzigartige Magie“ (S. 140).

Die wunderbaren Bände von Frank Teichmann, „Der Mensch und sein Tempel“, basieren auf der Vorstellung der nördlichen und südlichen Einweihung. Drei vorchristliche altorientalisch-europäische Kulturen seien davon geprägt gewesen. Anhand ihrer Sakralbauten, die er, auch mit Hilfe vieler Photographien, ausführlich darstellt, zeigt er das jeweilige Wesen der dahinterstehenden Einweihungsart auf. An der „Megalithkultur in Irland, England und in der Bretagne“ (so der Titel des Bandes) lasse sich die nördliche, kosmische Einweihungsart erkennen, an den Kultbauten Ägyptens, Pyramiden, Tempeln und Gräbern, die südliche oder innere Einweihung (im Band „Ägypten“). Wie auch Veltman, sieht Teichmann in der griechischen Kultur einen mittleren Weg zwischen den Einweihungsarten ausgedrückt, was er wiederum an den Tempeln aufweist (im Band „Griechenland“). Einen vierten Band widmet er der Schule und Kathedrale von Chartres. Im Band über die Megalithkultur vergleicht er die drei vorchristlichen Kulturen. Auf den Seiten 244ff. stellt er seine Ergebnisse tabellenartig zusammen. Dabei sieht er eine Einheit zwischen der Natur des Landes, den geistig-künstlerischen Äußerungen und der Wesensart der die Kultur tragenden Menschen. Die Parameter dieser Tabelle sind „Geographische Lage, Klima, Architektur, Plastik, Malerei+Relief, Musik und Tanz, Literatur, Mensch und Staatsform. In den drei Kulturen sind also sozusagen die symbolischen Formen der Menschheit auf dreifache Weise verwirklicht und variiert. Besonders auffällig ist nach Teichmann, daß die Verschiedenheit dieser Kulturen einer Systematik folgt, also nicht zufällig sein kann (S. 251ff.). Dies habe seinen Grund darin, daß die Kulturen bewußt von Eingeweihten bestimmter Schulen gegründet und geleitet wurden. Von solchen Weisen, Halbgöttern oder Heroen berichten alle Völker, in Ägypten war es der sagenhafte König Menes. Das Phänomen der Kulturheroen ist in der Religionswissenschaft bekannt. Nach Steiner waren diese Schöpfer der Kulturen Eingeweihte von sieben sogenannten „Orakelstätten“ in atlantischer Zeit, die dazu ausgebildet waren, eben die nachatlantischen Kulturen mit ihren jeweiligen Aufgaben für die Menschheitsentwicklung zu gründen.

Dies zeigt auch, daß die symbolischen Formen, durch die diese Eingeweihten ihr Wissen den Völkern vermittelten, nicht beliebig sind, sondern bewußt verwendet wurden. Die Mehrdeutigkeit von Symbolen bietet gerade die Möglichkeiten für verschiedene Arten, auf denen der vorchristlichen Menschheit der Weg zum Göttlichen eröffnet wurde. Dies war eine Grundlage dafür, daß durch das Christentum eine neue Einheit von Himmel und Erde entstehen kann, daß die Urtrennungen wieder zu einer neuen Einheit geführt werden können. So endet auch der Band mit einem Zitat Steiners: „Diese Glieder einer Zweiheit sehen wir wie Gegensätze sich gegenüber treten in der nördlichen und in der südlichen Initiation. Das ist nur ein Beispiel dafür, wie Gegensätze, man könnte auch sagen Polaritäten, uns im Weltendasein entgegentreten. Und das andere, wie diese beiden Initiationsformen zusammenströmen und gleichsam eine geistige Ehe eingehen in der christlichen Initiation, ist ein Beispiel dafür, wie Gegensätze, überhaupt Zweiheiten in der Welt, sich vereinigen.“ (Zitat S. 254; Quelle in Anm. 209: Vortrag vom 9. 3. 1910 in GA 116, Der Christus-Impuls und die Entwicklung des Ich-Bewußtseins, Dornach 1961)

Eine Verbindung der beiden Einweihungsarten ist, wie gesagt, auch schon in der griechischen Kultur gegeben. Dies könnte ein Grund sein, wieso Schefold in der klassischen griechischen Kultur eine Vorbereitung des Evangeliums sieht (sehr im Gegensatz zu den kirchlichen theologischen Wissenschaften, die im griechischen Einfluß auf die frühchristliche Theologie eher eine Verfälschung des von Christus Gemeinten erkennen). Schefold hat dies dargelegt in dem Buch „Der religiöse Gehalt der antiken Kunst und die Offenbarung“ (Mainz am Rhein 1998). Schefold zeigt auf, wie im Hellenismus und besonders in der römischen Kultur die antike Religion transzendent wurde, also die ursprüngliche Weltimmanenz verlor und damit ihren kosmischen Anteil. Dies sei dann auf die römische Kirche übergegangen.

4.3.2 Mythendeutung der Antike und ihre Fortsetzung in okkulten Strömungen

Der Beginn der griechischen Philosophie weist auf einen Bewußtseinseinschnitt hin, der wie bekannt auch in anderen Weltgegenden zu beobachten ist. Es war ein „Wendepunkt der Menschheitsgeschichte, an dem sich – etwa zwischen 800 und 300 – in allen Kulturen (China, Indien, Iran, Judäa, Griechenland) das Auftreten von Denken und kritischen Reflexionen ereignet hat, womit gegenüber Mythos und starrer Traditionsgebundenheit eine selbstbewußte kulturelle Aktivität einsetzte“. Karl Jaspers prägte dafür die Bezeichnung „Achsenzeit“ (Heinrich Schmidt/Georgi Schischkoff, Philosophisches Wörterbuch. Stuttgart, 20. Auflage 1979, S. 5). Assmann bemerkt dazu allerdings, daß in Indien die Entfaltung eines wissenschaftlichen und philosophischen Diskurses nicht zur Distanznahme gegenüber dem Mythos führte, sondern auf diesem aufbaute. In der abendländischen Tradition dagegen pendelte seit dem 6. Jahrhundert die Beschäftigung mit Mythen zwischen den Strategien der Bekämpfung und Entlarvung und der Bewahrung und Deutung. Der Bewahrung und Deutung der Mythen diene die Mythenhermeneutik, deren hauptsächliches Mittel die Allegorese war (Assmann/Assmann in: Cancik, S. 181f.). Der allegorischen Mythendeutung ging es um die „Hyponoia“, den „Hintersinn“, d. h. um die übertragene Bedeutung der Mythen. Als erster Vertreter der Allegorese gilt der griechische Dichter Theagenes von Rhegion (569-522 v. Chr.), weitere Vertreter sind u. a. die Vorsokratiker Metrodorus von Lampsakos, die Orphik, Thales, Pythagoras, Parmenides, Heraklit, Xenophanes und Empedokles. Ziel der allegorischen Mythendeutung sei die Aufhebung der Gegensätze und die Suche nach einer Ordnung oder einem Gesamtsystem gewesen. Die Hyponoia konnte entweder biomorph oder

anthropomorph erklärt werden. So galten die Götter z. B. als Naturkräfte, Charaktere, ethische Handlungen, als Organe, Elemente oder Urprinzipien. Demgegenüber stand die rationalistische Mythendeutung der griechischen Philosophie, die die Mythen nur als Bilder natürlicher Vorgänge sah. So wurden z. B. die Kentauren als Lanzenreiter gedeutet. Die allegorische Mythendeutung habe dann die jung-alexandrinische Schule der Bibelauslegung beeinflusst. Philon wandte sie auf das Alte Testament an, Irenäus, Clemens und Origenes auf das Neue Testament (Christoph Hubig, Mythos und Rationalität. Allegorische und rationalistische Deutung (Vorsokratiker, Antike Philologie. 7. 6. 2011. www.academia.edu/34291626/Mythos_und_Rationalität ; 9. 2. 2025). Man erkennt an diesen Deutungsansätzen solche, die eher auf die Natur, wie Elemente und kosmische Erscheinungen, ausgerichtet sind, und andere, die in den mythischen Bildern eher Kräfte im Menschen erkennen.

Die Schriftauslegung im dreifachen Sinn durch Origenes im 3. Jh. hatte bis zum Ende des Mittelalters große Bedeutung. Dieser dreifache Schriftsinn beruhte auf der Einteilung des Menschen in Leib, Seele und Geist. Dem Leib entspricht der Litteralsinn: Es ist das Verständnis der Bibel als Darstellung geschichtlicher Tatsachen. Der Seele entspricht der typologische Sinn: Hierbei geht es um die moralische Anwendung der biblischen Texte auf das Individuum. Dem Geist entspricht der pneumatische Sinn: Hierunter verstand man die Auslegung des Alten Testaments als Vorahnung des Neues Testaments. Später entwickelte sich daraus der vierfache Schriftsinn, der in dem Spruch zum Ausdruck kommt „Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia“ (Der Buchstabensinn lehrt das Geschichtliche; was man glauben soll, der allegorische Sinn; der moralische Sinn, was man tun soll; worauf man hoffen soll, der anagogische Sinn). Dies wird oft an dem Beispiel „Jerusalem“ erläutert: „Jerusalem“ bedeutet im Wortsinn („littera“): eine jüdische Stadt, im übertragenen Sinn („allegoria“, „das Anders-Reden“) die Kirche, im Bildsinn („moralis“) die Seele, im anagogischen Sinn („anagogia“, „das Emporführende“) die himmlische Stadt (Adrian Kunert SJ, Der vierfache Sinn der Schrift – Spirituelle Theologie im ersten christlichen Jahrtausend. Seminararbeit WS 1995/96, Frankfurt am Main. www.adrian-kunert.com/Dokumente/4fachSchriftsinn.pdf ; 10. 5. 2015).

Schon der griechische Philosoph Plutarch (45-125 n. Chr.), der auch Priester in Delphi war, hat in seiner Schrift „De Iside et Osiride“ den Osirismythos nicht nur dargestellt, sondern auch eine Fülle verschiedener Deutungen aufgeführt, die er als beispielhaft für Mythendeutung seiner Zeit sieht: Götter waren ursprünglich bedeutende Männer („Euhemerismus“), Götter waren zunächst Halbgötter, mythische Gestalten sind Naturerscheinungen, Osiris ist die schöpferische Kraft der Feuchtigkeit, astronomische Deutung von Göttergestalten, Götter symbolisieren Prinzipien (Typhon-Seth das Böse, Osiris das Gute) usw.

Es scheint, daß der Beginn der Mythendeutung durch die griechische Philosophie einen Weg eröffnet hat, in den Gestalten und Ereignissen des Mythos nicht nur geistige, numinose Wesen, also Götter und Halbgötter, und deren Taten zu sehen, sondern auch Bilder für geistige Wege des Menschen. Und offensichtlich wurde diese neue Auffassung gezielt von Wissenden in die Menschheit hereingebracht. In seiner Schrift „Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums“ schreibt Steiner, daß sowohl die vorsokratische Philosophie als auch die Philosophie Platons aus den Mysterien hervorgegangen sind: „[...] es ist ohne Zweifel, daß auf die Worte der großen griechischen Philosophen ein helles Licht fällt, wenn wir sie von den Mysterien aus beleuchten“ (S. 38). In dem Abschnitt über Platon heißt es: „Was innerhalb des griechischen Geisteslebens die Mysterien bedeutet haben, das kann man an der Weltanschauung Platons sehen. Es gibt nur ein Mittel, ihn vollständig zu verstehen: Man muß ihn in die Beleuchtung rücken, die von den Mysterien ausstrahlt.“ (S. 54) Dabei geht es

immer auch darum zu verstehen, wie der in der Welt und in der Schöpfung wirkende Geist zugleich im Menschen wirkt. So schreibt Steiner über den bekannten Gedanken Heraklits, daß das Feuer der Urstoff der Welt sei: „Wenn man sich darüber streitet, ob Heraklit mit seinem Begriffe des Feuers das sinnliche Feuer gemeint habe, oder aber, ob ihm das Feuer nur Symbol des die Dinge auflösenden und wieder bildenden ewigen Geistes gewesen sei, so verkehrt man seine Gedanken. Er hat beides gemeint; und auch keines von beiden. Denn für ihn lebte auch im gewöhnlichen Feuer der Geist. Und die Kraft, die im Feuer auf physische Art tätig ist, lebt auf höherer Stufe in der Menschenseele, die in ihren Schmelztiegeln die sinnenfällige Erkenntnis zerschmilzt und aus ihr das Anschauen des Ewigen hervorgehen läßt.“ (S. 43) Die große Bedeutung der Mysterien für die griechische Philosophie hebt auch Wolfgang Speyer in seinem Beitrag über antike Mysterienreligionen im „Handbuch der Religionswissenschaft“ hervor. Die Mysterien seien in dem Augenblick entstanden, als der Mensch aus der unio magica mit der Wirklichkeit heraustrat. Das 6. Jahrhundert sei für die Mysterien besonders schöpferisch gewesen. Es geschah ein In- und Miteinander mythischen Erlebens und Ausdrückens in Bildern, Zeichen und Symbolen. Orphik und Pythagoreer waren Gestalter von Mysterien, auch der eleusinischen. Später haben Platon, Mittel- und Neuplatoniker wie Apuleius, Plutarch und Jamblichos in enger Fühlung zu den Mysterien gestanden und deren Ausdrucks- und Bildersprache benutzt (in: Figl, S. 198ff.). Theophora Schneider stellt die Bedeutung und die Entwicklung der Mysterien dar. Ursprünglich seien die Mysterien mit ihrem Mythos und ihren Riten Ausdruck kosmischer Urerfahrungen gewesen. Es bildete sich eine eigene Mysterienterminologie heraus, die durch Platon Eingang in die Philosophie gefunden habe. Es habe dann ein Bedeutungswandel stattgefunden. Mit Mysterien seien fortan nicht mehr Kulthandlungen gemeint gewesen, sondern geistige Erfahrungen (in: Lurker s. v. Mysterien, Mysterium). Speyer spricht vom in den Mysterien dargestellten Mythos des Kreislaufs von Geborenwerden, Sterben und Wiedergeborenwerden, also dem Mysterium der neuen Geburt.

Beide Richtungen, die kosmischen Erfahrungen und das Ziel eines spirituellen Entwicklungsweges, haben sich in den Mysterien verbunden. Sie entsprechen auch der alten Vorstellung von der Analogie von Makrokosmos und Mikrokosmos. Hans Gerald Hödl zeigt diese Zusammenhänge in seinen Beiträgen im „Handbuch der Religionswissenschaft“ auf: Platons Mythen, besonders der Weltschöpfungsbericht im Timaios „wurde zum Ausgangspunkt der historisch wirkmächtigen Mytheninterpretation des Neuplatonismus“. So habe nach dem Neuplatoniker Proklos die Natur einen Abbildcharakter, sei ein symbolischer Verweis auf das Göttliche. Dies sei ein Gedanke, der grundlegend für die westliche esoterische Tradition geworden sei (in: Figl, S. 572f.). Zur „Esoterik im weitesten Sinn“ zählt Hödl schon die antiken Mysterienreligionen (S. 489) sowie die neuzeitlichen Strömungen Hermetik, Alchemie, Rosenkreuzertum, christliche Kabbala, Okkultismus, Spiritismus, Theosophie und Theurgie. Als gemeinsame Merkmale dieser esoterischen religiösen Richtungen sieht er 1. die Idee der Korrespondenz zwischen den verschiedenen Elementen des Alls, also die alte Vorstellung von Makrokosmos und Mikrokosmos, 2. die Auffassung der Natur als eines lebendigen Wesens, 3. die Anwendung von Techniken der Imagination und Mediation, 4. die Erfahrung der Umwandlung, wie z. B. in der Alchemie, 5. das Auffinden einer inneren Übereinstimmung im Sinne der philosophia perennis, also des Einheitlichen in allen Religionen, wie auch Hermetik und Theosophie es verstehen, 6. die Notwendigkeit einer Initiation (S. 489f.).

Ich versuche jetzt eine Zusammenfassung. Mythendeutung begann in der griechischen Philosophie. Die Richtung innerhalb der Philosophie, die Mythen als Ausdruck einer Wirklichkeit ansah, stand in enger Verbindung mit den Mysterien. Die Inhalte der Mysterien

waren offensichtlich zunächst eher kosmischer Natur, bezogen aber zunehmend auch den Menschen als Mikrokosmos ein. Im vierten nachatlantischen Zeitraum waren die Fragen nach Unsterblichkeit der Seele und nach Sterben und Auferstehen, also die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, zunehmend zur existentiellen Frage geworden. In einem Erleuchtungs-, Entwicklungs- oder Initiationsweg, dem die Mysterien dienten, wurde dem entsprochen. Es war offensichtlich noch leicht möglich, die Mehrdeutigkeit der Symbole und Bilder in sowohl kosmischem als auch individuellem Sinn zu verstehen. Diese Richtung der Mythendeutung verknüpfte das philosophische Denken mit dem Wissen um die Wahrheit des Mythos. Eingeweihte schufen die Mysterienkulte im eigentlichen Sinn, nämlich die, die uns aus der griechisch-römischen Religionsgeschichte bekannt sind (ob es, wie in der Anthroposophie angenommen, Mysterien schon in älteren Kulturen gegeben hat, ist ein großer Streitpunkt, der hier nicht verfolgt werden soll). Die griechischen Mysterien, wie die Religionswissenschaft sie versteht, entstanden jedenfalls zeitgleich mit dem Beginn der griechischen Philosophie. Deren Vertreter waren teilweise zugleich Eingeweihte, die auch neue Mythen schufen, wie Platon. Die gleichzeitige kosmische wie auch seelische Bedeutung setzte sich fort im Neuplatonismus, in Hermetik, Okkultismus, Alchemie und anderen Richtungen, die immer eine Entsprechung von Oben und Unten bzw. Innen und Außen vertraten. Symbole und Mythen drückten daher einerseits etwas „Reales“ aus, wie Weltentwicklungsvorgänge, Zeitalter, Wesenheiten, andererseits spirituelle Entwicklungsvorgänge.

4.3.3 Mystische und chymische Hochzeit

Den Gegensatz zwischen dem Erkennen des Göttlichen in der Natur oder im Seeleninnern läßt sich auch im Gegensatz zwischen Alchemie und Mystik feststellen. Charakteristisch hierfür ist der jeweils unterschiedliche Umgang mit dem Symbol. Der Ausdruck „Hochzeit“ zeigt den jeweiligen Weg der Vereinigung mit dem Göttlichen.

Kirchgässner sagt in dem Abschnitt seines Buches über die Symbole, daß das Symbol leicht zerstört werde, wenn eines seiner Bestandteile überhand nimmt. Spiritualismus, z. B. die Mystik, sei ebenso symbolfeindlich wie Materialismus. Die Trennung der beiden Bereiche und der Verlust der Symbole sei bezeichnend für unsere Zeit (Kap. 3.1). Auch der Anonymus spricht von der Bild- und Wortlosigkeit der mystischen Erfahrung. Die mystische Erfahrung sei zwar die Quelle und Wurzel aller Religion, aber ohne Theologie, religiöse Riten und Praktiken verderblich. „Eine solche Mystik muß früher oder später notwendigerweise zu 'spirituellem Genuß' oder 'Rausch' degenerieren.“ (S. 43; 46) Ehmer schreibt über die Mystik, daß der Mensch auf dem mystischen Weg in eine Region des Seelenlebens eindringe, die unerschaffen, unzerstörbar, ewig und göttlich sei (S. 191).

Die Gefahr der reinen Mystik ist es, den „Makrokosmos“ auszuschließen, also das Verbindende von Oben und Unten, das durch den Umgang mit Symbolen gegeben ist, nicht mehr zu sehen. In dem Buch „Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes“ (Stuttgart 1976) schreibt Wilhelm Kelber, daß der „Logos“, das den Menschen zugekehrte Antlitz Gottes (S. 8), sowohl die Schöpferkraft ist als auch im Innern des Menschen wirkt. Die innere Einheit mit der Naturwelt, die noch in der griechischen Kultur vorhanden war, sei im späteren kirchlichen Christentum – nach der Zeit des Origenes – verlorengegangen, was einen einschneidenden Verlust darstelle, da Natur und Erde aus dem religiösen Bereich herausgefallen seien. „Das war die eigentliche und verhängnisvolle Säkularisation, die dem Christentum durch die Kirchen selbst widerfahren ist. Und weiterhin war das Christentum durch diesen Verlust auf die reine Innerlichkeit beschränkt und damit in der tödlichen Gefahr, als eine subjektive Angelegenheit betrachtet zu werden.“ (S. 74) Dies war auch offensichtlich

die Ursache, warum gewisse geistige Strömungen, die auf der Verbindung von Geist und Kosmos beruhen, nur untergründig weiterliefen, wie Hermetik, Alchemie, Okkultismus, obwohl die Erscheinung Christi als wahrer Mensch eigentlich die Erfüllung und Überhöhung, die Neuverbindung von „Himmel“ und „Erde“ darstellte.

Die Bezeichnung „chymische Hochzeit“ drückt das Ziel eines Entwicklungsweges aus, der auf der Einheit von Welt – Kosmos, Natur – und Innerem des Menschen beruht, sodaß dieselben symbolischen Formen sowohl etwas „Reales“ außerhalb des Menschen als auch spirituelle Wandlungsvorgänge bezeichnen können. Bei Steiner sind Kosmos- und Menschheitsentwicklung ein aufeinander bezogener Prozeß. Die neue Erde entsteht nur durch die durch die Kraft Christi sich verwandelnden Menschen. Dies ist der chymische Prozeß. Die Wandlungsvorgänge im Menschen werden von Ehmer als die Herausläuterung eines „göttlichen Sonnen-Bewußtseins“ bezeichnet (S. 225). Die Alchemie heute sei eine spirituelle Naturwissenschaft, das Wissen um das Geheimnis der Materie. Selbsterkenntnis, Naturerkenntnis und Gotterkenntnis gehören bei ihr zusammen (S. 227). Die Symbolik der Alchemie bezeichnet also tatsächliche Wandlungsvorgänge in der Natur und innere Wandlungen, und beide sind aufeinander bezogen.

Die Alchemie mit ihrer Symbolik für Wandlungsvorgänge habe ich nur herausgegriffen, um den Ausdruck „chymische Hochzeit“ zu erläutern. In Wirklichkeit ist das gesamte Neue Testament voll solcher Erzählungen von Wandlungen, sodaß man die Verwandlung von Mensch und Erde als das Hauptanliegen der christlichen Lehre verstehen könnte, so wie auch Paulus sagt: *... wir aber werden verwandelt. Denn dieses Vergängliche muß sich mit Unvergänglichkeit bekleiden und dieses Sterbliche mit Unsterblichkeit* (1 Kor 15, 5b f.; Einheitsübersetzung 1980). Hier geht es mir darum, daß diese Verwandlungen nicht nur etwas Seelisches sind, sondern den ganzen Menschen, also auch seine leibliche Natur erfassen.

Die Auffassung, daß Seelisches und Physisches so voneinander getrennt seien, daß Seelisch-Geistiges nicht auf den Stoff einwirken könne, ist ebenfalls ein Irrtum der aufgeklärten und neuzeitlichen Menschheit, die ihren geistig-seelisch-leiblichen Zustand für den einzig möglichen hält und ihre diesbezüglichen Erfahrungen sowohl auf vergangene als auch auf zukünftige Zustände projiziert. Steiner geht in allen Darstellungen früherer Erdzustände darauf ein, daß das Verhältnis von Geist/Seele und Leib, wie sie heute sind, in der Zeit der Atlantis und noch früheren Zuständen nicht vorhanden war und sich in weit zukünftigen Zuständen auch wieder ändern wird und muß. So war ja die bewußtseinsmäßige Trennung des Menschen von der Natur, nachdem er aus dem mythischen Weltbild herausgefallen war, daran geknüpft, daß er seinen Leib als etwas von den übrigen Dingen Getrenntes erlebt hat. In fernen Zeiten, die nur durch das Lesen der Akasha-Chronik zugänglich sind, war die Materialität des menschlichen Leibes viel feiner und durchlässiger, das Knochensystem noch nicht entstanden. Mythische Bilder von Felsen und Burgenbau zeigen symbolisch den danach erfolgenden Verfestigungsprozeß. Ebenso zeigt Steiner, wie eine andere Leiblichkeit nötig sein wird, um die Zertrennungen, unter denen Mensch und Welt leiden, wieder zur Einheit zu führen. Dies wird auch die Erlösung der Natur mit sich bringen, wie es im Römerbrief heißt: *Denn das ängstliche Harren der Kreatur wartet, daß Gottes Kinder offenbar werden. Es ist ja die Kreatur unterworfen der Vergänglichkeit – ohne ihren Willen, sondern um des willen, der sie unterworfen hat – auf Hoffnung; denn auch die Kreatur wird frei werden von der Knechtschaft des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, daß alle Kreatur sehnet sich mit uns und ängstet sich noch immerdar.* (Röm 8,19-21; Luther 1964) Die Verwandlung des Leibes und der Materialität der Erde gehört nach dieser Vorstellung unabdingbar zur „Erlösung“. So schreibt Gerhard Wehr in

seinem Buch mit dem Untertitel „Rudolf Steiners Beitrag zur Erweiterung des religiösen Bewußtseins“: „Steiner will ja eben nicht nur zum Ausdruck bringen, daß das Ereignis von Golgatha eine mystische, das innere Seelenleben beeindruckende Tatsache sei, sondern daß sich der kosmische Christusimpuls auf die materielle Welt erstrecke. Soweit es sich um eine seelenverwandelnde Kraft handelt, die von Golgatha ausgegangen ist, ist von einer mystischen Tatsache zu sprechen. Soweit aber derselbe Impuls die Stoffe transsubstantiiierend ergriffen hat, haben wir es mit der „*chymischen* Tatsache“ des Christentums zu tun.“ (Christusimpuls und Menschenbild, S. 98ff.)

4.3.4 Bilder der Einweihung und der Heilung

In diesem Abschnitt möchte ich noch einmal auf C. G. Jung zu sprechen kommen. Lurker bemerkt, daß man an der Symboldeutung der Psychologie nicht vorbei gehen könne (s. v. Psychologie, S. 593: „Die Kritiker von Jung wie auch die von Freud können die von beiden ausgehenden Impulse für die Symbolforschung nicht ignorieren.“).

Die Auffassungen zu Jungs okkulten Kompetenz sind höchst umstritten. Es stellt sich die Frage, ob Jung mit dem, was er als Individuation bezeichnete, dasselbe oder auch nur Ähnliches meint wie das Ziel eines spirituellen Entwicklungsweges. Die weitere Frage ist, ob die Mehrdeutigkeit der Symbole, die in Zeiten des mythischen Weltbildes geeignet war, die Analogie oder gar Identität von Makro- und Mikrokosmos zum Ausdruck zu bringen, es ebenso erlaubt, Symbolbildungen heutiger Menschen, noch dazu kranker, mit den Symbolen mythischer Kulturen in eins zu setzen.

Hübners Meinung dazu habe ich oben schon genannt. Scharf geht auch W. F. Otto mit dieser Vorgehensweise ins Gericht. Den Vorgang, wie die sogenannten Archetypen sich im Unbewußten über Jahrtausende in einer Kollektivseele erhalten haben sollten, hält er für absurd und unwahrscheinlich. „Lassen wir nun einmal gelten, daß jene Traumbilder dem ursprünglichen Götterbild so ähnlich sind, daß die Annahme eines unmittelbaren Zusammenhangs unvermeidlich ist, so dürfte die Hypothese eines Unbewußten, in dem sich Ideen der Urzeit konservieren, gewiß das Allerletzte sein, auf das wir verfallen müßten.“ (Theophania, S. 15) Weiter sagt er, daß es aber gar nicht so sei, daß die festgestellten Traumbilder mit den Gestalten des Mythos auch nur vergleichbar seien. Dies sei nur möglich, da die Tiefenpsychologie von einem vorgefaßten Begriff des Mythischen ausgehe und damit das voraussetze, was sie nachzuweisen versuche (ebd., S. 16). Hübner stellt den Grundirrtum der psychologischen Mythendeutung dar, nämlich daß die heutige Vorstellung dessen, „was wir 'Ich' nennen, jenes Gegenstandsfeld der Psychologie“, in der Einheit von Subjekt und Objekt der mythischen Ontologie verschwinde. „Anders ausgedrückt: Der mythische Mensch erfährt sich nicht 'psychologisch'.“ (S. 79) Otto hat wiederholt ausgeführt, wie im griechischen homerischen Mythos das, was wir als eigenständige Seelenregungen empfinden, den Menschen von außen, von den Göttern zukommt: Willensimpulse, Gefühle, Eigenschaften, Gedanken, Verblendung oder Bewahrung vor unbeherrschten Taten. „So ergibt sich, daß auch das, was wir als Ausdruck des persönlichen Wesens ansehen, unmittelbar aus den Händen der Götter fließt.“ (Die Götter Griechenlands, S. 189) „Wenn in der alten Daseinsauffassung der innere Mensch keinen Mythos für sich hat, so bedeutet dies, daß er völlig in den Mythos von der Welt verflochten und verwoben ist zu einer einzigen geschlossenen Gestalt. Was er erlebt, ist kein Eigentum seiner Seele“ (ebd., S. 175).

Gibt es einen Weg der Aussöhnung zwischen der Annahme, daß religiöse Symbole auf eine reale, außerhalb des Menschen liegende Welt hindeuten, und der Vorstellung, daß eben diese Symbole etwas als göttlich bezeichnen, was in Wirklichkeit eine als numinos empfundene Innenwelt ist? Campbell, von Jung beeinflusst, führt zu Beginn seines Werkes „Die Masken Gottes“ aus, daß sich in den symbolischen Formen der Mythen aller Welt Urfahrungen des Menschen, die für alle gleich sind, widerspiegeln, Erlebnisse, die von übermächtiger Beglückung oder übermächtiger Furcht geprägt sind.

So soll nach Jung die Gottes-Imago, die in vielen Bildern in den Mythen der Völker vorkommt, ein Bild des „Selbst“ sein. „Selbst“ ist bei Jung das Ziel des Individuationsprozesses, der geheilte Mensch, der die im Unbewußten abgespaltenen Teile seiner Psyche wieder integriert hat. Über das Selbst sagt Jacobi, zitiert bei Wischmann: „Das Selbst ist immer da, es ist jenes zentrale, archetypische Strukturelement der Psyche, das als Anordner und Lenker der seelischen Ereignisse von allem Anfang an in uns wirkt. Sein a priori vorhandener Zielcharakter und der Drang, dieses Ziel zu verwirklichen, bestehen auch ohne Teilnahme des Bewußtseins.“ Weiter gibt Wischmann Beispiele für die Selbst-Symbole verschiedener Kulturen und sagt dann: Es seien Bilder, in denen sich Gott manifestiert, weswegen man vom Selbst als einem Archetypus des Gottesbildes sprechen kann, als „Spiegelbild Gottes in der menschlichen Seele“. (Tewes Wischmann, Der Individuationsprozess in der analytischen Psychologie C. G. Jungs – eine Einführung.²2006. www.dr-wischmann.hier-im-netz.de/jung.pdf ; 9. 2. 2025) Rieländer und Silberer untersuchen, inwieweit bei Jung Gott nur eine Projektion der rein innerseelischen Wirklichkeit des Selbst ist oder ob das Selbst Ausdruck der „imago Dei“, der Gottesebenbildlichkeit des Menschen ist. Die Autoren kommen zu dem Schluß, daß Jung in einer dritten Phase seines Forschens in den Dreißiger Jahren den religiös-transzendenten Charakter des Selbst erkannt habe, und zu dem Schluß gekommen ist, daß das Glaubenswissen vielleicht vollkommener sei als das empirische und der Glaube an einen transzendenten Gott möglicherweise ein höheres Ziel sei als das Bekenntnis zu einer bloß innerseelischen Wirklichkeit „Gottes“. (Maximilian Rieländer und Michael Silberer, Die Frage nach Gott in der Psychologie von C. G. Jung. Ein Diskussionsbeitrag zur Religionsphilosophie. 1969/1990. www.psychologische-praxis.rieländer.de/Literatur/CGJung-Religion.pdf ; 9. 2. 2025) Hierzu passen auch zwei Zitate Jungs in dem Beitrag von Wittmann: Es könne „nicht ausgemacht werden, ob die Gottheit und das Unbewusste zwei verschiedene Größen seien. Beides sind Grenzbegriffe für transzendente Inhalte“ (C. G. Jung, Zur Psychologie westlicher und östlicher Religionen. In: G. W. XI, S. 502). In dem anderen Zitat sagt Jung über das Symbol, es weise auf einen „Zwischenbereich subtiler Wirklichkeit“ hin (C. G. Jung, Psychologie und Alchemie, G. W. XII, S. 328). Der Anonymus sieht das so, daß Jung „die Tatsache einer *religiösen Schicht* zugeben“ „mußte“ [...] „So steht es dank der Arbeit von Jung fest, daß der Mensch im Grunde ein 'homo religiosus' ist.“ (S. 137)

Nun zu der Frage, inwieweit Jungs Vorstellung von der Individuation übereinstimmend ist mit der Vorstellung der Einweihung oder spiritueller Entwicklungswege. Dies bejaht vollständig der Anonymus. Die Tarotkarte „Der Wagen“ nennt er „Das Arcanum der Genesung“. Hierin schreibt er, der „Prozeß der *Individuation*“ nach Jung sei nichts anderes als die schrittweise Geburt eines anderen Ich, das dem gewöhnlichen Ich oder Ego übergeordnet sei (S. 164). Der Individuationsprozeß sei der Vorgang der Harmonisierung des Ichbewußtseins und des Unbewußten der Psyche, nur realisierbar auf dem Wege der *Umzentrierung* der Persönlichkeit, bei dem ständig eine Umsetzung des Unbewußten in Bewußtsein stattfinde. Allerdings sieht der Anonymus hier die große Gefahr des spirituellen Größenwahns, nämlich die Erfahrung des „Selbst“ mit der Erfahrung Gottes gleichzusetzen und sich für eine Art Gott

zu halten. Dies hat nach seiner Ansicht auch Jung mit der Gefahr der Inflation gemeint. Gegen diese Gefahr des geistigen Größenwahns helfe nur die Tugend der Demut und der Leitsatz des „Ora et labora“. Das Kartenbild zeige denjenigen, der über diese Gefahr gesiegt hat, den Genesenden, der triumphiert „über die Krankheit oder die Störung des geistigen, seelischen und körperlichen Gleichgewichts“ und der als Herr über den Einflüssen der astrologischen Planeten stehe, „die in unserer Zeit von C. G. Jung in Gestalt des 'kollektiven Unbewußten' mit seinen (sieben!) seelischen Hauptkräften oder 'Archetypen' wiederentdeckt worden sind.“ (S. 183) Die Verbindung der sieben Planeten zu den Archetypen sieht er folgendermaßen: Schatten = Mond; Persona = Merkur; Animus = Mars; Anima = Venus; Der weise Alte (Vater) = Jupiter; Die weise Alte (Mutter) = Saturn; Das Selbst = Sonne. Der freie Mensch hält diese sieben Kräfte in Schach, weil er weiß, daß oberhalb dessen die Sonne der Sonnen oder Gott existiert. Die sieben Kräfte bilden den Stoff des astralischen Leibes. Der Triumphator des siebten Arcanums ist also der Herr des Astralleibes, indem er die sieben Kräfte im Gleichgewicht hält (S. 183).

(Die Begegnung mit den sieben „Planeten“ und ihre allmähliche Umgestaltung erscheinen auch in dem Entwicklungsweg des Romanhelden in „Der Zauberberg“ von Thomas Mann.) Nun möchte ich der Frage nachgehen, wie anthroposophische Autoren Jungs Erkenntnisse beurteilen. In der anthroposophischen Internet-Enzyklopädie AnthroWiki gibt es den Beitrag „Carl Gustav Jung“. In dem Artikel heißt es, daß Jung wegen seiner Ausrichtung an Kant die Unerkennbarkeit des Metaphysischen vertrat, und daß sich daraus ableiten lasse, daß er die nach Steiner höheren Bewußtseinsstufen Überpsychisches Bewußtsein und Spirituelles Bewußtsein nicht kannte. Dies ist offensichtlich dem Buch von Hans Erhard Lauer, Die Rätsel der Seele. Tiefenpsychologie und Anthroposophie (Freiburg ⁵1982) entnommen (von mir nicht eingesehen). In dem Buch habe Lauer ausgiebig analysiert, inwiefern sich die Auffassung des Seelischen und Geistigen der analytischen Prozesse Jungs von der Anthroposophie unterscheidet. Ein Zitat aus dem Buch lautet: Jung unterscheide sich von Steiner darin, „daß Steiner zur Darstellung brachte, was einer über die Imaginationstufe hinausgehenden geistigen Erfahrung sich erschließt, während Jung nur zur Erscheinung kommt, wie sich die betreffenden Tatsachen, auf die Ebene der Imagination projiziert, abbilden.“ Die über die imaginative Stufe hinausgehenden geistigen Erfahrungen werden als Inspiration und Intuition bezeichnet und entsprechen dem oben genannten Überpsychischen und Spirituellen Bewußtsein. Weiter stehen in dem Artikel Stellen aus den bekannten Vorträgen Steiners über die Tiefenpsychologie, speziell über C. G. Jung. Diese stammen allerdings von 1918, also zur Zeit von Jungs agnostizistischer Phase (vgl. oben Rieländer/Silberer). Jungs gewandelte Einstellung zu Religion hat Steiner nicht mehr erlebt. Von Gerhard Wehr, der viel auch zu zentralen Fragestellungen der Anthroposophie geschrieben hat, stammt das Buch „C. G. Jung und Rudolf Steiner: Konfrontation und Synopse“ (2., veränderte Auflage 1998). Auch dieses Buch habe ich nicht eingesehen, wohl aber einige Probeseiten, so S. 154, wo Wehr [noch anders als Lauer] den Unterschied zwischen den Traumbildern des Unbewußten und der Imagination aufzeigt: Im Traum zeigen sich in Bildern gerade die seelischen Inhalte, die das Wachbewußtsein nicht sehen will (das nicht zugelassene Schattenhafte). Die Imagination bei Steiner ist ein waches, Ich-beteiligtes schauendes Bewußtsein. Deshalb war Steiner der Unterschied zwischen Unterbewußtsein und Überbewußtsein so wichtig, während Jung an diesem Erkenntnis-Aspekt nichts lag und er nur allgemein vom Unbewußten sprach. Es wird weiterhin das Menschenbild bei Jung und Steiner miteinander verglichen, die Auffassung vom Geistigen und Seelischen und auch Initiationsweg und Individuationsprozeß bei Steiner bzw. Jung. In dem Artikel bei AnthroWiki werden die beiden Autoren verglichen: Wehr sehe eher die Gleichwertigkeit der Erkenntnisqualität von Steiner und Jung, Lauer die größere Erkenntnisqualität bei Steiner. Ferner sagt Wehr, daß der Ausgangspunkt des Denkens Steiners Erkenntnisfragen gewesen

seien, der Jungs aber seine Arbeit als Arzt, also das Ziel der Heilung.

W. F. Otto sieht in der gesamten religiösen Richtung, die er „theosophische Mystik“ nennt, etwas, was der griechischen homerischen Religion entgegenliefe. In dieser Richtung, die viel älter sei als die Tragödie, sei der Mensch aus der göttlichen Welt in die Nacht des Bösen und des Irrtums herabgesunken (Die Götter Griechenlands, S. 174). Otto sieht sich außerstande zu erkennen, woher dieser Einschlag kam, der nach seiner Sicht minderwertig ist gegenüber dem echten griechischen Götterglauben.

Vielleicht ist dies der Anteil der südlichen Einweihungart, die ja auch in Griechenland vorhanden war. Was das mythische Bewußtsein und den Göttermythos aus dieser Zeit betrifft, liegen Hübner und Otto richtig mit ihrer Kritik, daß hier dem mythischen Menschen eine Vorstellung des Seelischen übergestülpt wird, die er noch nicht hatte. Doch scheint der Übergang des Mythos als Göttermythos zum Mythos vom Inneren und seinem Entwicklungs- und Heilungsweg auch in der „Achsenzeit“ erfolgt zu sein. Diese neue Deutung der Symbole wurde nötig, als eben gerade das mythische Zeitalter zuende ging. Wenn man davon ausgeht, daß dieser neue Bereich der Symbolik ebenfalls von Eingeweihten geschaffen wurde, so waren es Wissende, denen die Kräfte der Symbole bekannt waren und die sie bewußt gestalteten für die Menschen eines neuen Zeitalters. Meiner Meinung nach war Jung nicht bekannt, daß die leibliche und vor allem auch seelische Beschaffenheit des Menschen nicht zu aller Zeit gleich war, so daß die heute im Menschen wirkenden Archetypen im Menschen der mythischen Zeit so gar nicht vorhanden waren. Dies konnte auch gar nicht sein, da der Mensch der alten Zeit noch viel weniger Individuum war als der heutige und stattdessen auf natürliche Art familien- und stammesmäßigen Verhältnissen eingepaßt war. Diese andersartige leiblich-seelische Beschaffenheit nicht zu kennen, ist der Grund für viele Irrtümer, nicht nur bei Jung, wenn es um spirituelle Fragen geht. Auch der Anonymus scheint diese Tatsache zu wenig zu beachten.

Vielleicht gehört in den Rahmen der Neuschöpfung oder -deutung symbolischer Bilder am Ende der mythischen Zeit auch das europäische Zaubermärchen. Udo Reinhardt hält es für eine Schöpfung des christlichen Zeitalters. Friedel Lenz sagt in ihrem bekannten Buch „Bildsprache der Märchen“, die Märchen geben die Entwicklungssituation des Geschehens der sogenannten „Götterdämmerung“ wieder, als bei den Menschen die eigenständige Bindung an die erlebte jenseitige Welt erloschen und die selbständige Persönlichkeit erwacht sei. Die Märchen zeigen Wege der Persönlichkeitsentwicklung durch Gefahren, Aufgaben und Proben auf. Das Märchen sei ein Drama auf unserer inneren Bühne. Die menschlichen Gestalten des Märchens seien Personifikationen der seelisch-geistigen Kräfte; Triebe und Instinkte dagegen erscheinen als Tiere, und Landschaften seien Bilder innerer Schauplätze (S. 12 ff.).

Eine kurze und völlig unzureichende eigene Einschätzung zum Abschluß: Ob sich in den Tausenden von Jung untersuchten Träumen tatsächlich so große Übereinstimmungen mit Bildern und Symbolen der Mythen aller Zeiten, Kulturen und Religionen finden, kann ich nicht beurteilen. Die symbol- und mythenbildende Fähigkeit ist dem Menschen mitgegeben und zeigt sich in den Träumen noch heutzutage als letzte Reste. Die Traumsymbolik kann sicher alles mögliche bedeuten, so auch das, was Jung mit den „Archetypen“ meinte. Daß diese als kollektives Unbewußtes aus uralten Zeiten auf uns gekommen sein sollen, ist auch für mich schwer vorstellbar. Eher habe ich den Eindruck, daß sie tatsächlich eine Erscheinung des nachmythischen Menschen mit seiner bestimmten seelischen Konstellation sind und mit ihrer Problematik zu tun haben. Bei Jung und den Deutern symbolischer Formen in seiner

Nachfolge stelle ich ein ständiges Oszillieren zwischen der Deutung auf rein psychischer Ebene und der Ebene des Geistig-Kosmischen fest (s. u. Odyssee: Campbell). Es stand offensichtlich nicht in Jungs Interesse, der Frage des Unterschieds zwischen Seelischem und Geistigem nachzugehen. Dies hat einen langen geistesgeschichtlichen Hintergrund und geht in spätantik-frühmittelalterliche Zeiten zurück. Als in dieser Zeit die Wahrnehmung der geistigen Wirklichkeit der Menschheit schwand, konnte dieser Unterschied nicht mehr begriffen werden. Das Individuell-Seelische schien den Menschen die einzige erfahrbare außerleibliche Realität zu sein, die geistige Welt nur noch Glaubensinhalt. In der Anthroposophie spricht man von der „Abschaffung des Geistes“, wovon das Vierte Konzil von Konstantinopel im Jahr 869 n. Chr. ein Meilenstein war, auf dem festgelegt wurde, daß der Mensch aus Leib und einer Geistseele bestehe. Ein solches Schwanken zwischen Seelischem und Geistigem, das oft in eins verschwimmt, nehme ich auch bei Jung und auf ihm beruhenden Deutungen symbolischer Formen wahr.

Für einen weiteren kritischen Punkt bei Jung halte ich es, daß religiöse Inhalte und ihre Symbolik vorwiegend als Symbole der Archetypen gesehen werden. Dies ist für mich eine unzulässige Reduzierung dessen, was Religion bedeuten könnte. Andererseits ist aufgrund der Mehrschichtigkeit der Symbole eine solche Deutung aber auch möglich. Der Mythos ist dann rein auf der seelischen Ebene verstanden und zeigt Bilder der Heilung. Graf Dürckheim hält die seelische Heilung für die unabdingbare Voraussetzung für den spirituellen Weg. Im Gegensatz zur persönlichen Heilung führt aber die Einweihung oder die spirituelle Entwicklung in eine kosmische Dimension. Sowohl „Krankheit“ als auch „Gesundung“ werden dabei als menschheitliche Vorgänge aufgefaßt. Doch jede Heilung eines Einzelnen trägt zu dieser menschheitlichen Genesung bei.

4.3.5 Ein Beispiel: Verschiedene Deutungen der Odyssee

Um das, worum es sich bei mehrschichtiger Deutung derselben symbolischen Erzählung handeln kann, an einem Beispiel anschaulich zu machen, hat sich mir die Odyssee angeboten, für die es natürlich unzählige Deutungen gibt.

N a c h s c h l a g e w e r k e

Zuerst einige wichtige Hinweise, die ich in Nachschlagewerken gefunden habe:

Lurker schreibt u. a. (s. v. Odysseus), daß Odysseus einst ein mythischer Sonnenheld gewesen sei (vgl. die Bedeutung der Zwölfzahl). Er wurde durch Homers Odyssee zum Helden der Weltliteratur. „Er handelt situationsgerecht mit Klugheit und List (*polýmetis*) und hält bis zum Ende 'duldend' (*polytlas*) durch. Trotz allen Leiden und Versuchungen, trotz eigener und fremder Schuld und tragischer Ohnmacht (vor der Skylla) gibt er sein Ziel, die Verwirklichung eines königlichen Lebens, das er nicht zu bereuen braucht, nicht auf. Weiter spricht Lurker von mythischen Grundmustern, der Symbolhaftigkeit der Figuren bei Homer und einer Fülle symbolischer Einzelbezüge (s. v. Homer).

Reinhardt beschreibt Odysseus folgendermaßen (MH, 150ff.): Odysseus konstituiert ein „neues, im Wesentlichen auf Zielstrebigkeit, Durchsetzungskraft, Intelligenz und z. T. auch Bedenkenlosigkeit beruhendes Heldenbild“ (Zitat durch Fettdruck hervorgehoben). Er sei der erste „moderne“ Held, was auch seine rezeptionsgeschichtliche Wirkung erkläre.

S t e i n e r

Im 7. Vortrag von „Die okkulten Wahrheiten alter Mythen und Sagen“ spricht Steiner über

verschiedene Auslegungen. Er unterscheidet drei grobe Richtungen: Zunächst die exoterische, bei der die Mythen wörtlich verstanden wurden. Als sich daran Zweifel regte, versuchten die Gebildeten eine symbolische, sinnbildliche Deutung (S. 59). Bei dieser symbolischen Deutung wird die mythische Erzählung als Kampf der menschlichen Natur interpretiert (S. 70). Drittens gibt es die okkulte Bedeutung, wo wieder eine wörtliche Interpretation der Mythen eintritt, sie in einer gewissen Weise wörtlich genommen werden. Für diese Interpretation müsse man allerdings die Sprache verstehen, in der die Sagen verfaßt sind (S. 59 und 70). Soweit Steiner. Die zweite Art der Auslegung scheint die zu sein, bei der die Mythen als Einweihungswege gedeutet werden, die dritte diejenige, bei der die Mythen im Sinne des spirituellen Realismus gedeutet werden. In „gewisser Weise wörtlich“ werden mythische Bilder hier gedeutet, da sie wirkliche Vorgänge darstellen, die sich allerdings nur der Geistesschau erschließen, da sie entweder geistige Wesen darstellen oder Geschehnisse, die nur durch das Lesen der Akasha-Chronik zugänglich sind (s. oben den Abschnitt 4.2.3). Diese dreifache Auslegung, hinter der in Wirklichkeit eine siebenfache stehe – was Steiner leider nicht ausführt -, erinnert sehr an die dreifache Schriftdeutung des Origenes und an die vielfachen Deutungsansätze des Osirismythos bei Plutarch.

Eine Auslegung sowohl nach der zweiten als auch nach der dritten Weise hat Steiner selbst durchgeführt, nämlich im folgenden 8. Vortrag und in seinem grundlegenden Buch „Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums“. Darüber sagt er einleitend im 8. Vortrag: „Die Odysseus-Sage hat hintereinander die mannigfaltigsten Deutungen und Auslegungen gefunden. [...] In meinem Buche 'Das Christentum als mystische Tatsache' habe ich die zweite Art der Auslegung, die allegorische, anzuwenden versucht; heute wollen wir die dritte Art der Ausdeutung, die okkulte, betrachten.“ (S.78)

Ich beginne mit Steiners Auslegung in „Das Christentum als mystische Tatsache“, 1902 geschrieben, also der von ihm sogenannten allegorischen Auslegung, bei der es sich um die Erlebnisse der Seele bei der Einweihung handelt (S. 90ff.). Dies sieht Steiner schon im Prooemium der Odyssee ausgedrückt, wo es heißt, Odysseus habe seine Seele zu gewinnen oder zu retten gesucht auf seinen Irrfahrten (*arnymenos hen te psuchen*; *psyche* kann allerdings auch Leben bedeuten). So seien alle Schilderungen keine sinnlich-wirklichen Vorgänge, sondern die Illustration einer Geistesentwicklung. Hier scheint Steiner, wie so oft, eine geistig-seelische Einheit des Menschen anzunehmen. Steiner bespricht nun nicht alle 12 Stationen. Er greift Polyphem heraus: die niedere, physische Natur. Von ihr wird verschlungen, wer ihr nicht seine Kraft nehme. Circe ist die niedere Geisteskraft, die am Vergänglichen hängt, und den Menschen durch Mißbrauch noch tiefer in die Tierwelt hinabstoßen kann. Wenn Odysseus sie überwindet, kann er in die Unterwelt hinabsteigen. Schon zuvor hatte Steiner dies als das zentrale Ereignis dargestellt: Der Gang in die Unterwelt bedeute in der griechischen Weltanschauung die Überwindung des Vergänglichen und die Auferweckung des Ewigen in der Seele (S. 90). Die folgenden Erlebnisse zeigen die Gefahren, denen ein Myste beim Aufstieg von den niederen zu den höheren Graden der Einweihung ausgesetzt ist. Eine erste Erscheinung für den, der sich vom Sinnlichen freigemacht habe, seien die Sirenen, Gebilde der niederen Phantasie, Wahngebilde. Die Durchfahrt zwischen Skylla und Charybdis zeige das Schwanken des Mysten zwischen Geist und Sinnlichkeit. Der Untergang der Gefährten zeige, daß der Myste auf einer Stufe angekommen sei, auf der alle Mitstrehenden scheitern. Sie waren nicht in der Lage, den Einweihungsweg noch weiter zu gehen. Bei Kalypso genieße dieser einzige Würdige die Ruhe allmählicher Einweihung. Bei den Phäaken sei es der Geist, der an der Welt hängt, der noch einmal in dem Mysten erwacht. Doch er findet den Weg nach der Heimat, dem Göttlichen. Penelope ist das eigene tiefere Bewußtsein, die göttlichen Kräfte der Seele. Der Vereinigung mit ihr stehen die Freier im Wege, die auch um die Gunst dieses Bewußtseins

werben. Es sei die Welt der niederen Wirklichkeit, die vergängliche Natur, aus welcher die Schar der Freier stammt. Athene, die Weisheit, ist die Führerin zu den tiefsten Seelenkräften. Sie verwandelt den Menschen in einen Bettler. Das bedeute, daß sie ihn alles dessen entkleidet, was aus der Vergänglichkeit stammt (S. 93).

Die dritte Auslegung, die okkulte, findet sich, wie gesagt, im 8. Vortrag von „Die okkulten Wahrheiten alter Mythen und Sagen“. Hier werden die Erzählungen der Odyssee als Einzelheiten der Entwicklung von der Mitte der lemurischen Zeit bis in die Zeit des trojanischen Krieges den Schülern der Geheimschulen vor Augen gestellt. Die Zyklopen zeigen den Zustand des Menschen bis zur Mitte der lemurischen Zeit. Er hatte noch keine Wahrnehmung des Äußeren, das eine Auge war ein geistiges Auge. Die Gestalt der Kirke und die Verwandlung der Gefährten in Schweine zeigt Vorgänge aus der atlantischen Zeit. Kirke verwendet schwarze Magie, die „Schweine“ sind die heruntergekommenen Astralkörper von Menschen, deren Leidenschaften unter schwarzmagischen Einfluß gerieten. Die Sirenen zeigen die Verlockungen der rein weltlichen Künste im nachatlantischen Zeitalter. Der Verlust der Gefährten stellt im Bild dar, daß die Weisheit des eingeweihten Odysseus und das verstandesmäßige Denken sich trennten. Skylla und Charybdis stellen zwei charakteristische Gefahren dar, zwischen denen der heutige Mensch hindurchkommen muß: auf der einen Seite Charybdis, der astrale Strudel der Triebe, Begierden und Leidenschaften, auf der anderen Seite die tödliche Skylla, der harte physische Verstand. Kalypso [„Die Verborgene“] stellt eine verborgene Weisheit dar, bei der Odysseus eine siebenjährige Probezeit durchmachen muß. Odysseus als Bettler zeigt, daß er die Unwichtigkeit alles Äußeren und das Trügerische des Sinnlichen erkannt hat. Penelope ist, wie alle Frauengestalten in esoterischen Darstellungen, ein Bild der eigenen Seele. Das Gewebe der Penelope zeigt die bestimmte Verfassung der Seele des Menschen im nachatlantischen Zeitalter, die vom Verstand bestimmt ist. Das Gewebe ist ein Verstandesgebilde, dessen geistige Unfruchtbarkeit sich daran zeigt, daß es immer wieder aufgetrennt wird. Athene dagegen ist ein Bild für eine höhere seelische Kraft, nämlich die Weisheit, die wahre Führerin, die Odysseus lehrt, wie er sich in der richtigen Weise mit dem Verstand verbinden kann. Odysseus selbst ist Bild für den klugen Verstandesmenschen der nachatlantischen Zeit. Die Irrfahrten stellen die Einweihungserlebnisse dar, in denen er die Entwicklung der Menschheit wahrnahm. Nur durch diese Irrfahrten kann er zu seiner eigenen Seele gelangen.

C a m p b e l l

Die Odyssee-Deutung Campbells steht im 3. Band der „Masken Gottes“, S. 182ff., und trägt die Überschrift „Die Nachtmeerfahrt“. Der Ausdruck „Nachtmeerfahrt“ stammt von dem Völkerkundler Leo Frobenius, auf den Campbell sich in seinem Werk öfter bezieht. Laut Internet-Lexikon symbolonline (s. v. Nachtmeerfahrt) ist damit die Reise eines solaren Helden gemeint, die den Erlebnissen der Sonne zwischen ihrem Untergang im Westen und neuen Aufgang im Osten folgt, die sie in diesem nächtlichen Meer hat. In an Jung angelehnter Deutung verkörpert dieses „Nachtmeer“ das Unbewußte, der solare Held ist das Ich-Bewußtsein bei Jung, der die Gefahren und Bedrohungen des Unbewußten bestehen muß. Campbell geht davon aus, daß in allen Heldenepen die weibliche Seite zurückgedrängt worden sei, als die alte weibliche Mittelmeerreligion und ihre Mythologie durch die indogermanischen Einwanderer patriarchalisch umgedeutet worden sei. Ein Beispiel dafür sei die *Ilias*, und die *Odyssee* sei der Gegenschlag des Unbewußten. Dies entspreche dem Prinzip der Komplementarität bei Jung: Im Unbewußten ist das vorhanden, was „zur Totalität des Selbst gehört“ (S. 185). Das Unbewußte kommt zur Wirkung, wenn die Anspannung auf ein bewußtes Ziel – in diesem Fall die Eroberung Trojas – nachläßt. Die dann freiwerdenden Energien liegen meist außerhalb der Kontrolle des bewußten Willens und verhalten sich zu

ihm geradezu komplementär.

Am Beginn seiner Auslegung der 12 Stationen der Irrfahrten geht Campbell einer möglichen Erklärung der 20jährigen Abwesenheit des Odysseus und der danach erfolgenden Wiedervereinigung mit Penelope nach. Dies könnte auf ein kosmisches Phänomen zurückgehen, das im 1. Jahrtausend v. Chr. ein universales Symbol war. Das Phänomen kommt durch den Unterschied von Sonnen- und Mondjahr zustande. Dadurch wird bewirkt, daß Sonne und Mond sich zur Wintersonnenwende nur jedes 20. Jahr in Übereinstimmung befinden. Symbolisch sei dies schon in der Bronzezeit als die Übereinstimmung von Mikrokosmos und Makrokosmos aufgefaßt werden. In der *Odyssee* entspreche Penelope dem Mond, Odysseus der Sonne.

Die 12 Stationen der Irrfahrten sind für Campbell Seelenabenteuer im mythischen Bereich der Archetypen (S. 191ff.). Die Zahl 12 deutet auf das solare Wesen des Helden hin. Station 1-2: Kikonen und Lotophagen: Der Übergang in den Bereich des Mythischen, also des Inneren, werde vollzogen durch die Fahrt zu den Lotophagen, bei der die Schiffe „*neun Tage ohne jede Kontrolle*“ herumgeworfen wurden. Station 3: Polyphem ist der Wächter der kosmischen Schwelle. Odysseus kommt an ihm vorbei, da er Selbstentäußerung zeigt, indem er sich als „Niemand“ bezeichnet. Station 4: Die Begegnung mit Aiolos zeigt eine „Inflation“, eine Hochstimmung, in der die Reisenden meinen, schon zu Hause zu sein. Aber während der leitende Wille – Odysseus – schläft, machen sich die anderen Funktionen selbständig – die Gefährten öffnen verbotenerweise den Sack mit den Winden. Dies zeigt, daß der leitende Wille noch nicht von der Gruppe und ihren Idealen frei ist, sich nicht bewußt ist - „schläft“ -, was sie anrichten. Station 5: Durch die Untaten der Laistrygonen bleibt nur noch ein Schiff übrig, eine tiefe Erniedrigung und Schwächung. Station 6: Kirke ist die Wissende, die Wächterin und Führerin in die Unterwelt. Sie herrscht über die Verwandlungen. Das Schwein ist für Campbell ein Symbol für Tod und Wiedergeburt. Er führt an mehreren Stellen die religiös-rituelle Bedeutung des Schweins in vielen indigenen Kulturen an und nennt auch hier Beispiele (S. 198). Der *hieròs gámos* des Helden mit der Göttin bedeutet eine Initiation in ihre Geheimnisse. Station 7: Die Unterweltfahrt des Odysseus nennt Campbell eine Reise ins Land der Väter (S. 200). In der Unterwelt gibt es eine Unterscheidung der dort Weilenden: Teiresias unterscheidet sich an Bewußtsein von den anderen, die fast alle nur Schatten sind. Dies hat seinen Grund darin, daß Teiresias mit den beiden Schlangen in Berührung gekommen war, wodurch er eine Weile Weile „Mann“ und „Frau“ war, nämlich in eine Frau verwandelt worden und dann wieder zurückverwandelt worden war (Ovid, *Metamorphosen* 3, 316ff.). Die Schlange ist für Campbell ein wesentliches Symbol der altmittelmeerischen Götinnenreligion, das später, z. B. in der Genesis, umgedeutet worden sei, ein Symbol des Lebens und der Fülle, die hier Teiresias erreicht hat. Auch nach Sophokles findet nur der Eingeweihte im Hades Leben. Station 8: Der Gefahr, bei den Wonnen der Sirenen zu bleiben, statt weiter zu streben, entgeht Odysseus. Station 9: Die Durchfahrt zwischen Skylla und Charybdis ist die letzte Schwelle vor der mystischen Einigungserfahrung, führt über die Gegensatzpaare hinaus. Station 10: Das Erleben auf der Insel des Helios sieht Campbell als Höhepunkt der Geistesfahrt an. Odysseus überlebt als einziger den Sturm, der die Strafe für das Schlachten der Rinder des Helios ist. Station 11: Bei Kalypso vertieft Odysseus die Lehren, die er von Kirke empfangen hat. Station 12: Bei der Fahrt von Kalypso zu den Phäaken muß Odysseus noch einmal die Wasser des tiefen, dunklen Nachtmeers der Seele erfahren, indem die Stürme Poseidons auch dieses Floß zerschmettern. Die Phäaken bringen Odysseus im Schlaf nach Ithaka, erst dort erwacht er. Nach langer Fahrt auf dem Nachtmeer mythischer Formen befindet er sich wieder auf der Ebene des Wachlebens und in der Welt gesellschaftlicher Formen. Dies ist auch daran zu erkennen, daß Athene jetzt von Hermes die Führung übernimmt.

Als besonders wichtig bei den Irrfahrten hebt Campbell die Begegnungen mit den symbolischen Frauengestalten Kirke, Kalypso und Nausikaa hervor. Er nennt es zwar hier nicht so, aber es ist deutlich, daß er damit die Erfahrung und Integration des Archetyps der Anima meint. Dies sei nötig, um aufs Neue mit der realen Frau, Penelope, vereint zu sein.

E h m e r

Der Aufsatz „Die Odyssee als Einweihungsweg“ von Manfred Ehmer stellt ein sehr schlüssiges Konzept dar, in der er die Odyssee als Bestandteil des großen Weltprozesses von Ursprung, Weg und Ziel ansieht. Ausgehend von einer Deutung Schellings, betrachtet Ehmer *Ilias* und *Odyssee* als zusammengehörig: Der Weltprozeß ist ein Kreis von Heraustreten der endlichen Dinge aus dem Göttlichen und Rückkehr in den Schoß des Göttlichen. In der *Ilias* sei die Involution dargestellt, der Weg des Menscheingeistes in die Materie, in Verkörperung und Verstofflichung, wobei er sich vom göttlichen Zentrum entfernt, in der *Odyssee* sei die Evolution dargestellt, der Weg des Aufstiegs, der Vergeistigung oder Einweihung und damit die Rückkehr zum göttlichen Ursprung. In dieser Interpretation wird „Troja“ als die physische Welt aufgefaßt, zu deren „Eroberung“ die griechischen Kämpfer ihre geistige Heimat verlassen. Das trojanische Pferd ist ein Bild für den physischen Leib, in dem sie sich dazu inkarnieren müssen. Ein solches inkarniertes Ego ist Odysseus, dessen Rückkehr von „Troja“ in die geistige Welt in der *Odyssee* dargestellt wird. Ithaka ist in dieser Deutung also die geistige Welt, mit anderen Begriffen die Mentalebene, das Devachan oder Götterreich. Dort ist Penelope verblieben, die spirituelle Schwesterseele, mit der Odysseus eins war, und mit der er wieder vereint werden wird.

Die 12 Etappen der Irrfahrten sind 12 Stationen auf dem Weg der Einweihung oder Evolution. Sie befinden sich im Astral-Urmeer, das Poseidon beherrscht, der den Aufstieg des menschlichen Ego zu den Höhen des Geistes verhindern will. Der zwölfgegliederte Weg führt von der materiellen Welt, in der sich Ismaros, die erste Insel, noch befindet, durch die höheren Ebenen des Äthers, dann durch alle sieben Unterebenen der Astralwelt, schließlich durch die untersten Etagen der Mentalwelt, also durch alle Zwischenebenen, die das Reich der Materie von den urbildlichen Geistes-Reichen trennen. Ithaka liegt auf der Grenze von der niederen zur höheren Ebene der Mentalwelt. 2. Station: Lotophagen: Daß Odysseus jetzt in den Bereich der ätherischen Welt gelangt ist, erkennt man daran, daß diese Wesen noch ganz im Vegetativ-Pflanzenhaften leben. Diese erste übersinnliche Station ist die Region des chemischen Äthers. Das Vergessen des eigentlichen Zieles ist eine Gefahr, die jeden Eingeweihten auf seiner Reise in die geistige Welt bedroht, nämlich daß er sich auf den unteren Einweihungsstufen ganz im Ätherischen verliert. 3. bis 5. Station: Wie die Lotophagen sind auch die Kyklopen, Aiolos und die Laistrygonen inkarnierte Menschen in verschiedenen Entwicklungszuständen, denn die Restschlacken abgelaufener Entwicklungsperioden treten dem Eingeweihten als besondere Hindernisse entgegen. Polyphem ist Sohn des Poseidon, im Bild ein Kind des chaotischen Urmeers. Der Verlust des Stirnauges war eine Entwicklungsnotwendigkeit, denn das geistige Auge mußte durch die sinnlichen Wahrnehmungsorgane ersetzt werden. Aiolos dagegen ist ein hoch entwickelter Eingeweihter, der die „Winde“ beherrscht, nämlich die inneren Stürme der Wünsche oder Leidenschaften. Der Name „Laistrygonen“ bedeutet „Schlacke“, „Abfall“, „Restbestand“. Diesen fallen alle Schiffe bis auf das des Odysseus zum Opfer. 6. Station: Kirke und die Fahrt in die Unterwelt: Den Namen leitet Ehmer von dem Raubvogel *kirkos* ab, der in Spiralen aufwärts fliegt, und deutet Kirke so als „Herrin der Werdekreise“. Sie ist eine zauberkräftige Nymphe, die über die Elementarkräfte gebietet. Der Weg zu ihr ist der Gang des Eingeweihten ins Reich der webenden Naturkräfte auf der Astralebene. Die Verwandlung in Schweine zeigt die Gefahr dabei an, einen „Rückfall in die Tierseele durch schwarze Magie“ zu erfahren. Odysseus, der ja nicht verwandelt wird – mit Hilfe des Hermes -, erweist sich auch hier als der Fortgeschrittenere gegenüber den Gefährten.

Er nimmt innerhalb seiner Gruppe die Rolle eines Pioniers ein. Kirke als Kennerin der Werdekreise fordert den Gang in die Unterwelt als Bedingung der Wiedervereinigung mit Penelope. Teiresias ist der einzige Entkörperte, der auch in der Welt der Schatten noch bewußt zu leben vermag. 7. Station: Sirenen: Vor ihnen warnt Kirke Odysseus bei der Rückkehr zu ihr. Es sind Unterweltsgeister, durch deren Gesang die Toten den Sinn ihres Daseins vergessen. 8. Station: Skylla und Charybdis sind Schwellenwächter am Durchgang von der Astral- zur Mentalebene. Der enge Durchgang zeigt eine Art Geburt an, die der Initiand erlebt. 9. Station: Thrinakia, die Insel des Helios, befindet sich schon auf der Mentalebene, denn die Sonne ist mit dem Denken und der Geisteskraft verbunden. Die Fehlhandlung der Gefährten zeigt wieder, daß sie noch nicht die spirituelle Reife des Odysseus besitzen. Sein Fehler ist wiederum, daß er einschläft. Die Folge ist, daß er alle Gefährten verliert und wieder zurückgetrieben wird. [Odysseus scheint also hier einen Rückschritt zu machen. Ehmer bezeichnet die nächste Station Ogygia nämlich als ein tiernahes astralisches Zwischenreich.] 10. Station: Kalypso auf der Insel Ogygia: Ogygia soll mitten im Okeanos liegen, was Ehmer auffaßt als Restland von Atlantis, wozu auch der Bewußtseinszustand, der dort herrscht, paßt, „ein überkommener Rest alter atlantischer Götter- und Naturgeistermagie“. Kalypso kann Odysseus so lange an sich binden, bis sein Wunsch nach Heimkehr übermächtig wird. Dadurch können die Götter eingreifen. „Geistereignisse sind bei Homer stets an Gebet und an Erfülltsein der karmischen Voraussetzungen gebunden.“ Die Sternbilder, die Kalypso ihm als Hilfe für die Fahrt nennt, zeigen, daß es eine Reise von Westen nach Osten ist. Hier versucht Poseidon noch einmal, Odysseus durch einen Sturm zu vernichten, aber die Schutzgöttin Leukothea („weiße Göttin“) rät ihm, das Gewand der Kalypso, den schweren Astralkörper, abzulegen, und ihren Schleier anzulegen, das Gewand des höheren Selbst. 11. Station: die Phäaken stammen von der Ebene des höheren Selbst, Hypereia. Sie sind Menschen auf dem Wege zu den Halbgöttern. Die Schiffe, mit denen sie reisen, sind Gedankenschiffe. Schlafend wird Odysseus von ihnen nach Ithaka gebracht. „Es ist die Heimkunft der Geistmonade in ihre wahre göttliche Urheimat.“ (Manfred Ehmer, Die Odyssee als Einweihungsweg. www.manfred-ehmer.net ; 10. 5. 2015. 2025 in Form von Vorträgen auf You Tube. Leider findet sich unter diesen nicht mehr der Beitrag über die Odyssee)

Abschließende Bemerkungen

Die Deutung Campbells auf der Grundlage Jungs ist ebenfalls sehr stichhaltig. Die kosmische Bedeutung von Odysseus und Penelope als Sonne und Mond deutet er als Beispiel für die in der alten Zeit angenommene Analogie von Makrokosmos und Mikrokosmos. Er sieht meiner Meinung nach nur nicht, daß in der Antike unter Mikrokosmos das geistige Wesen des Menschen gemeint war und nicht die Psyche des Gegenwartsmenschen. Nichtsdestotrotz denke ich, daß sich Mythen wegen ihrer mehrfachen Valenz auch so interpretieren lassen können, doch halte ich es nicht für die ausschlaggebende Deutung. (Doch hat die psychologistische Deutung von Mythen und vor allem auch Märchen heute eine große Verbreitung und selbstverständliche Akzeptanz gefunden. Das bereits genannte Symbol-Lexikon symbolonline widmet sich ausschließlich dem Jungschen Symbolverständnis und nennt auch die hierzu wichtige Literatur.)

Die Auslegungen Steiners und Ehmers decken sich in vielen Punkten. Ehmers Deutung als „Einweihungsweg“ entspricht Steiners „allegorischer“ Auslegung, wobei er Einzelheiten der „okkulten“ Deutung mit hineinmischt.

Teil II Ursymbole

Bevor in den anderen Teilen der Symbolgebrauch der Menschheit in einem gewissen historischen oder geistesgeschichtlichen Verlauf zur Sprache kommen soll, erfolgt jetzt noch ein allgemeiner Teil über Ursymbole.

Unter „Ursymbolen“ verstehe ich solche von weitester Verbreitung in der Menschheit, wie schon die oben erwähnte Vorstellung eines einheitlichen Reiches der Symbole durch Eliade nahelegt. Es sind zum Teil Zeichen einfachster Art wie Senkrechte und Waagrechte.

Die Auswahl dieser Symbole stellt natürlich eine mehr oder weniger subjektive Ansicht dar. Dabei fiel mir auf, daß die meisten der in Frage kommenden Symbole einen Bezug zu einer Zahl haben. Es scheint etwas Wahres in der Auffassung des Pythagoras zu liegen, daß Zahlen selbst wirkende Kräfte sind, die allem anderen zugrundeliegen (vgl. Steiner, Christentum, S. 50, ein Zitat von Aristoteles über Pythagoras und die Bedeutung der Zahlen). Bekannt ist ja auch das ihm zugesprochene Wort „Alles ist Zahl“.

Deswegen beginne ich diese Besprechung mit der Symbolik der Zahlen.

1 Symbolik der Zahlen und der von ihnen abgeleiteten Figuren

Die hohe Einschätzung der Zahl, wie sie durch die Pythagoreer zum Ausdruck kommt, ist nur für heutiges Denken ungewöhnlich, bei dem Zahlen nahezu ausschließlich mit Alltags-, Wissenschafts- und Nützlichkeitszwecken verbunden werden, vor allem auch mit dem Geldwesen, bei dem es auf die Anzahl, das Anhäufen und die Addition ankommt. Diese Verwendung der Zahlen ist, wie Bindel in seinem Buch „Die geistigen Grundlagen der Zahlen“ darstellt, erst in der Zeit der römischen Caesaren aufgekommen und war ein Niedergang eines ganz anders gearteten Zahlenverständnisses in den alten Kulturen und Religionen (S. 23f.).

In den alten Kulturen waren Zahlen nicht Dienerinnen des quantitativen Anhäufens, sondern stellten Wesenheiten mit einer je eigenen Qualität, Beschaffenheit, dar. Kosmische Ordnungen und Rhythmen erschienen in Zahlen und Zahlenverhältnissen und galten dementsprechend als heilig. Götter und göttliche Wesen zeigten sich oft in Gruppen bestimmter bedeutender Zahlen wie drei und neun. Dies wird bei den einzelnen Zahlen noch ausführlich zur Sprache kommen. Zahlenverhältnisse und bestimmte Maße spielten auch bei Sakralbauten eine große Rolle, wie schon an den ägyptischen Pyramiden zu erkennen.

Den Zahlen zugeordnete zweidimensionale und dreidimensionale Figuren und Gebilde offenbaren viel vom Wesen der jeweiligen Zahl und wurden daher zu heiligen Zeichen wie das Pentagramm und das Hexagramm. Auch das Quadrat erscheint als bedeutende heilige Grundform von Stadtanlagen in der Antike. Berühmt sind auch die fünf regelmäßigen Platonischen Körper.

Innerhalb des griechischen Denkens sind Äußerungen von Pythagoras und Platon bzw. ihrer Schulen über das Wesen der Zahlen von besonderer Bedeutung. Aufgrund verschiedener Beobachtungen, so der, daß die musikalischen Harmonien auf bestimmten Zahlenverhältnissen beruhen und daß sich die Bewegungen der Gestirne zahlenmäßig erfassen lassen, kam es zu der Lehre „Alles ist Zahl“ (Lurker s. v. Pythagoreer). Nach Ehmer waren für die Pythagoreer die Urzahlen von eins bis zehn Emanationen des kosmischen Ur-

Geistes, unmittelbar aus Gott hervorgegangen. Sie sind Schöpfungs-Prinzipien, deren Abbilder sich im Geschaffenen finden. Die okkulte Zahlenlehre der Pythagoreer stelle eine esoterische Einweihungslehre dar, die Pythagoras in einer geistigen Schau wahrgenommen habe, in der ihm die Zahlen als Urgedanken Gottes erschienen seien. Zahlen sind also tatsächlich existierende schöpferisch-tätige Wesenheiten (S. 139f.).

Während bei Aristoteles die Auffassung von den Zahlen sich schon der rein irdischen Verwendung zum Zählen zuwendete, begründete Platon das Wesen der Zahlen noch in der Welt der Ideen als Urwesen (Althoff, S. 134 und Anm. 69, S. 265).

Die qualitative Verwendung der Zahlen findet sich auch im Alten Testament (Lurker s. v. Zahlen, wo er auch einige Stellen anführt). Als Beleg wird hier immer die Stelle aus dem Buch der Weisheit angeführt: „Du aber hast alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet“ (11,20b, Einheitsübersetzung 1980). Nach Althoff reicht die sogenannte Gematria weit in die Geschichte des Hebräertums zurück, wenn auch der Begriff erst später aufkam. Gematria, ein nicht mehr richtig deutbares wahrscheinlich griechisches Wort, bezeichnet das Verfahren, den Buchstaben des hebräischen oder auch griechischen Alphabets Zahlen zuzuordnen, so daß also Zahlen Wörter darstellen. In der Dreiheit von Zeichen, Wort und Zahl haben die Hebräer in ihrem Denken etwas Wesenhaftes erblickt. Ein weiteres Verfahren der Zahlensymbolik betrifft ganze Texte. Hier geht es darum, wie oft und in welcher kompositorischen Ordnung Worte oder Wendungen in einem Text vorkommen. Hierdurch entstehen bedeutsame Zahlenkonfigurationen (Anm. 70, S. 265. Dieses letzte Verfahren hat Althoff bei dem griechischen Text des Vaterunsers entdeckt und in eben diesem Buch minutiös dargestellt, mit tiefreichenden Ergebnissen.).

Im Neuen Testament spielt Zahlensymbolik eine sehr große Rolle, die man nur versteht, wenn man erkennt, daß Zahlen qualitativ aufgefaßt wurden. Keine Zahl wird zufällig genannt.

Rudolf Meyer führt dies am Beispiel der Wunderbaren Speisung in den Evangelien aus (Die Wiedergewinnung des Johannesevangeliums, S. 126-130). Meyer schreibt weiter, daß schon zur Geheimlehre der Essäer eine Zahlenweisheit gehört habe, und daß es auch innerhalb des christlichen Jüngerkreises ein Sprechen in Zahlensymbolen gegeben habe (S. 127).

Lurker erwähnt, daß die biblische Zahlensymbolik durch Augustinus ausgebaut wurde und später Eingang fand in Liturgie, bildende Kunst, Literatur und Musik (s. v. Zahlen).

Spätantike und mittelalterliche Denker hatten noch ein Gespür für das qualitative Wesen der Zahlen, wie Isidor von Sevilla, Rabanus Maurus und Nikolaus von Kues, während danach wegen des Niedergangs des antiken Zahlenverständnisses Zahlensymbolik nur noch in okkulten Strömungen gepflegt wurde, z. B. bei Agrippa von Nettesheim, Jakob Böhme, St. Martin und Novalis.

In seinem bereits erwähnten Buch, einer Art Standardwerk der Zahlensymbolik, erklärt Ernst Bindel ausführlich, was mit qualitativem Zahlenverständnis gemeint ist. Es ist der Gegensatz zur späteren zählenden, quantitativen Verwendung der Zahlen. Der ursprüngliche Umgang war nicht das uns selbstverständliche additive Verfahren, sondern ein Unterteilen einer Einheit. Das additive Verfahren ist nur im Bereich des Mechanischen sinnvoll, während das Teilende in der Welt des Lebendigen vorherrscht, was schon daran zu erkennen ist, daß Wachstum durch Zellteilung erfolgt. Das Teilen geht vom Ganzen aus, das gegliedert ist, wobei das Ganze immer im Blick bleiben kann. Das addierende Verfahren dagegen verführt zu einem egoistischen Anhäufen, bei dem es nur auf die Quantität ankommt, nicht auf das Wesen (Qualität) der Teile.

Alles, was vom Geist regiert ist, geht von einer Ganzheit aus. Der „ganze“, der vollendete Mensch, ist das volle Bild der Weltentwicklung, also eine teleologische Vorstellung, in der alle sich in der Zeit entfaltenden Teile schon enthalten sind, so die ganzen Naturreiche der Schöpfung, die in der Zeit nacheinander aus diesem Menschenurbild, das zugleich das Ziel

ist, hervorgegangen sind. Also entstand die gesamte Natur aus Teilung eines Ganzen.

1.1 Die Zahlen eins, zwei, drei

Die drei ersten Zahlen sind durch einen breiten Graben von allen anderen getrennt und stellen ein geschlossenes System dar, so führt Bindel aus. Bezugnehmend auf Steiners Dritten Vortrag in „Okkulte Zeichen und Symbole“ bezeichnet er die Eins als die Göttlichkeit, die zwei als ihre Offenbarung und die Drei als die Zahl der Eins, die durch die Ent-zwei-ung hindurchgegangen ist. Steiner erklärt die Notwendigkeit der Zwei damit, daß nichts in Erscheinung treten kann ohne sein Gegenbild, z. B. ist Licht ohne Schatten nicht erkennbar. Die hier gemeinte Zwei ist die Entfaltung der Gottheit in ihrer Schöpfung, die sich noch in ursprünglicher Unschuld befindet, in naturgegebenen Polaritäten, die noch nicht vom Fall des Menschen geprägt ist und deswegen noch in der Verbundenheit mit der Eins steht, woraus die Drei wird. Dieses ursprünglich paradiesische Wesen der Drei zeigen die Liliengewächse, die aus diesem Grund zum Symbol der Reinheit wurden. Auch die drei ersten Bitten des Vaterunsers enthalten diesen Dreischritt von Einheit des Heiligen, hin zu zwei Reichen und neuer Vereinigung von Himmel und Erde. Die Besonderheit der ersten drei Bitten zeigt sich auch deutlich durch die andere sprachliche Gestaltung im Vergleich zu den übrigen Bitten (S. 245ff. und Althoff, S. 124f.).

Zur Zwei sagt auch der Anonymus, daß sie den Hauch Gottes und seine Spiegelung im Irdischen darstelle. Er bezeichnet sie geradezu als Zahl der Liebe, da die Liebe das Vorhandensein eines Liebenden und eines Geliebten voraussetzt (S. 32ff.). Dies zeigt, in welche Tiefe die Frage führt, warum sich die uranfängliche Eins aufgespalten hat.

Die Gefahr, die in dieser Tennung liegt, ist die Tragik des Irdischen, des Menschlichen und des Göttlichen. Die Gefahr ist, daß Polaritäten nicht als zusammengehörig empfunden werden, sondern als unversöhnliche Gegensätze, die sich jeweils selbständig machen, und so zu Kräften werden, die sich bekämpfen. Denksysteme, Ideologien und Religionen sind voll solcher Gegensätze, die nicht selten zu blutigen Auseinandersetzungen führen. Die Zwei allein ist nicht heilsam, sondern die wiedergewonnene Drei, die neue Ganzheit, die die Differenzierung in sich enthält (Otto Betz, die geheimnisvolle Welt der Zahlen. Symbolik-Mythologie-Deutung. München 1999, S. 64).

„In Dreihelten waltet alles Göttlich-Geistige“, so schreibt Althoff (S. 239). Deswegen finden sich in der gesamten Welt die *vestigia Trinitatis* (Spuren der Dreifaltigkeit) als Abbilder und Zeichen des Göttlichen. Umgekehrt kann man sagen, wo sich Dreihelten finden, dort ist das Göttliche anwesend. Auch Norbert Scholl in dem Buch „Das Geheimnis der Drei. Kleine Kulturgeschichte der Trinität“ (Darmstadt 2006) spricht von der Allgemeingültigkeit der Dreifaltigkeitssymbolik in den Gottesvorstellungen der verschiedenen Völker, weshalb die Zahl drei als besonders numinos empfunden wurde. Er nennt solche Triaden bei babylonischen, ägyptischen, germanischen, keltischen und griechischen Göttern sowie in den östlichen Hochreligionen (Taoismus, Buddhismus, Hinduismus) (S. 23-37), um dann zum Alten Testament und dem Christentum überzugehen.

Die Drei herrscht als *vestigium Trinitatis* in den Grundgegebenheiten von Kosmos und Mensch, im Räumlichen durch die drei Dimensionen, im Zeitlichen als Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, im Menschen als Leib, Seele, Geist, im Seelischen als Denken, Fühlen, Wollen, in der Natur als Mineralreich, Pflanzenreich, Tierreich. Laut Steiner leitet die Trinität

die gesamte Weltentwicklung durch die drei Entwicklungsprinzipien Bewußtsein, Leben und Form, die den drei göttlichen Personen entsprechen (AnthroWiki s. v. Wurzelrassen; 22. 2. 2020. Mit „Wurzelrassen“ sind große Menschheits- und erdgeschichtliche Entwicklungsperioden gemeint.).

Als Anhang soll hier eine (völlig unvollständige) Übersicht von Dreitheiten erfolgen:

1) Göttliche Wesen:

Ägypten:

Osiris – Isis – Horus (oder Sterben, Befruchtung, Geburt. Diese drei Hauptgötter gleichen dem Seelischen)

Cheper – Re – Atum (drei Gestalten des Sonnengottes, am Morgen, Mittag, Abend; der Sonnengott in seinem eigenen trinitären Wesen gleicht dem Geistigen)
(Teichmann, Mysterien, S. 81-84. Nach Steiner trat später eine Konfundierung der seelischen und geistigen Dreifaltigkeit ein, s. S. 95)

Triaden:

Drei sind alle Götter:

Amun, Re und Ptah, denen keiner gleichkommt.

Der seinen Namen verbirgt als Amun,

er ist Re im Angesicht

sein Leib ist Ptah. (Teichmann, Ägypten, S. 229; Amun, Re und Ptah werden auch als ramessidische Reichstriade bezeichnet.)

Ptah – Sachmet – Nefertem (Triade von Memphis)

Amun – Mut – Chons (Triade von Theben)

Chnum - Anukis – Satis (Triade von Elephantine)

Anu – Enlil – Ea (*babylonisch*)

Odin – Thor – Thyr

Die drei Nornen Urd, Verdandi und Skuld

(*germanisch*)

Teutates – Esus – Taranis (*keltisch*)

Griechenland:

Zeus – Poseidon – Hades

Hekate – Artemis – Selene

Drei Chariten (Aglaia, Euphrosyne, Thaleia)

Drei Moiren/Parzen (Klotho, Lachesis, Atropos)

Drei Horen (Thallo, Auxo, Karpo)

Indien: Trimurti

In diesen drei Personen zeigt sich der eine Gott,

Jeder der erste, jeder der letzte – nicht einer allein;
O Shiva, Vishnu, Brahma, jeder mag sein
Der erste, der zweite, der dritte unter den gesegneten Drei'n.
Kalidasa, indischer Dichter (bei Scholl, S. 33)

VATER – SOHN – HEILIGER GEIST
Ihnen zugeordnet drei mal drei Engelhierarchien:
Seraphim, Cherubim, Throne : dem Vater
Kyriotetes, Dynameis, Exusiai : dem Sohn
Archai, Erzengel, Engel : dem Geist

- 2) Kosmos und Natur :
Höhe – Breite – Tiefe
Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft
Himmel – Erde – Unterwelt
Vater – Mutter – Kind
Mineralreich – Pflanzenreich – Tierreich
Säugetiere: Nagetiere – Raubtiere – Huftiere (hierüber das wichtige Buch von
Wolfgang Schad, Säugetiere und Mensch)
- 3) Mensch:
Leib – Seele – Geist
Denken – Fühlen – Wollen
Nerven-Sinnessystem – rhythmisches System – Stoffwechsel-Gliedmaßensystem

- 4) Literatur und Musik:

Goethe:
Du! droben ewig Unveraltete,
Dreiamig-Dreigestaltete,
Dich ruf ich an bei meines Volkes Weh,
Diana, Luna, Hekate! (Faust II)

Pater Ecstaticus - Pater Profundus – Pater Seraphicus (Faust II, drei Geistbereiche)

Dante:
Divina Commedia: Inferno – Purgatorio – Paradiso (sowie die Terzinen)

Trikolon: Dreigliedrigkeit in Sprache und Dichtung

Melodie – Harmonie – Rhythmus und Takt, entsprechen:
Blasinstrumenten – Saiteninstrumenten (im Orchester) – Schlaginstrumenten,
entsprechen Vorstellen, Fühlen, Wollen
(Teichmann, Griechenland, S. 275ff.)

Mythos – Märchen – Sage

Epik – Lyrik - Drama

5) Denken und Spiritualität:

Platon: das Wahre – das Gute – das Schöne

Glaube – Hoffnung – Liebe

Drei Versuchungen

Drei obere Bitten im Vaterunser

Drei Gelübde

Drei Stufen höheren Erkennens: Schauen (Imagination) – Vernehmen (Inspiration) -
Wesenseinung (Intuition)

1.2 Die Zahlen vier, fünf, sechs

Nach Bindel führt die Drei in den Raum hinein, die Vier ist ganz an die dreidimensionale irdische Wirklichkeit gebunden, die Fünf führt aus dem Raum wieder hinaus, die Sechs befindet sich nur noch in der Fläche, die Sieben übersteigt auch die Fläche, ist schon nicht mehr an das Gegenständliche gebunden. Er erklärt dies aus den raumbildenden Kräften der Zahlen. Diese Kräfte zeigen etwas für die Eigenart der jeweiligen Zahl, ihre Qualität, Charakteristisches. An den mit den Zahlen verbundenen Körpern und Figuren ist dies Wesensmäßige schon zu erkennen: Räumliches entsteht nur, wenn in einer Ecke drei Flächen zusammentreffen. Die drei Platonischen Körper Tetraeder, Oktaeder, und Ikosaeder bestehen aus Dreiecksflächen. Der Würfel (Hexaeder, Kubus) ist aus Quadraten gebildet und das Räumliche par excellence. Inwieweit die Vier die Zahl von Erde und Kosmos ist, wird unten noch eingehender zur Sprache kommen. Der fünfte Platonische Körper ist der Dodekaeder, der aus Fünfecken zusammengesetzt ist. Dieser soll nach Platon jenseits der Körperwelt existieren und Gott für das Weltall als Muster gedient haben. Bindel führt aus, daß in der Welt der Kristalle der Dodekaeder nur scheinbar vorkommt: „Wie in einer Art Ohnmacht verharret die Welt der Kristalle und damit überhaupt die mineralische Welt gegenüber denjenigen Formen, welche aus der Zahl fünf stammen“, wogegen in der Pflanzenwelt die Fünffzahl überall vorhanden ist, denn sie stammt aus der Welt des Ätherischen, ist eine Art „Quintessenz“, die über der Vierheit der Elemente steht, „als höherer Daseinsplan die Körperwelt überschwebt“ (S. 129f.).

Steiner nennt die Vier das Zeichen des Kosmos und der Schöpfung, also der heutigen Erde: Sie befindet sich im vierten Zustand und der Mensch im vierten Elementarreich, nämlich dem Mineralischen. Daher kommt es, daß der Mensch im jetzigen Zustand nur das Mineralreich versteht und beherrschen kann. Alles, was heute sinnlich wahrnehmbar ist, steht in diesem vierten Elementarreich, so auch alle sichtbaren Himmelskörper. (Mythen und Sagen. Okkulte Zeichen und Symbole, S. 176f.)

Die heutige Erde ist also die vierte planetarische Verkörperung (nach den okkulten Planeten Alter Saturn, Alte Sonne und Alter Mond), bei der das vierte Wesensglied des Menschen zur Entwicklung kommt, nämlich das Ich, das wirklich „zentrale“ Bedeutung hat, da sich durch sein Wirken die weiteren Wesensglieder des Menschen entfalten. Vier ist immer die Mitte der Sieben, die Achse, um die sich das Vergangene und Zukünftige dreht. Innerhalb der sieben nachatlantischen Kulturepochen ist dies die griechisch-römische Zeit, in der sich das Hauptereignis der Weltentwicklung zutrug, das irdische Erscheinen Christi.

In seiner raum-zeitlichen Gestalt ist die Welt ein Bild der Vier: Es zeigt sich an den vier Himmelsrichtungen, den vier Jahreszeiten und vier Tageszeiten. Die vier Elemente bzw. Aggregatzustände Feuer (Wärme), Luft (Gasförmiges), Wasser (Flüssiges), Erde (Festes) sind Zustände der vier bisherigen planetarischen Verkörperungen und prägten die vier Wesensglieder des Menschen (physischer Leib, Ätherleib, Astralleib und Ich). Ebenso werden sie von altersher mit den vier Temperamenten in Verbindung gebracht (Feuer: cholerisches Temperament; Luft: sanguinisches Temperament; Wasser: phlegmatisches Temperament; Erde: melancholisches Temperament). Nach Bindel sind die vier Planetenverkörperungen im Periodensystem der Elemente zu erkennen, man habe es daher „mit dem stofflichen Niederschlag einer Entwicklung, eines evolutionellen Ablaufs [...], also mit einer Art Urkunde, die die welterschöpfenden Mächte selber geschrieben haben“, zu tun. (S. 276ff., ausführlich S. 324ff. „Das periodische System der Elemente als Schöpfungsurkunde“; Zitat S. 337).

Prägend für das Irdische ist auch die Gestalt des Quadrats. Hierüber sowie über Kreuz und Mandala Weiteres unten (II, 2).

Mit der Fünf wird das Irdische überschritten. Dies war oben mit der sogenannten „Quintessenz“ schon angeklungen, die ein fünftes, geistiges Element darstellt, ebenso ist die Fünf ein wichtiges Gestaltungselement im ätherischen geistigen Reich der Pflanzenwelt. Die Fünf ist oft die gedachte, überhöhende Mitte einer Vierheit, so die häufig vergoldete Spitze der ägyptischen Pyramide, die über dem das Irdische symbolisierenden Grundquadrat als Nahtstelle zur geistigen Welt steht. Der Pharao steigt an ihr hinauf, der Sonnengott läßt sich auf ihr nieder, die Fünf der Spitze stellt also die Verbindung von Himmel und Erde dar. Landschaftlich ist eine solche Fünfheit in den fünf heiligen Bergen der Taoisten in China zu erkennen. Auch die Würfelzahl fünf zeigt diese Gestalt (Christoph Engels, 1000 heilige Orte. Die Lebensliste für eine spirituelle Weltreise. Potsdam 2010, S. 499f.).

In einem anderen Aspekt gilt die Fünf als Zahl des heutigen Menschen, des Menschen der fünften nachatlantischen Kulturepoche. In dieser Epoche soll das fünfte Wesensglied entwickelt werden, bei Steiner als „Geistselbst“ bezeichnet. Dieses entfaltet sich, wenn die schwankende astralische Welt des Gefühlslebens immer mehr vom Ich aus regiert wird. Bindel spricht daher von der Fünf als der Zahl der schöpferischen Individualität. In der Antike, in der die Individualität noch nicht richtig ausgeprägt war, wurde die Fünf daher gemieden (S. 53 und 57ff.). Die Entwicklung zum Geistselbst hin [und dann zu noch zwei weiteren Wesensgliedern] ist die Voraussetzung zur Freiheit des Menschen. Diese kann nur entstehen, wenn der Mensch aus eigener Entscheidung seinen Weg wählt, also zwischen Gut und Böse entscheidet. Die Existenz des Bösen hat etwas mit der menschlichen Freiheit zu tun. In Übertragung auf das Zahlsymbol wird die Fünf daher auch als Zahl des Bösen bezeichnet (vgl. Steiner, Mythen und Sagen. Okkulte Zeichen und Symbole, S. 177f.). Das Pentagramm (Fünfstern) ist das Zeichen des Menschen, wenn er mit ausgebreiteten Armen und Beinen steht. Das umgekehrte Pentagramm mit nach unten weisender Spitze zeigt symbolisch die Möglichkeit des Bösen. Es ist das Bild der geknechteten Individualität, bei der der Mensch durch den Einfluß böser Mächte in der Sphäre seiner Kreatürlichkeit zurückgehalten werden soll (Bindel, S. 77f.). Daß die Fünf die Zahl des heutigen Menschen ist, zeigt auch die Verbindung mit dem Tierkreiszeichen Fische. Die sieben nachatlantischen Epochen sind astronomisch an dem jeweiligen Zeichen zu erkennen, in dem die Sonne im Frühlingspunkt steht, bei der ersten Epoche war dies das Zeichen des Krebses, bis heute also das Zeichen Fische, fünf insgesamt. Ist es Zufall, daß das griechische Wort für Fisch, *ichthys*, fünf Buchstaben hat (ch und th ist jeweils ein Buchstabe)? Die von der Individualität geführte Entwicklung mit ihren Möglichkeiten der Irrungen weist auch auf das Leidvolle dieses Weges hin. Aber Kräfte des Leidens und seiner Überwindung können auch zum geistigen

Wiederaufstieg führen. Ein Zeichen für diese Zusammenhänge ist das Pentagramm, in dessen Mitte ein Kreuz steht, ein Symbol der Rosenkreuzer (Bindel, S. 92). Dieses Bild zeigt auch die Lutherrose. Auch die Rose geht aus dem Dunkel der Erde hervor. Hier kann man auch an die fünf Wunden Christi denken. Der Anonymus sieht in den fünf Wunden die Kreuzigung des niederen Willens: Der Wunsch, groß zu sein, wird durch die Herzwunde gekreuzigt; der Wunsch zu nehmen und festzuhalten wird in den Wunden der Hände gekreuzigt; der Wunsch, auf Kosten anderer vorwärts zu kommen, wird durch die Wunden der Füße gekreuzigt (S.113-124). Das nicht ganz Geheure des Fünfsterns in der Auffassung alter Zeiten zeigt sich daran, daß dieses Zeichen bei den Pythagoreern zwar als zukunftsweisendes Erkennungszeichen diente, aber geheimgehalten werden mußte. Im Mittelalter wurde es als etwas Böses aufgefaßt, dessen Bösartigkeit aber durch die fünf Wunden Christi aufgehoben wurde, so daß es dann als Abwehr des Bösen verwendet wurde, wie es bekannterweise in Goethes Faust vorkommt (Faust I, 1401ff.). Aus diesem Grund spielt die Fünf als Gestaltungsmaß auch beim Westwerk der Klosterkirche Corvey eine große Rolle, nämlich als Abwehr der Widersachermächte (Adelhard Gerke, OSB, Corvey – Das Heiligtum Westfalens und ganz Sachsens. Paderborn 1985, S. 42).

Die Sechs gilt als die Zahl der Reinheit, der Harmonie, der Schönheit, der Verbindung von Zwei und Drei, der Vollkommenheit. Mit der Sechs beginnt die körperlische Kraft der Zahlen zu erlöschen, denn aus Sechsecken kann kein Körper gebildet werden, sondern nur Flächen, wie u. a. die Bienenwaben zeigen. So befindet sich das Wesen der Sechs, sozusagen als Außenhaut der räumlichen Welt, am Übergang zum Unräumlichen (Bindel, S. 130). Alle Gefahren und Krisen, die der Fünf anhaften, werden durch die Sechs überwunden, die Ur-Reinheit wird nach dem Durchgang durch Schuld und Sühne in ihrem Bereich wiedererlangt (vgl. Althoff, S. 243). Künstlerisch ist dies wunderbar dargestellt in dem bekannten Bild „Das Paradiesgärtlein“, in dem das Sechseck und mehrfache Dreiecke walten. Auch die Bienenwabe und der Schneekristall zeigen diese Reinheit. Biene und Bienenstock sind Symbol für ein zukünftiges Geistiges.

Die Griechen nannten die Sechs *arithmos teleios*, vollendete oder abgeschlossene Zahl. Bindel sieht hier einen Zusammenhang mit dem Schlußwort des Einweihungsvorgangs in den Mysterientempeln, *tetelestai*, „Es ist vollbracht“, das ja in den Evangelien auch als das letzte der Sieben Worte Christi am Kreuz steht und von dem Evangelisten Johannes nicht zufällig gebraucht wurde. Die Sechs ruht sozusagen geschlossen in sich. Dies zeigt sich schon an der ebenmäßigen Gestalt des Sechsecks im Kreis. Es besteht aus sechs gleichseitigen Dreiecken, deren Seitenlänge dem Radius des Kreises entspricht. Aber auch die Zahl selbst besitzt einzigartige Eigenschaften. Sie stellt die Summe der ersten drei, an sich schon bedeutenden Zahlen dar, und zugleich ist die Sechs auch die Summe ihrer Teiler, die eben diesen Zahlen, nämlich eins, zwei und drei, entspricht (also $6=1+2+3$ und $6=1 \times 2 \times 3$). Dies sieht Bindel als das Wesen der Schönheit an, die immer dann vorliege, wenn das Äußere eines Wesens mit seinem Inneren harmonisiert. Bei der Zahl sechs seien die Zahlen eins, zwei und drei „gleichsam das Innere“ (S. 123).

Der Sechsstern, das Hexagramm, ist ebenfalls ein Zeichen mit tiefreichender Bedeutung, weswegen es auch in vielen Religionen und spirituellen Strömungen Verwendung fand. Bei ihm durchdringen sich zwei Dreiecke, dessen eines seine Spitze nach oben wendet, das andere nach unten. Es durchdringen und verbinden sich also zwei Dreiecke. Dies wird als Zeichen für die harmonische Vereinigung von Oben und Unten oder Geist und Materie gesehen. Der Anonymus sieht im Hexagramm das Bild für zwei sich vereinende Trinitäten, nämlich Vater – Sohn – Heiliger Geist und Mutter – Tochter – Heilige Seele. Diese weibliche Dreifaltigkeit bringt er mit der Weisheit, der Sophia, in Verbindung (S. 599). Die Wiedererlangung der Einheit des Männlichen und Weiblichen gehört zum Hoffnungs- und Zukunftsbild der

Menschheit, wie es auch im Bild der Hochzeit zum Ausdruck kommt. Betz verweist auch darauf, daß bei der *Hochzeit zu Kana* sechs Wasserkrüge vorhanden waren. Auch hier ist die Zahl nicht zufällig, sondern „Zeichen“ (womit das Wort „Wunder“ besser wiedergegeben ist): Es weist auf das anbrechende Reich Gottes hin, in dem eben die zwei Dreieiten wieder miteinander verbunden werden, durch die Hochzeit (S. 103f.). Hier noch einmal der Hinweis auf das *Paradiesgärtlein*, welches ja auch das zukünftige Reich Gottes darstellt. Auch die Lilie, schon bei der Drei erwähnt, zeigt diese Doppeldrei, die Verbindung der zwei Trinitäten, und ist deshalb ein Bild der Reinheit.

Der Sechsstern ist auch das Emblem des Hebräertums, der sogenannte Davidsstern. Die originale Bezeichnung 'Ibrîm stammt von einer Wortwurzel mit der Bedeutung des die Schwelle Überschreitens, was darauf hinweisen kann, daß die trennende Schwelle zwischen Himmlischem und Irdischem überschritten wird. Alle Eigenschaften der Sechs kulminieren daher auch in der sechsten Sephira des Sephirothbaumes der hebräischen Mystik, der Kabbala. Diese baumartige Gestalt stellt zehn Schöpfungskräfte (Sephiroth) und damit die gesamte geistige und irdische Welt dar. Unter diesen ist die sechste Sephira auf hebräisch *Tiph'èret* genannt, die Schönheit (Althoff, S. 105 und 243). Es ist bemerkenswert, daß die schon seit Jahrzehnten durch die Intellektuellen in unserem Land geknechtete, verdächtigte und verhöhnte Schönheit eine Schöpfungsurkraft darstellt.

1.3 Die Zahl sieben und ihre Mehrfachen

Die Sieben gilt als die vollkommene Zahl. So wird sie genannt, da sie die Welt des Körperlichen übersteigt, diese aber auch regiert. Hierfür beschreibt Bindel geometrische Eigenarten, die mit der Sieben zusammenhängen (S. 131ff.): Um einen Körper im Raum festzulegen, bedarf es sieben Daten, von denen sechs räumlich sind, die siebte jedoch den Körper in einem Zustand zu einer bestimmten Zeit festhalten muß. So erscheint die Sieben als eine Art Beherrscherin der Raumeswelt. Dies zeige sich auch daran, daß das regelmäßige Siebeneck zwar gezeichnet, aber nicht konstruiert werden kann. Den Beweis hierfür erbrachte Gauß im Jahr 1801. Zur Rolle als Beherrscherin der Raumeswelt paßt auch gut, daß die siebte Sephira des Sephirothbaumes die Bezeichnung *Nezah*, Sieg, trägt. Als Herrscherin ist die Sieben oft der Mittelpunkt oder die Überhöhung und Lenkerin einer Sechsheit. So kann man sie sich als Mittelpunkt des Hexagramms vorstellen, ohne den es ja nicht bestehen kann. Auch im Pflanzenwerden gibt es sechs Stadien, nämlich Same, Blatt, Knospe, Blüte, Fadenorgane und Frucht, deren Entfaltung und Gestaltwandel, von Goethe wie bekannt als Metamorphosen bezeichnet, von dem siebten Ideellen, der Urpflanze, gelenkt werden. Auch hier sieht man, daß die Sieben etwas ist, was zur räumlichen Erscheinung führt, aber selbst nicht räumlich ist (Bindel, S. 156ff.).

So ist die unräumliche Sieben dem zeitlichen Werden, der Entwicklung, der Metamorphose und der Vollendung in der Zeit zugewiesen. Und wie die Sieben beim Hexagramm als beherrschende Mitte erschienen ist, so ist die zeitliche Mitte als Siebtes die Beherrscherin von drei vorhergehenden und drei nachfolgenden Entwicklungsperioden der Weltentwicklung, die Steiner in seinen Werken und Vorträgen beschrieben hat und die aus $7 \times 7 \times 7 \times 7$ Zuständen besteht. Die größte Einheit hiervon sind die sieben okkulten Planeten, womit sieben verschiedene „Erd“zustände gemeint sind, von denen die heutige Erde der vierte ist, also in der Mitte steht. Es ist die Mitte dieser Zustände, in der auch Christus erschienen ist, der daher als Herr des Zeitenrhythmus bezeichnet wird (vgl. Althoff, S. 245). Diese Entwicklungen

zeigen, wie von der Mitte aus die vorhergehenden drei Zustände in den nachfolgenden erneuert, überhöht oder vergeistigt werden, und zwar so, daß der fünfte Zustand auf den dritten, der sechste auf den zweiten und der siebte auf den ersten bezogen ist, die Mitte also eine Art Angelpunkt darstellt. Den Weltentwicklungsperioden entspricht die Entwicklung der sieben Wesensglieder des Menschen.

Christus als Herr des Zeitenrhythmus offenbart die Sieben als Zahl der Fülle und der Herrlichkeit. So gibt es nicht nur die sieben Anrufungen im Vaterunser, sondern insbesondere im Johannesevangelium und in der Offenbarung des Johannes finden sich Siebenheiten als klangfigurenhafte Walten heiliger Zahlen (Frieling, Christentum und Wiederverkörperung. Berlin 1986, S. 48). Im Johannesevangelium sind dies vor allem die sieben „Wunder“ oder „Zeichen“ und die sieben Ich-bin-Worte. Der Anonymus betrachtet diese als Auswirkung der Überwindung der drei Versuchungen in der Wüste durch drei Verzichtseleistungen oder die drei Gelübde, mit denen Christus urbildlich anzeigt, worin das geistliche Leben besteht. Aus dieser unteren Dreiheit (die Versuchungen) und der entsprechenden oberen Dreiheit (ihre Überwindung) gehen als Auswirkung die Meisterung der Elemente in den sieben Wundern hervor, und der Meisterung entspricht die siebenfache Offenbarung des Namens des Meisters, die Ich-bin-Worte. „Die sieben Wunder des Johannesevangeliums sind in ihrer Gesamtheit die 'Herrlichkeit' (doxa) oder der Glanz des Sieges der drei heiligen Gelübde über die drei Versuchungen. Zugleich haben wir hier ein gutes Beispiel für die *qualitative Mathematik*: dreifach Gutes erzeugt, wenn es den Sieg davonträgt über dreifach Böses, *siebenfach Gutes*, während dreifach Böses, das über dreifach Gutes siegt, nur dreifach Böses erzeugt. Denn das Gute ist qualitativ, und wenn es sich manifestieren kann, manifestiert es sich *ganz* in seiner unteilbaren Fülle. Das ist, was die Zahl *sieben* eigentlich bedeutet – die Fülle (pleroma) oder, wenn sie sich manifestiert, die Herrlichkeit (doxa) [...]“ (S. 160f.)

Ganz von der Zahl sieben durchwaltet ist die Offenbarung des Johannes. Vier Siebenereinheiten, die sowohl eine makrokosmische Entwicklung als auch die zukünftigen spirituellen Entwicklungsmöglichkeiten der christlichen Menschen darstellen, erscheinen in den Bildern der sieben Gemeinden, die auch durch Sterne und Leuchter dargestellt sind, in den sieben Siegeln, den sieben Posaunen und in den sieben Zornesschalen. Poeppig schreibt hierzu: „Die sieben Sterne und Leuchter stehen hier als Sinnbilder für das in der Menschheit erwachende neue Licht des Christusgeistes, das in das *irdische Bewußtsein* der Menschheit Einzug halten soll“ (S. 121). Die sieben Siegel stellen die Abdrücke dar, die die Taten der Menschen im Buch ihres Lebens, das dann geöffnet wird, hinterlassen haben. Die Siegel zeigen „Bilder“, denn der Mensch wird dann wieder ein imaginatives Bewußtsein haben (S. 122). Die sieben Posaunen dagegen sind Warnungen, die sich als Inspiration zeigen, also als Wort, das sich in tönenden Zeichen offenbart: „Und da geschahen Stimmen und Donner und Blitze und Erdbeben“ (Off 8,5). Die sieben Zornesschalen als letzte Stufe sollen den Menschen zur Entscheidung rufen. Wenn er seine Seele dem „göttlichen Christuslicht“ öffnet, kann der Mensch sich mit der Gottheit vereinen. Diese höchste Bewußtseinsstufe wird auch Intuition genannt, nämlich „Schauung“ des Wesens Gottes oder die *visio beatifica*. „Die göttliche Welt senkt sich herab und schüttet ihre Schalen geistig-göttlicher Wesenskräfte hernieder.“ (S. 125) (Fred Poeppig, Ursymbole der Menschheit unter besonderer Berücksichtigung der Rosenkreuzersymbolik. Freiburg i. Br. 1972)

Auch Entwicklungsvorgänge des Einzelnen lassen sich in Siebenereinheiten erkennen. Es ist bekannt, daß sich der Organismus alle sieben Jahre erneuert. Parallel dazu liegen die Siebenjahresschritte, in denen sich körperlich-seelisch-geistige Entwicklungsvorgänge im Lebenslauf vollziehen. Dies war schon in der Antike bekannt und spielt heute in der Waldorfpädagogik eine wichtige Rolle. Im Erwachsenenalter zeigen sich diese Schritte eher in inneren Vorgängen. Betz nennt Solon, Philo von Alexandrien und Shakespeare als Quellen (S. 109ff.).

Auch viele geistige oder spirituelle Wege und Schritte zeigen sich in sieben Stufen. Anschaulich stellten dies die siebenstufige Pyramide in der babylonischen Kultur oder die sieben Stufen des salomonischen Tempels dar, die hinauf zu Gott führen. Auch die sieben Töne der Tonleiter führen „hinauf“ in das erhöhte Sein der Oktave. Die Bilder der Offenbarung oder die Sieben Worte Christi am Kreuz können Meditationsbilder sein, die das spirituelle Leben siebenfach inspirieren, wie auch die sieben Gaben des Heiligen Geistes bei Jesaja. Ein siebenfacher geistlicher Prüfungsweg erscheint ebenfalls in den Werken der Mystiker Bonaventura und Teresa von Ávila (Betz). Sieben Einweihungsgrade. Alchemie: Herausläutern des Goldes, sieben Metalle.

Die sieben „Planeten“, die seit altorientalischer Zeit über das Mittelalter bis hin zur Alchemie der frühen Neuzeit eine so bedeutende Rolle spielten, waren nicht nur die sieben mit bloßem Auge erkennbaren Wandelsterne, sondern zugleich göttliche Sphären, die den Menschen beeinflussen. Nach alter Auffassung waren die Himmelskörper tatsächlich das materiell Sichtbare, der Leib von Göttern, daher tragen sie ihre Götternamen mit Recht. Durchlaufen dieser Sphären bei Adrian G. Gilbert (Der Stern der Weisen. Das Geheimnis der heiligen drei Könige. Bergisch Gladbach 2000), Betz (Archonten der Gnostiker und sieben Tore beim Aufstieg in der Mithrasreligion). Betz: Die sieben Planeten hatten eine nicht zu überschätzende Bedeutung in der Antike, von daher evtl. auch Einfluß auf die biblische Schöpfungsgeschichte. Bindel: die Sieben kam jedenfalls in Israel erst zu ihrer wichtigsten Bedeutung als Zahl der Zeit. Sie steht mit der Bildlosigkeit der Religion Israels in Verbindung. Dort wurde erst die Siebentagewoche gepflegt im Gegensatz zur äg. Zehntagewoche. Anfang und Ende der Bibel zeigen in gewaltigen kosmischen Bildern das Walten der Sieben in den großen irdischen Entwicklungen, nämlich die sieben Weltentage der Schöpfung und die in Siebenheiten sich vollziehende neue Schöpfung durch den Geist Christi.

Die Sieben ist auch die Zahl des Mondes, denn etwa sieben Tage beträgt ein Mondviertel (genauer bei I, 3.3). So wird seit alters der Mond als der Zeitmesser verstanden. Die indogermanische Wurzel *me* zeigt die sprachlichen Zusammenhänge von *mensis*, Mond, *metiri* und *messen*.

Bedeutungsvolle Mehrfache sind: 14, 28/30, 49/50, 40 Wochen=280 Tage, 40/42 .

1.4 Die Zahlen acht, neun, zehn

Das Wesen der Acht ist mit der Erwähnung des Oktavtones der Tonleiter schon angeklungen: durch ihn wird alles Irdische, nachdem es seine Entwicklung der Siebenerstufen durchlaufen hat, in ein anderes Reich emporgehoben, das voll neuen Lichtes und Glanzes ist. Christoph Peter kennzeichnet innerhalb der von ihm wesentlich entwickelten Musikphänomenologie die Oktave folgendermaßen: „Das höchste Ziel des Menschenstrebens spiegelt sich in ihr: Vollendung eines inneren Weges; das Wiederfinden des eigenen Selbstes auf einer höheren Stufe; die Vereinigung mit dem Weltgeist.“ (Christoph Peter, Die Sprache der Musik in Mozarts Zauberflöte. Stuttgart 1983, S. 70) Die Acht ist die wiedergewonnene Eins auf höherer Stufe, eine neue Schöpfung, der erneuerte erste Schöpfungstag, ein neues Licht, das Licht des Auferstehungsmorgens. Der Ostertag ist also der achte Tag, durch den die gesamte Schöpfung neu wird. Als Präfiguration im Alten Testament erscheint die neue Erde nach der Sintflut. Geheimnisvoll weist die Zahl acht auf diese Beziehung hin, denn acht Menschen wurden von der Sintflut verschont: Noah und seine Frau, seine drei Söhne und deren Frauen.

Sie wurden gleichsam aus dem Wasser neu geboren, wie nun der Weg durch das Wasser der Taufe zur Wiedergeburt führt. Die Wiedergeburt ist dem Menschen möglich in der Einheit mit Tod und Auferstehung Christi. In der frühen Zeit der Christenheit erfolgten die Taufen daher in der Osternacht. Die Getauften gingen mit Christus aus dem Grab hervor. All diese Verbindungen weist auch die Stelle 1 Petrus 3, 20f. auf: „Diese [sc. die Ungerechten] waren einst ungehorsam, als Gott in den Tagen Noachs geduldig wartete, während die Arche gebaut wurde; in ihr wurden nur wenige, nämlich acht Menschen, durch das Wasser gerettet. Dem entspricht die Taufe, die jetzt euch rettet.“ (Einheitsübersetzung 1980) Die Beziehung zum achten Tag der Auferstehung findet sich bei Justin dem Märtyrer (gest. 165): Die acht Geretteten in der Arche „versinnbildeten, da sie acht an der Zahl waren, den achten Tag, an welchem unser Christus von den Toten auferstanden und erschienen ist.“ (zitiert bei Betz, S. 122) Diese Symbolik der Acht als des Zustandes der aus Christus Neugeborenen zeigt sich auch in der Kirchenarchitektur. Besonders bekannt sind das Oktogon der Pfalzkapelle in Aachen und der von acht Säulen getragene Rundbau der Michaelskirche in Fulda. Besonders häufig aber ist die achteckige Form der Taufkapellen oder Taufbecken (Betz, S. 122f.). Bindel nennt noch die Brunnenhalle im Kloster Maulbronn, in deren Grundriß allerdings auch die Neun mit hineinspielt. Hier ist eine Anspielung an die lebenspendenden Kräfte des Wassers zu erkennen, Verjüngendes, Aufbauendes und Heilendes. Daher wurde die Acht auch eine Zahl des Heilandes, des Arztes. So heißt es bei Clemens von Alexandria: „Wen Christus wieder zum Leben gebiert, der wird in die Achtheit versetzt.“ Bindel hält es auch für zeichenhaft, daß die griechische Form des Namens Jesus (Iesous) die gematrische Zahl 888 trägt. In all diesen Zusammenhängen sieht Bindel es als etwas Eindrucksvolles an, mit welcher Konsequenz der Charakter der Zahl acht durch Jahrtausende erscheint: In der heiligen Achtheit der Ägypter zeigen sich je vier männliche und weibliche Schöpferkräfte. Diese wurden in der Tempelstadt Schmunu, deren Name nichts anderes als „acht“ bedeutet, verehrt, und ihr Lenker war der Gott Thot, ägyptisch Dschehuti, dessen einer Titel auch „Herr der Acht“ (neb schmunu) lautete. Da Dschehuti dem griechischen Hermes gleichgesetzt wurde, lautete der griechische Name der Stadt Hermopolis magna (Große Hermes-Stadt). Von dem Tempelbezirk sind leider nur noch Reste vorhanden (vgl. Bonnet, Achtheit). In den acht schöpferischen, aufbauenden Kräften, dieser Doppelvier, sieht Bindel die weisheitsvollen Kräfte der elementarischen oder ätherischen Welt, die unter der Leitung Dschehutis die irdische Welt hervorbringen. (Zitat und Deutung der Achtzahl bei Bindel S. 308ff.)

So kann man Dschehuti als den der Acht übergeordneten Neunten ansehen, wie es ja auch in der anderen ägyptischen Schöpfungslehre, der Neunheit von Heliopolis (Iunu oder On in Unterägypten), der Fall ist, in der Atum dieser Urgott ist. Dies wirft ein Licht auf die Bedeutung der Zahl neun: „Ganz allgemein kann man sagen, daß jede Zahl die ihr unmittelbar vorhergehende auf höherer Ebene wiederholt, indem sie als die zusammenfassende Einheit der in der vorhergehenden Zahl enthaltenen Vielheit angesehen werden kann. So ist die Sechsheit eine gewisse Vielheit, deren Vereinheitlichung durch die Sieben erfolgt. „[...] Hinter der Zahl Sechs als Erscheinung steht die Zahl Sieben als Wesen. Ebenso könnte man mit dem Paar der Zahlen Acht und Neun verfahren.“ (Bindel, S. 317f.) Mit dem Siebeneck hat das Neuneck die Unkonstruierbarkeit gemeinsam (S. 308). Die Symbolik der Neun sieht Bindel vorwiegend unter dem Aspekt von zwei Vierheiten und dem verbundenen Neunten. Dies zeige schon die Figur des Neunsterns, dessen Zacken jeweils die Winkelverhältnisse 4, 4, 1 aufweisen. Nach Bindel weisen diese Maßverhältnisse auf die Problematik des irdischen Menschen hin, die schon der Okkultist St. Martin mit dem Wort bezeichnet hat, der Fall des Menschen sei ein Weg von der Vier zur Neun gewesen. Bindel versteht unter der Vier den irdischen Menschen mit physischem Leib, Ätherleib, Astralleib und Ich. Mit dem „Fall“ des Menschen war die Geschlechtertrennung verbunden, es entstanden also zwei Vierheiten, die

Neun stelle ihre „unrechte Vereinigung“ dar, also alle tragischen, schuldhaften und leidvollen Wege der Sehnsucht nach neuer Einheit. Die Erlösung der Neun geschieht, wenn die Vereinigung in rechter Weise erfolgt. (Bindel, S. 289ff.) So lautet ja auch ein apokryphes Wort Christi, das Reich Gottes sei dann gekommen, wenn die Zwei Eins sein werden. Hier ist zu beachten, daß mit der Geschlechtertrennung nicht nur das Leibliche gemeint ist, sondern daß den Geschlechtern auch die Symbolik des Seelischen (Weiblichen) und des Geistigen (Männlichen) anhaftet, das sich in ausgeglichener Weise in jedem Menschen idealerweise finden soll, aber oft noch nicht erreicht ist, so daß sich männliche und weibliche Anteile im Inneren oft bekämpfen. Die Vereinigung ist eine Aufgabe für die Zukunft auf dem Weg zum ganzheitlichen Menschen, der dann eine neue Neun darstellt. Tatsächlich ist diese Deutung der Zahl neun sogar sprachlich feststellbar: Nach Kluge handelt es sich beim Zahlwort acht in allen indogermanischen Sprachen um einen Dual, eben um die Paarheit zweier Vierheiten. Die Verbindung des Zahlwortes neun mit dem Adjektiv „neu“ wird vermutet. Mit der Neun beginnt nämlich eine dritte Tetrade. (Bindel, S. 302f. und Kluge s. v. neu; neun) Die neue, erlöste Neun zeigt sich beim Neunstern, wenn die mittlere Zacke nach oben zeigt; dann steht die Eins über den beiden Vierheiten. Die Zacke besteht sozusagen aus einem gleichschenkligen Dreieck mit den Winkeln von 20° und zweimal 80° (s. Figuren 84 und 85). Diese Symbolik sieht Bindel auch in der in der Offenbarung des Johannes vorkommenden Zahl 144000, der Zahl der Erlösten.

Zum Abschluß dieser Betrachtungen weist Bindel darauf hin, daß es noch eine andere wichtige und fruchtbare Deutung der Zahl neun gebe, nämlich die einer gesteigerten Dreiheit, wie sie eine andere Gestalt des Neunsterns, der aus drei verschlungenen Dreiecken besteht, zeigt (s. Figur 83). Diese Art der Neunheit ist in bestimmten Religionen verbreitet, die nicht mit den altsemitischen, bei denen die Sieben dominierte, zusammenhängen, sodaß Lurker vermutet, daß es sich um eine ältere Bedeutung handelt, die u. a. in den Religionen des Ostens noch bewahrt ist: In Altchina gibt es die neun Erscheinungsweisen des Tao und neun Himmel, auch neun Götter in Altmexiko (s. v. Neun). Auch die Bön-Religion in Tibet kennt neun Götter, im Buddhismus gibt es das achtspeichige Rad als Symbol, das als Neuntes die Nabe als Zentrum trägt. Auch in der Bahai-Religion ist die Neun die Zahl der Herrlichkeit. Griechenland scheint auch hier, wie so oft, eine mittlere Stellung einzunehmen: Zwar spielt hier die Sieben eine Rolle, aber auch die Neun: die heilige Lyra Apollons zeigt dies daran, daß sie manchmal sieben Saiten, ein anderes Mal neun Saiten hat. Ansonsten scheint aber doch, wie auch bei den indogermanischen Kelten und Germanen, eher die Neun vorzuherrschen. Das bedeutendste Fest der eleusinischen Mysterienkulte, die Eleusinien, dauerten neun Tage. Außerdem sind die neun Musen besonders kennzeichnend für die griechische Geistigkeit. Es sind drei Triaden weiblicher Gottheiten, die die Fähigkeiten des menschlichen Geistes inspirieren, die neunfachen Künste des Wortes, Tanzes und der Musik. Daß Urania, die Muse der Himmelskunde, dazugehört, zeigt, wie sehr die Bewegungen der Himmelskörper als ein kunstvoller Reigen verstanden wurden. Eine Ordnung der Triaden ist vielleicht nicht möglich, obwohl mit viel gutem Willen man sagen könnte, daß bei der ersten Triade, Klio, Melpomene und Terpsichore, das dramatische Element im Vordergrund steht, bei der zweiten Triade, Thalia, Euterpe und Erato, das lyrische, bei der dritten Triade, Polyhymnia, Kalliope und Urania, die Epik. Vielfach scheint auch sonst die Neunheit eine dreifache Triade von Göttinnen darzustellen, die die Frau in den drei Erscheinungsformen Junge Frau – Mütterliche Frau – Alte Weise (artedeia) wiedergibt. Auch im keltischen Mythos gibt es weibliche Neunheiten, so die neun Jungfrauen, die Bridgit begleiten, sowie in der *Vita Merlini* neun Schwestern, die nach heiteren Gesetzen über die Insel Avalon herrschen (Ehmer, S. 207ff.). Neun Schwestern sind auch die neun Walküren der germanischen Mythologie (obwohl auch andere Zahlen vorkommen). Doch gibt es hier noch solch weitere bedeutende Hinweise auf die Neun, daß man sie fast als die Hauptzahl der germanischen Mythologie ansehen kann.

Odin hing neun Nächte am „windigen Baum“ (Edda, Havamal 139; Stange, S. 65), bevor er in das Geheimnis der Runen eingeweiht wurde. Auch besaß er den Zauberring Draupnir, von dem in jeder neunten Nacht acht ebenbürtige Ringe tropften.

Der Weltenbaum Yggdrasil „umfaßt alle neun Schöpfungsebenen“, eingeteilt in Überwelt, Oberwelt und Unterwelt:

Überwelt: Asgard (Asengötter), Alfheim (Elfen), Vanheim (Vanengötter);

Oberwelt: Nifelheim (kaltes Elementarreich), Midgard (Menschenwelt), Muspelheim (feuriges Elementarreich);

Unterwelt: Jötunheim (Riesen), Schwarzalfenheim (Zwerge), Helheim (Totenreich). (Ehmer, S. 103f.)

Auch im germanischen Kultus manifestiert sich die Zahl neun: So fand alle neun Jahre ein neuntägiges Hauptfest in Uppsala statt, bei dem neun verschiedene männliche Tiere geopfert wurden (R. L. M. Derolez, *Götter und Mythen der Germanen*. Einsiedeln, Zürich, Köln 1963, S. 229).

Ein Nachklang ist es sicher, daß auch in Märchen neun Reiche vorkommen, sowie auch der Lebensbaum mit neun Ästen, an dem der Märchenheld in dreimal neun Tagen emporsteigt. Doch das heilige Wesen der Zahl neun ist nicht auf ihr Vorkommen in Religionen, Mythologie und Kultus beschränkt. Im Gegensatz zur Sieben, die schon durch die Wochentage mehr im alltäglichen Bewußtsein ist, zeigt die Neun einen eher verborgenen geistigen Gehalt. Die Zahl hat einzigartige Qualitäten: Sie ist die einzige, deren Quadratzahl, nämlich 81, mit ihrer Quersumme identisch ist; je zwei einstellige Zahlen addiert ergibt neun; die Multiplikation jeder einstelligen Zahl mit neun ergibt eine Zahl, deren Quersumme neun ist. Perschmann hält die Zahl für einzigartig und sieht in ihr eine verborgene Allgegenwart. Dies hängt sicher damit zusammen, daß die Neun als gesteigerte Drei auch ein Trinitätssymbol ist. Perschmann sieht die Neun walten in dem sogenannten Abendmahlsthema in *Parsifal* von Wagner, mit dem das Werk ja einstimmig beginnt. Dieses von Perschmann „Communio-mystica-Thema“ genannte Thema besteht aus neun verschiedenen Tönen, nämlich denen der As-Dur-Tonleiter und einem zusätzlichen, was er keinesfalls als Zufall ansieht. Das Thema selbst besteht aus drei Abschnitten. Geheimnisvoll weist die Neun auf die „neunte Stunde“, die Todesstunde Christi hin, in der die Seitenwunde durch den Speer des Longinus entstand, der wiederum in *Parsifal* eine so wichtige Rolle spielt. (Wolfgang Perschmann, *Richard Wagner, Parsifal*. Schwanenschuß-Wissenskuß-glühende Befreiung. Graz 1991, S. 53f.; vgl. auch die Deutung von *Parsifal* durch die Verfasserin.) Der antiken neunten Stunde (entspricht etwa drei Uhr am Nachmittag, die Länge der Stunden hing von der Jahreszeit ab) wird in der Tonartencharakteristik von Mikisch die Tonart E-Dur zugeordnet, von ihm als Liebestonart bezeichnet, was er auch an vielen Beispielen bei Wagner und anderen aufweist. (Stefan Mikisch, *Tonarten und Sternzeichen*. CD 2006) Auch dadurch ist der Bezug zur Liebestat des Sterbens Christi gegeben. Was in den Evangelien nur leise, eben durch die Nennung der neunten Stunde, angedeutet ist, wird in der Schrift „Die Schatzhöhle“ aus der Schule Ephräms des Syrers aus dem 6. Jh. in weitreichende Beziehungen gesetzt, die Christus als den neuen Adam aufweisen, wobei ebenfalls die Zahl neun von Bedeutung ist. In dieser Schrift wird nämlich der Aufenthalt Adams und Evas im Paradies in drei mal drei Stunden gegliedert, und in der neunten Stunde erfolgt die Austreibung aus dem Paradies. Aus dieser Schrift stammt auch die Vorstellung, daß das Grab Adams sich unter dem Kreuz auf Golgatha befand, das eben deswegen „Schädelstätte“ heißt. Es lautet da: „In der neunten Stunde des Freitags stieg Adam hernieder zum flachen Lande von der Höhe des Paradieses; und Freitags in der neunten Stunde stieg der Messias von der Höhe des Kreuzes hinab zu den unteren Örtern der Erde, zu denen, die im Staub lagen.“ (Übersetzung: Carl Bezold, 1883, bei Hans Zimmermann)

Die Neun wird manchmal ergänzt durch etwas Zehntes oder strebt auf dieses Zehnte hin. So

sind es neun Tage, die nach der Himmelfahrt Christi auf die verheißene Ausgießung des Heiligen Geistes hinlaufen. In der Apostelgeschichte wird berichtet, daß sich die Jünger und zukünftigen Apostel in dieser Zeit im ständigen Gebet befanden, bis am zehnten Tag der Heilige Geist über sie kam und zu einer großen Wandlung führte. Noch heute gibt es den Brauch der Novene, ein neuntägiges Gebet, das zu eben dieser Zeit oder auch zu anderen stattfindet.

In der jüdischen Geheimlehre Kabbala gibt es den tiefes Wissen enthaltenden Sephirot-Baum, eine Art Weltenbaum, der von oben nach unten zehn schöpferische Potenzen oder göttliche Kräfte aufweist, wobei neun in drei Triaden angeordnet sind. In diesen Triaden sieht Ehmer je zwei polare Weltkräfte, die in einem höheren Dritten ihren Ausgleich finden. Er zitiert E. Bischoff: „Alles im Weltsystem der Kabbala ordnet sich triadisch, alles läuft hinaus auf den 'größten Menschheitsgedanken', die 'Trinitätsidee' " (S. 244). Ehmer nennt die erste Triade die göttliche Ursprungswelt, die zweite die geistig-intelligible Überwelt, die dritte die feinstofflich-astrale Zwischenwelt, während die zehnte Sefhira das Erdenreich ist, die Welt der materiellen Ausgestaltungen (S. 242f.). An die Seite dieser jüdisch-alttestamentlichen Hierarchien-Sphären setzt Althoff die neun christlichen Engel-Hierarchien, die ebenfalls in drei Triaden geordnet sind. Sie sind im Alten und Neuen Testament nicht in dieser Systematik dargestellt, sondern erscheinen verstreut und wurden erst durch die Schrift *peri hierarchiôn* aus dem 6. Jh. n. Chr., deren unbekannter Verfasser den Namen des Dionysios Areopagites erhielt, als neun Hierarchien dargestellt: Seraphim, Cherubim, Throne bilden die erste Triade, die dem Vater zugeordnet ist; Kyriotetes (Weltenlenker), Dynameis (Weltenkräfte), Exousiai (Offenbarer) bilden die zweite Triade, die dem Sohn zugeordnet ist; Archai (Urkräfte), Archangeloi (Erzengel), Angeloi (Engel) bilden die dritte Triade, die dem Geist zugeordnet ist (Althoff, S. 105, teilweise auch nach Schroeder, S. 151). Wie die zehnte Sefhira, das Erdenreich, existiert, so kann man auch die Menschenwelt als eine zehnte Engelhierarchie auffassen, sozusagen Engel, die noch im Werden sind. Dies zeigt jedenfalls auch, wie die Neun auf die Zehn vorausweist.

Seit alten Zeiten gilt die Zehn als Zahl des Menschen, wie schon die zehn Finger zeigen. An beiden gespreizten Händen erkennt Bindel das regelmäßige Zehneck, weil dann genau solche Dreiecke mit den entsprechenden Winkeln entstehen wie beim Zehneck (s. Figur 36, S. 111). Dieses weist ebenso wie das Fünfeck und das Pentagramm die Maßverhältnisse der „stetigen Teilung“ bzw. des Goldenen Schnitts auf, der auch in den menschlichen Körperproportionen vorhanden ist. Bei den von der Fünf und der Zehn abgeleiteten geometrischen Figuren erscheint der Goldene Schnitt in den Winkelmaßen des ihnen zugrundeliegenden Dreiecks (Bindel, S. 96ff., das Dreieck S. 100, Figur 28). In seinem ganzen Buch setzt Bindel immer wieder solche gestaltenden Kräfte der Zahlen mit ihrem Wesen in Beziehung. Hier kann diese Besonderheit auf die ursprüngliche Schönheit und Gottebenbildlichkeit des Menschen hinweisen, an dem die zehn Urkräfte des göttlichen Wesens beteiligt waren. So werden die zehn Sephirot auch mit dem Menschen, wie er ursprünglich veranlagt war, in Verbindung gebracht.

Es wurde schon gesagt, daß die Fünf in der Antike eher als schädliche Zahl angesehen wurde, sie aber als Zahl des heutigen Menschen verstanden werden kann, der in der fünften (!) nachatlantischen Kulturepoche das fünfte Wesensglied, das Geistselbst, ausbilden soll, was den Menschen der vierten Epoche noch nicht verständlich oder ersichtlich war. Stattdessen stand die Zehn als Ganzheit der Welt und des Menschen in Ansehen. In der Schule des Pythagoras war dies ausgedrückt durch die besonders heilig gehaltene sogenannte Tetraktys. Die Tetraktys, abgeleitet vom griechischen Zahlwort vier, tetra, ist die Zehn, die aus der Addition der ersten vier Zahlen entsteht. Hier ist die Zehn also verbunden mit der Vier, der Zahl des Menschen der vierten nachatlantischen Kulturepoche, der erst vier Wesensglieder

ausgebildet hat, nämlich physischen Leib, Ätherleib, Astralleib und Ich. Bindel stellt nun dar, daß die drei unteren Wesensglieder jeweils auch noch die höheren in sich tragen, da sie sich gegenseitig durchdringen. So ist der Mensch selbst die heilige Tetraktys: 4 (der physische Leib mit Ätherleib, Astralleib und Ich) + 3 (Ätherleib mit Astralleib und Ich) + 2 (Astralleib mit Ich) + 1 (das Ich) = 10 (Bindel, S. 282f.).

1.5 Die Zahl zwölf und ihre Mehrfachen, ergänzt durch die Dreizehn

Die Bedeutung der Zahl zwölf hat ihren Ursprung im Tierkreis und zeigt daher immer einen Bezug zur Sonne. Überall, wo die Zwölf vorkommt, ist das ein Hinweis auf das Wesen der Sonne. Im Tierkreis sind Raum und Zeit unlösbar miteinander verbunden: Die Bewegungen von Erde, Mond und Planeten durch den Tierkreis erzeugen das Jahr und alle von ihm abgeleiteten kleineren Zeiteinheiten, die zwölf Monate, die Jahreszeiten durch die Viertelung, die Stunden des Tages, indem die Erde sich in zwei mal zwölf Stunden, also in den vierundzwanzig Stunden eines Tages, ebenfalls der Reihe nach allen Tierkreisbildern zuwendet. Jeder Kreis ist ein Abbild des Tierkreises, so daß auch die Gradzahl des Kreises ein Vielfaches der Zwölf ist, nämlich indem jedem Tierkreisbild jeweils 30° zugewiesen werden, also dreißig mal zwölf = 360°. Die Verbindung von Raum und Zeit findet sich bei Steiner so ausgedrückt: „Indem die Zeit herausfließt in den Raum, wird sie zur Offenbarung durch die Zwölf.“ (Der Orient im Lichte des Okzidents. Die Kinder Luzifers und die Brüder Christi. Vorträge München 1909, Dornach 1960 = GA 113. Zitiert bei Althoff, S. 248)

Die Liste von Zwölffheiten aus verschiedenen Religionen und Kulturen der Welt, die ich angelegt habe, ist lang. Dennoch möchte ich sie, nach Gruppen geordnet, vorstellen, um den Eindruck, den dieses Ursymbol in der Menschheit hinterlassen hat, aufzuzeigen:

T i e r k r e i s , K o s m o s u n d M e n s c h :

- 12 Tierkreiszeichen
- 12 Monate
- 24 Stunden des Tages
- 12 Rauh Nächte
- 12mal so groß wie die Erde ist Jupiter (Planeten Bl. 3b)
- 12 menschliche Körperbereiche
- 12 Sinne (Meyer, Märchen S. 106)
- 12 Eingeweide des Menschen nach chinesischer Lehre
- 12 Charaktertypen
- 12 Weltanschauungstypen
- 12mal so lange wie die Lebenszeit beträgt die Zeit zwischen Tod und Wiederverkörperung (Zeit Bl 1a)
- 72 Jahre dauert ein „Weltentag“, nämlich der 360. Teil des „Großen Jahres“, in dem der Frühlingspunkt einmal den Tierkreis durchläuft (25920 Jahre; vgl. Abschnitt 3)

M y t h o l o g i e :

- 12 Olympische Götter
- 12 Titanen

- 12 Argonauten
- 12 Taten des Herakles
- 12 Schiffe des Odysseus und 12 Inseln, die er auf seinen Irrfahrten besucht, 12 Äxte bei der Bogenprobe
- 12 Artusritter

V e r s c h i e d e n e R e l i g i o n e n :

- 12 Stunden Unterwerltsfahrt der Sonne in der altägyptischen Religion
- 70 Tage dauerte in Ägypten die Balsamierung; ebenso lange befindet sich der Sirius (Sothis) unter dem Horizont.
- 24 Gestirne als Götter in Babylon
- 24 Götterwesen als Hofstaat des Sonnengottes Ahura Mazda in der iranischen Religion
- 12 Di Consentes der Römer
- 12 Äonen der Gnosis
- 12 Sternzeichen in China
- 12 Tiere, die Buddhas Ruf zum Neujahrsfest folgten. Ihnen schenkte er je ein Jahr, woher die Bezeichnungen „Jahr der Ratte“ usw. stammen.
- 12 Bodhisattvas (indische Weisheitslehrer)
- 12 Imame der Imamiten (besondere Gruppe der Schiiten)

J u d e n t u m u n d C h r i s t e n t u m :

- 12 Söhne Jakobs, aus denen die 12 Stämme Israels wurden
- 12 Edelsteine auf dem Brustschild (choshän) des Hohepriesters, entsprechend den zwölf Stämmen (Ex 28, 17-21)
- 12 kleine Propheten des Alten Testaments
- 72 Übersetzer des Alten Testaments ins Griechische, die deswegen „Septuaginta“ (-duo) genannt wird. Es sind je sechs Übersetzer aus jedem Stamm Israels.
- 12 Apostel, entsprechend den zwölf Stämmen, das neue Gottesvolk
- 12 Jahre alter Jesus im Tempel
- 12 Zeilen des Vaterunsers
- 72 Wörter des Vaterunsers
- 12 Körbe bleiben übrig bei der Speisung der 5000
- 70/72 Jünger werden im Lukasevangelium ausgesendet.
- 70 Personen der Söhne Israels, die nach Ägypten kamen (Ex 1,5)
- 70 Wochen dauert es von der Verkündigung der Geburt Johannes des Täuflers bis zur Darstellung Jesu im Tempel im Lukasevangelium.
- 24 Älteste in der Offenbarung des Johannes (Off 4)
- 12 Sterne trägt das Haupt des Sonnenweibes (Off 12,1).
- 12 Edelsteine schmücken die Grundmauern des Himmlischen Jerusalems, es hat 12 Tore, bewacht von 12 Engeln, 12000 Stadien ist das Maß der Stadt.
- 12mal im Jahr bringt der Baum des Lebens in der himmlischen Stadt Früchte (Off 22,2).
- 12stufiger Weg zum Gral: 12 Tugenden müssen errungen werden, ein Schlüssel für die Darstellung Wolframs von Eschenbach. Sie sind auch genannt im Epos „Titurel“ von Albrecht von Scharfenberg auf dem Brackenseil. (Meyer, Gral Bl.6ff.)
- 72 Chöre des Gralstempels

K u n s t u n d K u l t u r :

- 12 Tafeln des Gilgamesch-Epos
- 24 Ratsmitglieder des Rates von Delphi, der Amphiktyonie. Es sind je zwei Vertreter der Delphi umgebenden „Völker“.

72 in der Antike Zahl der Versammlungen: Mitglieder in Gremien, 72000 Mann ein Heer,
 72 Schiffe eine Flotte
 12-Tafel-Gesetz in Rom, die erste Rechtskodifizierung auf 12 Steintafeln
 24 Bücher der Ilias und der Odyssee
 12 Bücher der Aeneis
 12 Halbtonschritte der chromatischen Tonleiter, entsprechend je 12 Dur- und Molltonarten,
 von Mikisch (Tonarten und Sternzeichen, CD) den Tierkreiszeichen und den Tageszeiten
 zugeordnet
 Zwölftonmusik (Dodekaphonie)
 12 im Märchen: Die zwölf Brüder; die zwölf Feen in „Dornröschen“

Nun noch einige Bemerkungen zur weiteren Bedeutung der Zwölf.

Die Zahl zwölf stellt eine Ganzheit dar. Laut Rudolf Meyer wirkt die Ganzheit des Kosmos durch Zwölffheiten in das Erdendasein hinein. Seher aller Zeiten erlebten das Sternenall nach der Zwölffzahl geordnet, und das Menschendasein ist ein Abbild dieser Sternenkkräfte. (Meyer, Märchen, S. 104ff.) So kommt es zu den in der Astrologie bekannten 12 Charaktertypen des Menschen, den 12 Körperbereichen, die dem Tierkreis zugeordnet sind, den 12 Sinnen und den 12 Weltanschauungstypen. Während es sich bei den Charaktertypen und den Körperbereichen um altes Wissen handelt, findet sich die Vorstellung der 12 Weltanschauungstypen und der 12 Sinne bei Steiner. Zu den fünf bekannten Sinnen, die auf die Außenwelt gerichtet sind, treten sieben Sinne, die nach innen gerichtet sind, auf seelische und geistige Wahrnehmungen. Es sind dies der Lebenssinn, der Eigenbewegungssinn, der Gleichgewichtssinn, der Sprach- oder Wortsinn, der Gedankenwahrnehmungssinn und der Ichsinn.

Nicht nur hier, sondern auch in anderen Zusammenhängen findet sich die Zwölf zusammengesetzt aus fünf und sieben, also dem Wesen dieser beiden Zahlen. Fünf war ja schon oben als Zahl des heutigen Menschen charakterisiert worden, der sich mit der Kraft Christi aufs Neue zum Geist erheben kann. Die Sieben ist eine Zahl, die besonders Christus selbst zugewiesen ist, wie man an den Siebenereinheiten im Johannesevangelium erkennt. So stellt sich die Zwölf als die Vereinigung dar: „Das in werdender Freiheit sich hervorbringende Ichwesen findet sich selbst in dem 'Ich in Christo' (Fünf in der Sieben) und in dem 'Christus in mir' (Sieben umhüllt Fünf). Beides ist eines im All-Vater-Raum (Zwölf): 'Ihr in mir und ich in euch, gleichwie ich im Vater und der Vater in mir'.“ (Althoff, S. 249)

Auch die zwölf Söhne Jakobs und die zwölf Apostel als neues Gottesvolk zeigen eine solche menschliche Ganzheit. Dazu paßt auch, daß Jesus als neuer Jakob dargestellt wird, denn wie Jakob die Engel auf der Himmelsleiter geschaut hat, werden die Engel „über dem Menschensohn auf- und niedersteigen“ (Joh 1,51; die Jakobsleiter Gen 28, 10-22). Sehr okkulte Zusammenhänge sieht Bindel bei der Zwölffzahl der Apostel, wodurch ihre Zahl auch in fünf und sieben unterteilt wird: Sieben von ihnen sind die wiederverkörperten sieben Makkabäersöhne und fünf die Söhne des Mattathias. Bindel sieht das als eine freudige Zukunftsverheißung an: Noch im frühen Persertum standen sich sechs gute und sechs böse Geister gegenüber, aber man hatte die Hoffnung, daß die Guten einst das Übergewicht gewinnen werden, wenn der siegreichste der Heilande kommen werde. Durch die geheimnisvollen Andeutungen der neuen Einteilung der Zwölf scheint diese Verheißung erfüllt, die heilige, heilsame Sieben überwiegt über die Fünf. Ein weiterer Hinweis in der Bibel ist bei der Wunderbaren Speisung der 5000 zu finden, bei der zu den vorhandenen fünf Broten sieben weitere hinzukommen, so daß die Zahl Zwölf erreicht wird, hier als die „zwölf Körbe mit Brocken“ bezeichnet (Mt 14,20). (Bindel, S. 151ff.)

Die kosmische Bedeutung der Zwölffzahl ist altüberliefert. Im griechischen Mythos ist die Verbindung mit der Sonne deutlich zu erkennen. Die 24 Mitglieder der Ratsversammlung von

Delphi zeigen durch ihre Zahl die kosmische Orientierung Delphis an. (Teichmann, Griechenland, S. 144) Dies ist nicht verwunderlich, da dort der lichte Gott Apollon herrscht. Auch Herakles, die Argonauten und Odysseus weisen sich als Sonnenhelden aus. Über die Olympischen Götter führt Schefold aus: Die Zwölffheit der Olympischen Götter müsse auf große theologische Dichtungen der Zeit nach der dorischen Wanderung zurückgehen, denn diese Götterfamilie wird bei Homer schon vorausgesetzt. Man habe auch archaische Altäre der Zwölf Götter gefunden (S. 111). Weiterhin: Jeder Gott der Olympier ist ein Urbild menschlicher Möglichkeit. Über die Darstellung der Götter im Panathenäenzug auf dem Fries der Cella des Parthenon sagt er, die Olympischen Götter seien das Ziel des Panathenäenzuges. Sie wurden durch Pheidias durch Sein und Gebärde unterschieden, und an seiner Gestaltung sei überraschend, daß die Götter mehr individualisiert sind als die Menschen gleichzeitiger Bildnisse, nach Goethe die „reinen Charaktere“. Und weiter kommt er zu dem Schluß: „[...] dieser Götterrat [ist] in einem tiefen Sinn Mitte und Ziel des Festzuges, ja, des klassischen Hellas.“ (S. 273ff.)

Zuletzt noch Genaueres zur Zahl 72, die auch durch 70 ersetzt werden kann. Sie gilt im Alten Testament als die Zahl der Weltvölker, denn 70 Menschen waren es, die mit Jakob nach Ägypten kamen. Hierauf bezieht sich Lukas, wenn er als einziger der Evangelisten von der Aussendung der 70 bzw. 72 Jünger spricht, womit er andeuten will, daß die Botschaft Christi sich an die gesamte Menschheit richtet. Auch schon die Übersetzung des Alten Testament ins Griechische ist eine solche Erweiterung der jüdischen Religion hin zur ganzen hellenistischen Welt, so daß die Zahl der legendären Übersetzer, eben die 72, nicht zufällig ist, nach denen die Übersetzung ja als Septuaginta bezeichnet wird. Althoff bringt die Septuaginta in Verbindung mit dem aus 72 Wörtern bestehenden Vaterunser. Die Septuaginta sei eine Vermählung von Hebräertum und Hellenentum. Philon von Alexandria habe die Septuaginta als ebenso inspiriert wie den hebräischen Urtext betrachtet. Daß das Vaterunser 72 Wörter enthalte, zeige die Fülle der Vollendung, ein Worttempel der erlösten, vereinten Menschheit (S.137 und 256). Mit „Worttempel“ und „vereinte Menschheit“ spielt Althoff auf den Gralstempel an, wo die in Sprachen und Völker zerteilte Menschheit durch den Heiligen Geist, wie am Pfingstfest, wieder zusammengeführt wird. Nach einer althebräischen Überlieferung begleiteten nämlich 70 Engel Gott, als er die Menschen in die Sprachentrennung führte. Der Gralstempel wird in dem mittelalterlichen Epos „Titule“ beschrieben. Danach besitzt er 72 achteckige Chöre: Das Christentum steht über allen Völkern und Kulturen, „alle“ Völker haben im Gralstempel ihre Kapelle. (Meyer, Gral, S. 78f.)

Die Dreizehn kann als überhöhte Zwölf angesehen werden, sie ist die Sonne innerhalb des Tierkreises, der Eine im Zwölferkreis, Christus, mit dem Neues beginnt. Die Dreizehn zeigt auf etwas, was aus der alten Zeit mit ihrer naturhaft-kosmischen Bindung des Menschen hinausführt, den Menschen aus alten Bindungen löst. Dieser Weg ist jedoch auch mit Gefahren verbunden und kann den Menschen allem Geistigen entfremden, zu geistigem Schlaf führen. Dies wäre der Sinn des Fluches der dreizehnten Fee im Dornröschenmärchen und auch der Grund dafür, warum mit der Zahl Dreizehn Ängste verbunden sind.

Steiner gibt eine Erklärung dafür, warum die Zahlen eins, drei, sieben und zwölf als besonders heilig gelten. Sie hängen mit den vier Wesensgliedern des Menschen zusammen, die sich auf den vier sogenannten okkulten Planeten bisher entwickelten. Auf die Anlage des physischen Leibes auf dem Alten Saturn wirkte der Tierkreis ein. Möglicherweise hängt damit der Bezug der Tierkreiszeichen auf zwölf Körperregionen zusammen, was, wie erwähnt, eine sehr alte Überlieferung ist und in okkulten Schulen immer bekannt war. Auf die Entstehung des Ätherleibes auf der Alten Sonne wirkten die um sie stehenden Planeten ein. Die Dreizahl

wirkte bei der Bildung des Astralleibes mit, denn der zuerst noch einheitliche Körper trennte sich später in Erde, Sonne und Mond. „Und als das Ich aus den höheren Welten herunterkam, drückte sich das aus in der Zahl Eins.“ Der physische Leib ist das vollkommenste Glied, 12mal so vollkommen wie das Ich, der Ätherleib ist siebenmal so vollkommen, der Astralleib dreimal so vollkommen. In diesen Zahlenverhältnissen zeigen sich also die Vollkommenheitsgrade der vier Wesensglieder. (Rudolf Steiner, Mythen und Sagen. Okkulte Zeichen und Symbole, S. 256ff.))

2 Das Runde, die Vierheit, der Mittelpunkt

Dieser Abschnitt widmet sich den urtümlichsten und zugleich einfachsten zeichenhaften Gestaltungen.

Das Runde, die Vierheit und die Markierung ihres Mittelpunktes stellen die Ursymbole der Welt seit ältesten Zeiten der Menschheit dar. Diese Symbole können einzeln vorkommen oder miteinander kombiniert.

2.1 Das Runde

Ina Mahlstedt bezeichnet die Kugel als Ausgangsform aller runden Gestaltungen. Als Symbolgestalt wurde sie schon in der Altsteinzeit verwendet, im Neolithikum wurden davon Formen wie Kreis, Scheiben, Ringe, Schalen abgeleitet. Auch Kleinformen, die oft als Alltagsgegenstände wie Knöpfe, Spinnwirtel oder Kinderspielzeug gedeutet werden, kommen vor. Mahlstedt hält eine nicht-rituelle Deutung für eine Fehldeutung (S. 114ff.). Runde Formen sind Abbilder des Alls oder des Himmels, speziell auch des Tierkreises. Die runde Form von Bauten, Grabstätten und Erinnerungsmalen scheinen ein besonderes Charakteristikum vorgeschichtlicher Zeit zu sein. Häufig waren es Steinsetzungen und Kultbauten, die nach oben offen waren und so nicht nur durch ihre runde Gestalt ein Abbild des Himmels zeigten, sondern auch mit dem Kosmos verbunden waren. Die Abgeschlossenheit zum Kosmos hin durch feste Dächer kam erst in späterer Zeit. Poeppig (Ursymbole der Menschheit), der die Offenheit zum Himmel hervorhebt, nennt als Beispiele außer dem bekannten Stonehenge und ähnlichen Steinkreisen die kreisförmigen Gräber in der Burg von Mykene, die unmittelbar hinter dem Eingang liegen und nach seiner Auffassung Reste eines Sammelgrabes der Megalithkultur sind (S. 33f.). (Diesen Eindruck habe ich bei einem Besuch ebenfalls gewonnen. Diese Rundgräber unterscheiden sich wesentlich von den anderen Bauten in Mykene. Die Orthostaten der Umrandung der Gräber sowie der Trilith als Eingang haben keine Ähnlichkeit mit der Bauweise der sogenannten Zyklopenmauer und dem „Löwentor“.) Auch die prähistorischen Tempel auf Malta bestehen ausschließlich aus runden Formen. Ob diese nach oben offen waren oder nicht, ist noch nicht geklärt, wenn auch zur Zeit angenommen wird, daß sie durch Holzkonstruktionen überdacht waren. Dafür gibt es jedoch wenig Anhaltspunkte. Auch finden sich in der Nähe der Tempel Steinkugeln, für die man keine Erklärung hat. Wenn sie tatsächlich als Kugellager beim Transport der Orthostaten benutzt worden wären, ergibt sich die Frage, warum sie nicht weggeräumt wurden.

(Ausführlicher wird die Megalithkultur in Teil III besprochen.)

Bei Bauten aus historischer Zeit zeigt sich das Runde in einem runden Grundriß oder in einem Gewölbe. In der griechisch-römischen Kultur sind Rundbauten selten und deswegen immer eine besondere Erscheinung, griechisch Tholos genannt. Bekannt sind die Tholos in Epidauros, also einer herausragenden, weit bekannten Stätte des Heilungsgottes Asklepios, und die Tholos der Athene in Delphi, nicht minder berühmt. In Rom ist es zunächst der Vesta-Tempel auf dem Forum Romanum, klein und unscheinbar zwischen den späteren Prachtbauten, aber Garant der Existenz Roms, die durch das Brennen des heiligen Feuers im Inneren gewährleistet war, das sich in der Obhut der hoch geehrten Vestalinnen befand. Der runde Grundriß des Vesta-Tempels soll auf das hohe Alter des Vesta-Kultes hinweisen, auf eine Zeit, in der auch die Wohngebäude runde Form hatten. Der Rundbau des Pantheons in Rom ist ein Weltall in Stein. Bekanntlich paßt eine Kugel in sein Inneres, wobei die obere Hälfte der Kugel die Wölbung des Gebäudes darstellt. Die einzige Lichtöffnung im Zenit läßt das Sonnenlicht einfallen, so daß sich der Sonnenlauf des Tages und des Jahres im Gebäudeinneren abbildet, da besondere Marken wie Sonnenwenden und vieles andere durch die Innengestaltung der Kassetten, Gesimse und Nischen bezeichnet sind. Die im Pantheon verehrten Götter sind also kosmische Gottheiten. Im späteren Kirchenbau gilt das Gewölbe als Abbild des Himmels. Es ist so auch verständlich, daß das Pantheon als Kirche erhalten blieb, wie auch das Caldarium der Diokletiansthermen mit ineinander greifenden Gewölben, das heute die Kirche Santa Maria degli Angeli ist.

Das Runde als Symbol des Tierkreises ist ein Hinweis auf die Sonne, in fast allen Kulturen nicht als aus Materie bestehender Himmelskörper verstanden, sondern als eine der hehrsten Gottheiten verehrt. „Die Alten hätten, so erklärt auch Agrippa von Nettesheim [einer der bekanntesten Okkultisten der Renaissancezeit], 'in heiligen Schriftzügen große Geheimnisse niedergelegt ..., indem sie z. B. alles Kugelförmige und Runde der Welt, der Sonne, ... der Hoffnung und dem Glücke beilegen [...]' “ (Wolfgang Bauer/Irmtraud Dümotz, Lexikon der Symbole. Gütersloh o. J., S. 45f.).

2.2 Die Vierheit

Über die Symbolik der Vier wurde bereits im Abschnitt über die Zahl vier einiges gesagt. Hier soll es nun um die kosmische Vierheit gehen.

Diese Vierheit entsteht durch die Vierteilung des Tierkreises aufgrund der Einwirkung der Erde. Kreis, Rad und Scheibe für sich genommen sind Abbilder des Weges der Sonne durch den Tierkreis. Doch durch die Schrägstellung der Erdachse überschneiden sich Himmelsäquator und Tierkreis zweimal im Jahr, dies sind die Tagundnachtgleichen im Frühling und Herbst. Dazu kommen noch der Punkt, an dem die Erde am stärksten der Sonne zugewandt ist, die Sommersonnenwende, und an dem sie der Sonne am meisten abgewandt ist, die Wintersonnenwende. Zu diesen vier Raum- und Zeitmarken, die jeweils eine neue Jahreszeit einleiten, steht die Sonne jeweils in einem bestimmten Tierkreiszeichen. Diese vier Zeichen kann man entweder über Kreuz oder der Reihe nach miteinander verbinden. Es entsteht dann entweder ein Kreuz oder ein Quadrat, auf jeden Fall ein Zeichen der Vierheit, die, im Gegensatz zum Kreis als Abbild des Himmels, das Zeichen der Erde ist. Eine weitere irdische Vierheit sind die Himmelsrichtungen, die durch Sonnenaufgang, Höchststand der Sonne, Sonnenuntergang und Mitternacht markiert sind, also in Zusammenhang mit den vier Tageszeiten stehen. In der indischen Lehre gibt es vier Götter, die Herren der Hauptrichtungen der Erde sind: Indra, mit Feen und Elfen in Luft-Schlössern residierend, regiert den Osten;

Agni, der Feuergott, den Süden; Varuna, der Meerkönig, den Westen, wo die Erde in Wassertiefen zu verschwinden scheint; Kubera, der die Erdschätze hütet und Kobolden gebietet, den Norden (Bauer/Dümotz, S. 326). Den Jahreszeiten, Tageszeiten und Himmelsrichtungen sind auch die vier Elemente zugeordnet, also die vier Grundzustände des Irdischen, die in der Gestalt von Naturgeistern erscheinen. Dem Frühling, dem Morgen und dem Osten ist das Element Luft zugeordnet; dem Sommer, dem Mittag und dem Süden ist das Element Feuer zugeordnet; dem Herbst, dem Abend und dem Westen ist das Element Wasser zugeordnet; dem Winter, der Mitternacht und dem Norden das Element Erde. Die Naturgeister werden auch genannt die Sylphen, Salamander, Undinen und Gnomen (Bauer/Dümotz, S. 325f.). Schon bei den Pythagoreern galt das Quadrat als Zeichen der vier Elemente.

Kreuz oder Quadrat sind daher Zeichen der irdischen Ordnung von Zeit und Raum, die, wie an der Verbindung von Himmelsrichtungen und Tageszeiten ersichtlich, eine Art Einheit bilden. Im mythischen Weltbild sind nach Ravagli Raum und Zeit immer miteinander verknüpft: „In der mythischen Erfahrung sind Raum und Zeit nicht zu trennen, sie werden als sich durchdringende Sphären wahrgenommen. Deshalb treten sie in Mythen immer gemeinsam auf: Die Gründung der Welt, der räumlichen Ordnung, geht aus der Zeit, den Taten der Götter hervor, die Gründung der zeitlichen Ordnung des Lebens auf Erden, des natürlichen wie des menschlichen, aus der heiligen Ordnung des Raumes.“ (S. 64)

Lurker sieht das Viereck als Sinnbild der Erde möglicherweise schon bei vorgeschichtlichen Tonstatuetten der Mutter Erde, die auf dem Balkan gefunden wurden und Vierecke auf ihrem Gewand tragen. Auch die Bezeichnung der Erde im Sanskrit als „caturanta“, nämlich „vierendig“, ist ein Hinweis auf dieses alte Wissen. In der Bibel wird von den vier Ecken der Erde gesprochen (Ez 7,2 und Off 20,8) (Lurker s. v. Quadrat). Auch der heilige Hieronymus hat die *forma quadrata mundi* (quadratische Gestalt der Welt) erwähnt.

In alten Zeiten war oft das gesamte Leben der Menschen geheiligt, so daß auch von uns als profan verstandene Dinge mit einem symbolischen Sinn versehen wurden. So galten Wohnhäuser, Dörfer und Städte als Abbild der Erde und wurden nach dem Muster des viergeteilten Quadrats angelegt, wie z. B. die erste Siedlung Roms, als *Roma quadrata* überliefert (Dies muß nicht unbedingt „quadratisches Rom“ heißen, sondern eher „viergeteiltes Rom“.). Noch später entstanden neue römische Stadtanlagen (und auch Militärlager) in diesem Sinne, indem man zwei Hauptstraßen sich überkreuzen ließ. Dieses Straßenkreuz endete in vier (Stadt-)toren, die bei dem Ritual der Stadtgründung, dem Umpflügen, ausgespart wurden. Die Gründung von Siedlungen und Städten galt als ein heiliger Akt, da sie die Weltschöpfung nachahmte, die Erde mythisch in ihrem Abbild neu entstehen ließ. Deshalb kommt das heilige Quadrat auch in Schöpfungsmythen vor. In der Genesis sind es die vier Paradiesesflüsse, die den den Menschen gegebenen Raum vierteln: „Ein Strom entspringt in Eden, der den Garten bewässert; dort teilt er sich und wird zu vier Hauptflüssen.“ (Gen 2, 10; Einheitsübersetzung 1980) Das Himmlische Jerusalem, das Endziel der Erdenentwicklung, wie es in der Offenbarung des Johannes beschrieben wird, ist ein Kubus. Es ist sozusagen das neue Eden, besteht aber aus Edelsteinen, Gold und Kristall, erhöht also das Irdische, und ist daher ein wahres Bild des in 21,1 genannten neuen Alls: *Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, auch das Meer ist nicht mehr.*

Das Kreuz kann als Kombination von Senkrechte und Waagrechte verstanden werden. Die Senkrechte symbolisiert etwas eher Männliches, ein tätiges Grundelement der Schöpfung, Licht oder Feuer, die Waagrechte etwas Liegendes, Passives, den Horizont, die Erdoberfläche oder Wasser. Durch die Kreuzung der beiden Linien entsteht das einfachste Bild der Welt: Die

Verbindung von Oben und Unten wird vom Irdischen durchkreuzt (Bauer/Dümotz, S. 27). Das Kreuz-Symbol hält Poeppig für so alt wie die Menschheit. Das astronomische Zeichen der Erde, eine Kugel mit daraufstehendem Kreuz, offenbare die Mission der Erde als Kreuzträgerin. Bei Platon gibt es die merkwürdige Stelle, wonach die Weltseele kreuzförmig über den Erdenleib ausgebreitet ist. Der seelische Aspekt des Kreuzes ist als die Not der Schicksalsgewalten zu verstehen, die den Menschen auf einen Kreuzweg schicken. Was im Zeichen für die Erde und bei Platon angedeutet wurde, hat sich im Kreuz Christi verwirklicht, und das Kreuz wurde damit zum Erlösungszeichen, zum Lebensbaum. Der Mysteriensinn des Wortes Platons enthüllte sich erst durch das Kreuz Christi. „Prophetisch weist das Kreuzeszeichen als astronomisches Zeichen der Erde auf diese Tat hin [sc. das Kreuz von Golgatha], wodurch die Erde erst ihren Sinn erhielt. Seither ist die Erde der Stern der Liebe und der Erlösung!“ (F. Poeppig, Ursymbole der Menschheit, S. 21ff.; Zitat S. 23)

Die Kreuzsymbolik wurde schon von den Kirchenvätern im frühen Christentum gesehen: Alle Richtungen der Welt kommen im Kreuzzeichen zusammen und bilden dort eine Kraft, die wie die vier Paradiesesflüsse sich verströmt. Das Kreuz ist ein himmelsweiter Baum, der in der Erde wurzelt und an die höchsten Spitzen des Himmels rührt, die mittlere Sphäre wie mit Armen umfaßt (Betz, S. 82, wo er eine Stelle des Theologen Hippolyt vom Beginn des dritten Jahrhunderts zitiert).

2.3 Kreis, Quadrat und Kreuz

Durch die Viertelung des Tierkreises ist schon ersichtlich geworden, wie Kreuz bzw. Quadrat und Kreis aufeinander bezogen sind. So kommen Kreuz im Quadrat oder Kreuz im Kreis oder Quadrat im Kreis wechselweise in ähnlicher Bedeutung vor. Diese Gestaltungen sind also austauschbar. Bei Stadtanlagen ist die Grundform oft nicht ein Quadrat mit Kreuz, sondern ein Kreis mit Kreuz.

Ein Kreis im Quadrat ist das heilige Zeichen des Mandala. Auch dieses ist über die ganze Welt verteilt. Wir kennen es vor allem als heiliges Zeichen und Meditationsbild in östlichen Religionen, wie im indischen und tibetischen Raum. Beeindruckend ist die Anlage von Borobudur in Indonesien aus dem 8./9. Jahrhundert, die ein riesiges gebautes Mandala darstellt. In dem Bauwerk aufwärts führt eine buddhistische Prozession an einem bestimmten Tag des Jahres, ein wichtiges Ziel buddhistischer Pilger. (Engels, 1000 heilige Orte, S. 712f.) In gewandelter Form erscheint das Mandala auch bei den Indianern Nordamerikas und in vielfachen Gestaltungen in Europa. Quadrat und Kreis findet sich bei der mittelalterlichen Kirchenarchitektur, vor allem der Romanik: Die Vierung, also die Stelle, wo sich die Arme des im Grundriß vorliegenden Kreuzes von Langhaus und Querhaus treffen, ist am Boden ein Quadrat, über dem sich aber der „Kreis“ der halbkugeligen Kuppel wölbt. Betz zitiert den französischen Historiker Georges Duby, der diese Verbindung von Quadrat und Kreis in mittelalterlichen Kirchen und Klosterbauten deutet: „So findet man überall, an allen Vierungen, das Zeichen des Übergangs, der Entrückung [...]. An diesem Punkt [...] wird der Blick gebannt, gezwungen, sich zu erheben, von dem Quadrat, der ebenen Erde, hin zum Kreis, zu der Halbkugel der Kuppel, auf dass die Seele den Weg der Sublimierung, der wahren Verklärung nehme. Das Quadrat, der Kreis – das verlorene Paradies, das erwartete, das erhoffte Paradies; Weg zur Offenbarung und Opfergabe zugleich, so hat die von uns als romanisch bezeichnete Architektur sowohl magische als auch ästhetische Bedeutung.“ (zitiert bei Betz, S. 86f.) Weiterhin erwähnt Betz auch die Gestaltung der Kreuzgänge der Klöster als

Meditationsort, wobei hier der Mittelpunkt das Runde enthält, oft in Gestalt eines Brunnens. Auch das Mandala im Buddhismus ist bekanntlich ein Meditationsbild. In den religiösen Symbolen, die noch aus dem mythischen Bewußtsein stammen, wie oben ausgeführt, gibt es keine Unterscheidung zwischen Innen und Außen. Das Bild des Kosmos ist zugleich Abbild des Menschen als Mikrokosmos. Deswegen kann das Meditationsbild auch Kräfte für innere Wandlungen wecken: „Wenn man bedenkt, daß das Quadrat das Symbol der Welt, der irdischen Vollgestalt ist, der Kreis aber der Inbegriff der Vollendung und damit ein Symbol der Gottheit, dann bedeutet diese Aufgabe, das Irdische zum Göttlichen verwandeln. Auch wenn eine solche Aufgabe nicht vollendet werden kann, so gehen doch von einem solchen Zielbild Kräfte aus, die einen Reifungsprozess anregen können“, so schreibt Betz, nachdem er die Bedeutung des Mandalas für die therapeutische Arbeit C. G. Jungs dargestellt hat. (S. 89ff.; das Zitat S. 90)

Ein anderes Zeichen der Vierheit im Runden ist das Kreuz im Kreis. Auch dieses ist weltweit verbreitet und reicht von der Prähistorie bis in christliche Zeit. In seinem schon öfter herangezogenen Buch „Aufstieg zum Mythos“ erarbeitet L. Ravagli das mythische Weltbild anhand des spirituellen Weltbildes der Navaho. Für sie ist ihr Land eine spirituelle Landschaft, die kreisförmig ist und in vier Quadranten geteilt wird, die also ein Kreuz bilden. Die Enden dieses Kreuzes werden durch vier heilige Berge markiert, die auch die Himmelsrichtungen anzeigen, und auf denen göttliche Wesen wohnen: Blanca Peak, der heilige Berg des Ostens, Mount Taylor, der heilige Berg des Südens, San Francisco Peak, der heilige Berg des Westens, Mount Hesperus, der heilige Berg des Nordens (Photographien S. 78f. und Zeichnung S. 84). Als Fünftes tritt das Zentrum des Kreises hinzu (zu dieser Symbolik s. Punkt 2.4). Die Universalität dieses Weltmodells zeigt Ravagli mit weiteren Beispielen auf. In indigenen Gemeinschaften folgt ihm nicht nur die Bauweise des Dorfes und des Heiligtums, sondern die kosmische Ordnung betrifft das Zusammenleben bis in die Heiratsregelungen. Er nennt Beispiele aus Asien, Neuguinea, Ceram, bei den Algonkin und Sioux. Die vier Richtungen können auch durch vier Türen, vier Fenster oder vier Farben markiert werden. „Diese Strukturen reichen bis in die Steinzeit zurück, wie Stonehenge oder andere Steinkreisheiligtümer zeigen, denn dem Kreis ist stets das Quadrat, das Kreuz eingeschrieben, das die Sonne mit ihren vier Jahreswendepunkten vorgibt. Die Urstruktur der menschlichen Siedlung ist eine Wiederholung der kosmischen Ordnung.“ (S. 113ff.; das Zitat S. 116f.) Mit den Steinkreisen der Megalithkultur beschäftigt sich F. Teichmann in dem Band über die Megalithkultur in seiner Reihe „Der Mensch und sein Tempel“ (S.51ff.). Um die Bedeutung der Steinkreise zu verstehen, so führt er aus, ist die Erkenntnis wichtig, daß zu den sichtbaren, manchmal ganz unregelmäßigen oder auch unscheinbaren Steinen immer ein gedachtes Kreuz gehört. Dies wird durch weitere Steine oder auch Marken wie Einschnitte am Horizont hervorgerufen, die auf die vier Himmelsrichtungen und damit auf die vier Wendemarken im Jahreslauf ausgerichtet sind. „Häufig wird die Kreuzform im Kreis oder in Verbindung mit dem Kreis hervorgehoben, und zwar auf die verschiedenartigste Weise, z. B. auch dadurch, daß die Steine, die nach den Himmelsrichtungen zu liegen, besonders groß sind. [... Das Kreuz] stellt eigentlich nichts anderes dar als das im Raume festgehaltene Zeitenkreuz. [...] Das Kreuz im Kreis ist dann ein Zeichen, welches auf diesen Zusammenhang hindeutet: ein *Sonnen-Erden-Zeichen* (und kein Sonnenzeichen allein, wie häufig gesagt wird).“ (S. 58) Die Verbindung von Kreis und Vierheit ist immer ein Hinweis auf die Verbindung von Erde und Sonne. Von dieser Verbindung hängt das Leben der Erde ab, und zwar sowohl im materiellen als auch im spirituellen Sinn. Licht und Wärme der Sonne machen Leben auf der Erde erst möglich, und wir wissen heute, daß nur bestimmte räumliche Gegebenheiten, wie bestimmte Abstände und Stellungen im Raum zueinander, genau diese Lebensmöglichkeiten bieten, und daß bei kleinsten Abweichungen Leben nicht möglich ist. In

alten Zeiten empfanden die Menschen, daß es sich hierbei aber nicht nur um Schaffung und Erhalt der leiblichen Lebensgrundlagen handelte, sondern daß die in diesen kosmischen Verhältnissen sich äußernden Gottheiten den Menschen ganzheitlich bewahren, heilen und fördern. Deswegen schufen Menschen in Kultbauten und Kultanlagen Abbilder dieser heiligen Erd-Himmels-Ordnung. Sie dienen nicht nur dem landwirtschaftlichen Gedeihen, wie oft behauptet wird, sondern der Heiligung der kosmischen Ordnung, der Verbindung von Sonne und Erde. So betont auch Teichmann, daß es keinen praktischen Nutzen für die Steinkreise gebe. Als „Kalender“ seien sie viel zu ungenau, vielmehr setzen sie das Wissen um die Jahreswendepunkte schon voraus. Seite 58 ist eine prähistorische Schmuckscheibe aus Gold mit eingraviertem Kreuz, gefunden in Kilmuckridge, abgebildet. Lurker nennt diese Art Darstellungen aus der Bronzezeit Asiens und Europas Radkreuze. Die Radkreuze treten nicht nur als solche Fundstücke auf, sondern häufig auch als Gravierungen auf Felsbildern. Die tragbaren Radkreuze weisen darauf hin, daß das Zeichen bei Zeremonien verwendet wurde (Wikipedia s. v. Radkreuz; Lurker s. v. Bronzezeit).

Ein Radkreuz ist auch der sogenannte Nimbus, als Zeichen von Göttlichkeit schon in vorchristlicher Zeit verbreitet. Er ist ein Sonnenzeichen. Im Christentum ist der Kreuznimbus Gott Vater, Christus und dem Heiligen Geist vorbehalten (Lurker s. v. Nimbus). Christus wird so als der Herr des Alls, der Kosmokrator, und der Erde zugleich gekennzeichnet.

Ein Kreuz im Tierkreis verbindet vier Tierkreiszeichen miteinander, die an dessen Enden stehen. Da es zwölf Zeichen sind, sind drei solcher Kreuze möglich. Das erste Kreuz wird durch die Zeichen Stier, Löwe, Skorpion und Wassermann gebildet, das zweite durch Widder, Krebs, Waage und Steinbock, das dritte durch Fische, Zwillinge, Jungfrau und Schütze. Das erstgenannte ist jeweils der sogenannte Frühlingspunkt, das Zeichen, in dem die Sonne am Frühlingsanfang genau im Osten aufgeht. Im Gegensatz zu den Himmelsrichtungen ist dieser Frühlingspunkt also nicht immer gleich, sondern durchläuft in 25920 Jahren den Tierkreis, bei Platon als das *Große Jahr* bezeichnet. Dies wird durch die sogenannte Präzessionsbewegung der Erde verursacht (ausführlicher bei Punkt 3). Die drei Kreuze mit Stier, Widder und Fischen im Frühlingspunkt stellen also Konfigurationen eines Viertels dieses Großen Jahres dar, ungefähr 6500 Jahre, die zusammen etwa die Zeit der altorientalischen Kulturen, der Antike und der heutigen Zeit umfassen. In der Anthroposophie sind dies die dritte, vierte und fünfte nachatlantische Kulturepoche.

Das Kreuz mit dem Stier im Frühlingspunkt hat eine lange Tradition in den Religionen und der Geheimwissenschaft. Deswegen möchte ich zuerst diesem einige Überlegungen widmen. In der altorientalischen Astralreligion wie in allen mythischen Kulturen waren die Himmelskörper göttliche Wesen, die in vielfältiger Art mit Erde und Mensch in Verbindung standen. Die Tierkreiszeichen an den vier Jahreseckpunkten strahlten besonders starke Kräfte aus, also zu der altorientalischen Zeit Stier, Löwe, Skorpion und Wassermann. Dieses Kreuz sieht Lurker als Ursprung des sogenannten Viergetiers an, das später auch als die vier Evangelistensymbole erscheint. Im babylonischen Mythos sind dies vier Astralgötter, die auch bildlich dargestellt wurden, z. B. an assyrischen Thronen: Marduk als Flügelstier, Nergal als Flügellöwe, Ninurta (bei Lurker: Nimurta) als Adler und Nabu als Mensch (s. v. Evangelistensymbole). Mischwesen sind in Religion und Mythologie des Alten Orients häufig, und es gibt unzählige bildliche Darstellungen. Es kommen verschiedene Kombinationen von Löwe, Mensch, Stier, (Raub-)vogel vor, außerdem noch Pferd-, Fisch-, Esel- oder Schlangenanteile (Katja Winzeler, Aramäisch-luwische Mischwesen auf Flachbildern und Rundbildern. 2008. Mit vielen Abbildungen-www.katjawinzeler.ch/pdf/publikationen-mischwesen.pdf ; 29. 7. 2015). Besonders häufig ist der geflügelte Löwe mit Menschenkopf, der auch Vorbild für die griechischen Sphingen wurde, wie die Sphinx der Naxier in Delphi. Ob diese orientalischen oder griechischen

Sphingen einen Stierleib besitzen, wie in einem bei Poeppig vermerkten Zitat steht, vermag ich nicht zu entscheiden (Poeppig, Ursymbole der Menschheit, S. 32). Im Alten Orient flankierten solche Wesen einen Lebensbaum oder den Thron des Gottkönigs. Das unter den Bildnissen bei Winzeler einzige, das eindeutig Merkmale aller vier Lebewesen an sich trägt, ist ein Relief aus Halaf, das einen geflügelten Löwen mit Menschenkopf zeigt, der Stierhörner trägt (Winzeler). Der Sphinx von Gizeh scheint einen reinen Löwenkörper zu haben, obwohl das bei dem Zustand des Körpers sehr schwer zu entscheiden ist. Teichmann meint, daß sich Flügelansätze daran finden lassen. Bei eigener Inaugenscheinnahme vom Aufweg zur Chefrenpyramide aus konnte ich nichts derartiges feststellen. Die Stieranteile und Flügel sind meiner Meinung nach nicht vorhanden. Dagegen könnten die vier Horussöhne mit dem Viergetier in Beziehung stehen, denn zwei tragen einen Menschenkopf und einen Raubvogelkopf, der Kanide als Raubtier könnte den Löwen ersetzen, nur Affe und Stier wollen nicht gut zusammenpassen. Die assyrische Schutzgottheit Lamassu oder Schedu war entweder ein geflügelter Löwe oder ein geflügelter Stier mit Menschengesicht. Solche Figuren flankierten in monumentaler plastischer Gestalt die Eingänge von Palästen oder Städten (Exemplare heute z. B. im Louvre, in Berlin, New York ausgestellt). Eine erste Gestalt eines geflügelten Tieres mit Menschengesicht stammt aus dem altsyrischen Königreich Ebla, etwa 3000 v. Chr. (Wikipedia s. v. Lamassu).

Die Anteile an diesen Mischwesen gehen auf die genannten Tierkreisbilder des ersten Kreuzes zurück. Aus der assyrischen Kultur drangen solche Wesen in die jüdische ein. Sie finden sich im Alten Testament als Keruben (Cherubim) wieder. (Ob das hebräische *kerub* mit dem assyrischen *karibu* zusammenhängt, ist nicht ganz sicher.). Als Torwächter erscheinen sie in der Genesis, nämlich an den Toren Edens, ferner als Wächter der Bundeslade, als Thronträgerkeruben und Träger des Wagens Jahwes bei Ezechiel (Frey-Anthes s. v. Mischwesen und Riede s. v. Keruben und Kerubenthroner. In: WibiLex. 29. 7. 2015). Bei Ezechiel erscheinen alle vier Tierkreiszeichen als vier Antlitze an jedem Wesen: „Und ihre vier Gesichter sahen so aus: Ein Menschengesicht (blickte bei allen vier nach vorn), ein Löwengesicht bei allen vier nach rechts, ein Stiergesicht bei allen vier nach links und ein Adlergesicht bei allen vier (nach hinten).“ (Ez 1, 10; Einheitsübersetzung 1980) Außerdem trugen sie Flügel und Beine eines Stieres. An ihrer Seite waren Räder, die mit ihnen liefen, und sich erhoben, wenn sich die Wesen erhoben: „Die Räder hoben sich zugleich mit ihnen; denn der Geist der Lebewesen war in den Rädern.“ (1,20) Im Kommentar heißt es, es sei „ein wirkungsvoller Ausdruck für die Transzendenz Jahwes“, daß diese assyrischen Schutzgeister an den Thronwagen des Gottes Israels gespannt seien (S. 1197). Von Ezechiel angeregt, erscheinen die vier Lebewesen auch in der Offenbarung des Johannes am Thron im Himmel: „Und in der Mitte, rings um den Thron, waren vier Lebewesen voller Augen, vorn und hinten. Das erste Lebewesen glich einem Löwen, das zweite einem Stier, das dritte sah aus wie ein Mensch, das vierte glich einem fliegenden Adler. Und jedes der vier Lebewesen hatte sechs Flügel, außen und innen voller Augen. Sie ruhen nicht, bei Tag und Nacht, und rufen: Heilig, heilig, heilig ist der Herr, der Gott, der Herrscher über die ganze Schöpfung; er war, und er ist, und er kommt.“ (Off 4, 6b – 8) Auch hier versucht der Kommentar, die vier Wesen zu deuten. Die Vier als kosmische Zahl zeige, daß sie als Engel verstanden werden können, die der Regierung der physischen Welt vorstehen; solche werden auch 7,1 erwähnt. Die vier Gestalten Löwe, Stier, Mensch und Adler stellen dann das Edelste, Stärkste, Weiseste und Schnellste dar, was es in der Schöpfung gibt (S. 1790). Das Viergetier bei Ezechiel und in der Offenbarung aufgreifend, wurden die vier „Tiere“ von den Kirchenvätern Irenäus und Hippolytus den vier Evangelisten zugeordnet, allerdings noch in unterschiedlicher Verteilung, Hieronymus erst nahm die Zuordnung vor, die im ganzen Mittelalter von großer Bedeutung war und in unzähligen Bildwerken zu finden ist: Matthäus wird der Mensch zugeordnet, Markus der Löwe, Lukas der Stier und Johannes der Adler. Es wurde versucht, die Wesen mit

der Art des jeweiligen Evangeliums in Beziehung zu setzen oder mit dem Wesenszug Christi, der in dem Evangelium vorherrscht. Dies erscheint mir nur bei Johannes als dem Adler stimmig zu sein. Der Adler weist auf die besondere Geistbezogenheit des Johannesevangeliums hin.

Der Adler ist ja kein Tierkreiszeichen, doch schon in altorientalischer Zeit wurde der Skorpion durch das Bild des Adlers ersetzt. Lurker erklärt dies damit, daß der Skorpion als unheimlich galt und deswegen durch das benachbarte Sternbild des Adlers ersetzt wurde (s. v. Evangelistensymbole). Allzugroß ist die Nachbarschaft dieser Sternbilder allerdings nicht. Es gibt weitergehende Deutungen. Althoff betrachtet den Skorpion als Bild für die Macht des Bösen innerhalb und außerhalb des Menschen. Dessen Aufgabe ist es, auf der Erde diese Mächte zu erkennen und an der Auseinandersetzung zu wachsen. „Der Mensch bedarf des Bösen, um an der Negation Kräfte des schöpferischen Gestaltens zu entwickeln; er bedarf dessen aber auch zum ständigen Verwandeln seines Bewußtseins. Wo der Mensch den Bösen, der ihn vernichten will, *erkennt* und ihm *nicht verfällt*, da muß der Böse ihm dienen. Es waltet ein bedeutsames Geheimnis um den Skorpion: Er will und wird in den Adler verwandelt werden. Er wird nicht 'besiegt' – es würde schnell unterliegen, wer versuchte, mit ihm zu ringen. Der Böse wartet auf Verwandlung durch Erkenntnis.“ (S. 232) Der Anonymus nennt das Tarotbild *Der Mond*, das achtzehnte Arcanum, *Das Arcanum des Intellekts* und hält den auf dem Bild zu sehenden Krebs für einen Skorpion. Der Skorpion ist dann in seiner Interpretation derjenige, der sich ständig zurückzieht und zur Selbsttötung fähig ist (als einziges Tier). Hierin sieht er den Intellekt versinnbildlicht, der nicht den Weg des Geistes geht, der als Verstand sich von jeder „Metaphysik“ verabschiedet hat, wie es für das heutige materialistische Weltbild und ihm dienende Wissenschaften üblich ist. „Was diesen Verstand am meisten kennzeichnet, ist, daß *der Verstand sich nicht mehr vorwärts, sondern rückwärts bewegt*. Er sucht im Unentwickeltsten und Primitivsten die Ursache und Erklärung für das, was das Entwickeltste und Fortgeschrittenste im Evolutionsprozeß ist. So sucht er die Wirkursache der Welt nicht auf den Gipfeln des schöpferischen Bewußtseins, sondern in den Tiefen des Unbewußten; anstatt fortzuschreiten und sich zu Gott zu erheben, weicht er in die Materie zurück. [...] Nun ist das achtzehnte Arcanum des Tarot dasjenige des Adlers und des Skorpions, das Arcanum den Ersetzens des einen durch den anderen. Denn der Krebs des Kartenbildes des Arcanums 'Der Mond' hat den Skorpion zum Urbild – und zum Ziel. Der Intellekt, der den Rückzug dem Flug vorgezogen hat, wird unvermeidlich in der Sackgasse der Absurdität ankommen [...]. Und Absurdität ist der *Selbstmord* des Verstandes. Dahin also gelangt der 'Krebs-Intellekt', nachdem er darauf verzichtet hat, 'Adler-Verstand' zu werden.“ (S. 573 f.)

Der Adler kann also als Symbol des Geistes verstanden werden. Was bedeutet aber das Viergetier als Gesamterscheinung? Nach meinen Kenntnissen steht die wichtigste Deutung des Viergetiers in Zusammenhang mit der Frage der Sphinx vor Theben an Oedipus, welches Wesen am Morgen auf vier Beinen, am Mittag auf zwei Beinen und am Abend auf drei Beinen gehe. Die richtige Antwort, es sei der Mensch, verweist darauf, daß es bei den Mischwesen, der Sphinx und dem Viergetier um das Verhältnis des Menschen und der Tierheit geht. Stier, Löwe und Adler können als Vertreter von drei in der Tierwelt einseitig vorhandenen leiblich-seelischen Bereichen aufgefaßt werden. Der Mensch zeichnet sich dadurch aus, daß er im Gegensatz zu den Tieren nicht spezialisiert ist. Die Nichtspezialisierung ist eine Voraussetzung der menschlichen Freiheit, während die Tiere in ihren biologischen Abhängigkeiten sozusagen gefangen sind. Was also in der Tierwelt mit ihren Arten ausgebreitet vorkommt, findet sich im Menschen in harmonischer Ausgeglichenheit. In der Anthroposophie werden diese drei leiblich-seelischen Bereiche das Gliedmaßen-Stoffwechsel-System, das rhythmische System (Herz, Blutkreislauf, Lunge und Atmung), und das Nerven-Sinnes-System genannt. Der Stier oder das Rind ist der Vertreter

des Gliedmaßen-Stoffwechsel-Systems, das er einseitig in seiner Konstitution, einem ausgeprägten Verdauungssystem und seinem Verhalten zeigt, das sich willensmäßig stark auf eine Sache konzentriert erweist. Der Löwe sowie Raubtiere überhaupt sind als Jäger stark vom Rhythmus des Atems abhängig, er ist also der Vertreter des einseitig vorherrschenden rhythmischen Systems. Der Vertreter des Nerven-Sinnes-Systems ist hier der Raubvogel, wie z. B. die überaus scharfen Augen anzeigen. Im Menschen entsprechen diesen drei leiblichen Systemen die seelischen Kräfte des Willens, Fühlens und Denkens. Der Mensch trägt also die drei „Tiere“ an sich und in sich. In der mächtigen Thronvision des Propheten Ezechiel rage in das Alte Testament „das Mysterium herein, wie die tierische Natur an der Gestaltung des Menschenbildes ihren Anteil hat. [...] Aus einem Zusammenklang von vier Antlitzen [...] erbaut sich die himmlische Gestalt des Menschenwesens zum Ebenbilde der Gottheit. [...] Die Dreiheit der Tiere] aber wird zusammengehalten und ständig im Gleichgewicht erhalten durch jene vierte Gestalt, die erst die Menschenprägung verleiht.“ (Meyer, Tierwelt, S. 60f.)

Das zweite Kreuz zeigt die Tierkreiszeichen, die heute noch in der Astrologie die vier Eckpunkte zu Beginn der Jahreszeiten markieren. Es ist die Stellung des kosmischen Kreises, wie er zur Zeit des irdischen Lebens Christi war, nämlich mit dem Widder im Frühlingspunkt, was auch auf das „Lamm Gottes“ verweist, die Sommersonnenwende im Krebs, die Herbst-Tagundnachtgleiche in der Waage und die Wintersonnenwende im Steinbock. Diese Stellung beherrscht unsere Kultur noch immer, obwohl der Frühlingspunkt sich inzwischen in die Fische verschoben hat. In den bekannten Vorträgen „Miterleben des Jahreslaufs in vier kosmischen Imaginationen“ legt Steiner dar, wie vier Erzengel in diesen natürlichen Ablauf des Jahres verwoben sind: Den Frühling, beginnend mit dem Widder, bestimmt Raphael, sein Name bedeutet „Heiler ist das Gotteswesen“; den Sommer, beginnend mit Krebs, bestimmt Uriel, sein Name bedeutet „Mein Sonnenlichtfeuer ist das Gotteswesen“; den Herbst Michael, beginnend mit der Waage, sein Name bedeutet „Wer ist dem Gotteswesen gleich?“; den Winter Gabriel, beginnend mit Steinbock, sein Name bedeutet „Mein Überwinderheld ist das Gotteswesen“ (nach Althoff, S. 195). Diese Erzengel stehen also auch in Beziehung zu den christlichen Festen, die an den Eckpunkten gefeiert werden. Populär sind ja noch in unserer säkularisierten Welt die Feste Ostern und Weihnachten als eine Art Frühlingsfest und eine Winterfeier mit Kerzenlicht und Schneeflocken, während die Feste an den beiden anderen Punkten nicht mehr im allgemeinen Bewußtsein vorhanden sind und auch selten in den großen Kirchen begangen werden: Es sind das Fest Johannes des Täufers und Michaelis. In der anthroposophischen Christengemeinschaft werden sie als wesentlich erachtet und mit einer längeren Festzeit bedacht. Die vier Hauptpunkte des Jahreslaufs wurden jedoch schon seit alter Zeit mit Festen kultisch begangen, denn sie stellten Sonnenfeste dar. Schon Philo von Alexandrien, der jüdische Weise, der um die Zeitenwende in Alexandria lehrte, hat die Jahreszeiten als „Taten der Sonne“ bezeichnet, die er in seiner Logoslehre mit dem Logos gleichsetzte. Der Tierkreis bringe durch seine Vierteilung in je drei Bilder die Jahreszeiten hervor. Soweit Philo. Die Wandlungen der Jahreszeiten sind nicht nur ein Naturgeschehen, sondern die physische Seite des Durchganges durch Stationen geistig-seelischer Zustände des Kosmos. Im Christentum begegneten diese Stationen dann den Stationen des Christuslebens. Daß der Wechsel der Jahreszeiten nicht nur ein natürlicher, sondern ein spiritueller Prozeß ist, in dem sich die Vorgänge von Sterben und Auferstehen urbildlich zeigen, die dann durch Christus irdische Wirklichkeit wurden, erahnte oder spürte noch der frühchristliche Märtyrer Justinus, der in einem Hymnus singt: „Dem Schöpfer des Alls ... senden wir zum Danke Lobpreis und Hymnen empor für unsere Erschaffung, für alle Mittel zu unserem Wohlergehen, für die Mannigfaltigkeit der Arten, für den Wechsel der Jahreszeiten.“ (nach Kelber, S. 159) Die Behauptung neuheidnischer Gruppierungen, das Christentum habe die alten Feste dadurch zerstört, daß es zwar die Daten beibehalten, den Festen aber einen

anderen Inhalt gegeben habe, ist unzutreffend. Christus als der Logos steht mit der Sonne in Beziehung, in gewisser Weise ist er die Sonne. Deswegen ist es nicht so, daß das Christentum diese Feste übernommen hat, im Gegenteil schöpften die vorchristlichen Religionen aus derselben Quelle, auf die sie vorauswiesen. Die Eingliederung der christlichen Feste in den Jahreslauf ist Ausdruck eines kosmischen Christentums (vgl. Kelber S. 124).

Weiteres zu dieser Symbolik s. Teil III, 2.2.2 und 2.5.3.

2.4 Der Mittelpunkt

Kreis, Quadrat, Kreuz und Mandala haben einen Mittelpunkt. Dieser Mittelpunkt war allen urtümlichen und mythischen Kulturen eine geheiligte Stelle. In historischen Zeiten, in denen feste Bauwerke das Weltall symbolisieren können, ist diese Mitte oft durch besondere bauliche Maßnahmen markiert, im Alten Orient z. B. durch die Zikkurats, die sich in der Mitte der Stadtanlagen erheben, oder durch einen Altar oder Tempel, wie am Schnittpunkt von *cardo* und *decumanus* römischer Städte. In noch einfacher lebenden Kulturen war das Wohnhaus Abbild des Kosmos. So war es oft ein Stützpfeiler in der Mitte von Hütte oder Zelt oder das Rauchabzugsloch über dem Herd, das diese geheiligte Mitte darstellte. Eine Gruppe australischer Aborigines trägt diesen Pfeiler auf Wanderungen immer mit sich (Ravagli, S. 105f.). Bei Griechen und Römern gab es kegelförmige Gebilde, die den „Nabel der Welt“ darstellten; solche *omphaloi* finden sich z. B. in Delphi, ein bienenkorbformiger, der an der Prozessionsstraße aufgestellt ist, und kleinere plastische Nachbildungen, die im Museum aufbewahrt werden. Auch der *mundus* auf dem *forum Romanum* ist ein *omphalos*. Er war eine Opfergrube, wie sie auch bei Bolsena gefunden wurde, und diese besitzt eine unten erweiterte Rundkammer, von der Cato spricht und sie als Himmelsgewölbe in Miniatur darstellt (vgl. Walde/Hoffmann s. v. 2. mundus). Es spielt für das mythische Denken keine Rolle, ob es in einem Bereich mehrere solcher „Mittelpunkte“ gibt: „Da es sich um einen *geheiligten Raum* handelt, der durch eine Hierophanie offenbart oder rituell erbaut wurde, und nicht um einen profanen, homogenen, geometrischen Raum, bereitet das mehrfache Vorhandensein von 'Zentren der Erde' in ein und demselben besiedelten Gebiet dem Denken keine Schwierigkeiten. Wir befinden uns im Bannkreis einer sakralen und mythischen Geographie, die allein tatsächlich *real* ist [...]“ (Eliade, Ewige Bilder, S. 44; vgl. zum Thema das gesamte Kapitel 1 des Buches, „Die Symbolik des 'Zentrums'“, auf das ich mich hier weitgehend stütze.)

Pfeiler, Pfeiler, Säule, Leiter, Treppe, Kegel, Grube, Altar, Zikkurat oder Tempel sind Abbilder des Weltenbaumes oder Weltenberges. Diese bilden die *axis mundi* (Weltachse), die Verbindung dreier kosmischer Bereiche, nämlich Himmel, Erde und Unterwelt. Im Zentrum treffen diese drei Weltgegenden aufeinander, und hier „ist die Möglichkeit gegeben, daß eine der Weltebenen aufbricht und damit eine Verbindung der drei Regionen untereinander zustande kommt. Triftige Gründe berechtigen uns zu der Annahme, daß das Bild der drei Weltebenen sehr archaisch ist.“ (Eliade ebd., S. 45) Interessant ist auch, daß nach mythischen Vorstellungen einst der Übergang von einer Ebene zur anderen auf dieser Achse noch mühelos war, allen Menschen möglich, während er später nur noch Schamanen, Priestern, Helden oder (Priester-)königen möglich war. Dies zeigt den allmählichen Verlust des übersinnlichen Schauens, das ursprünglich allen Menschen eigen war, später jedoch nur noch besonders dazu ausgebildeten Personen, den Eingeweihten, die sich hinter Begriffen wie König, Heros, Schamane oder Priester verbergen.

Der Mittelpunkt der Welt ist auch die Stelle der Schöpfung, die in den Mythen mit dem Zurückdrängen des Chaos beginnt. Dies findet man in der babylonischen Vorstellung, daß sich die Stadt über dem Tor der *apsû*, dem Wasser des Chaos, erhebt, ebenso wie in Jerusalem, wo der Tempel den Mund der *tehôm*, der Unterwelt, verschließt. Auf der Achse lag aber auch das Paradies, hier geschah die Erschaffung Adams, hier war später das Grab Adams, und an genau der Stelle erhob sich das Kreuz von Golgatha (nach der bereits erwähnten Schrift *Die Schatzhöhle* von Ephräm, dem Syrer).

Die Verbindung zum Himmel wird oft durch die Vorstellung des Weltenberges gewährleistet, auf dem sich die heilige Stadt befindet. Künstliche Tempelberge wie die Zikkurat haben oft sieben Stufen, die die Planetensphären des Himmels darstellen. Nach Eliade ist die am weitesten verbreitete Variante der Zentrumssymbolik der kosmische Baum, der als Achse die drei Welten trägt. Bekannt ist die Weltesche Yggdrasil im germanischen Mythos, bei der die drei Ebenen durch die Wurzeln, den Stamm und die Krone dargestellt sind. In Zentral- und Nordasien besitzt der Baum sieben oder neun Zweige, auch hier ein Bild der Planetensphären. Den Baum kann auch ein Pfahl, ein Pfeiler oder eine Leiter ersetzen. Die Errichtung und Weihung eines solchen Pfahls bilden einen Zentrumsritus. An solchen Pfählen mit Einkerbungen oder Trittsprossen oder auch auf Leitern fanden tatsächliche rituelle Aufstiege statt. So heißt es z. B. im Taittirîya-Samhitâ des Yajurveda nach dem Ersteigen der heiligen Leiter: „Ich habe den Himmel, die Götter erreicht; ich bin unsterblich geworden!“, sowie: „Wahrlich, der Opferer macht sich eine Leiter und eine Brücke, um die himmlische Welt zu erreichen.“ (Eliade ebd., S. 50) Hierher gehört auch die „Himmelsleiter“, die Jakob im Traum schaute (Gen 28, 12f.). Der Aufstieg wird entweder rituell wirklich durchgeführt, so auch bei tatarischen und sibirischen Schamanen und in der Antike, z. B. im Mithras-Kult, oder bei den babylonischen Zikkurat, ebenso wie der Aufstieg durch die Terrassen von Borobudur; oder Gebäude bzw. Pfeiler und Säulen symbolisieren nur diesen Aufstieg, wie bei den ägyptischen Pyramiden. Abbildungen des Emporklimmens an einer Säule mit neun Tritten gibt es noch bis in christliche Zeit.

Der Ritus des Aufstiegs verbindet die Kosmologie mit der Initiation: „Unterwelt“ und „Himmel“ sind Bezeichnungen für spirituelle Erlebnisse, Erfahrungen der geistigen Welt, die dem Nichteingeweihten erst nach dem Tod zuteil werden. Der Initiand ist in der Lage, die Ebenen der Welt, die sonst getrennt sind, schon im Leben zu durchbrechen.

Was in den alten Kulturen Sehnsucht war, ist durch das Kreuz Christi verwirklicht, durch das die ganze Erde und mit ihr die Menschheit zu einem Zentrum wurde, nicht mehr eine bestimmte Landschaft, Stadt oder Tempel, so schreibt Ravagli. Der Mensch selbst sei, wie das Kreuz auf Golgatha als Urbild, eine *imago mundi* geworden. Die Vierheit sei die Zahl der Erde, weil sie die vierte der planetarischen Verkörperungen ist, und sie ist daher auch dem Menschen eingeschrieben, weil sich während dieser Verkörperungen vier Wesensglieder entwickelten. Doch wie die Weltachse in der Mitte der vier Himmelsrichtungen stehe, so entspreche das sich entwickelnde fünfte Wesensglied, das Geistselbst, der Weltachse, die zum Himmel reicht, je mehr der Mensch sich als Bild und Gleichnis „seinem Urbild anverwandelt“ (S. 117; die ganze Passage 117f.).

3 Kosmische Symbole und Rhythmen

In allen Religionen und Kulturen spielt die Symbolik des Kosmos, in dem sich der Mensch

vorfindet, eine bedeutende Rolle: die Erde, auf der sich mit Tieren und Pflanzen sein Leben abspielt, der Wechsel von Licht und Dunkelheit, und das Obere mit den Himmelskörpern Sonne, Mond, Planeten und Sternen. Während die Symbolik der Erde und der irdischen Natur im nächsten Abschnitt zur Sprache kommen soll, geht es hier zunächst um die eigentlich kosmischen Symbole der Himmelskörper und ihrer Rhythmen in der Verbindung zu Erde und Mensch. Die religiöse Bedeutung des Kosmos zeigt sich bereits in den Anlagen der Megalithbauten, dann in der mesopotamischen Astralreligion oder in den über die ganze Erde verbreiteten Sonnenkulten. Noch Plutarch, der Philosoph, Schriftsteller und wissende Priester von Delphi im 2. Jh. n. Chr. nennt die Gestirne „am Himmel sichtbare Götter“ (De facie in orbe lunae).

Alle diese Symbole und Kulte gehen von der Vorstellung aus, daß Erde und Himmelskörper göttliche Wesen sind, und daß es eine Beziehung zwischen Erde und diesen Göttern des Kosmos gibt. Die Heiligkeit dieser Götter war der Grund, sie in Mythen, Kulte und Festen zu ehren und Abbilder der Beziehungen zwischen Himmel und Erde in sakralen Gestaltungen zu schaffen. Man wußte, daß die Göttin Gaia ein Lebewesen ist, das mit Uranos verbunden ist, und „wir können sie nicht isoliert vom Kosmos betrachten, nicht isoliert von Sonne und Mond, von den Wandelsternen, der Fixsternwelt: Dies alles bildet ein System, einen lebendigen Organismus [...]“ (Ravagli, S. 183). Völlig fern lag der alten Menschheit die neuzeitliche Vorstellung eines Weltalls, das nur aus Materie besteht, in dem die Galaxien und ihre Sterne wahllos verstreut sind, und in dem sich die Erde als ganz unwesentliche, winzig kleine Stelle völlig verliert und die auf ihr befindliche Menschheit in ähnlicher Weise auf soundsovielen anderen Planeten vorhanden sein kann. Erst neuerdings finden sich Ansätze, dieser deprimierenden, als kopernikanischer Schock bekannten Vorstellung mit wissenschaftlichen Methoden etwas entgegenzusetzen. Als erstes ist hier hinzuweisen auf das sogenannte „anthropische Prinzip“, das auch von angesehenen Wissenschaftlern anerkannt wird (in seinen denkerischen Konsequenzen allerdings sehr verschieden gedeutet wird): Bei der Entstehung des Weltalls mussten Bedingungen in ungeheurer Feinabstimmung zusammentreffen, damit eine Welt, in der Leben und damit der Mensch möglich waren, entstehen konnte. Ein Beispiel ist die Abstimmung von Expansionsrate des Weltalls (nach dem „Urknall“) und Schwerkraft, die mit einer Genauigkeit von $1:10^{55}$ aufeinander bezogen sind. Bei nur geringfügiger Abweichung hätten sich keine Sterne bilden können. (Hierzu vgl. Peter Hägele, Ist der Kosmos für den Menschen gemacht? Überlegungen zum anthropischen Prinzip. 1998. www.iguw.de/site/assets/files/1293/haegele_p_kosmologie-feinabstimmung-naturkonstanten-2005_iguw.pdf ; 10. 20. 2025. Peter Hägele ist - oder war?- Physiker an der Universität Ulm. In dem Beitrag finden sich noch viele weitere Beispiele für das anthropische Prinzip.) Ferner gibt es die Untersuchung von Peter D. Ward und Donald Brownlee „Unsere einsame Erde“ (Berlin 2001), die die Vermutung nahelegt, daß es nur auf der Erde höheres Leben geben kann, da es für dieses wesentlich mehr Bedingungen gibt als noch vor wenigen Jahrzehnten angenommen, u. a. die besondere Schrägstellung der Erdachse, die durch den Mond stabilisiert wird, die spezielle Plattentektonik und das Vorhandensein des Jupiter als Meteoritenfänger. Während solche Untersuchungen den für den heutigen Menschen notwendigen verstandesmäßigen Zugang schaffen, kann die religiöse Verehrung des Kosmos mit ihrer Symbolik der alten Zeiten einen gefühlsmäßigen Zugang gewähren. Diesem möchte ich mich jetzt wieder zuwenden.

Auf die Schönheit und Harmonie als Kennzeichen des Göttlichen weist die Vorstellung der sogenannten Sphärenharmonie oder Sphärenmusik hin, die auf Pythagoras zurückgeht. Diese Musik, die im Kosmos waltet, dem Menschen unhörbar, entsteht durch die Bewegungen der Himmelskörper, durch deren Abstände zueinander und ihre Geschwindigkeiten Töne verschiedener Höhe hervorgebracht werden. Die Ordnung des

Weltalls nach mathematischen Proportionen erfolge nach denselben Gesetzen wie in der Musik. Dies fand viele Anhänger in Antike (u. a. Plutarch, Philon von Alexandrien, Cicero, Boethius) und Neuzeit (Milton, Klopstock, Goethe, Mahler, Hindemith, Rilke). Das kosmische Tönen wird in dichterisch inspirierter Weise in „Faust“ hymnisch besungen, hohen Geistern in den Mund gelegt:

*Die Sonne tönt nach alter Weise
In Brudersphären Wettgesang,
Und ihre vorgeschriebne Weise
Vollendet sie mit Donnergang.
(Raphael im „Prolog im Himmel“)*

*Horchet! horcht dem Sturm der Horen!
Tönend wird für Geistesohren
Schon der neue Tag geboren.
Felsentore knarren rasselnd,
Phöbus' Räder rollen prasselnd,
Welch Getöse bringt das Licht!
Es trommetet, es posaunet,
Auge blinzelt und Ohr erstaunet,
Unerhörtes hört sich nicht.
(Ariel zu Beginn des Zweiten Teiles)*

Die Gestirnsverehrung reicht in sumerisch-babylonische Zeiten zurück. Der Sternenhimmel mit seinen Bewegungen und Stellungen galt als das Äußerlich-Sichtbare, sozusagen das Leibliche geistiger Wesen, die ihren Tanz am Himmel aufführen. Es sind kosmische Musik, Figuren und Rhythmen, in denen auch die Erde mittanzte, und die Raum und Zeit bilden. Tief eingewurzelt, ob bewußt oder eher unbewußt, ist dies noch heute. Nicht umsonst sprechen und singen wir – wenn auch meist nur mit Kindern - von Sonne, Mond und Sternen, denn in der Sonne mit dem Tierkreis, dem Mond mit seinen Phasen und den Planeten, die sich siebenfach in den Wochentagen zeigen, offenbaren sich Symbole, die seit Jahrtausenden für das Leben grundlegend sind. Es sind Wirkungen geistiger Wesen, ohne die die Erde mit all ihrem Leben nicht möglich wäre. Im Grunde ist es Christus, im Epheser- und Kolosserbrief als „Herr“ aller dieser Mächte und Gewalten der Lüfte bezeichnet. Ein Stern ging auf bei seiner Geburt, er ist der Morgenstern: Und dies besagt laut Ratzinger, daß der Kosmos von Christus spreche und den Menschen Hinweise gebe. Gregor von Nazianz hat es so gedeutet, daß die Sterne fortan die ihnen von Christus bestimmte Bahn liefen. (Joseph Ratzinger-Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Prolog-Die Kindheitsgeschichten. Freiburg im Breisgau 2012, S.108f.). Und Benesch versteht das Sternenall als Leib des Christus-Wesens: „Es gibt überhaupt keinen Stern, der nicht zunächst an dem Mantel des Seelenleibes dieses Wesens ein Edelstein gewesen wäre.“ (Friedrich Benesch, Christliche Feste. Stuttgart 1993, S. 69)

Die kosmischen Rhythmen stellen zwar eine Ordnung dar, aber sie sind nicht starr. Über Wesen und Bedeutung von Rhythmus spricht Wilhelm Hoerner in seinem Vortrag „Kosmische Rhythmen im Menschenleben“ (Stuttgart 1990). Unter Rhythmus versteht er etwas Regelmäßiges, das aber fähig ist, sich unterschiedlichen Bedingungen anzupassen, wie ein Tanz zwar eine Ordnung besitzt, aber vom Tänzer in seiner jeweils einmaligen Weise ausgeführt wird. Dies sieht Hoerner grundlegend im Atemrhythmus gegeben. Dieser besteht zwar immer aus den Polaritäten des Einatmens und Ausatmens, kann sich aber in der Länge dieser Phasen der jeweiligen Situation anpassen. Alle Rhythmen sind nie etwas Taktmäßiges

oder Mechanisches, was auch für die kosmischen Rhythmen gilt. Jeder Atemzug ist anders und neu, etwas Lebendiges. Zwischen dem Gipfel- und Tiefpunkt des Ein- und Ausatmens liegt jeweils eine Art entspannte Ruhelage. Die Stellen des Ausgleichs zwischen den extremen Lagen sind besonders wichtig. „Denn immer dort, wo ein Gleichgewicht entsteht, kann Geistiges einwirken, weil es nicht einseitig durch eine obere oder eine untere Spannung blockiert wird. In diesem Sinne kann der Hinweis Rudolf Steiners verstanden werden: 'Der Rhythmus ist etwas Halbgeistiges'“ (S. 8). Eine Art tiefstes Einatmen zeigt sich im Tageslauf in der Mitternacht, im Jahreslauf zur Wintersonnenwende, ein stärkstes Ausatmen entsprechend am Mittag und zur Sommersonnenwende. Auf wundersame Weise ähneln sich Tages- und Jahreslauf.

Die Wichtigkeit des Rhythmus sieht der Anonymus auch bei Gebetsformen, die nicht so sehr durch den persönlichen Inhalt ihre Bedeutung haben, sondern durch rhythmisches Sprechen. Bei diesen läßt der Rhythmus das Gebet aus dem psychologischen Bereich in den Bereich des Lebens übergehen (aus dem Astral- oder Seelenleib in den Äther- oder Lebensleib). Die persönlichen Gefühle, Wünsche oder Stimmungen werden verlassen und ein geistiger Bereich betreten (S. 563f.), eben das genannte Halbgeistige oder das Ätherische, die unterste Stufe des Geistigen, wo das (scheinbar oder relativ) Materielle an das „Geistige“ grenzt. Deswegen ist es auch so wichtig, daß kultische Zeiten vom Rhythmus geprägt sind.

Im Folgenden möchte ich mit dem einfachsten Rhythmus beginnen, dem Wechsel von Tag und Nacht, dann vom Tag zur Woche gehen, zum Monat und zum ganzen Jahr. Wenn dies zwar nacheinander behandelt wird, so spielen doch alle ineinander, umschlingen und durchdringen sich, kommen sich nah und entfernen sich wieder, wie bei einem Reigen. Das Jahr ist in diesem Tanz der Kreis der Erde um die Sonne, bei dem die zwölf Tierkreisbilder in Sicht kommen, und gleichzeitig umtanzt der Mond zwölfmal die Erde, zwölf Monate und einige zusätzliche geheimnisvolle Tage entstehen. Die Sonne bescheint den Mond bei diesem Reigen, und Licht und Schatten lassen die vier Mondphasen erkennen, je sieben Tage, vom beschatteten Neumond bis zum halben, vom halben bis zum Vollmond, vom vollen zum nur noch halben, vom halben zum neuen Dunkelmund. Vier mal sieben Tage, davon abgeleitet die Siebentagewoche, deren einzelne Tage eine geheime Verbundenheit mit den sieben Himmelskörpern zeigen, die „Planeten“ genannt wurden, und nach deren Göttern sie noch heute genannt werden. Der einzelne Tag schließlich ist durch die herrschende Zwölfzahl wieder mit dem Tierkreis und dem Jahr verbunden. Wie das Jahr die Polarität von Sommer und Winter aufweist, so der Tag die Polarität von Tag und Nacht, ein Hinausschwingen des Reigens und ein Sichzusammenziehen. Ähnlich ist auch der rhythmische Atemvorgang. Nun weist Hoerner darauf hin, daß der Mensch mit seinem Atem dem ganzen Kosmos verbunden ist. Der Mittelwert der Atemzüge eines Tages beträgt nämlich 25920, und dies ist genau die Anzahl der Jahre des sogenannten Platonischen oder Großen Jahres, das schon erwähnt wurde. Es entsteht durch die Präzessionsbewegung der Erde, eine Art Schwanken der Erdachse, durch das sich der Tierkreishintergrund der scheinbaren Sonnenbahn in 72 Jahren um 1° verschiebt, in 2160 Jahren also um 30°, ein Zwölftel, was in etwa einem Tierkreisbild entspricht. Diese 2160 Jahre stellen auch in etwa jeweils eine Kulturepoche dar, deren „Herrscher“ dann jeweils das Tierkreiszeichen des Frühlingsanfangs ist. Dieses findet sich in religiösen Symbolen oder auch den Hauptopfertieren der Epochen, also z. B. Zeit des Stieres, des Widders, der Fische (Christussymbol; Opfertiere gibt es nicht mehr); für die Zukunft wird das Zeitalter des Wassermanns erwartet. Nach zwölf Epochen ist auf diese Weise der gesamte Tierkreis durchlaufen, also nach 25920 Jahren. Hierzu bemerkt Hoerner abschließend: „Diese Zahl ist dem Lebensorganismus eines jeden Menschen mit der Zahl seiner Atemzüge an einem Tag eingeprägt. Gleichgültig, ob er das will oder nicht, ob er Materialist ist oder die Wirklichkeit der Geistwelt anerkennt, er ist an den Kosmos gebunden, in den Kosmos eingefügt. Er kann nicht aus dem Kosmos verlorengelassen hinsichtlich seines Atems, er ist da

drin.“ (S. 14)

Tag, Woche, Monat und Jahr sind also vier ineinander greifende Rhythmen, wobei das Jahr alle anderen in sich enthält. Deshalb bezeichnet Hoener das Jahr als den alle Wesensglieder in sich tragenden Rhythmus des Leibes. Der Monat ist der Rhythmus des Lebens, der Lebensvorgänge, die oft in achtundzwanzig Tagen oder Vielfachen verlaufen. Die Siebentagewoche sei der Rhythmus unseres Seelenseins, der Tag mit dem Wechsel von Licht und Dunkelheit durch den damit erzeugten Bewußtseinswechsel der Rhythmus unseres Ich (S. 19f.). Dies wird in den folgenden Abschnitten genauer zur Sprache kommen.

3 . 1 T a g u n d N a c h t

Tag und Nacht stellen einen so grundlegenden rhythmischen Wechsel dar, daß das gesamte Menschenleben vom Leiblichen bis zum Geistigen davon beeinflusst ist. Der Tagesverlauf mit der Polarität Mittag mit der höchsten Lichtentfaltung und Mitternacht als tiefste Finsternis finden ihren Ausgleich im Morgen, beim Übergang von der Dunkelheit zum Licht, und im Abend, beim Übergang vom Licht zur Dunkelheit. Jede Tageszeit hat eine bestimmte Qualität, die sich z. B. auf den Tageszeitenbildern von Philipp Otto Runge zeigt (Es handelt sich um vier Stiche, als Gemälde leider nur „Der Morgen“ ausgeführt.). Der Mensch nimmt stimmungsmäßig an diesen Eigenarten teil, aber auch das Leibliche verändert sich im Lauf des Tages. In unserer Zivilisation, in der auf natürliche Rhythmen wenig Rücksicht genommen wird, leiden viele Menschen unter Arbeitszeiten, die diese Rhythmen nicht beachten.

Die Drehung der Erde um ihre Achse in einer bestimmten Geschwindigkeit bestand nicht immer in der Weise. Ihre Entstehung hing – nach initiationswissenschaftlichen Erkenntnissen – mit der Bewußtseinsentwicklung des Menschen zusammen. Das Tagesbewußtsein heute dient der sinnlichen Wahrnehmung der Welt und schafft die Voraussetzung für das wache, denkerische Bewußtsein. Dieses Wachbewußtsein erlangt der Mensch auf Kosten der Lebenskräfte, die dadurch im Lauf des Tages verbraucht werden, was zur Ermüdung führt. In der Nacht, im Schlaf, werden diese Lebenskräfte wieder aufgebaut. Das höhere Bewußtsein oder Verweilen in geistigen Bereichen während des Schlafs ist dem Menschen heute im wachen Tageszustand zwar nicht bewußt, kann aber durch spirituelles Bemühen erkannt werden, und dies soll eine allgemeine Fähigkeit in späteren Entwicklungen der Menschen sein. Steiner hat „diesen Sachverhalt von Bewußtsein und Leben im Zusammenhang von Tag und Nacht“ immer wieder dargestellt. „Die Geheimnisse des Menschenbewußtseins sind verwoben mit dem Wechsel von Tag und Nacht, also mit dem kosmischen Rhythmus der Bewegung der Erde um ihre eigene Achse.“ (Hoerner, S. 17) Hieran zeigt sich, wie Erde und Mensch aufeinander bezogen sind. Die Erde ist der Stern des Menschen, auf ihr und durch sie, die von göttlichen Wesen so bereitet wurde, erlangt er das Bewußtsein, das ihn erst zum Menschen macht.

In allen Einzelheiten wird dies in „Die Geheimwissenschaft im Umriss“ im Kapitel „Die Weltentwicklung und der Mensch“ dargestellt. Polarität scheint eine Grundbedingung jeder Entwicklung zu sein, denn schon im ersten Zustand der Erde, „Alter Saturn“ genannt, gibt es einen rhythmischen Wechsel der auf ihm lebenden Wesen von tätiger Phase und ruhender Phase (S. 172). Auch im Entwicklungszustand, der „Alter Mond“ genannt wird, gibt es abwechselnde Bewußtseinszustände der Bewohner, die heutigem Schlafen und Wachen ähneln. Die Bewegungen der Weltenkörper sind Ausdruck dieser verschiedenen

Bewußtseinszustände. Der Sinn dieser Polaritäten ist der Wechsel verschiedener Einflüsse geistiger Wesen auf den Menschen bzw. der Wechsel von Beeinflussung und Freilassung. Der Einfluß der Sonnenwesen, der seinen Ausdruck im Licht findet, ist zwar segensreich für den Menschen, aber beläßt ihn in Unselbständigkeit und Unbewußtheit. Der Entzug des Lichtes, also der Wirkung der Sonnenwesen, bringt dem Menschen andererseits die Gefahr der Abwendung vom Geistigen (S. 202ff.). Die Erdenentwicklung und damit einhergehende zunehmende Blindheit für die geistige Welt war zwar notwendig für den Menschen, aber ein völliger Abbruch der Verbindung mit dem Göttlichen wäre eine Entfremdung von seiner geistigen Heimat. So muß immer wieder ein Ausgleich der einseitigen Einflüsse geschaffen werden. Der Wechsel von Tag und Nacht heute verschafft dem Menschen das Tagesbewußtsein, das den irdischen Dingen zugewandt ist, und das nächtliche Verweilen in einer geistigen Welt, an die sich das Tagesbewußtsein aber nicht erinnert.

„[...] Die Bewegung der Erde, durch welche Tag und Nacht entstehen, wurde durch das Wechselverhältnis der verschiedenen über den Menschen stehenden Geister bewirkt. [...].“ (Geheimwissenschaft, S. 252)

Diese verschiedenen Geister sind nach Steiners Darstellung einerseits Wesen, die mit der Sonne verbunden sind, also auf den Menschen durch das Licht wirken, andererseits Wesen, die ihn irdischer werden lassen wollen. Diese stammen aus einem Entwicklungszustand der ersten planetarischen Verkörperung, dem sogenannten Alten Saturn. In dieser Phase gab es noch nicht das Licht. Schöpfungsmythen sprechen von einer Urfinsternis, die der Entstehung des Lichtes vorausging. Diese Geister stellen eine dem Licht polar entgegenwirkende Kraft dar. Dunkelheit ist also nicht einfach die Abwesenheit des Lichtes, sondern eine geistige Realität.

Die Symbolik von Licht und Finsternis ist höchst kompliziert.

Erst in relativ später Zeit entstand aus der Polarität ein Dualismus, der Licht und Finsternis mit Gut und Böse gleichsetzte und sie dadurch zu unversöhnlichen Prinzipien machte. Im ursprünglichen mythischen Weltbild dagegen sind Polaritäten immer aufeinander bezogen, stellen einen stetigen Wechsel dar, so daß der eine Zustand immer den anderen im Keim schon in sich enthält. Man erkennt dies als Realsymbol an den Sonnenwenden: Der Höchststand der Sonne zur Sommersonnenwende ist zugleich der Beginn ihres Schwindens. Bei der Wintersonnenwende ist es umgekehrt. So ist im Höhepunkt schon das Scheiden des Lichtes enthalten, und die tiefste Finsternis verwandelt sich immer wieder in Licht. In relativ jungen Mythen sind die Vertreter von Licht und Finsternis dagegen oft einander bekämpfende Gottheiten, wie Horus und Seth in der ägyptischen Mythologie, Marduk und Tiamat in der babylonischen, Baldur und Loki in der germanischen, sie tragen also schon die Anzeichen eines dualistischen Weltbildes an sich. An Horus und Seth läßt sich in der älteren Zeit der ägyptischen Mythologie aber auch noch das ursprüngliche Bezogensein aufeinander erkennen: Es gibt Darstellungen, in denen sie nicht gegeneinander kämpfen, sondern gemeinsam auftreten, so auf dem Serech des Pharaos Chasechemui. Ein Serech ist ein heiliges Zeichen, das den Namen des Pharaos und eine stilisierte Palastfront trägt. Oberhalb des Bildes befindet sich üblicherweise nur Horus in Gestalt des Falken, dem der König gleichgesetzt ist. Nur bei dem Serech des Chasechemui sind Horus und Seth (der Falke und das Seth-Tier) einträchtig beieinander. Dieses sehr frühe Bild, nämlich aus der 2. Dynastie (etwa 2650 v. Chr.) zeigt also, daß diese Gemeinschaft, das Aufeinanderbezogensein, der mythischen Vorstellung einer sehr alten Zeit angehört. Im nächsten Teil wird sich zeigen, daß das Prinzip der Polarität der prähistorischen Zeit geläufig war: Hier gehen Geburt und Tod – für die Licht und Finsternis Symbole sein können - auseinander hervor und stellen noch nicht den extremen Gegensatz dar wie für spätere Zeiten. Dunkelheit und Tod hatten nicht den Schrecken, solange ein zyklisches Weltbild das Wissen von ewiger Wiederkehr in sich barg (ausführlicher in Teil III und V). Im Laufe der Bewußtseinsentwicklung in den Jahrtausenden

der geschichtlichen Phase der sogenannten Hochkulturen verschlossen Schlaf und Tod dem Menschen die geistige Welt und das ewige Leben, so daß Finsternis, Nacht und Tod mit Vernichtung gleichgesetzt wurden. Das Licht wurde nun auch mit Gottheiten identifiziert, die den Menschen zum Guten führen wollen, die Finsternis mit bösen Wesenheiten, die den Menschen ins Verderben führen wollen. Für diese Zeit haben Religionen, die einen ausgeprägten Dualismus vertreten, ihre Berechtigung, denn der Mensch war nun so weit entwickelt, daß die Wahl zwischen Gut und Böse von ihm verlangt werden konnte. Der Anonymus nennt drei „große Meister des Dualismus in der Geschichte der Menschheit“: Zarathustra, Buddha und Mani, wobei Zarathustra eine kosmische Dualität vertrat, Buddha eine psychologische Dualität und Mani eine psychokosmische Dualität. Diese drei wollten durch ihre Lehren den Willen des Menschen erwecken für ihr „Recht zu *wählen* und ja oder nein zu sagen. [...] Der große Zarathustra [...] wollte, daß es Menschen gäbe, die *ja* zum Lichte zu sagen wüßten und folglich *nein* zur Finsternis zu sagen lernten.“ (S. 514ff.) Doch ist der Kampf gegen die Finsternis nicht das letzte Ziel, sondern die Vermählung der Gegensätze: „Aus diesem Grunde sagen wir *nein* zum Dualismus im Lichte der Zukunft, ganz wie wir *ja* zu ihm sagen im Lichte der Gegenwart. Die Hoffnung nämlich, die Frucht der Vermählung der Gegensätze, verbietet uns den Dualismus, und sie fordert uns auf, nicht nur an die letztliche Einheit der Gegensätze zu glauben, sondern auch an der Verwirklichung dieser Einheit zu arbeiten [...].“ (S. 515)

Aus der Entzweiung soll also wieder Einheit werden.

Schon in der Antike gab es Strömungen, die der einseitigen Bewertung von Licht und Finsternis entgegenwirkten (Lurker). Dies wurde wieder besonders aufgegriffen in der Romantik.

3.2 Die Planeten und ihre Gaben

Der nächstgroße kosmische Rhythmus ist die Siebentagewoche, die „*der Rhythmus unseres Seelenseins* ist“ (Hoerner, S. 19). Diese Einteilung kennt die Menschheit seit mehreren Jahrtausenden, und es ist kennzeichnend für ihre Bedeutung, ja geradezu Heiligkeit, daß ihre sieben Tage sogar heute noch die Namen von Göttern tragen. In der Siebentagewoche finden wir also eine Ursymbolik vor.

Wie schon oben erwähnt, ist die Siebentagewoche von den jeweils sieben Tage dauernden Phasen des Mondes abgeleitet. Der Mond, sowie auch die Zahl sieben, gilt als der Zeitmesser, was schon aus der Etymologie eindeutig hervorgeht. Das Wort „Mond“ beruht wie die meisten indogermanischen Benennungen für Mond und Monat auf der Wurzel **me(n)s-*, so Kluge. Weiter schreibt er : „Glaubhaft wird das Subst. aus dem idg. Verbalstamm **me-* (s. v. messen) hergeleitet: bei allen Idg. hat der Mond als Zeitmesser gedient.“ (S. 486) Und unter dem Stichwort „Monat“ bemerkt er noch, daß die Zeitrechnung von Vollmond zu Vollmond gemeinindogermanisch sei. Diese indogermanische Wurzel bedeutet also „messen“. Der Mond und die Zahl sieben haben etwas mit der Zeit zu tun (vgl. o. Zahl sieben).

Nun ist die Zahl sieben aber auch verbunden mit den sieben alten Planeten. Die Bezeichnung ist nicht identisch mit dem, was heute unter Planeten verstanden wird, sondern es handelt sich um Sonne und Mond sowie die mit bloßem Auge sichtbaren fünf Planeten Merkur, Venus,

Mars, Jupiter und Saturn. Diese Siebenheit galt im Alten Orient seit alters als heilig, nach der Darstellung im „Kleinen Pauly“ seit dem 2. Jahrtausend, und sei später mit bestimmten babylonischen Göttern verbunden worden, denen dann von den Griechen seit Mitte des 4. Jahrhunderts entsprechende Namen Olympischer Götter zugeordnet wurden. Erstmals findet sich das in Platons *Timaios* (38d), wo allerdings nicht alle Namen genannt werden. Die Benennung der Wochentage mit den Namen der Planetengötter gebe es seit dem Hellenismus (Der kleine Pauly s. v. Planeten). Die römischen Götternamen sind in die romanischen Wochentagsbezeichnungen eingegangen, als germanische Bezeichnungen wurden ähnliche germanische Götter gewählt. Nach Lurker wurden seit dem 1. Jh. n. Chr. orientalische Vorstellungen mit dem römischen Kalender verbunden, und bei der Eindeutschung der Planetentage habe sich orientalische Astrologie mit germanischer Mythologie vermischt (s. v. Kalender).

Hier eine Übersicht der Götter und der entsprechenden Wochentagsnamen (außer Sonne und Mond, also mit dem dritten Tag beginnend):

altorientalisch	griechisch	römisch	germanisch	Wochentag
Ninurtu (Sonne, Krieg, Jagd)	Ares	Mars	Ziu/Tiu (Kriegsgott)	Dienstag
Nabu (Schreib- und Weisheitsgott)	Hermes	Merkur	Wotan (der „Wanderer“)	Mittwoch (engl. Wednesday)
Marduk (Weltschöpfer und Heilgott)	Zeus	Jupiter	Donar/Thor (einer der Hauptgötter)	Donnerstag
Istar (Liebes- und Muttergöttin)	Aphrodite	Venus	Freya	Freitag
Nergal (Pest- und Todesgott)	Kronos	Saturn	-	Samstag (von „Sabbat“ abgeleitet; engl. Saturday von Saturn)

Über die Zeit der Verbindung der Planetengötter mit den Wochentagen schreibt Hoerner nichts, bemerkt aber, daß dies „uraltem Mysterienwissen“ entstamme. Er erklärt auch, warum der Mond dabei eine solch große Rolle spielte: „Man wußte in den Mysterienstätten, daß der Mond eine Art Übermittlungsstation im Kosmos ist. Durch den Mond werden seine Wirkenskräfte und die der Sonne und der fünf Planeten im Wechsel durch die sieben Tage der Woche in das Erden- und Menschenleben hereingesandt. Innerhalb von sieben Tagen werden auf diese Weise Mensch und Erde mit den verschiedenen Wirkungen der Himmelslichter begnadet. Nach sieben Tagen hat die Seele den ganzen „siebenfältigen Gaben-Schatz“ des Kosmos einmal aufnehmen dürfen. Die Woche ist der Rhythmus der Seele.“ (S. 18)

Die Reihenfolge der Wochentage und Figuren bei Hoerner:

Das Wesen der genannten Götter läßt ein wenig errahnen, was ihre Gaben sind.

Die Woche beginnt mit dem Sonntag, auch wenn das in unserer geistlosen Zivilisation oft nicht mehr gewußt wird. Der erste Schöpfungstag der Genesis ist der Tag, an dem das Licht erschaffen wurde, und oben wurde schon darauf hingewiesen, daß dies in der Geheimwissenschaft durch und auf der Alten Sonne, der zweiten Erdverkörperung, erfolgte. Im Christentum ist der erste Tag der Woche, wie auch aus den Evangelien eindeutig hervorgeht, der Tag der Auferstehung Christi, der dritte Tag seit dem Freitag, der Tag der Sonne. Die Verbindung des Christuswesens mit der Sonne ist christliche Tradition, die auf dem alttestamentlichen Spruch von der „Sonne der Gerechtigkeit“ (Mal 3, 20) und der Selbstaussage Christi „Ich bin das Licht der Welt“ (Joh 8, 12) beruht: Die dahinterstehende Realität ist jedoch viel tieferreichend als diese relativ äußerlichen Schrift-Begründungen und stellt eine der Entdeckungen Steiners dar. Alles, was Licht und Sonne ist und je von der Menschheit verehrt wurde, ist Christus. Der Sonntag ist der Tag der Schöpfung des Lichtes, als neuer Tag der Woche der achte Schöpfungstag (s. o. Zahl acht), an dem durch die Auferstehung Christi die Todesmächte überwunden wurden. Deswegen heißt er auch „Tag des Herrn“, wie in vielen romanischen Sprachen (z. B. italienisch Domenica).

Der Mond wurde hier schon charakterisiert als Zeitmesser und Übermittler des Kosmos an die Erde. Außerdem steht der Mond in einem gewissen Gegensatz zur Sonne, ist also dem Leben eher abgewandt. Weiteres wird noch zur Sprache kommen.

Die Götter des dritten Tages zeigen ein kriegerisches und strahlendes Wesen, wie man an Ninurta erkennt. Auch der germanische Kriegsgott Ziu war ursprünglich der indogermanische Himmels-gott, der helle Tag. Der Name Ziu entspricht nämlich Zeus bzw. Dies-piter = Iu-piter = Himmels-Vater. Er wurde später zum Kriegsgott verengt. Die Gabe des dritten Planeten ist offensichtlich eine kämpferische und strahlende Kraft der Seele.

Die Götter des Mittwochs haben als gemeinsames Merkmal die Beweglichkeit. Hermes bzw. Merkur sind bekannt für ihre Wanderungen, Reisen, Botenaufträge sowie auch geistige Beweglichkeit und Schlaueit. Mit Nabu (und auch dem ägyptischen Thot) verbindet sie Weisheit und geheimes Wissen. Von Hermes ist „Hermetik“ abgeleitet, das Streben und Suchen nach dem Verstehen der Geheimnisse. Diese Merkmale zeigt auch der germanische Gott Wotan/Odin: Bekannt ist die Darstellung der Edda von Odins Runeneinweihung. Er ist der „Gott“, der eingeweiht wurde und einweiht. Ferner ist er derjenige, der, beweglich wie Hermes - statt Flügelschuhen besitzt er ein achtbeiniges Pferd - , die Welt durchzieht. Der „Mitt“woch ist auch der Vermittler zwischen der ersten und zweiten Wochenhälfte, wie Hermes Himmel, Erde und Unterwelt verbindet.

Marduk, Zeus, Jupiter und offensichtlich auch Donar besitzen etwas Königliches, das sie zu Hauptgöttern macht. Bonifatius fand es ja notwendig, gerade ihn anzugreifen. Der wahre König ist der, der über sich selbst herrscht. Vielleicht erschließt sich von da die Gabe dieses Tages.

Freitag ist der Tag der Liebe in all ihren Varianten. Schönheit, Anmut und die noch unschuldigen Liebeskräfte der Natur verkörpert die Wanengöttin Freya, Aphrodite und Venus können sowohl die irdische wie die himmlische Liebe darstellen.

Kronos und Nergal als grausame, todbringende Gottheiten lassen einen zweifeln, ob von ihnen gute Gaben kommen. Saturn ist zwar Kronos gleichgesetzt, da er auch ein alter Gott ist, das Alte ist bei ihm aber verklärt als das Goldene Zeitalter. In der Astrologie gilt Saturn als etwas Hemmendes, das es als Schicksalsaufgabe zu überwinden gilt. Vielleicht ist die Gabe das Erwecken von Kräften zur Überwindung: Wachsen an Widerständen, Erfahrung des Todes als Geburt des Neuen, Weg zur Auferstehung am folgenden Sonntag.

Der Wochenablauf kann als eine geistliche Erfahrung verstanden und meditiert werden.

Daß das alte Wissen vom Wirken der Planetenkräfte auch in christlicher Zeit nicht abgelehnt wurde, zeigt eine Charakterisierung, die sich bei Meister Ekkhart (ca. 1260-ca. 1328) findet, allerdings ohne Bezug auf die Wochentage. Er beginnt mit dem äußersten, dem Saturn, und nennt ihn einen Läuterer, Jupiter einen Begünstiger, Mars einen Furchterwecker, die Sonne einen Erleuchter, Venus einen Liebebringer, Merkur einen Gewinner und den Mond einen Läufer (Lurker s. v. Planetengötter). Hier wirkt noch die Vorstellung nach, daß der Kosmos mit seinen Teilen ein belebtes Wesen ist, und daß der Mensch als Mikrokosmos mit ihm in Verbindung steht. Der Einflußbereich der „Planeten“ geht nach dieser Vorstellung nicht nur von dem punkt- oder scheibenförmigen Himmelskörper aus, sondern stellt eine geistige Zone, Sphäre oder Schale dar, so daß sich „über“ der Erde sieben Bereiche erheben, und über diesen noch die Fixsternwelt. Dieses Weltbild, das bis zum Beginn der Neuzeit galt, darf man nicht in Konkurrenz setzen zu den heutigen Erkenntnissen der Astronomie. Es ist auf geistige Weise wahr, denn es reicht über die materielle Substanz der Himmelskörper weit hinaus. Die erbitterten Kämpfe, die bis zur Vernichtung zwischen Kirche und Wissenschaft in den ersten Jahrhunderten der Neuzeit um dieses Weltbild geführt wurden, beruhten auf der Vermischung zwischen spirituellen und materiell-wissenschaftlichen Erkenntnissen und der Unwissenheit bezüglich dieses Sachverhaltes auf beiden Seiten, so daß keine Klarheit geschaffen werden konnte. Die Seite der Kirche verwechselte die geistig-seelischen Kräfte der „Planetengötter“ mit ihrer wissenschaftlich beobachtbaren Erscheinungsweise, nahm also Geistiges wörtlich-physisch, die „Wissenschaft“ widmete sich zunehmend nur noch der äußerlich wahrnehmbaren und berechenbaren Seite der Wirklichkeit (nicht so z. B. Kepler). Heute hat die Theologie vor der Naturwissenschaft kapituliert, indem sie die Zuständigkeit der Religion nur noch im seelischen Bereich sieht, eine für den heutigen Menschen akzeptable christliche Kosmologie aber nicht für notwendig hält. Dabei wundern sich die Vertreter der konfessionellen Kirchen auch noch, warum sie auf verlorenem Posten stehen.

Dabei gibt es durchaus einen Unterschied zwischen dem Wirken der Planetengötter in der altorientalischen Zeit und in christlicher Zeit. Es hängt dies mit der Bewußtseinsentwicklung des Menschen zusammen. Die Führung und Lenkung durch göttlich-geistige Wesen, also auch der Planetenwirkungen, mußte zurücktreten, je mehr sich der Mensch zu einem freien Wesen entwickelte, das Verantwortung für sein Leben übernimmt. Die menschliche Freiheit ist eine Voraussetzung für die Entwicklung der Liebefähigkeit. Im Hinblick darauf ist die Ablehnung der Astrologie in dem Sinne, daß der Mensch von den Gestirnen beherrscht werde, dem heutigen Menschen angemessen. Die Existenz der Gestirngötter aber zu leugnen, zeugt von spiritueller Unwissenheit. Es geht heute und in christlichem Sinn darum, daß der Mensch sich Wissen erwirbt über diese geistigen Wesen und ihre Wirksamkeit, um dann in Freiheit mit ihren Gaben umzugehen. Es soll daher nun noch den okkulten Erkenntnissen über die Wirkungen der Planeten in vorchristlicher und christlicher Zeit nachgespürt werden.

Die Planeten beeinflussen nicht nur das Erleben der Wochentage, sondern wirken auch auf den Menschen im nicht verkörperten Zustand. Nach alter Lehre steigt der Mensch auf dem Weg zur Geburt durch die sieben Planetensphären herab und nach dem Tod wieder hinauf. Dabei liegen die Planetensphären, die ja nicht den heutigen astronomischen Erkenntnissen, sondern dem geozentrischen Weltbild entsprechen, auf dem Astralplan. Begegnungen mit geistigen Wesen sind es, die dem Menschen beim Herabstieg ihre Gaben verleihen und in den Planetenkonstellationen des Geburtshoroskops zum Ausdruck kommen. Höchst interessant sind die Erkenntnisse von Adrian G. Gilbert in seinem Buch „Der Stern der Weisen. Das Geheimnis der heiligen drei Könige“ (S. 154ff.). Nach diesen Erkenntnissen sind bestimmte vorderorientalische Kultstätten Darstellungen von Horoskopen, so das Heiligtum auf dem Berg Nemrud Dag (Türkei), das von König Antiochos I. Epiphanes von Kommagene im 1. Jh. v. Chr. angelegt wurde. Im selben Gebiet gibt es auch die sogenannten Handschlag-Stelen, bei

denen sich zwei mythische Figuren, von denen eine den König darstellt, die Hände reichen. Nach Gilbert sind dies Planetengottheiten, die dem König bei seinem Weg zur Geburt auf der Erde ihre Gaben vermitteln. Nach der Schrift *Poimandres* aus dem Corpus Hermeticum müssen die Gaben beim Tod zurückgegeben werden (S. 179ff.). Gilbert führt sehr bedeutsam aus, wie offensichtlich immer mehr den Menschen bewußt wurde, daß der Umgang mit diesen „Gaben“ eine Aufgabe für das Leben darstellte: „Allerdings waren diese 'Gaben', die sich als angeborene Talente offenbarten, eine zweischneidige Sache: Sie konnten als Tugenden oder Laster erscheinen, je nachdem, wie man sie einsetzte. Selbstentwicklung auf der astralen oder Planetenebene bedeutete, daß man das eigene Sternbild erkannte, also feststellte, welche 'Götter' oder Lichter im eigenen Charakter vorherrschten, und dann genügend Selbstdisziplin entwickelte, um den Einsatz dieser Kräfte so zu kontrollieren, daß sie sich positiv auswirkten.“ (S. 80) Dieser Selbstkontrolle diente nach Gilbert die siebenstufige Initiation des Mithraskultes. Der Mithraskult war in den ersten Jahrhunderten im ganzen römischen Reich verbreitet. Über seinen Ursprung gibt es widersprüchliche Auffassungen: Hielt man ihn früher für persisch (in der Anthroposophie: aus urpersischer Zeit), gilt dies heute als wissenschaftlich nicht gesichert (Wikipedia s.v. Mithraismus). Die sieben Weihegrade wurden den sieben Planeten des Altertums zugeordnet und waren nach dem antiken Schriftsteller Kelsus eine Metapher für die Reise der Seele durch die Planetensphären (Wikipedia ebd.). Bei der Einweihung hatte der Adept ja, wie schon öfter erwähnt, geistige Wahrnehmungen, die Nichteingeweihte erst im nichtleiblichen Zustand nach dem Tod erfuhren. Durch das Christentum endeten die alten Einweihungen, und ihre Erfahrungen sollten allen Menschen zugänglich werden. Jesus Christus ging diesen Weg voran, so daß man noch heute von der Nachfolge Christi spricht. Nun ist das Interessante an dem Buch von Gilbert, daß er darstellt, wie Jesus Christus mit seinen Prägungen durch die Planetensphären umgegangen ist. Den drei Planeten Merkur, Jupiter und Saturn, die Gilbert auch im „Stern von Bethlehem“ sieht, und deren Kräfte die „Geschenke“ der Drei Weisen aus dem Morgenland symbolisieren, habe Jesus in den drei Versuchungen in der Wüste widerstanden, diese Gaben segensreich für andere eingesetzt und sich ihrer auch bei seinem Prozeß nicht bedient: „Diese drei Versuchungen sind wahrscheinlich mit dem möglichen Mißbrauch der drei Geschenke verbunden. [...] Im Laufe seines Wirkens auf Erden setzt Jesus seine Gaben für das Wohlergehen anderer ein. Er benutzt die [zauberischen] Kräfte des Merkur nicht für sich selbst, sondern um die Bedürfnisse anderer zu stillen [...]. Er nutzt seine saturnischen Fähigkeiten, um die Kranken zu heilen und die Toten auferstehen zu lassen. Sein Geld und seine Position, die ihm von Jupiter verliehen wurden, gibt er auf, um als Wanderprediger zu wirken.“ (S. 302f.) Auch hätte er sich durch Einsatz der Planetengaben vor dem Tod retten können. So schließt Gilbert diese Betrachtung mit folgenden Worten: „Es ist eine tiefe und schwer zu akzeptierende Botschaft, daß es, wenn wir Christus folgen wollen, nicht genug ist, ihn zu verehren. Auch wir müssen uns mit unserer Bestimmung auseinandersetzen und, wenn notwendig, unser bequemes, aber notwendigerweise beschränktes Schicksal aufgeben.“ (S. 306) Schon in einem der ersten Abschnitte des Buches werden die sieben archetypischen Gemeinden im Buch Offenbarung des Johannes angeführt, die ja auch als sieben Sterne erscheinen: „Jede der sieben Gemeinden Kleinasiens, an die sich der erste Teil der Offenbarung richtet, hat eine besondere Stärke, für die sie gepriesen wird, und eine Schwäche, die sie zur Sünde verführt.“ (S. 81)

So zeigt sich also, daß man bis in christliche Zeit hinein von den Planetenkräften wußte, und daß der Mensch dazu aufgerufen war, sich ihrer in Freiheit segensreich zu bedienen. Nicht nur die sieben Gemeinden der Offenbarung, auch die sieben Sakramente bringt Gilbert in Bezug zu den Planeten. In den Evangelien sind es weiterhin die Tage der sogenannten Karwoche von Palmsonntag bis Ostersonntag, die in urbildlicher Weise den Charakter der Wochentage

aufweisen. Dabei führt die Karwoche von der alten Sonne zur neuen, zur Ostersonne, führt von den überlebten religiösen Bemühungen zur wahren Erlösung, denn durch Christus beginnt eine neue Zeit und mit ihr die Erneuerung alten Denkens, alter Kulte und eine neue Verbindung mit den göttlichen und geistigen Kräften. Dies stellt Emil Bock in seinem bekannten Buch „Die drei Jahre“ dar. Hier bespricht er die Karwoche, durch die die Wochentage christlich gedeutet und auf etwas Neues gelenkt werden. So kann die Karwoche wie eine Wallfahrt sein, die innere Kräfte schaffen soll. Auch in den übrigen Wochen des Jahres kann man aufmerksam sein auf das, was sich durch die Karwoche exemplarisch als Eigenarten der Wochentage zeigt. Am Palmsonntag erteilt Christus der alten Sonne, die den Menschen früher in unfreie ekstatische Zustände versetzte, eine Absage. Am Montag erfolgt die Verfluchung des Feigenbaums. Dieser ist ein Symbol für alte Mondenkräfte, die ein an die Leiblichkeit gebundenes geistiges Schauen in der Vergangenheit bewirkten, die aber nicht mehr im Sinne der menschlichen Freiheit sind. Kämpferisches zeigt sich am Kardinienstag in den Streitgesprächen mit den Gegnern und in der sogenannten Ölberg-Apokalypse, die von der Scheidung der Geister handelt, eine „Mutausrüstung auf Jahrtausende hin“. Der Karfreitag zeigt zwei merkuriale Menschen, die sehr gegensätzlich mit ihren Gaben umgehen: Maria Magdalena und Judas. Gründonnerstag besitzt eine gewisse Festlichkeit [in der römischen Liturgie an der liturgischen Farbe Weiß zu erkennen]. Brot und Wein sind die Zeichen des Sonnenwesens Christus. Das hell und weiß Strahlende ist auch etwas vom Wesen Jupiters. Der Karfreitag bringt den Sieg der kosmischen Liebe über den Tod. Der Sabbat ist zugleich der Tag des Todesplaneten Saturn, und die Sabbatruhe ist die Ruhe des Todes. Die Stelle des Kreuzes und des Grabes Christi wurde als die Stelle angesehen, wo sich die Erde zur Unterwelt öffnet. Doch bei seinem Abstieg in das Reich des Todes blieb Christus Sieger über den Tod im seelischen Reich der Gestorbenen (S. 321-364). So ist hier der Übergang in die neue Oktave des Ostermorgens.

Wolfgang Held hat in seinen Vorträgen am 14. und 15. 10. 2005 in Kassel (Vom Geist der Planeten. Ein Brückenschlag zwischen beobachtender Astronomie und spiritueller Himmelskunde) aufgezeigt, welche vielfältigen Beziehungen es zwischen der Erde und den Planeten einschließlich Mond sowie der Planeten untereinander gibt. Hierfür hat er auch neueste Erkenntnisse herangezogen. Der Mond ist räumlich gesehen die Grenze der Erde, denn bis zum Mond reicht das Magnetfeld der Erde. Auch der Mensch ist dem verbunden: die 380.000 km von der Erde zum Mond könnte ein Mensch zu Fuß im Leben erlaufen, der Mond ist also menschlich noch erreichbar. Die Rotationen und Umläufe anderer Planeten sind ein Vielfaches des Mondes. (Weiteres zum Mond s. Abschnitt 3.3) Der Merkur steht zwischen dem Erdbereich und dem Kosmos: Im Gegensatz zum Mond wendet der Merkur der Erde nicht immer dieselbe Seite zu, sondern weist diese immer in Richtung Kosmos. Merkur als Vermittler zwischen Himmel und Erde ist aber dennoch auch der Erde zugewandt: die Merkur- und die Erdbahn schneiden sich am 9. November und am 8. Mai. Viele bedeutende geschichtliche Ereignisse der neueren Zeit lagen ausgerechnet um diese Daten herum. Bei der Venus zeigt sich etwas Widersprüchliches: Sie hat das Bestreben, sich von der Sonne unabhängig zu machen. So dreht sie sich in ihrer Rotation von der Sonne weg. Ihre 100 km dicke, dichte Atmosphäre bewirkt auf ihrer Oberfläche eine immer gleich bleibende, von der Sonnenstrahlung unabhängige Temperatur. Dagegen zeigt die Venus der Erde eine Zugewandtheit. Wie der Mond zeigt sie daher der Erde immer dieselbe Seite. Held deutete dies so, daß die Venus gegenüber der Erde ihr Eigenwesen freiwillig aufgebe. Dies sei ein Opfer an die Erde und weise auf das Wesen der Venus als Liebe hin (vgl. o. die Ausführungen über den Karfreitag). Das Kämpferische des Mars zeigt sich in Gegensätzlichkeiten, nämlich die von oberer und unterer Hälfte des Mars, in seinen zwei Monden und zwei durch Sandstürme entstehenden zwei Farben. In Bezug zur Erde gibt es ein Zahlenverhältnis, das

ebenfalls auf große Dynamik hinweist. Es sind die Verhältnisse von Größe und Umlauf von Mars und Erde, die sich in den Zahlen 1,88 : 1 ausdrücken. Dieses Verhältnis entspricht in der Musik der Septime, dem Intervall, das große Dynamik in sich enthält, da es immer zur Auflösung drängt. Jupiter ist fast 12 mal so groß wie die Erde. Dies wird als größtmögliche Ausdehnung eines Planeten überhaupt angesehen. Weiter ist er auch 12 mal so langsam wie die Erde. Die Zahl 12 symbolisiert eine Ganzheit: Jupiter ist königlich in sich ruhend und will seine eigene Atmosphäre um sich haben, was sich auch in seinen vielen Monden zeigt. Der Jupiter hat ein strahlend-glänzendes Aussehen, Saturn dagegen einen milden Glanz. Der Saturn braucht 30 Jahre für einen Durchgang durch den Tierkreis. Dies brachte Held in Verbindung mit menschlichen Reifungsvorgängen, nämlich mit leiblich-seelischem Wachstum bis etwa zum 30. Lebensjahr, danach etwa 30 Jahre für seelisch-geistiges Wachstum, in verbleibenden 30 Jahren zeige sich weiteres geistiges Wachstum, das den Leib mit sich fort führe. Zum Schluß ging es noch um die dreifache Konjunktion von Jupiter und Saturn, die alle 200 bis 300 Jahre stattfindet, so auch im Jahr 7. v. Chr. in den Fischen. Diese Konjunktion wird oft als der Stern von Bethlehem angesehen, Held deutete sie als ein vorgezogenes Bild der Geburt Christi. Den gleichen Verlauf der dreifachen Konjunktion gab es 1980/1981, der sonst in Jahrtausenden nicht vorkommt. Held stellte die Frage, ob dies ein möglicher Hinweis auf die Wiederkunft Christi sei. Nur im 20. Jh. gab es zweimal eine dreifache Konjunktion von Jupiter und Saturn (1941 und die genannte 1980/1981) und außerdem zweimal eine Versammlung aller Planeten (1962 und 2000).

Ich denke, daß diese wenigen Bemerkungen aus meinen Mitschriften erkennen lassen, daß das äußere Erscheinungsbild und die Eigenschaften der einzelnen Planeten etwas von ihrem Wesen und ihrer Beziehung zur Erde ausdrücken.

Alte Zeiten kannten noch die Beziehungen zwischen Erde und Kosmos, was sich u. a. in Analogien zwischen irdischer und menschlicher Natur und den Planeten ausdrückt. Solche Makrokosmos-Mikrokosmos-Entsprechungen sind z. B. Metalle, Bäume, innere Organe, Lebensprozesse.

Ich möchte hier noch auf die Metalle eingehen, die mit den alten Planeten in Verbindung gebracht werden, was auch eine wichtige Rolle in der Alchemie spielt. Hier die Übersicht der den Planeten zugeordneten Metalle:

Saturn: Blei
Venus: Kupfer
Jupiter: Zinn
Merkur: Quecksilber
Mars: Eisen
Mond: Silber
Sonne: Gold

Die Beziehungen von Planeten und Metallen wurden schon in der Antike hergestellt, die Begründungen sind aber bis heute oft sehr äußerlich, z. B. an den Farben der Metalle und Planeten festgemacht. Steiner dagegen betont, daß – als Beispiel – nicht die Silberfarbe des Mondes zur Zuordnung zum Silber geführt habe, sondern weil im Silber dieselbe Kraft vorhanden sei, die auch die Mondbewegung bewirkt (AnthroWiki s. v. Silber). Die Analogie von Planeten und Metallen hat für ihn etwas Reales, denn in der Metallwelt der Erde haben wir das Ergebnis „außertellurischer Kräftewirkungen“, und die Planetenmetalle spiegeln charakteristische Eigenschaften der jeweiligen Planetengottheit wider (AnthroWiki s. v. Planetenmetalle). Die anderen Metalle außer den sieben beruhen nach Steiner auf dem

Zusammenwirken verschiedener Planetenkräfte. Nun einige Beispiele. Das schwere Metall Blei wird mit dem hemmenden Wesen des auch äußerlich langsamen Saturn in Verbindung gebracht. Eisen als Metall des kämpferischen Mars ist in der Anthroposophie dasjenige Metall, das das Ich des Menschen zum Kampf gegen die Widersachermächte anregt. Der Mond steht mit den regenerativen Kräften in Verbindung und hat damit auch etwas mit den wiederholten Erdenleben zu tun, und das Silber ist „das äußere Götterzeichen ... für die Kreisläufe des menschlichen Erdenlebens“. (Steiner in: AnthroWiki s. v. Silber). Umgekehrt kann das Silber zum Symbol des Mondes werden.

In der Alchemie wird der Aufstieg des Menschen durch die Planetensphären mit der Umwandlung der Metalle in Verbindung gebracht. Im alchemistischen Umwandlungsprozeß geht es darum, daß aus der „Bleischwere der Grobstofflichkeit ... das Gold des göttlichen Sonnen-Bewußtseins herausgeläutert werden“ soll. So können diese Verwandlungsprozesse zugleich einen seelischen Läuterungsweg und einen geistigen Schulungsweg symbolisieren. Der Weg stellt eine ganzheitliche Transmutation dar, die sowohl die stoffliche Welt als auch den Geist des Menschen erfaßt, ja, beides ist eins: Im Mittelpunkt der Alchemie steht das Stoffgeheimnis, die Beherrschung des Stoffes durch den Geist, sie ist eine „wahrhaft *spirituelle Naturwissenschaft*, in der sich Selbsterkenntnis, Naturerkenntnis und Gotterkenntnis zu einer untrennbaren Einheit zusammenschließen.“ (nach Ehmer, Weisheit, S. 224ff.; Zitate S.225 und S. 227)

Ein mikrokosmisches Abbild der makrokosmischen Rhythmen der Planetensphären sind auch die Lebensprozesse, wie Steiner sie sieht (AnthroWiki s. v. Lebensprozesse):

Atmung: Saturn
Wärmung: Jupiter
Ernährung: Mars
Absonderung: Sonne
Erhaltung: Venus
Wachstum: Merkur
Reproduktion: Mond

Diese Abfolge führt von außen nach innen: Die drei ersten Lebensprozesse, verbunden mit den der Fixsternwelt zugewandten äußeren Planeten, stehen in Verbindung mit der Außenwelt, die sie ins Innere holen. In der Mitte steht der Lebensprozeß der Absonderung, nämlich die Umwandlung des Aufgenommenen, z. B. der Nahrung, und die Absonderung ins Innere. Die drei letzten Lebensprozesse sind Vorgänge im Inneren, die sich immer mehr intensivieren. So wie die Planeten an den zwölf Tierkreisbildern entlang ihre Bahnen ziehen, so kommen die Lebensprozesse mit allen zwölf Sinnen in Berührung.

Nun soll der Lebensprozeß der Reproduktion zur Symbolik des Mondes überleiten.

3 . 3 M o n d s y m b o l i k

Der nächste kosmische Rhythmus entsteht durch den Umlauf des Mondes um die Erde. Dieser dauert als mittlerer Wert etwa 28 Tage (Die Umlaufzeit beträgt 29einhalb Tage, der sogenannte synodische Umlauf, aber bezogen auf die Sternbilder 27,3 Tage, der sogenannte siderische Umlauf). In der Symbolik wird manchmal auch die aufgerundete Zahl 30 als Hinweis auf den Mond verwendet, so bei den Dreißig Silberlingen, die Judas als Lohn für seinen Verrat erhielt, hier also eine zweifache Anspielung auf den Mond durch die Zahl und

das Silber. Auf den Sinn dieser Symbolik komme ich noch zu sprechen. Auch Mehrfache oder in der 28 enthaltene Zahlen gehören zur Mondsymblik, so sieben und vierzehn. Es ist sogar zu erwägen, ob die für Entwicklungsvorgänge so bedeutsame Zahl 40 in Wirklichkeit eine 42 ist.

Ein bedeutendes Mondsymblik ist die Sichel, die sich auch in Gestalt von nach verschiedenen Seiten gebogenen Hörnern oder Äxten zeigen kann, den abnehmenden und zunehmenden Mond symbolisierend, sowie die Mondsichel, die die Sonne in sich trägt oder den dunklen Teil des Mondes, der von dem von der Erde zurückgestrahlten Sonnenlicht leicht erhellt ist. Lurker bemerkt, daß sich die Mondsymblik bis in die Eiszeit zurückverfolgen läßt (s. v. Mondsymblik).

Der kosmische Rhythmus des Mondes ist der Monat. „*Der Monat aber ist der Rhythmus des Lebens*“, so Hoerner, und weiter bemerkt er, daß viele Rhythmen der Lebensvorgänge in 28 Tagen verlaufen (S. 20). Oben wurde schon erwähnt, daß es auch für das spirituelle Erleben wichtig ist, daß es nicht im seelischen Bereich verharret, sondern den ganzen Menschen erfaßt. Es geht mit dem Mondrhythmus also um die ätherische Welt und das menschliche Wesensglied des Ätherleibes. Der Ätherleib wird durch Rhythmisches angesprochen, eben besonders durch den zeitlichen Rhythmus des Monats, weil es eine Affinität zwischen Mond und Ätherleib gibt. Der Mensch ist durch seinen Ätherleib dem Kosmisch-Ätherischen verbunden, der untersten Stufe des Geistigen. Dies ist auch der Bereich der Wolken – Wolken als Symblik des Ätherischen - , auf denen Christus wiederkommen wird. Es sind daher vierwöchige Festeszeiten, in denen sich „seelisch-geistige Erlebnisse dem Lebensorganismus“ einprägen (Hoerner, S. 20). In den großen Kirchen sind dies Advent und Epiphania, in der Christengemeinschaft außerdem die Passionszeit, Johanni und Michaeli. Die Begehung der Feste in dieser Weise dient somit der ganzheitlichen Vorbereitung der Menschen auf die Wiederkunft Christi.

Die Zeugnisse der Kulturen sowie die Geheimlehren weisen zwei große Bereiche der Bedeutung der Mondsymblik auf: den Bereich des Intellekts und den Bereich des Regenerativen. Während der Neumondzeit wirken die Mondkräfte besonders auf das Gehirn, während der Vollmondzeit auf die Fortpflanzungsorgane, in den Zeiten dazwischen auf den mittleren Menschen (AnthroWiki s. v. Mond). Diesen beiden Bereichen soll nun nachgegangen werden, und es soll sich zeigen, daß beide überraschenderweise aufeinander bezogen sind.

Zunächst eine Auseinandersetzung mit den Wirkungen des Neumondes auf den Menschen: Unter den Großen Arcana des Tarot gibt es auch eines, das achtzehnte, mit der Bezeichnung „Der Mond“. Der Anonymus nennt es „Das Arcanum des Intellekts“. Das Charakteristische dieses Arcanums, das das Kartenbild zeigt, ist das Leblose, das Mineralisch-Starre der eckigen Bauwerke, das Rückwärtsgewandte, symbolisiert durch einen Krebs, und die Verfinsterung der Sonne durch den Mond, also die Neumondphase. Dies entspricht auch dem Bild, das der Himmelskörper Mond uns zeigt: Bestehend aus leblosem Gestein und Kälte, kann sich kein neues Leben entfalten, und sein Licht ist nur geborgtes, reflektiertes Licht. In seiner Meditation über das Arcanum stellt der Anonymus dann einige wesentliche Charakteristika des Intellekts vor, mit der Absicht, daß diese „*geistige Übung kein anderes Ziel hat, als den bewußten Wunsch hervorzurufen, weiter als der Intellekt zu gehen*“ (S. 542). Im achtzehnten Arcanum geht es um das Gegenteil des Wachstums, nämlich um das Abnehmen und das Prinzip der Verfinsterung (auf dem Bild ist der verfinsterte Mond zu sehen); um das Prinzip der Reflexion, indem sich der menschliche Intellekt rückwärts, in Richtung Wirkung-Ursache bewegt; um das anorganisch Starre; um die große Sünde Davids, das Volk Israel zählen zu

wollen, d. h. die lebendigen Menschen wie Dinge zu behandeln; um den Intellekt, der sich deutlich nur das Bewegungslose vorstellen kann; um die Vorstellung, daß das Ganze nur für den Intellekt immer größer als der Teil ist; um die Hinorientierung des Intellekts zu den Tatsachen, zum Gewordenen und nicht zu dem Vorgang des Werdens und der Schöpfung. Die Anordnung auf dem Tarotbild „Der Mond“ sieht der Anonymus als eine magische Figur an, denn an dem, was der heutige Intellekt mit dem Menschen macht, zeige sich eine Behexung in Form einer metaphysischen Verfinsterung. Auf dem Kartenbild trägt der finstere Mond ein Menschengesicht, denn der Intellekt sieht „in den 'Lichtern von oben' bloße Äußerungen der menschlichen Psychologie und kann nichts anderes darin sehen – das 'Menschenantlitz im Mond'. Die Seele ist unsterblich? - Nun, es ist der Wunsch der Selbsterhaltung, der in dieser These zum Ausdruck kommt. Der Mensch ist ein Mikrokosmos? - Das Verlangen, sich für wichtig zu halten, ist die Wurzel dieser Idee. Fortschritt, Evolution? - Ideen, um das Leiden, die Mühe und den Tod erträglich zu machen. Gott? - Eine Idee, die garantiert, daß alles gut ausgehen wird.“ (S. 571) Der verfinsterte Intellekt will die Bewegung durch das Bewegungslose erklären, das Leben durch das Leblose, das Bewußtsein durch das Unbewußte, das Moralische durch das Amoralische. Es ist zu wählen zwischen dem Zurückweichen des Krebses in das Unter-Intelligente und dem Sprung oder Flug in die Region des Über-Intelligenten. Worum es sich dabei handelt, führt der Anonymus in der Meditation über das neunzehnte Arcanum „Die Sonne“ aus. Soweit nur ein kleiner Auszug aus dieser Meditation eines Wissenden über das Arcanum des Intellekts.

Die andere Wirkung des Mondes, während der Vollmondzeit, ist offensichtlich die Ursache für eine ganze Symbolreihe, wie Lurker dies nennt, obwohl vielleicht ein Kreis die angemessenere Darstellung wäre. Es geht um alles Regenerierende, um Fruchtbarkeit, Fortpflanzung, Geburt, die Verbindung zum Weiblichen, und auch die Geheimnisse um die Inkarnation auf der Erde. Auch Eliade führt eine solche Reihe an und nennt als Gemeinsames dieser „Mondmetaphysik“ die spezifische Seinsweise des Lebendigen mit seinem Werden, Wachsen und Abnehmen, und die Botschaft des Mondes sei, „daß *der Tod nicht endgültig ist, daß ihm immer eine neue Geburt folgt*“. Der Mond verleihe dem kosmischen Werden religiösen Wert, wogegen die Sonne nicht am Werden teilhabe, sondern unveränderlich in immer gleicher Gestalt bleibe und daher die religiösen Werte der Autonomie, Kraft, Souveränität und der Intelligenz [nicht Intellekt] verkörpere. (Das Heilige, S. 138) Zur Symbolik der regenerierenden Mondkräfte gibt es eine Stelle im *Parzival* von Wolfram von Eschenbach: Die Schmerzen der Wunde des Anfortas werden manchmal dadurch etwas gelindert, daß der in der Gralsburg aufbewahrte heilige Speer in die Wunde eingeführt wird. An diesem bildet sich dann eine Eisschicht, die nur mit zwei Silbermessern abgeschabt werden kann. Die beiden Silbermesser symbolisieren die Sichel des zu- und abnehmenden Mondes, die in einem bestimmten Rhythmus innerhalb unserer Leibesnatur arbeiten. „Der Säftekreislauf erfährt durch diesen inneren Mondenrhythmus immer wieder eine Verjüngung.“ (Meyer, Zum Raum wird hier die Zeit, S. 182) Hier sind es also regenerierende Kräfte des bestehenden Leibes, in der Fortpflanzung ist es die Entstehung eines neuen Leibes, die vom Mond her angeregt werden.

Der Einfluß des Mondes auf Fortpflanzung und Geburt zeigt sich am deutlichsten in einer Entsprechung des Mondzyklus und des weiblichen Genitalzyklus, die möglicherweise in Zeiten einer stärkeren Natureinbindung des Menschen ganz parallel verliefen, so daß der Vollmond immer die Zeit des Eisprungs wäre und der Neumond die Zeit der Menstruation. (Viele Beispiele für diese Überzeugung aus verschiedenen Kulturen in dem Buch „Die weise Wunde Menstruation“, noch einfügen). Man wußte auch, daß die menschliche Schwangerschaft 280 Tage beträgt, sodaß man von zehn Monaten sprach und damit zehn Mondmonate von 28 Tagen meinte, so z. B. in der berühmten Vierten Ekloge Vergils, wo von

dem kommenden heiligen Kind die Rede ist:

*Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem
(matri longa decem tulerunt fastidia menses)
incipe, parve puer ...*

Beginne, kleiner Knabe, im Lächeln die Mutter zu erkennen.
Der Mutter brachten zehn Monate langen Verdruß.
Beginne, kleiner Knabe ...
(V. 60ff.)

Die Mondkräfte scheinen in besonderer Weise mit dem Lebensprozeß der Reproduktion, und zwar besonders dem weiblichen Anteil, verbunden zu sein. Dies zeigte sich nach Steiners Erkenntnissen schon auf dem Alten Mond: Dieser habe in hohem Grade ein gemeinsames Bewußtsein besessen, das als weiblich empfunden wurde, und diese Weiblichkeit habe schon eine Art Trieb gehabt, der ein Keim des Fortpflanzungstriebes war (AnthroWiki s. v. Alter Mond). An anderer Stelle sagt er, daß die Fortpflanzungskräfte auf dem Alten Mond den Menschen von außen umgaben, wie auf der Erde die physikalischen Kräfte. Beim Einzug dieser Kräfte in Mensch, Tier und Pflanzen bei der jetzigen Erdentwicklung sei sozusagen die Seele des Mondes in die Lebewesen eingezogen. Daher sei der heutige Mond nur noch Schlacke. „Was heute zwischen Mann und Weib wirkt, waren damals auf dem Monde äußere physische Kräfte wie heute Eruptionen von Vulkanen.“ (AnthroWiki s. v. Isis; 25.8. 15) Der ganze Komplex von Mond und Geschlechtlichkeit hängt auch mit dem Vorgang zusammen, der von Steiner als das Heraustreten des Mondes aus der Erde beschrieben wird (so in „Die Geheimwissenschaft im Umriss“). Die Entwicklung der Erde zeigt sich nach Steiner der übersinnlichen Schau in sieben großen Abschnitten, in denen sich die Erde so entwickelt, daß der Mensch auf ihr zu sich selbst, zu seiner Ich-Entwicklung gelangen kann. Diese Entwicklung hat offensichtlich etwas damit zu tun, daß der Mensch eine Balance findet zwischen zwei gegensätzlichen Kräften, der einen, die in zu starke Materialisierung, Verhärtung, Unlebendigkeit und Tod führt – sowohl leiblich als auch geistig-seelisch -, und der anderen, die sich den irdischen Bedingungen möglichst nicht aussetzen will. Diese beiden Kräfte können auch mit Monden- und Sonnenkräften verglichen werden, die jeweils durch zu starken Einfluß Erde und Mensch in die eine oder andere Richtung drängen. Nach der okkulten Schau der Erdentwicklung stellten Sonne, Mond und Erde ursprünglich einen einzigen Himmelskörper dar, die sich dann voneinander trennten, und zwar aus eben dem genannten Grund, damit sich der Einfluß von Sonne und Mond auf die Erde mindere. Die zuerst erfolgte Trennung der Sonne von der Erde bewirkte eine zunehmende – gewünschte – Verdichtung und Verhärtung der Erde. Im dritten Entwicklungsabschnitt der Erde, der sogenannten lemurischen Zeit, schritt diese Verdichtung aber zu schnell voran, sodaß eine unlebendige Erstarrung drohte. Die Abtrennung des Mondes, mit dem diese zu starken Kräfte aus der Erde auszogen, erfolgte darauf. In den Vorträgen „Vom Geist der Planeten“ wies Held darauf hin, daß das Mondgestein aus dem Inneren der Erde stammt, wie nachgewiesen wurde, und daß dessen Alter etwa 3,9 Milliarden Jahre beträgt, es also etwa aus der Zeit der Entstehung des Lebens ist. Man könne also sagen, daß das Leben auf der Erde dem Tod des Mondes zu verdanken ist.

Sonne, Mond und Erde als getrennte Himmelskörper befanden sich somit danach in einem harmonischen Zusammenhang. Das Ergreifen der irdischen Aufgaben des Menschen und seine Entwicklung zum selbständigen Wesen waren weiterhin, wenn auch abgemilderte, Wirkungen des Mondes. Zu seiner Selbständigkeit dienten dem Menschen sein Körper, die Sinnesorgane und ein Gehirn, durch die er fähig wurde, sich als ein Wesen wahrzunehmen,

das von der Umgebung getrennt ist. Zur Zeit des Mondaustritts entwickelte sich der Mensch so, daß dies möglich wurde: Der Leib wurde „irdischer“, fester, knöchriger, die Inkarnation und Exkarnation dadurch schwieriger, dramatischer, so daß aus dem eingeschlechtlichen Menschen, der bis dahin leicht seinesgleichen hatte hervorbringen können, der zweigeschlechtliche Mensch wurde, der sich bald auch der Trennung in männlich und weiblich bewußt wurde, das Gehirn entwickelte sich zu einem Organ des Denkens und Erkennens. Die zweigeschlechtliche Fortpflanzung führte den Menschen auf den wichtigen Weg der Individualität. Vielleicht fällt jetzt auf, daß dies in den Bildern der Genesis im Alten Testament zu erkennen ist: Der Mensch wird „irdisch“ - aus Lehm, aus Erde gemacht; der Mensch wird zweigeschlechtlich – Adam und Eva; die Sinnesorgane für die äußere irdische Wirklichkeit entwickeln sich – Da gingen beiden die Augen auf; das Denken entfaltete sich – Der Baum der Erkenntnis verlockte dazu klug zu werden (Gen 2,7 – 3,7). Es gibt viele Deuter/innen (allen voran Campbell, von dem die meisten kritiklos abschreiben, unter ihnen das feministische Lager), die diese Darstellung des Alten Testaments für eine böswillige Verdrehung älterer Schöpfungsmythen halten, mit der Folge, daß noch Jahrtausende lang bis ins 20. Jh. die Menschen unter dem zornigen und strafenden Gottesbild, das sich angeblich darin äußere, zu leiden hatten, in dem insbesondere die Frau schlecht wegkomme. Wenn man genau liest, ist von einer Strafe nicht die Rede, sondern von einem Ablauf, der allerdings von der Tragik des Menschen kündigt: von der Notdurft des Leibes, Krankheit und Tod, von Irrwegen und Verlassensein, von verzweifelter Sehnsucht nach seinesgleichen und Getrenntsein vom Göttlichen. Andererseits war dies nötig für die Selbständigkeit des Menschen und die Entwicklung seiner Individualität.

Ein zusammenhängender Vorgang war also der Austritt des Mondes, die Geschlechtertrennung, Beginn der Vererbung und die Entfaltung des Denkens und der Individualität. Dies ist der Grund, warum in vielen Mythen eine Verbindung der Mondsymblik zum Geschlechtlichen besteht, so z. B. in der ägyptischen ... Bonnet

Auch im Neuen Testament gibt es eine wichtige Stelle im Matthäusevangelium, die nur zart durch die Zahl vierzehn auf das Mondgeheimnis hinweist. Die Zahl vierzehn ist eine Zahl der Mondsymblik, denn sie stellt den halben Mondumlauf dar. Die Stelle ist der Stammbaum Jesu am Beginn des Matthäusevangeliums (und damit des gesamten Neuen Testaments), den der Verfasser mit Abraham beginnen läßt. Der Stammbaum besteht aus drei mal vierzehn Generationen, deren männliche Vertreter alle namentlich aufgeführt werden. Abschließend wird von Matthäus ausdrücklich betont: „Im ganzen sind es also von Abraham bis David vierzehn Generationen, von David bis zur Babylonischen Gefangenschaft vierzehn Generationen und von der Babylonischen Gefangenschaft bis zu Christus vierzehn Generationen.“ (Mt 1,1 - 17) Es ist also etwas Wesentliches mit der Zahl verbunden, die generativen Kräfte des Mondes wirkten hier in besonderer Weise auf die Vorbereitung einer einzigartigen Geburt hin. In der Anthroposophie wird auch davon gesprochen, daß es im hebräischen Volk, in dem die Leiblichkeit für Christus durch eben diese Generationen vorbereitet wurde, einen starken Einfluß des Mondes gegeben habe. So stand der Tempel Salomos, dessen Symblik etwas mit dem Geheimnis des menschlichen Leibes zu tun hat, auf dem Mondenberg Morija, und das Mondhafte drückt sich auch in der Landschaft um das Tote Meer aus (Veltman, S. 92ff.). Die negativen Mondwirkungen des Verhärteten und Verknöcherten zeigen sich in den Gegnern Jesu. Sie sind nicht in der Lage, das Neue, das mit dem Messias gekommen ist, zu erkennen oder zu akzeptieren. Daher erkaufen sie seinen Tod mit dreißig Silberlingen. In den Geheimlehren der Essener, die u. a. in Qumran gefunden wurden, wird auch über das Geheimnis der drei mal vierzehn Generationen gesprochen. Es ist die besondere Vorbereitung, die für die Leiblichkeit des kommenden Messias nötig ist. Ein

göttliches Wesen, das vom himmlischen Bereich in den menschlichen gelangen wollte, mußte dies über 42 Stufen tun (Virginia Sease, Der Essäer-Orden, Jeshu Pandira, Jesus Christus. In: Manfred Schmidt-Brabant/Virginia Sease, Alte und neue Mysterien. Geheimnisse des Christentums. Dornach 2002, S. 40f.). Auffällig ist auch das Vorkommen der Zahl 42 in den ägyptischen Unterweltbüchern. Bei der bekannten Szene der Wägung des Herzens, die der Mondgott (!) Thot leitet, sind 42 Unterweltsrichter zugegen. Hier handelt es sich um einen Exkarnationsvorgang. Man könnte also allgemein sagen, daß der Mond an allen Vorgängen beteiligt ist oder sie lenkt, die mit dem Hereinkommen in das Irdische und mit dem Verlassen desselben zu tun haben.

Es wurden schon mehrmals die negativen Aspekte des Mondprinzips angesprochen. Dieses kommt immer da zur Auswirkung, wo Mondenkräfte ohne Ausgleich extrem wirken, so in einem kalten Intellektualismus, wie er auch die Grundlage der heutigen Naturwissenschaft ist. Der Mond hat sich dann von den Sonnenkräften abgetrennt. An sich hat der Mond eine dienende Funktion. Dies zeigt das heilige Zeichen des als Schale geformten Halbmondes, der die Sonnenscheibe trägt. Es kommt schon in alter Zeit vor, so wiederum in den ägyptischen Unterweltbüchern, wo es in einer Barke fährt, oder auf dem Haupt von Isis oder Hathor in Gestalt von Kuhhörnern, zwischen denen sich eine rote Sonnenscheibe befindet. Es wird nach der ägyptischen Kultur zum verborgenen Zeichen der Mondenkräfte, die das Kommen Christi im israelitischen Volk vorbereiten, der Halbmond als ein Gefäß oder eine Schale, die die Sonne empfängt. „Die Verbindung von Sonne und Mond ist ein wichtiger Aspekt des Gralsgeheimnisses. Wir finden es schon in vorchristlicher Zeit im Bild der Mondensichel, die die Sonnenscheibe einfaßt und zugleich trägt. Der Sonnengeist Christus steigt herunter in die Mondenschale des Jesus. Jesus von Nazareth ist das Edelste aus der israelischen Mondenströmung, die der Sonne dienen will.“ (Veltman s. 58ff.; das Zitat S.58f.) Man nannte dieses heilige Bild auch die Sonne um Mitternacht, es ist die menschliche Schale, der sich Christus vereint. Bei der vollendeten Vereinigung in ferner Zukunft ist der Gegensatz zwischen Sonne und Mond wieder aufgehoben: „Die Stadt braucht weder Sonne noch Mond, die ihr leuchten. Denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm.“ (Off 21, 23)

3.4 Der Tierkreis

Der letzte kosmische Rhythmus, der hier besprochen sein soll, und der unser Leben prägt, ist das Jahr, bekanntlich bestimmt durch einen Umlauf der Erde um die Sonne. Der Mond begleitet diesen Reigen harmonisch, indem er etwa zwölfmal dabei die Erde umrundet. In den Kulturen, die eher am Mond ausgerichtet waren, bestimmte sich das Jahr durch die zwölf Mondmonate. Wenn das Jahr an der Sonne orientiert ist, wird es eingeteilt durch den Tierkreis. Da Rhythmen etwas Lebendiges darstellen, ist die Übereinstimmung von Mond- und Sonnenjahr nicht starr genau, doch wie man mit dem Unterschied umgegangen ist, soll jetzt nicht das Thema sein.

Von der Erde aus gesehen, bewegen sich Sonne, Mond und Planeten auf der sogenannten Ekliptik, einem Band am Himmel, auf dem sich zwölf Sternbilder befinden, die seit alters mit Namen benannt werden, die überwiegend Tiere bezeichnen, woher der Begriff Tierkreis oder griechisch/lateinisch *Zodiakus* rühren soll. Das Alter des Gebrauchs des Tierkreises läßt sich nicht ermitteln, obwohl nachweislich viele Sternbilder schon in sumerischer Zeit

mythologisch verwendet wurden (Wikipedia s. v. Tierkreiszeichen; 27.8. 15). Ein geschlossener Zodiakus mit allen zwölf Sternbildern ist erst in keilschriftlichen Quellen aus dem 8. - 7. Jh. v. Chr. in Babylon belegt (AstroWiki s. v. Tierkreis; 27.8.15). Von Babylon aus gelangte der Tierkreis in hellenistischer Zeit nach Indien und China, was Ähnlichkeiten erklärt. Dagegen ist die Herkunft der altamerikanischen Tierkreiszeichen nicht geklärt (Brockhaus s. v. Tierkreis).

Die Sonne „durchläuft“ die Tierkreisbilder in einem Jahr, in jedem Monat steht sie etwa in einem anderen Sternbild, d. h. dieses bildet dann von der Erde aus gesehen ihren Hintergrund. So kommt es, daß die Zwölf eine Sonnenzahl ist, die oft, wo sie in Mythen erscheint, ein Hinweis auf eine Verbindung zur Sonne ist. Eine ganze Sammlung solcher Zwölfeiten ist ja schon oben bei Zahl zwölf genannt.

In dem schon öfter angesprochenen alten geistigen Weltbild, in dem die Himmelskörper geistige Wesenheiten sind, steht der Tierkreis oberhalb oder außerhalb der Planetensphären. Er ist dem noch darüber hinaus liegenden Göttlichen zugewandt. Oben (2.3) wurden schon die Keruben (Cherubim) in der Thronvision des Ezechiel erwähnt, die die Gesichter von vier Tierkreisbildern tragen, woher auch die Bezeichnung Viergetier stammt. Auch bei Steiner sind die Cherubim, die er Geister der Harmonie nennt, Tierkreiswesenheiten. Den vier Cherubim, die in den ätherischen Bildern des Stieres, des Löwen, des Adlers und des Wassermanns erscheinen, sind jeweils zwei Begleiter zugeordnet, sodaß die Zwölffzahl entsteht. Der Cherub und seine beiden Begleiter stellen so die Tierkreisbilder jeweils einer Jahreszeit dar. Die Cherubim gehören zusammen mit den Seraphim und den Thronen der ersten Engelhierarchie an, die dem Vater zugeordnet ist. Der Tierkreis ist ein äußerer Ausdruck – und daher Symbol - dieser geistigen Region des Vaters. Die Cherubim haben den unmittelbaren Anblick Gottes und vollstrecken seinen Willen, besonders bei Aufgaben der Schöpfung und Entwicklung (vgl. die Ausführungen bei AnthroWiki s. v. Cherubim; 27. 8. 15).

Wie schon erwähnt, ist nach Hoerner das Jahr der kosmische Rhythmus des Leibes, was er leider in dem Vortrag nicht weiter ausführt. Etwas anderes kann hier jedoch herangezogen werden: Es gibt seltsame Darstellungen des Menschen, auf denen den menschlichen Körperteilen von oben nach unten der Reihe nach die Tierkreisbilder zugeordnet sind. Sie sind auf die entsprechenden Körperregionen aufgemalt, z. B. in den *Très riches Heures* des Duc de Berry von etwa 1413, fol. 14 V. Man nannte eine solche Darstellung den *Homo signorum*, also den Tierkreiszeichenmenschen oder den Kosmischen Menschen. Es ist dies nicht nur ein Beispiel für die Analogiebildung des mythischen Denkens, sondern auch für die schon erwähnte okkulte Anatomie, die von Steiner öfter dargestellt ist. Der *Homo signorum* zeigt die Tierkreiszeichen an folgenden Körperteilen:

Widder: Kopf
Stier: Nacken, Kehlkopf
Zwillinge: Arme, Hände
Krebs: Brustkorb, Lunge
Löwe: Herz
Jungfrau: Bauch, Leber, Milz, Verdauungsorgane
Waage: Hüfte, Nieren
Skorpion: Geschlechtsorgane
Schütze: Oberschenkel
Steinbock: Knie
Wassermann: Unterschenkel
Fische: Füße

Der Sinn dieser Darstellung, die aus altem Wissen stammt, ist die Entstehung des Menschenleibes durch die Kräfte, die aus der kosmischen Region des Tierkreises stammen. Steiner erklärt dies u. a. in seinen Vorträgen „Ägyptische Mythen und Mysterien“, in denen leider nicht die gesamte Tierkreisreihe vorkommt. Folgendes erwähnt er: In der Erdentwicklungsphase, die er die hyperboreische nennt (nur dem übersinnlichen Schauen erkenntlich), erfolgte die Trennung der Sonne von der Erde, die wässrig war. Die Entwicklung des physischen Menschenleibes geschah in diesem Wasser und begann mit den Füßen: „Es verband sich die Mensch- und Tierform so, daß wir oben die [ätherische] Menschenform haben und nach unten die Tierform; [...] der Ausgangspunkt zu dieser Bildung war der Zeitpunkt, in dem die Sonne auch am Himmel im Tierkreisbilde der Fische stand. Und von da aus, daß die Wesen auf der Fischstufe sich damals angliederten an den Menschen, bekam das Sternbild den Namen. [...] Nun ist das Eigentümliche, daß in der Tat das, was dem Menschen in seinen unteren Gliedern entspricht, wirklich dem jeweiligen Sternbild den Namen gab. Die Füße sind tatsächlich die ursprünglichen Fische; die Unterschenkel der Wassermann, das, was eine lange Zeit den Menschen befähigte, sich eine Richtung zu geben beim Schwimmen; die Knie des Menschen finden wir im Zusammenhang mit dem Zeichen des Steinbocks. Immer mehr entwickelte sich die Tierheit, und dasjenige, was Oberschenkel geworden war, bezeichnet man als Schütze [...] In älteren Abbildungen des Tierkreises sieht man noch das Zeichen des Schützen unten als Tierform, oben als Menschenform [Dies ist auch das Bild des Kentauren, so auch in den *Très riches heures*]. [...] Als dann der Mond aus der Erde herausging, da trat die Geschlechtlichkeit ein [in der sogenannten lemurischen Phase]. Der Kentaurmensch war noch ungeschlechtlich. Die Geschlechtlichkeit, die eintrat, die trat ein, als die Sonne stand im Zeichen des Skorpions, und man bringt daher die Sexualität im Menschen in Beziehung zu dem Zeichen des Skorpions.“ (Siebter Vortrag, S. 89ff.) Im folgenden Vortrag spricht Steiner noch über das Sternbild Waage, das etwas Ausgeglichenes symbolisiert: „Als der Mensch bis zur Hälfte physisch geworden war, da hielten sich Sonne und Mond die Waage; daher wird die Hüftmitte als die Waage bezeichnet. Die Sonne war damals zugleich im Zeichen der Waage. [...] Die nächste Stufe, wo das, was man als untere Glieder des menschlichen Rumpfes bezeichnet, gebildet wurde, bezeichnet man mit dem Zeichen der Jungfrau.“ (S. 100f.)

Steiner betont noch, daß diese Wirkungen des Tierkreises sich in unvorstellbar langen Zeitaltern vollzogen: „Die Sonne geht einmal ganz herum durch den Tierkreis [das Platonische Jahr], und erst nach diesem ganzen Umlauf geschieht der Fortschritt. In früheren Zeiten mußte sie noch öfter umlaufen, bis ein Fortschritt geschah. Deshalb darf man nicht jene bekannten Zeitrechnungen der nachatlantischen Epoche für ältere Epochen anwenden.“ (S. 100)

Mit der letzten Bemerkung über die Epochen ist auf die Erscheinung hingewiesen, daß durch die bereits genannte Präzessionsbewegung der Erde der Frühlingspunkt, der eine Schnittpunkt zwischen Himmelsäquator und Ekliptik, sich in etwa 72 Jahren um 1° verschiebt, auch genannt ein Weltentag. In etwa 2160 Jahren sind 30° durchlaufen, ein Zwölftel des Tierkreises, und der Frühlingspunkt hat sich von einem Tierkreisbild ins nächste verschoben (nur ungefähr, da die Bilder und ihre Abstände zueinander ungleich groß sind). Dies könnte man als einen Weltenmonat bezeichnen. Wenn der Frühlingspunkt der Sonne einmal den ganzen Tierkreis durchlaufen hat, sind 25.920 Jahre vergangen, das Große oder Platonische Jahr, das, wie die Bezeichnung sagt, schon Platon bekannt war (allerdings nicht die Ursache, die Präzession). In den Geheimlehren besteht die Vorstellung, daß durch die unterschiedliche Verbindung der Sonne mit den Tierkreisbildern in diesem Durchgang durch das Große Jahr jeweils verschiedene Kräfte des Tierkreises auf die Erde und besonders den Menschen wirkten und daß dadurch ganze Zeitepochen geprägt wurden. „[...] in der Sicht der Weltalter-

Astrologie sind die Tierkreiszeichen machtvoll schwingende kosmische Strahlungsfelder, die - einerlei wie die Einzelschicksale der Menschen verlaufen – das bestimmte schicksalhafte Gepräge einer ganzen Epoche menschlicher Kulturentwicklung widerzuspiegeln vermögen“, so formuliert es Ehmer (Weisheit, S. 320). Es handelt sich jetzt also um kleinere Zeiträume, die Steiner, wie aus dem Zitat oben hervorgeht, als die nachatlantischen Kulturepochen bezeichnet, und auf die er immer wieder zu sprechen kommt. Der nachatlantische Zeitraum, dem auch die Jetztzeit angehört (s. Tabelle unten), ist die fünfte Phase der Erdentwicklung, selbst wiederum eingeteilt in sieben Abschnitte, von Steiner eben als die Kulturepochen bezeichnet. Erst diese nachatlantische Phase bringt die Zeiten menschlicher Entwicklung, mit denen sich auch die Geschichtswissenschaft befaßt, beginnend etwa nach den Eiszeiten mit der Jungsteinzeit. Die Dauer dieser sieben nachatlantischen Kulturepochen entspricht jeweils dem Verweilen des Frühlingspunktes in einem Tierkreiszeichen (die oben erwähnten 2160 Jahre), so daß jeweils verschiedene geistige Tierkreiskräfte auf die Kulturepochen wirken, was R. Meyer folgendermaßen beschreibt: „Wie die Sonne im Durchgang durch den Tierkreis die verschieden gearteten Bildekräfte des Makrokosmos in das Leben der Erde hineinträgt [...], so wirkt sie jetzt auf die Entfaltung der menschlichen Seelenanlagen ein. Und zwar impulsiert sie das Seelenleben der Menschheit jeweils aus denjenigen Weltenkräften heraus, die mit dem steigenden Lichte – also wenn die Sonne den Frühlingspunkt im Jahreslaufe durchschritten hat – in die Erde hereinfluten.“ (Johannesevangelium, S. 56)

Es gibt genaue Zeitangaben für den Beginn der jeweiligen Kulturepochen, die aber bei verschiedenen Autoren unterschiedlich sind. Die anthroposophischen Zahlen sind nicht identisch mit dem astronomischen Eintritt des Frühlingspunktes in das neue Zeichen, sondern dieser wirkt sich als Bewußtseinswandel erst über tausend Jahre später aus. Hier die Übersicht über die sieben Kulturepochen mit den Bezeichnungen Steiners:

Bezeichnung der Kultur	Zeit	Tierkreisbild
Urindische Kultur	7227-5067 v. Chr.	Krebs
Urpersische Kultur	5067-2907 v. Chr.	Zwillinge
Ägyptisch-chaldäische Kultur	2907-747 v. Chr.	Stier
Griechisch-römische Kulturepoche	747 v. Chr. - 1413 n. Chr.	Widder
Germanisch-angelsächsische Kulturepoche	1413-3573	Fische
Slawische Kulturepoche	3573-5733	Wassermann
Amerikanische Kulturepoche	5733-7893	Steinbock

Vor dem Krebszeitalter lag, noch in atlantischer Zeit, das Löwezeitalter. Dies ist die Veranlassung für die Theorie, der Sphinx von Gizeh sei wesentlich älter als das Haupt aus der 4. Dynastie vermuten läßt. Die Figur, wenn sie denn ein Löwe ist, schaut genau auf den Punkt im Osten, an dem in der entsprechenden Zeit die Sonne im Frühling im Löwen aufging. Das wäre dann allerdings eine paläolithische Großskulptur, die einzigartig auf der Welt ist.

Die erste Kultur ist historisch nicht greifbar, die Geistigkeit ihrer Vertreter schaute noch auf Zeiten zurück, in denen die Menschheit in der Einheit mit den Göttern lebte. Von daher könnte das Bild des rückwärts sich bewegenden Krebses kommen. Die indischen Veden, die viel später schriftlich festgehalten wurden, geben einen späten Nachklang dieser Kultur. Auch

die Urpersische Kultur ist nicht mit dem geschichtlichen Zarathustrismus identisch. Nach Steiner wandte sich der Mensch erstmals wirklich dem Irdischen und seinen Aufgaben zu. Es entstand ein gewisser Gegensatz zu dem immer noch präsenten geistigen Wesen des Menschen und seiner Erdzugewandtheit, was ihn als „Zwilling“ erscheinen läßt. Der ausgeprägte Dualismus der späteren persischen Religion könnte hier ihren Ursprung haben. Mit der dritten Kulturepoche kommt man in die Zeit der schriftlichen Überlieferungen und somit in den deutlicher dokumentierten Bereich. Neben die schriftlichen Zeugnisse treten auch vermehrt die erhaltenen Kunstwerke. Für die nächsten drei Kulturepochen, also bis zur Gegenwart, möchte ich noch einmal u. a. die Darstellung R. Meyers zugrundelegen (Johannesevangelium, S. 56ff.):

Der Einfluß der jeweiligen Tierkreisregion spiegelt sich vielfältig in Sagen und Kultsymbolen, so für die dritte Epoche im Bild des Stieres. Die Schöpfermächte, die aus diesem Sternbild ausstrahlten, durchgeistigten die Sprachkräfte der tragenden Völker. Die kulturschaffende Kraft der Epoche beruhte auf der Wortgewalt. Der Kehlkopf wurde schon oben als der Körperbereich genannt, auf den die Stierkräfte wirken. Die ägyptische Stierverehrung ist bekannt. Der Haupteingeweihte der ägyptischen Kultur, der jeweilige Pharao, trug als einen Titel „Starker Stier“, ein Stierschwanz gehörte zu seinem Ornat, ebenso wie der besonders geformte Zeremonialbart, der genau über dem Kehlkopf lag. Die Ablehnung des Kultbildes des „Goldenen Kalbs“ zeigt an, daß mit dem Volk Israel eine andere Kulturepoche heraufzog. Der Widder ist mit der leiblichen Region des Kopfes verbunden. So sagt Meyer: „Weltgedankenlicht ist es, das aus dem Sternbild des Widders durch die Sonnenstrahlen hereingetragen wird und das Haupt des Menschen ergreifen will. Drückt man es von der physiologischen Seite her aus, so muß man sagen: Bildekkräfte beginnen hier zu wirken, die das Großhirn allmählich so durchorganisieren, daß es zum Werkzeug des klaren Denkens geeignet gemacht wird.“ Die Gesetzgebung vom Sinai hatte den Zweck, das seelische Leben unter die Herrschaft der Gedankenkraft zu bringen, was sich in der bildlosen Gottesverehrung und in der abstrakten Form der Moralgebote zeigt. Der Ritus des Passahopfers ist hierfür der kultische Ausdruck. Auch bei Griechen und Römern waren Widder wichtige Opfertiere. Schließlich opferte sich in dieser vierten nachatlantischen Epoche das „Lamm Gottes“. (56ff.) Das zukünftige Zeichen Christi und der Christenheit ist jedoch das Zeichen der Fische, das ja mit den Füßen in Verbindung steht, das Zeichen des heutigen Frühlingspunktes. Als kommende Kraft sahen es schon die frühen Christen, die es als *ichthys* (griechisch *Fisch*) oder als Bildsymbol zum Erkennungszeichen machten oder in den Katakomben als heiliges Zeichen an ihren Gräbern anbrachten. Meyer deutet dies so, daß die Füße etwas Willensmäßiges ausdrücken, daß das Christuswesen nicht nur durch Verstandeskräfte erfaßt werden soll, sondern durch den Willen, der etwas Neues in Bewegung bringt: „Im Zeichen der Fische soll sie [sc. die Menschheit] für jene kosmischen Wirkungen empfänglich werden, die sich dem starren Intellekt entziehen, die aus dem Verborgenen heraus die Welt in Bewegung setzen; es sind die Werdekräfte einer neuen Erde. Sie können nicht von der Kopfnatur des Menschen begriffen werden, sie wollen von seiner Willensnatur ergriffen sein.[...] Das Zeichen des *Lammes* deutet auf den Erlöser hin, der die Schuld der Vergangenheit durch sein Blut sühnen wollte. Das Zeichen des *Fisches* jedoch weist in die Zukunft der Menschheit, die aus verborgenen Reichen ihr Leben empfangen darf.“ (S. 224f.) Wenn man in den Evangelien darauf aufmerksam wird, kann auffallen, wie sie vom Symbol des Fisches und der Fischer und ihrer Tätigkeiten durchzogen sind, bis hin zu der geheimnishehren Ostergeschichte des „Wunderbaren Fischzuges“ am See Genezareth (Joh 21).

3.5 Sonnensymbolik

Die Sonnensymbolik ist so weit auf der ganzen Erde in Religionen und Kulturen zu allen Zeiten verbreitet, daß sie hier ganz gewiß nicht oder gar nicht auszuloten ist.

Nach Ehmer geht die Verehrung der Sonne als Gestirn und Gottheit in älteste noch erfaßbare menschliche Zeiten zurück, nämlich die Altsteinzeit, sei dann in der Jungsteinzeit und in den Hochkulturen deutlich. Die Sonnen-, Licht- und Feuerverehrung könne man „getrost als die Urreligion nicht nur Europas, sondern auch anderer Weltteile bezeichnen, vielleicht gar als die Menschheits-Urreligion“ (S. 29). Dabei war für die alte Menschheit „Sonne“ weitaus mehr als das, was mit den Sinnen wahrnehmbar ist; zu ihr gehörten feinstoffliche, astralische und geistig-göttliche Qualitäten. Ehmer führt folgenden Wortlaut des bekannten englischen Dichters D. H. Lawrence an: „Wollt nur nicht, daß wir uns einbilden, wir sähen die Sonne so, wie die alten Kulturen sie sahen. All das, was wir sehen, ist ein kleiner wissenschaftlicher Leuchtkörper, zusammengeballt zu einer Kugel von glühendem Gas. In den Jahrhunderten vor Ezechiel und Johannes war die Sonne noch eine großartige Wirklichkeit, man schöpfte Kraft und Glanz aus ihr und gab dafür Verehrung und Lichtopfer und Dank zurück.“ (zitiert S. 29)

Ähnlich äußert sich auch Steiner über das Wesen der Sonne: „Das, was man da an materialistischen Kosmologien heute entwickelt hat, das ist ja pure Phantasterei. So hat man sich nicht vorgestellt in älteren Zeiten: die Sonne – ein Gasball, der da draußen schwimmt, sondern die Sonne war ein Geistwesen. Das ist sie auch für den wirklichen Weltanschauer heute noch: ein Geistwesen, das sich nur äußerlich in der Weise repräsentiert, wie das Auge eben die Sonne wahrnehmen kann. Und dieses zentrale Geistwesen empfand die ältere Menschheit als eins mit dem Christus. Die ältere Menschheit wies auf die Sonne, wenn sie von dem Christus sprach.“ (Dieser bei Anthrowiki, Sonne, angeführte Wortlaut stammt aus: Anthroposophie als Kosmosophie – Erster Teil, GA 207; S. 183; 26. 8. 15)

Noch ein weiteres Zitat stammt von Max Müller, der als Professor in Oxford im 19. Jahrhundert die Erforschung der Sonnenmythologie neu begründete: „Für mich ist der Sonnenaufgang und der Sonnenuntergang, die tägliche Wiederkehr des Tages und der Nacht, der Kampf zwischen Licht und Dunkelheit, das ganze Sonnendrama mit allen seinen Einzelheiten, das sich jeden Tag, jeden Monat, jedes Jahr am Himmel und auf der Erde abspielt, der Hauptgegenstand alter Mythologie.“

Die Sonnenverehrung als eine Urreligion geht nach okkultem Wissen auf die Erdentwicklungsphase der sogenannten Atlantis zurück. Ehmer bezieht sich in seiner Darstellung u. a. auf Steiner. Während der Atlantis, die als vierte Erdentwicklungsphase vor den nachatlantischen Kulturepochen lag, habe es sieben Hauptmysterienstätten gegeben, die mit den Bezeichnungen für die sieben Planeten benannt werden können. Das Sonnen-Mysterium war dabei führend. Das Wissen dieser Mysterienstätte wurde von Auswanderern nach dem Ende von Atlantis in andere Erdteile getragen, was noch daran zu erkennen sei, daß Sonnenkulte auffällig häufig rund um den Atlantik zu finden sind. Allerdings gibt es sie auch in den Verbreitungsgebieten der Indogermanen sowie bei Ägyptern und Chaldäern. (S.28ff.) Die Sonnenverehrung in den einzelnen Kulturen soll hier nicht weiter zur Sprache kommen, sondern gehört zu den folgenden Themen:

Megalithkulturen im nächstfolgenden Teil III; Ägyptische, Griechische, römische und germanische Sonnenmythen, Sonnenkulte und Sonnenhelden in Teil V. Eliade bemerkt, daß viele Heroenmythologien solarer Natur seien: Der Heros kämpft wie die Sonne gegen die Finsternis. In der Spätantike seien die Epiphanien der Sonnengötter zum Sinnbild der Erkenntnis geworden (Das Heilige S. 138f.). Der Zusammenhang Apollons, der viele Sonnenaspekte besitzt, mit der Entfaltung des Denkens in der griechischen Kultur bespricht

z. B. Teichmann in dem Band „Griechenland“ in der Reihe „Der Mensch und sein Tempel“.

Der Religionswissenschaftler Friedrich Heiler schreibt in seinem Standardwerk „Erscheinungsformen und Wesen der Religion“ dem Kult der Sonne zu allen Zeiten größte Bedeutung zu. Der Sonnenglaube sei so tief im religiösen Leben verwurzelt, daß auch die monotheistischen Religionen ihn nur umformen, aber nicht beseitigen konnten. Er führt dann Stellen aus dem Alten Testament an, um weiter auszuführen, daß der Sonnenkult im jungen Christentum eine noch größere Bedeutung erlangte. Die Sonne wurde zum Symbol der Auferstehung, und Christus selbst galt als *sol verus et dies verus* (wahre Sonne und wahrer Tag). Der Lauf der Sonne und die Lichtsymbolik drangen in die werdende Liturgie ein (S. 53f.).

In den okkulten Schriften und im esoterischen Christentum wird die Verbindung zwischen der Sonne und Christus noch enger gesehen. Christus das Licht der Welt wird nicht nur als Sinnbild, sondern als ein reales Symbol aufgefaßt. So sagt Gilbert: „Wie nun Jesus Christus, der Logos oder das Wort, das Fleisch geworden ist, mit der Sonne in Verbindung steht, ist eines der großen Mysterien der christlichen Esoterik.“ (S. 84f.) Darüber als wesentlichen Aspekt der Christusanschauung bei Steiner schreibt Gerhard Wehr: Da Steiner an christologischer Wirklichkeit interessiert sei, sei er auch der Bedeutung Christi als Licht der Welt nachgegangen. Es sei bei ihm wörtlich genommen das Licht der Sonne. Als Sonnengeist oder der Logos habe er schon immer aus dem Kosmos heraus auf Erde und den Menschen eingewirkt und reiche ebenfalls in die Zukunft der Erde hinein. Der Christusimpuls, der aus dem Geistbereich der Sonne komme, bewirke, daß die Erde aufs neue zur Sonne werden kann (Gerhard Wehr, Christusimpuls und Menschenbild. Rudolf Steiners Beitrag zur Erweiterung des religiösen Bewußtseins. Freiburg i. Br. 1974, S. 89).

Eben dieses prophetische Wissen war in den Sonnenmysterien vorhanden, aller Sonnenkult und Sonnenverehrung war eine Vorbereitung des Kommens Christi, Sonnengötter und Sonnenhelden Vorläufer oder Präfigurationen. Auch der vorchristliche Sonnenkult mit seiner Symbolik und seinen Festen wies auf Christus voraus, und die dem Sonnenlauf folgenden christlichen Feste stellen keine mutwillige Überformung heidnischer Feste dar, wie das Neuheidentum meint, sondern sind deren wahre Erfüllung.

Die wichtigen Sonnensymbole Kreis, Radkreuz und Nimbus wurden schon in 2.3 dargestellt, ebenso die Verbindung der Zahl zwölf und des Tierkreises zur Sonne.

4 Symbole aus der irdischen Natur

Ein weiterer Bereich mit vielfältiger Symbolik in allen Teilen der Welt ist die Erde und die auf ihr befindlichen Erscheinungen und Lebewesen.

In einem ersten Abschnitt soll auf die Bereiche der anorganischen Natur, Pflanzenwelt und Tierreich und ihre okkulten Zusammenhänge ein Blick geworfen werden, danach auf die einzelnen Naturreiche. Die Symbolik der Pflanzen und Tiere ist in Mythos, Sage und Märchen aller Länder und Kulturen so bedeutend und umfangreich, daß hier nur eine kleine, vielleicht sehr willkürliche Auswahl getroffen werden kann.

4.1 Die vier Elemente

*Wer sie nicht konnte, die Elemente
Ihre Kraft und Eigenschaft,
wäre kein Meister über die Geister.*

Die bekannte Stelle aus Faust soll als Hinführung zum Gebiet der vier Elemente dienen. Die vier Elemente als Grundbausteine oder Prinzipien der Welt sind Inhalt einer abendländische Lehre, kommen in der Vierzahl aber auch bei den Tolteken vor. In China und dem Hinduismus nimmt man fünf Elemente an. Die vier Elemente Erde, Wasser, Luft und Feuer werden u. a. von den griechischen Philosophen Empedokles, Aristoteles, Platon und dem Arzt Hippokrates, der sie mit vier Körpersäften in Verbindung brachte, erwähnt. Erde, Wasser und Luft entsprechen auch den drei Aggregatzuständen fest, flüssig und gasförmig. In der spirituellen Weltsicht, in der es den Unterschied zwischen Geist und Materie nicht gibt, ist die feste, flüssige, gasförmige und auch feurige Materie vom Walten der sogenannten Elementargeister durchwirkt. Das Wissen um die Elementargeister geht in alte Zeiten zurück, und das Gespür für die Heiligkeit von Gestein, Berg, Gewässer, Winden und Feuer gibt es in fast allen Religionen. Im europäischen Raum erscheinen Elementargeister noch im Mittelalter vor allem in Sagen. In der frühen Neuzeit spielen sie eine Rolle in der Alchemie. Paracelsus hat eine Schrift über die Elementargeister mit dem Titel *Liber de nymphis, sylphis, pygmaeis et salamandris et caeteris spiritibus* (Das Buch über die Nymphen, Sylphen, Pygmäen und Salamander und die übrigen Geister) verfaßt.

Die Vierzahl der Elemente ist tief verbunden mit dem Wesen der Erde und dem Menschen. Diese geheimen Zusammenhänge sind mehr als eine rätselhafte Analogiebildung der alten Menschheit, sie haben etwas mit Bewußtseinszuständen zu tun. Schon oben (Abschnitt 2. 2) wurden die Elemente mit den jeweils vier Raumes- und Zeitkategorien in Bezug gesetzt, nämlich den Himmelsrichtungen und den Jahres- und Tageszeiten. Dies soll nun durch die Naturreiche und die menschlichen Wesensglieder ergänzt werden, wie folgende Übersicht zeigt:

Element	Elementar-geister	Himmels-richtung	Tageszeit	Jahreszeit	Wesens-glied	Naturreich
Erde; das Feste	Pygmaei, Gnomen	Norden	Mitternacht	Winter	Physischer Leib	Mineral- reich
Wasser; das Wässrige	Nymphi, Undinen	Westen	Abend	Herbst	Ätherleib	Pflanzen- reich
Luft; das Luftige	Sylphi, Elben,Elfen	Osten	Morgen	Frühling	Astralleib	Tierreich
Feuer	Salamandri, Vulkani	Süden	Mittag	Sommer	Ich	Mensch

Die Pygmäen sind uns aus Sagen und Märchen als Gnomen oder Zwerge bekannt. Ihr Aufenthalt ist unter der Erde, an Baumwurzeln, in Klüften der Erde und Berghöhlen, wo sie häufig nach Erzen und Edelsteinen schürfen. Die Nymphen der Antike erscheinen später als

die Wasserwesen Undinen, Nixen, Nöck oder Necker, wenn auch gewisse Unterschiede im Wesen deutlich werden. Die Sylphen, auch Elben oder Elfen, sind Luftgeister, die auch bei Shakespeare vorkommen. Die Feuergeister oder Vulkani sind außer durch Salamander auch durch andere Reptilien und Amphibien symbolisiert, auch durch Drachen oder Lindwürmer, die ja Feuer speien.

„Könige“ oder Herrscher der Elementarwesen sind Engel der Dritten Hierarchie, die z. B. in den Veden als Götter erscheinen und als Devas bezeichnet werden: Agni [der Gott des Feuers, dessen Name mit dem lateinischen Wort für Feuer, *ignis*, verwandt ist] ist der Herr der Salamander, Vayu der Herr der Sylphen, Varuna der Herr der Undinen, Kshiti oder Prithivi, die Erdmutter, Herrin der Gnomen. (AnthroWiki s. v. Elementarwesen). Auch bei den griechischen Göttern ist häufig eine besondere Beziehung zu einem Element zu finden, so bei Poseidon, Hephaistos, Hestia oder Demeter.

Die Vierheit als Symbol der Erde hat etwas damit zu tun, daß die jetzige Erde die vierte der Erdverkörperungen, auch genannt die okkulten Planeten, ist, die schon öfter zur Sprache kamen. Die vorhergegangenen sind der Alte Saturn, die Alte Sonne und der Alte Mond. Auf diesen haben sich auch die sogenannten Wesensglieder des Menschen nacheinander entwickelt, der Physische Leib, der Ätherleib, der Astralleib, und im jetzigen Erdzustand geht es um die Entfaltung des Ich. Diese Bezeichnungen verwendet zwar Steiner, aber die Vorstellung von verschiedenen „Seelenarten“ werden schon von den griechischen Philosophen besprochen, und auch in der altägyptischen Weisheit gibt es verschiedene innere Anteile des Menschen, von denen der Ka und der Ba relativ bekannt sind.

Ich möchte nun versuchen zu erklären, wie die Elemente mit den Wesensgliedern des Menschen und den Naturreichen zusammenhängen.

Der Physische Leib ist eine Art Strukturkraft, die den irdischen Substanzen Form verleiht. Das Element Erde drückt diese Kraft symbolisch aus. Sie waltet auch in der anorganischen Natur und hängt deswegen mit dem Mineralreich zusammen. Das Bild der Gnomen oder Zwerge, die die mineralische Welt hüten, ist deswegen sehr treffend. - Lebendige Wesen besitzen über die anorganische Natur hinaus Lebensprozesse wie Atmung, Ernährung, Erneuerung und Regeneration. In der Geheimwissenschaft wird das, was diese Lebensprozesse hervorruft, das Ätherische genannt, im Menschen auch als Ätherleib oder Lebensleib bezeichnet. Dieser ist ein geistiges Wesensglied. Ihn besitzen auch die Pflanzen als zweites Wesensglied. Das Lebendige zeichnet sich dadurch aus, daß alle Lebensvorgänge an das Vorhandensein von Wasser gebunden sind, das Leben ist ein Flüssigkeitsorganismus. Daher besteht die Verbindung zu den Elementarwesen des Wassers, und nicht umsonst ist in Märchen und Sagen und auch in der Bibel vom Wasser des Lebens die Rede, vom Wasser gehen belebende und heilende Kräfte aus. - Von den Nixen und Undinen wird in vielen Sagen aber davon gesprochen, daß sie keine Seele besitzen, was ihnen eine gewisse Tragik verleiht. An diesem Wissen der Sage läßt sich erkennen, daß die Wasserwesen auf ihr Element beschränkt sind und das nächste Wesensglied nicht haben, nämlich den sogenannten Astralleib, den auch die Pflanze nicht hat, wohl aber das Tier. Das Astralische hängt mit den Empfindungen und Gefühlen, somit mit dem Seelischen zusammen. Es verleiht den Tieren auch eine größere Bewußtheit als die Pflanzen haben. Das luftige Element hängt nun insbesondere mit der Luftatmung zusammen, die die Pflanze ja nicht besitzt. Im Griechischen und Lateinischen bedeuten die Wörter *pneuma* bzw. *anima* Hauch, Wind, aber auch Seele. Das Seelische erscheint oft im Symbol des Vogels, da Vögel wegen der Verbindung mit dem Luftbereich als Seelentiere gelten. Der erwähnte Seelenteil Ba des Altägyptischen erscheint im Bild eines Vogels mit menschlichem Haupt. Der Ba kann als der Astralleib des Menschen verstanden werden. Da auch die Tiere als drittes Wesensglied den Astralleib haben, steht das

Tierreich in Verbindung zum Element Luft. - Das Wesensglied des von Steiner so bezeichneten „Ich“ besitzt nur der Mensch. Es ist dasjenige, was ihm Bewußtsein seiner selbst, Individualität und die Möglichkeit zum freien Handeln verleiht, aber damit auch zu Schuld- und Irrtumsfähigkeit. Nach Steiner hängt das Ich-Gefühl mit der Wärme zusammen, so daß hier der Bezug zum Element Feuer besteht. Der „Drache“ im Menschen hängt mit seiner Entscheidungsfähigkeit für Gut oder Böse zusammen. Die Auseinandersetzung mit dem Drachen ist eine nie endende Aufgabe.

Die vier Wesensglieder im Menschen und in den Naturreichen stellen zugleich verschiedene Bewußtseinsstufen dar. Die größte Unbewußtheit besitzt das Physisch-Mineralische. Deswegen kann man sie auch mit dem Bewußtsein im Zustand des Todes in Verbindung bringen. Der rein physische Leib des Menschen ist der Leichnam. Der physische Leib, der mit dem Ätherleib verbunden ist, befindet sich in einer Art Traum- oder Schlafbewußtsein. Dies ist der Fall während des Schlafes von Mensch und Tier, da dann der Astralleib von Ätherleib und physischem Leib getrennt ist. Die Pflanzen, die ja nur physischen Leib und Ätherleib besitzen, schlafen und träumen sozusagen immer. Erst der Astralleib ruft Bewußtsein von der Welt, die Gefühle auslöst, und vom eigenen Dasein und damit den Wachzustand, den auch die Tiere besitzen, hervor. Seinen Willen bewußt zu lenken ist jedoch nur dem Menschen möglich.

In etwa drückt das auch der bekannte Spruch aus (der allerdings noch in anderen Varianten vorkommt):

*Gott schläft im Stein, träumt in der Pflanze,
erwacht im Tier und handelt im Menschen.*

Die vier Elemente können also als Symbole für vier Bewußtseinszustände dienen, die nicht nur der Mensch in sich trägt, sondern die sich auch in der Natur wiederfinden.

In den Religionen der Menschheit ist die Verehrung natürlicher Erscheinungen weit verbreitet, die man als Ausdruck oder Wirkensbereich der Elementargeister auffassen kann. Die Verehrung kann verschiedene Formen annehmen:

1. Die Verehrung der natürlichen Erscheinung selbst als Ausdruck des Geistigen im Element
 2. Errichtung von Heiligtümern und Kulte an ihnen
 3. Namensgebung als Symbol des geistigen Wesens
 4. Bildliche, figürliche oder sprachliche Darstellungen
- (Belege hierfür: Heiler, Lurker, Brönnle (Landschaften der Seele), Brockhaus, Wikipedia; dort jeweils viele Beispiele für die erwähnten Erscheinungen, von denen ich nur einige nennen kann. Auch die Zitate aus Dichtung und Mythologie sollen Beispiele sein und erheben keinen Anspruch auf Systematik und Vollständigkeit.)

Stein, Berg

Das Element „Erde“ manifestiert sich im Gestein, Fels und Berg. Dementsprechend gibt es Stein- und Bergverehrung in fast allen Kulturen, die sich in der einfachsten Form in der Empfindung der Heiligkeit dieser Erscheinungen äußert. So gab und gibt es den Kult des Steinhaufens, auf den jeder Vorübergehende einen weiteren Stein legt, z. B. bei den Germanen, in Tibet, in Südafrika und auch im Islam. Schriftlich bezeugt in der Genesis ist der Stein, auf dem Jakob auf der Flucht vor Esau sein Haupt legte: „Er nahm einen von den Steinen dieses Ortes, legte ihn unter seinen Kopf und schlief dort ein.“ Er hatte dann den Traum von der Himmelsleiter, danach heißt es weiter: „Jakob stand früh am Morgen auf, nahm den Stein, den er unter seinen Kopf gelegt hatte, stellte ihn als Steinmal auf und goß Öl

darauf. Dann gab er dem Ort den Namen Bet-El (Gotteshaus).“ (Gen 28, 11 und 18) Thomas Mann hat dieses Erleben im ersten Teil seiner Josephsromane in eine bedeutsame sprachlich-dichterische Form gebracht (Die Geschichten Jakobs, S. 135ff.).

Das Erdelement ist die Grundlage des irdischen Lebens. In der kristallinen Struktur des Gesteins äußern sich als tätige Wesen die von Steiner so bezeichneten Geister der Form (griechisch *exousiai*). Sie sind geistige Kräfte, die aus dem Raumlosen das Räumliche gestalten. Die Grundlage wurde schon auf dem Alten Saturn geschaffen, im kristallinen Erdelement wurde jedoch der Höhepunkt dieser Entwicklung erreicht (AnthroWiki s. v. Mineralreich, 12. 9. 15)

Das Gestein wurde zwar oben als todähnlich charakterisiert, aber dies ist nur ein bildlicher Ausdruck für den Bewußtseinszustand des Elementes „Erde“ im Vergleich mit den anderen Elementen und Naturreichen. In Wirklichkeit besitzt das Gestein Geist und Leben, was in alter Zeit bekannt war, weswegen Stein oder Felsen häufig als Ursprungsort des Lebens aufgefaßt wurden, als Ort, in den die Toten eingehen und wieder hervorkommen oder als Ahnen den Fortbestand des Stammes garantierten. Dies spielt z. B. in der Verehrung von Berggottheiten in der alten tibetischen Religion eine Rolle. Die Berggottheiten waren in ihr für das religiöse und soziale Leben von größter Wichtigkeit (Tibetische Berggottheiten, 13. 9. 15). In Bergen und Gebirgen äußert sich das Erdelement in besonderer Mächtigkeit. Es bestand auch der Glaube, daß an Stellen, wo sich ein Berg erhebt, die Erde lebe. Besonders bekannte heilige Berge sind der Fujisan in Japan - wie überhaupt Berge auch im Shintoismus sehr wichtig sind - , der Kailash in Indien und der Olymp. Im Alten Orient waren Berggötter weit verbreitet, so wird der syrische Ba'al mit Bergen in Verbindung gebracht. Auch Jahwe war ursprünglich ein Berggott, wie noch der Sinai, der Tabor und der Berg Zion als Offenbarungsorte andeuten. Berggötter sind auch für die Hethiter, Assyrer und Urartäer bezeugt.

Aus Steinmalen gingen oft heilige Stätten hervor, zunächst in Gestalt von aus Steinen geformten Altären, die dann zu Heiligtümern und Tempeln ausgebaut wurden. Auch Jakob will an dem Steinmal später ein Heiligtum bauen. Bekannt ist der Felsendom in Jerusalem. In Europa gab es schon in der Bronze- und Eisenzeit Opferplätze in den Höhenlagen der Alpen. Während der minoischen Kultur auf Kreta gab es dort zahlreiche Gipfelheiligtümer. In ganz Europa stehen noch heute viele Kirchen auf Berggipfeln. Die Bedeutung von Menhiren, Steinkreisen und Bauten der Megalithkultur wird in Teil III zur Sprache kommen. Zu erwähnen ist hier noch die einzigartige Gestalt der ägyptischen Vollpyramide, die als Abbild einer irdischen Kristallform riesenhaft in der Wüste aufragt. Wenn man bedenkt, daß die ursprünglich weiße Verkleidung und die goldene Spitze das Sonnenlicht reflektierten, so kann man dies vielleicht als die Apotheose des Steins bezeichnen.

Kaum etwas anderes drückt die Heiligkeit von Bergen mehr aus als die Tatsache, daß sie Namen haben, denn Namen besitzen nur Wesen. Walter F. Otto hält es für einen großen Irrtum, dies als Personifizierung zu bezeichnen. Die Göttlichkeit der Naturerscheinung ist für ihn das Ursprüngliche, sie ist also eine Person und wird nicht nachträglich dazu gemacht. Auch Hübner spricht von der Empfindung der Göttlichkeit landschaftlicher Erscheinungen im mythischen Weltbild, deren Verschwinden in der Neuzeit von Hölderlin beklagt wurde (S. 3ff.).

Bildliche Darstellungen von Berggeistern aus der Antike scheinen allerdings nicht sehr häufig zu sein. Hethitische Berggötter sind unter den Reliefs im hethitischen Heiligtum in Yazilikaya zu finden. Eine weitaus bekanntere, dichterische Beschreibung ist die des Berges Tmolus (griechisch Tmolos) in den Metamorphosen Ovids. Im berühmten Musikwettstreit zwischen Pan und Apollon ist Tmolus der Schiedsrichter. Diese Szene wird in zahlreichen Gemälden von Renaissance bis Barock dargestellt, die sich an Ovid anlehnen. Und so beschreibt Ovid den Tmolus:

*Nam freta prospiciens late riget arduus alto
 Tmolus in ascensu clivoque extensus utroque
 Sardibus hinc, illinc parvis finitur Hypaepis.
 [...]
 Monte suo senior iudex consedit et aures
 liberat arboribus: quercu coma caerulea tantum
 cingitur, et pendent circum cava tempora glandes.
 Ovid, Metamorphosen 11, 150-153 und 157-159.*

Denn weithin aufs Meer hinausblickend ragt der steile Tmolus
 hoch aufsteigend empor, auf seinen beiden Seiten dehnt sich ein Abhang,
 und von Sardes hier, vom kleinen Hypaipa dort wird er umgrenzt.

...

Auf seinem Berg hat sich der Alte als Richter niedergelassen und befreit
 die Ohren von Bäumen; nur mit der Eiche ist das bläuliche Haar bekränzt,
 und rings um die eingefallenen Schläfen hängen Eicheln.

Berge und Wälder sind in der griechischen Mythologie auch von weiblichen Naturwesen
 bewohnt, den Oreaden (Bergnymphen) und den Dryaden (Baumnymphen).

In Mythologie, Märchen und Sagen des Nordens, der Alpen und der Mittelgebirge sind es die
 uns so vertrauten Gnome, Wichtel, Bergmännchen, Zwerge und Trolle, die als Geister die
 Berge bevölkern.

Steinbildnisse sind die sogenannten *baityloi*. Dieses in griechischen und römischen Quellen
 vorkommende Wort ist ein semitisches Lehnwort von *bet el* (Haus Gottes), das ja schon in der
 oben erwähnten Jakobsepisode vorkam. Diese im vorderen Orient häufigen *baityloi* waren
 aufgerichtete Steine mit meist nur angedeuteten Merkmalen einer menschlichen Gestalt. Man
 findet sie auf phönizischen Münzen der römischen Kaiserzeit dargestellt. In Europa
 entsprechen diesen die Statuenmenhire, die aus dem späten Neolithikum oder der frühen
 Bronzezeit stammen.

Die Salbung des Steines durch Jakob ist eine letzte Reminiszenz an Steinkulte auch in Israel,
 das sich später gegen jegliche Naturverehrung verwahrt hat. Auch die Kaaba in Mekka ist ein
 (vorislamischer) Kultstein.

(Zu dem Thema vgl. Heiler, Erscheinungsformen, S.34-38.)

W a s s e r

In okkultem Sinn wird das Symbol Wasser für alles gebraucht, was sich in flüssigem oder
 amorphem Zustand befindet. Eis wird daher okkult dem Erdelement zugerechnet, da es
 kristallin ist. Der amorphe Zustand des Wässrigen läßt es zum Symbol des Gestaltlosen
 werden, das vor der Schöpfung liegt. So ist es in der ägyptischen Mythologie das Urwasser
Nun, aus dem zu Beginn der Urhügel auftauchte. Symbolisch ist dieses dargestellt in den
 wellenförmigen Umfassungsmauern der Tempel. Auch stand früher in manchen Tempeln bei
 der Nilüberschwemmung das Wasser, aus dem der Tempel als „Urhügel“ herausragte. Von der
 ägyptischen Mythologie abhängig (vgl. Görg, Barke) ist wahrscheinlich der Beginn der
 Genesis: „Die Erde aber war wüst und wirr, Finsternis lag über der Urflut, und der Gottes
 Geist schwebte über dem Wasser.“ (Gen 1,2)

Alle Einzelheiten der Wassersymbolik hängen mit eben dieser Tatsache zusammen, daß das
 Wässrige dem Festen vorausgeht. Das Wasser ist das Nichtgestaltete, das Werdende. So
 schreibt auch Eliade: „Das Wasser symbolisiert die Summe der Möglichkeiten, es ist *fons et*

origo, das Reservoir der Möglichkeiten der Existenz; es geht jeder Form voraus und *trägt* jede Schöpfung. [...] In welchem religiösen Zusammenhang das Wasser auch auftritt, seine Funktion bleibt dieselbe: es desintegriert, hebt die Formen auf, 'wäscht die Sünden ab', es reinigt und regeneriert zugleich. Seine Bestimmung ist, der Schöpfung voranzugehen und sie wieder aufzusaugen, da es unfähig ist, seine eigene Seinsweise zu verlassen, das heißt sich in *Formen* zu manifestieren. Das Wasser bleibt immer in einem virtuellen, keimhaften und latenten Zustand. Alles, was *Form* ist, manifestiert sich über dem Wasser, sich von ihm ablösend.“ (Das Heilige, S. 114f.) So kommt es, daß die Symbolik des Wassers sowohl einen chaotischen, vernichtenden oder todbringenden als auch einen lebensschaffenden, fruchtbaren und heilenden Aspekt besitzt. Das Eingehen ins Formlose und Neuheraufkommen einer gestalteten Welt entspricht realsymbolisch den Werderhythmen der Welt. Der Durchgang durch das Wasser in Mythen und Initiationssymbolik kommt einer Neugeburt gleich und wurde später überhöht durch die christliche Taufsymbolik. So besitzt die Symbolik des Wassers also eine kosmologische und eine anthropologische Ebene. (Nach Eliade S. 114f.; S. 116 ff. Einzelnes zur Taufe).

Das numinose Wesen des Wasserelementes zeigt sich in der Verehrung von Meer, Flüssen und Quellen. Bekannt sind die Meeresgötter und andere Meereswesen der verschiedenen Mythologien wie die Okeaniden, Nereiden und Najaden in der griechischen und die heiligen Flüsse der Völker wie Ganges, Euphrat, Tigris und Nil. Flußgötter mit Namen sind im Alten Orient, Ägypten und bei den indogermanischen Völkern verbreitet. In der Ilias (Buch 21) greift der Skamandros in das Kriegsgeschehen ein. Die griechischen Flüsse Acheloos und Alpheios besaßen einen Kult, der weithin von Bedeutung war. Im römisch-italischen Bereich waren der Tiber und der Clitumnus als besonders wichtige Flußgötter verehrt. Der Tiber wurde als *Pater Tiberinus* angerufen (Vater Tiber). Auf dem Kapitol befinden sich die Skulpturen der Flußgötter Nil und Tiber in der seit hellenistischer Zeit typischen halb liegenden Stellung. Die Skulpturen aus dem 2. Jh. n. Chr. säumen den Brunnen an der Treppe zum Senatorenpalast – der Tiber offensichtlich erst später umgearbeitet – und wurden Vorbild für ähnliche Motive, so auch das bekannte Gemälde „Goethe in der Campagna“.

Pater Tiberinus kommt in Vergils Aeneis an entscheidender Stelle vor: Er erscheint Aeneas im Schlaf und verheißt ihm die Gründung der Stadt. Diese Vergilstelle mit der Beschreibung des *Pater Tiberinus* hat die bildlichen Darstellungen auch beeinflusst:

*Nox erat et terras animalia fessa per omnis
alituum pecudumque genus sopor altus habebat,
cum pater in ripa gelidique sub aetheris axe
Aeneas, tristi turbatus pectora bello,
procubuit seramque dedit per membra quietem.
Huic deus ipse loci fluvio Tiberinus amoeno
populeas inter senior se attollere frondes
visus (eum tenuis glauco velabat amictu
carbasus, et crinis umbrosa tegebat harundo),
tum sic adfari et curas his demere dictis: ...*

(Vergil, Aeneis 8, 26-35;

Nacht war es, und tiefer Schlaf umfing über alle Länder hin
die ermüdeten Lebewesen, das Geschlecht der Vögel und des Viehs,
als Vater Aeneas am Ufer unter der Achse des kühlen Äthers,
das Herz verwirrt von dem unsäglichen Krieg,
sich hinstreckte und die Glieder einer späten Ruhe überließ.

Ihm schien der Gott des Ortes selbst, Tiberinus, aus seinem lieblichen Flußbett,
der Alte, zwischen Pappellaub sich zu erheben
(diesen umhüllte ein zartes Baumwollgewebe mit einem bläulichen
Umhang und die Haare bedeckte schattendes Schilf)
und ihn dann so anzusprechen und die Sorgen mit folgenden Worten zu nehmen: ...)

Die Heiligkeit des Flusses Clitumnus bringt Plinius d. J. in einem seiner literarischen Briefe zum Ausdruck, in dem er durch die Beschreibung der Landschaft an der Quelle das Wesen des Flusses aufscheinen läßt. Auch ist die Erwähnung der Heiligtümer mit einem Orakel an dieser Stelle bemerkenswert:

Modicus collis adsurgit antiqua cupresso nemorosus et opacus. Hunc subter exit fons et exprimitur pluribus venis, sed imparibus, eluctatusque, quem facit gurgitem, lato gremio patescit purus et vitreus, ut numerare iactas stipes et relucentis calculos possis.

...

Ripae fraxino multa, multa populo vestiuntur, quas perspicuus amnis velut mersas viridi imagine adnumerat. Rigor aquae certaverit nivibus, nec color cedit. Adiacet templum priscum et religiosum; stat Clitumnus ipse amictus ornatusque praetexta; praesens numen atque etiam fatidicum indicant sortes. Sparsa sunt circa sacella complura totidemque di. Sua cuique veneratio, suum nomen, quibusdam vero etiam fontes. Nam praeter illum quasi parentem ceterorum sunt minores capite discreti; sed flumini miscentur, quod ponte transmittitur. Is terminus sacri profanique.

Plinius, Briefe, 8,8

Ein kleiner Hügel, schattig mit uralten Zypressen bewaldet, erhebt sich dort. An dessen Fuß geht die Quelle hervor und preßt sich aus mehreren, aber ungleichen Adern heraus, und nachdem sie den Wirbel, den sie hervorruft, bezwungen hat, weitet sie sich in einem breiten Becken, rein und glasklar, so daß du hineingeworfene Münzen und leuchtende Steinchen zählen kannst.

...

Die Ufer bekleiden sich mit vielen Eschen und Pappeln, die der durchsichtige Fluß wie versenkt in einem grünen Bild aufreicht. Die Kühle des Wassers könnte mit Schnee wetteifern, und auch die Farbe steht nicht darin zurück. Nahe dabei ist ein uralter, geheiligter Tempel; darin steht der Clitumnus selbst, umhüllt und geschmückt mit der Praetexta; die anwesende und auch weissagende Gottheit zeigen Lose an. Ringsum verstreut sind mehrere Kapellen und ebenso viele Götter. Jeder hat seinen Kult und seinen Namen, manche sogar eigene Quellen. Denn außer jenem, der gleichsam der Vater der übrigen ist, gibt es kleinere mit eigenem Quellbach; aber sie mischen sich dem Fluß, der von einer Brücke überspannt wird. Diese ist die Grenze zwischen dem heiligen und dem profanen Bezirk.

Diese mythisch-dichterische Sicht von Natur, die keine Allegorie ist, sieht Hübner bei Hölderlin, der eben deswegen von seinen Zeitgenossen nicht verstanden wurde. Diese Sichtweise bemerkt in den Naturgegenständen „einen lebendigen Zusammenhang von besonderer struktureller Verfassung, den er [sc. Hölderlin] in jedem Gegenstand, es sei eine Landschaft, ein Fluß oder was immer, erkennt.“ (S. 4) Oft sind es eben Flüsse, die wie lebendige Wesen erscheinen - der Rhein, der Neckar, die Donau - , und in vielfältigen Beziehungen zur umgebenden Natur, ihren Quellen und Bächen, aber auch zur an ihnen lebenden Menschenwelt und ihrer Geschichte stehen. Jeder Fluß hat eine eigene Wesensart. So schreibt Brönnle: „Es ist, als würde den Fluß ein bestimmtes 'Thema', ein 'geistiges Prinzip' begleiten, das sich im Kult als Gottheit manifestiert.“ (Stefan Brönnle, *Landschaften der Seele. Von mystischen Orten, heiligen Stätten und uralten Kulturen*. München 1994, S. 102)

Dies führt er dann am Gegensatz zwischen Neckar und Donau aus. Der Neckar sei geprägt von eher rationaler Kühle, die Donau von Mystizismus, was sich schon an den Himmelsrichtungen, die diese Flüsse nehmen, zeige, der Norden als das Gebiet größerer Verstandeshelle, der Osten als das Gebiet, aus dem die großen religiösen Ideen gekommen sind. So ziehen sich am Ufer der Donau auch eher Gegenden und Bauten des geistlichen Wesens vom frühen Mittelalter bis zum Barock hin, während am Neckar freie Reichsstädte und Universitätsstädte entstanden. Er erwähnt noch ein Wort Emil Bocks, wonach der Neckar ein protestantischer, die Donau ein katholischer Fluß seien (In dessen Buch „Das Zeitalter der romanischen Kunst“). (Brönnle, S. 102f.)

Insbesondere sind Quellen, die ja selbst die Geburt eines Flusses sind, Erscheinungen besonderer Reinheit, Heiligkeit und Ursache des Lebens, was man in allen Kulturen spürte. Quellen, Quellbrunnen oder Brunnen, aus denen Grundwasser geschöpft wurde, waren numinose Orte der Lebenserneuerung. In der Antike waren dort oft sogenannte „Nymphäen“ errichtet, also kleine Kultstätten der Quellnymphen, in denen das Wasser sprudelte. Auf dem Forum Romanum ist noch heute die Ädicula, das kleine Heiligtum der Quellnymphe Iuturna zu sehen. Bei den Griechen stammt die dichterische und weissagende Inspiration aus Quellen. In Delphi ist es die Quellnymphe Kastalia, die Sehergabe verleiht; die Umgebung der Hippokrene auf dem Berg Helikon, nicht allzu weit entfernt, war Stätte der Inspiration des Dichters Hesiod:

Laßt uns den Gesang mit den Helikonischen Musen beginnen, die am großen, heiligen Berg Helikon wohnen und mit zarten Füßen um die veilchendunkle Quelle und den Altar des gewaltigen Kronossohnes tanzen. [...] Diese nun lehrten einst Hesiodos schönen Gesang, als er Schafe am Fuß des heiligen Helikon weidete.
(Theogonie 1-4; 22-23; Übersetzung von Otto Schönberger)

Ein Quellheiligtum aus keltisch-römischer Zeit befindet sich auch in meiner unmittelbaren früheren Heimat, nämlich das Sirona-Bad in Nierstein am Rhein. Die keltische Quellnymphe Sirona ist durch Inschriften und bildliche Darstellungen mehrfach bezeugt. Sie galt als Schützerin der Quellen, Moore und des Wassers. Auch in Nierstein gibt es einen Weihstein mit folgender Inschrift:

DEO APOLLINI
ET SIRONAE
IULIA FRON
TINA
V S L L M
(votum solvit libenter lubenter meritis)

„Dem Gott Apollon und der Sirona erfüllte Julia Frontina ihr Gelübde gern, freudig und wie es sich gehört“. Offensichtlich hatte Julia Frontina durch die Mineralquelle Heilung gefunden. Neben Sirona wird Apollon in seiner Eigenschaft als Heilgott angesprochen. Der Ortsname Nierstein stammt vom keltischen Wort *Neri*, was Mineralquelle bedeutet. (Die Quelle samt heutigem Brunnenhaus, in dem auch der Weihstein steht, sind in einem Video zu sehen: Sironabad Nierstein: Quellheiligtum (keltisch-römisch), www.youtube.com/watch?v=jvCL2w4Xsal
Außerdem gibt es einen Beitrag von Elli Fischer-Zimmermann, Das Sironabad in Nierstein: www.geschichtsverein-nierstein.de/sirona_hl.htm)

Christus, der am Brunnen das Wasser des Lebens reicht, der als Fisch der Herr des Wassers ist, auch er hat unzählige Heiligtümer an Wassern, zu denen Wallfahrten führen, und die Dome von Paderborn und Chartres ruhen auf zahlreichen Quellen, („Brönnle“ - Nomen est omen -, S. 103), und *von seinem Leib her werden Ströme des lebendigen Wassers fließen* (Joh 7, 38; eigene Übersetzung), wie es verheißen war.

Luft

Im Gegensatz zu den sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen des Erd- und Wasserelementes ist das Luft-Element nicht „greifbar“. Es ist zwar spürbar, aber flüchtig und läßt sich an keinem Ort festhalten. Vielleicht ist dies der Grund, warum es eher selten Heiligtümer der Windgötter gegeben hat; doch sind einige Kulte und Altäre von Herodot und Pausanias in Griechenland bezeugt. In Athen gab es einen Staatskult des Nordwindes Boreas, da dieser bei der Vernichtung der persischen Flotte 492 v. Chr. geholfen hatte (Hunger s. v. Winde). Die Namen der Winde erscheinen bei Homer und Hesiod. Es sind die noch heute zum Teil bekannten Zephyros, der Westwind, Boreas, der Nordwind, Euros, der Südostwind, und Notos, der Südwind. Der Turm der Winde aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. in Athen zeigt die acht Winde der Haupt- und Nebenwindrichtungen in Reliefdarstellungen. Bei Vitruv finden sich 24 Winde. Bekannt ist die Begegnung des Odysseus mit Aiolos, dem Herrn der Winde, in der Odyssee (vgl. oben 4.3.5). Auch diese Götter sind keine Personifikationen, wie oft zu lesen ist, sondern als Götter ursprünglich empfunden und in späteren Zeitaltern auf die rein materielle Naturerscheinung reduziert. Die Stelle bei Hesiod lautet (378-380; Übersetzung von Otto Schönberger):

Dem Astraios gebar Eos die trotzigten Winde, Zephyros, der den Himmel reinfegt, den raschen Boreas und Notos, sie, die Göttin, liebend dem Gotte verbunden.

Wind- und Sturmgötter sind in vielen Religionen verbreitet, besonders bekannt in der naturnahen tibetischen Religion, in Japan und China. Auch der germanische Odin/Wotan erscheint im Sturm. Hierüber unten Weiteres.

Die schon erwähnten Elementarwesen der Luft sind die von Paracelsus so bezeichneten Sylphen. Das Luftelement entstand auf der Alten Sonne, also dem zweiten okkulten Planeten oder der zweiten Erd-Verkörperung. Es war eine Verdichtung der auf dem Alten Saturn existierenden Wärme, die sich in Luft und Licht differenzierte (AnthroWiki s. v. Alte Sonne, 25. 9. 15). Daher kommt es, daß die Sylphen zugleich Luft und Licht verbunden sind. Wie schon erwähnt, besteht eine innige Beziehung der Sylphen zur Vogelwelt. Die Sylphen umgeben das Gefieder der Vögel mit der Luft und inspirieren sie auch zum Singen. Den Pflanzen führen sie das Licht heran (Anthrolexus s. v. Elementarwesen der Luft, 25. 9. 15).

Das Element Luft darf als Symbol nicht mit dem durcheinandergebracht werden, was in der Naturwissenschaft unter der Luft mit ihren verschiedenen Bestandteilen verstanden wird. Als Symbol verstanden, stehen „Wind und Atem dem immateriell Geistigen am nächsten“ (Lurker s. v. Atem). In den drei heiligen Sprachen, Hebräisch, Griechisch und Latein, bedeuten die Wörter für „Wind“ zugleich „Atem“, „Leben“, „Seele“ und zuletzt auch „Geist“: *ruach* (hebräisch) ist der göttliche Hauch, der in den ersten Worten der Bibel erwähnt wird (Gen 1,2). Im Neuen Testament ist es das griechische *pneuma*, das zugleich Wind und später Geist, nämlich Heiliger Geist, bedeutet. Das deutsche Wort „Geist“ als Übersetzung für *pneuma* hat die Bedeutung „Wind“ nicht und ist daher eine fragwürdige Übersetzung, die bis heute das

Verständnis für das, was Heiliger „Geist“ bedeutet, erschwert. Die Übersetzung „Geist“ für *pneuma* wurde von den iroschottischen Mönchen im frühen Mittelalter geprägt (Holy Ghost), die es dann bei der Missionierung der Germanen verwendeten (Jürgen Kuhlmann, Heiliger Atemwind. www.kath.de/predigt/jk/atemwind.htm ; 1. 10. 2015). Offensichtlich gab es aber im Althochdeutschen auch die Übersetzung *wīho atūm* (Georg Groddeck, Der Mensch als Symbol (ursprünglich 'Wien 1933). www.gutenberg.spiegel.de/buch/der-mensch-als-symbol-7050/3 ; 1. 10. 2015. Leider erwähnt er keine Belegstellen.) Doch eine Entsprechung zu *pneuma*, die dem Umfassenden des griechischen Wortes entspräche, ist im Deutschen nicht vorhanden. Diese erst im Mittelalter entstandene Sprache zeigt schon die nicht mehr mythische Zertrennung in die unvereinbaren Gegensätze „Geist“ und „Natur“. Im alten Denken ist die schöpferische und lebenspendende, zeugende Kraft, die der Wind bei der Bestäubung der Pflanzen ja real besitzt, noch nicht getrennt von der mehr innerlich verstandenen neuschaffenden Kraft des Heiligen Geistes. So zeigt das mehrdeutige griechische Wort *pneuma* an bedeutenden Stellen im Neuen Testament, daß immer auch noch das Elementarische mitschwingt, da es sich um eine ganzheitliche Verwandlung handelt, z. B. Joh 3, 5: *Jesus antwortete ihm: Amen, amen, ich sage dir: Wenn jemand nicht aus Wasser und Geist [pneuma] geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes kommen;* Joh 20,22: *Nachdem er das gesagt hatte, hauchte [physao, verwandt mit blasen] er sie an und sprach zu ihnen: empfangt den heiligen Geist [pneuma hagion];* Apg, 2,2ff.: *Da kam plötzlich vom Himmel her ein Getöse, wie wenn ein heftiger Sturm [pnoe, Wind, wie pneuma vom Verb pneo, wehen, abgeleitet] daherkommt, und erfüllte das ganze Haus, in dem sie waren.* Das sind nicht nur Bilder oder gar Allegorien, sondern Realitäten, denn im spirituellen Sinn gibt es die Trennung von Materiellem und Immateriellem nicht. Dem Luftelement verbunden sind die Vögel, wie gesagt: Es ist daher nicht erstaunlich, daß ein Vogel zum Symbol des Heiligen Geistes wurde, die Taube. Die Vogelvorstellung besteht auch schon in der Genesis-Stelle, denn „schwebte“ heißt eigentlich: „brütete“. Nach Manfred Görg könne diese Stelle „kaum anders als auf dem Hintergrund ägyptischer Konzeptionen verstanden werden, wonach dem Ur-Vogel auch die Kompetenz der Loslösung und Emanzipation von den Sogkräften des Chaos zukommt“ (Barke, S. 42). Die Vorstellung vom Ur-Vogel und auch Ur-Ei deutet auf eine weibliche gebärende Kraft hin. Hier ist nicht uninteressant, daß das hebräische Wort *ruach* feminin ist.

Auch der Atemhauch wird durch das aus ihm hervorgegangene Wort gebärend oder schöpferisch. Das Wort *Inspiration* hat die Bedeutung „Einhauchung“. Das lateinische *spiritus* sowie die Verben *spirare* oder eben *inspirare* haben auch die Doppelbedeutung des Hauchens, Atmens, des Lebenshauches, des Seelischen und des Geistigen. Verwandt miteinander sind das griechische Wort für „Wind“, *anemos*, und die lateinischen Wörter *anima* und *animus*, wobei der Bedeutungsbereich des weiblichen *anima* dem elementarischen Lufthauch noch nahe steht, während das männliche *animus* eher unserer Vorstellung eines immateriellen seelisch-geistigen Bereiches gleichkommt.

Es gibt also eine ganze Bedeutungsreihe, die mit dem Luftelement verbunden ist: Luft, Wind, Atem, Leben, Seele, Geist, Wort. Diese weiten Zusammenhänge zeigen sich auch in mythischen Darstellungen, bei denen Wind, Sturm und Atem eine Rolle spielen:

1. Der ägyptische Mythos von Osiris und Seth-Typhon:

In der Deutung von Ernst Uehli, die sich auf Steiner in „Ägyptische Mythen und Mysterien“ stützt, wird die mythische Gestalt des Seth-Typhon mit dem Beginn der menschlichen Atmung in Verbindung gebracht, die auch die Voraussetzung für die Sprache ist. Diese mythischen Bilder gehören zu der bereits oben besprochenen okkulten Anatomie.

Die Atmung ist das Zeichen des irdischen Daseins, die bei der Geburt beginnt und mit dem Tod aufhört. Im Bild des ägyptischen Osirismythos sind Menschheitsentwicklungen dargestellt: wie der Mensch erst ein eher himmlisches Wesen gewesen sei, noch mit der Sonne und lichten Göttern verbunden, wie er dann als Erdenwesen in größere körperliche Verdichtung geriet, die auch zur Atmung führte. Und wie diese Atmung dem Menschen das Empfinden für den Wechsel von Leben und Tod erst gebracht habe, so wie Einatmung und Ausatmung ja wechseln, und wie dieses Empfinden das Bewußtsein des Todes schuf. In der Geheimwissenschaft nennt man diese nur in der Akasha-Chronik zu „lesende“, historisch-wissenschaftlich nicht faßbare Stufe der Erd- und Menschheitsentwicklung die „lemurische“ Phase (die dritte Phase der Erdentwicklung). In der ägyptischen Kultur sei das Wissen von dieser Entwicklungsphase bei den Eingeweihten noch vorhanden gewesen, so daß diese sie in dem Mythos von Osiris, Isis, Seth und Horus dargestellt haben. Im Bild der Götter erscheint das Schicksal der Menschheit. Seth tötet ja den ursprünglichen Sonnengott Osiris, also den noch in paradiesischem Zustand befindlichen Menschen (Im mythischen Weltbild wird nicht so scharf zwischen „Göttern“ und „Menschen“ getrennt.). Seth erscheint im Bild als Bruder des Osiris, sowie der Isis und der Nephthys, alles Kinder von Himmel und Erde, also Wesen, auf die Himmlisches und Irdisches verteilt ist. Seth war u. a. auch ein Gott der Stürme (Bonnet, S. 702ff.), daher wurde er dem griechischen Typhon gleichgesetzt, einem todbringenden Ungeheuer, also einem chthonischen Wesen, das erst durch Zeus besiegt wurde, der als Olympier eine neue Entwicklung einleitete, die nach Schefold schon auf das kommende Christentum vorausweist, nämlich auf die Todüberwindung durch Christus. Typhon bedeutet Wirbelsturm. Die „Tötung“ des ursprünglich sonnenhaften Osiris in Äonen zurückliegenden Zeiten durch den Sturmgott Seth bzw. die Windsbraut Typhon wird als Bild angesehen für den Beginn der Luftatmung, mit der das Todesbewußtsein und die Todesfurcht einhergehen, ein Kennzeichen des irdischen Menschen.

Im Atemstrom entsteht aber auch die Sprache, so ist auch der Kehlkopf dieser Entwicklungsphase zugehörig, und die Atmungsorgane, so wie sie den Ausgleich zwischen Tod und Leben ständig schaffen müssen, sind selbst zweigeteilt. Dies wird auch im Bild der „beiden Länder“, Unterägypten und Oberägypten, gesehen mit ihren Emblemen und Kronen. Die oberägyptische Krone in ihrer in der Tat merkwürdigen Gestaltung stelle einen Lungenflügel dar, die unterägyptische den Kehlkopf (Uehli, S. 104). Tatsächlich zeigt die Hieroglyphe „Vereinigung“ die Lunge mit der Luftröhre (Rainer Hannig, Großes handwörterbuch Ägyptisch – Deutsch. Mainz am Rhein 2006, S. 1342, F36). Eine Darstellung, bei der um die Hieroglyphe die Wappenpflanzen von Ober- und Unterägypten geschlungen werden, was die „Vereinigung der beiden Länder“ darstellen soll, kommt sehr häufig vor, besonders auf den Wangen der steinernen Throne, auf denen der Pharao, Herr der beiden Länder, sitzend dargestellt wird. (Hannig, S. 759: sema tau, die Vereinigung der beiden Länder) Die Vereinigung von Luftröhre und Lunge stellt die Beziehung zwischen Atmung und Sprache dar.

So zeigen also nach dieser Deutung der Mythos von der Tötung des Osiris durch den Sturmgott Seth die Entstehung der Luftatmung und die genannten Symbole die menschlichen Sprachorgane. Beides ist für die Entwicklung des Bewußtseins hin zum Denken und zum Empfinden der Individualität von großer Bedeutung. Der Mythos zeigt aber auch, wie der Fortschritt zum wachen Bewußtsein zugleich das Todesempfinden einleitete.

2. Odins Runengedicht aus der Edda:

Odins Runengedicht ist ein Teil des Hávamál („Die Sprüche des Hohen“), eines Liedes der Lieder-Edda (etwa 12./13. Jahrhundert). Rudolf Simek bezeichnet dieses als einen „einigermaßen enigmatische[n] Mythos“ (S. 11). Hier zunächst der Text (Rudolf Simek (Hrg.), Mythos Odin. Stuttgart 2010, S. 75):

138

*Ich weiß, dass ich hing am windigen Baum
neun ganze Nächte,
vom Speer verwundet und Odin geopfert,
selber mir selbst,
an dem Baum, von dem niemand weiß,
aus welchen Wurzeln er wächst.*

139

*Weder Brot reichten sie mir noch Trinkhorn,
ich blickte nach unten;
ich nahm die Runen auf, nahm sie schreiend,
ich fiel wieder hinab.*

140

*Neun mächtige Lieder lernt ich vom berühmten Sohn
Bölthorns, Bestlas Vater;
und ich nahm einen Trunk des trefflichen Mets,
geschöpft aus Odroerir.*

141

*Da begann ich zu gedeihn und klug zu sein
und zu wachsen und mich wohlzufühlen;
Wort gab mir Wort aus dem Wort
Werk gab mir Werk aus dem Werk.*

Sowohl die Kenntnis der Runen als auch das Trinken des Mets deuten darauf hin, daß Odin als der Gott verstanden wird, der sprachschöpferisch wurde und die Dichtkunst erfand und inspirierte. Denn der erwähnte Odroerir ist einer der drei Kessel Met, die Odin listig geraubt und daraus getrunken hatte, genannt Skaldenmet, weil die Sänger, die Skalden, durch ihn inspiriert werden. Den Raub des Mets hält Simek für den zentralen Odinsmythos (ebd. S. 10). Aber auch genau die vorliegende mythische Stelle vom Hängen am windigen Baum war offensichtlich so bedeutsam, daß zwei der vielen Namen Odins *Hangi* und *Hangaguth* sind. Nach okkultur Auffassung zeigt auch dieser Text die Entstehung von Atmung, Sprache und Wort sowie des magischen Sprechens in Urzeiten: „An diesem rätselhaften Baume sollte Odin erfahren, was ihm die Macht verlieh, in allen Dingen die verborgene Rune zu erlauschen und umzuwandeln in menschliche Sprache. Eine Sprache aber, die wie Zaubermacht wirkt! Er war es, der dem Menschen den Atem gab. Das läßt uns errahnen, von welchem Baume er spricht: dem Baum der Atmung, der sich in die Brust eines jeden Menschen hinein verzweigt und dessen Wurzel immer da ist, wo der Mensch Atem holt.“ (Dan Lindholm, Gottesschicksal - Menschenwerden. Aus der Edda nacherzählt. Stuttgart 1973, S. 28) Die neun mächtigen Lieder, die Odin nach dem Hängen durch neun Nächte hindurch lernte, sind Zaubergesänge, also Worte, die schöpferische Kraft besitzen, eine Eigenschaft, die die Sprache im Laufe langer Zeiten immer mehr verlor, die ihr jedoch ursprünglich eigen war. Magisches Wort und Dichtung waren in alten Zeiten eins, es gab noch keine Trennung von Kult und Kunst. Die magische Kraft wird hier auch durch die heilige Zahl neun angedeutet. Auch die inspirierenden Musen erscheinen ja in der Neunzahl. Die neun bzw. zweimal neun Zaubersprüche folgen dann als Abschluß des Hávamál, z. B. (Simek ebd., S. 77):

*Einen neunten [sc. Spruch] kenn ich, wenn mir Not droht,
 mein Schiff in der Flut zu retten:
 Den Sturm beruhig ich überm Meer
 und besänftige die ganze See.*

Die Namensform Wuodan oder Wotan deutet auf den makrokosmischen Bereich des Luftelementes hin, mit dem Odin auch verbunden ist, denn Wuodan bedeuten „wüten“ oder „mächtig vorwärts dringen“, womit das heftige Wehen und Brausen des Windes gemeint ist. Noch in später Zeit gibt es einen Nachklang in der Sage vom „Wilden Heer“, das, von Wotan angeführt, besonders in den Zwölfnächten das Rauschen der Stürme darstellt und über die Lande fliegt. Daß in diesem „Wilden Heer“, also im Sturm, die gefallenen Krieger daherjagen, ist ein anderer Aspekt des Wesens Odins, der hier nicht berücksichtigt werden soll. Es ist aber nach Obigem nicht so verwunderlich, daß zwischen Wind, Atem, Sprache und Tod ein Zusammenhang besteht, wie dies Simek meint: „Fast wie ein Widerspruch zu seinen Funktionen als Kriegs- und Totengott wirkt es, dass Odin auch als Gott der Runenschrift und der Dichtung fungiert.“ (S. 13)

F e u e r

Noch weniger als die Elemente Erde, Wasser und Luft läßt sich das Element oder Symbol Feuer mit dem in Verbindung bringen, was naturwissenschaftlich darunter verstanden wird. Das Symbol Feuer hat eher etwas mit dem zu tun, was man als geistig-seelische Wärme empfindet. Nur so ist zu erklären, daß die erste Erd-Verkörperung, der sogenannte Alte Saturn, als reine Wärme verstanden wird. Im irdischen Zustand kann von Stoffen losgelöste Wärme ja nicht existieren. Die seelisch-geistige Wärme des Alten Saturn war die Erscheinungsform der Wesen der ersten Hierarchie, die den Alten Saturn bildeten: die Throne im Inneren, dann folgend die Cherubim, außen die Seraphim. Schon der Name der Seraphim ist sprechend, Zimmermann übersetzt ihn mit „Schlangen-Blitzflamende“ (R 7/2004). Die Wesen der ersten Hierarchie wurden als Wärme seelisch-geistig wahrgenommen, „aber so seelisch-geistig, daß das seelische Erlebnis auch zu gleicher Zeit in unseren Sinnen ein physisches Erlebnis ist, daß also, indem das Wesen sich seelisch warm anfühlt, wirklich das ist, was Sie fühlen, wenn Sie in einem geheizten Raume sind. Solch eine Zusammenbauung [Schreibfehler? Zusammenballung?] von Wesenheiten der ersten Hierarchie ist einmal im Weltenall entstanden, und das bildete das saturnische Dasein. Die Wärme ist bloß der Ausdruck dafür, daß diese Wesenheiten da sind.“ (Aus: Mysterienstätten des Mittelalters. GA 233a; Zitat bei AnthroWiki s. v. Alter Saturn; 4. 10. 2015)

Die Wärme des Alten Saturn geht allem Stofflichen voraus und ist daher auch heute noch eine Erscheinung, an der der Übergang vom Materiellen zum Nicht-Materiellen erkennbar ist. Unsere gefühlsmäßige Verbundenheit mit der Wärme, die auch sprachlich sich in Ausdrücken wie Herzenswärme, warmherzig usw. äußert, gibt beredtes Zeugnis davon. Aber auch in den äußeren Wärmeprozessen ist dies erkennbar, nämlich an dem, was unter „latenter Wärme“ verstanden wird: Die fühlbare und meßbare Wärme geht bei Wärmeprozessen in die latente Wärme über, z. B. beim Schmelzen des Eises. Solange Wärme für den Übergang vom festen in den flüssigen Zustand benötigt wird, erhöht sich die Temperatur nicht, die Wärme ist also nur latent („verborgen“) vorhanden. „Aus geisteswissenschaftlicher Sicht werden die kristallinen Strukturen des Eises aufgelöst und gehen in potentielle strukturbildende ätherische Kräfte über.“ (AnthroWiki s. v. Latente Wärme und Wärme, 5. 10. 2015)

Die Symbolik von Feuer oder Wärme in Gestalt von Feuerwesen weist also weit über das hinaus, was physikalisch unter Wärme verstanden wird, obwohl in okkultem Sinn ein

Zusammenhang besteht, da alle Erscheinungen der äußeren Natur auch zeichenhaft sind. Im Bild der Feuergötter oder Feuerwesen mit eigenem Namen erscheint die Wärme, weil sie wesenhafte Existenz besitzt, im aristotelischen Sinn substantieller Natur ist, die in und durch sich selbst besteht.

Über die Elementarwesen Salamander heißt es in Mythen und Legenden schon seit der Antike, daß sie im Feuer überleben und Feuer löschen können. Sie sind Symbol für Reinigung und Transformation, für eine tiefgreifende Verwandlung (www.traum-deutung.de/salamander/ 3. 10. 2015). Diese transformierende Kraft zeigt sich in allen Wärmeprozessen noch heute, sie wohnt dem feurigen Wesen inne, denn sie war Ausgangspunkt der Weltentwicklung. Die Bezeichnung Vulkani für die Feuerwesen weist auf die Feuerkräfte der Erde hin, aber auch auf den Schmied, denn der römische Gott Vulcanus ist die Entsprechung zum griechischen Gott Hephaistos, der ein Schmied ist. Schmiede wurden ursprünglich als göttliche oder halbgöttliche Wesen angesehen, die geheime Künste verstehen, die mit dem Wirken des Feuers und der Stoffumwandlung in Verbindung stehen. Auch in der germanischen Sage gibt es solche Schmiede, z. B. Wieland der Schmied, von dem schon ein Lied der Edda handelt. Dieser hat auch Ähnlichkeiten mit Daidalos, dem mythischen kunstvollen Handwerker der griechischen Mythologie. Der Schmied, der zu Beginn der Metallzeit eine Kunst verstand, die einen Menschheitsfortschritt darstellte und zum Teil auch geheim war, war derjenige, der die Feuerprozesse zur Transformation von Materie zu handhaben verstand. Als mikrokosmische Entsprechung zu diesen stofflichen Vorgängen wurden aber auch geistig-seelische Verwandlungen angesehen, so daß die Feuerprozesse als Läuterungsvorgänge verstanden wurden. Diese geistig-stoffliche Einheit bestand später noch in der Alchemie. Die symbolisch heilende und verwandelnde Kraft des Schmiedens zeigt sich auch in Legenden von Christus als Schmied, wo er sich als Meister des Feuers erweist (Lurker, Schmied). Ein Beispiel ist das relativ unbekannte Grimmsche Märchen *Das junggeglühte Männlein* (KHM Nr. 147). Christus kommt mit Petrus zu einem Schmied und verwandelt einen alten Bettler im Schmiedefeuer, der danach ein neuer Mensch ist:

Sanftmütig sprach der Herr: „Schmied, leih mir deine Esse und lege mir Kohlen an, so will ich den alten kranken Mann zu dieser Zeit verjüngen.“ Der Schmied war ganz bereit, und St. Petrus zog die Bälge, und als das Kohlenfeuer auffunkte, groß und hoch, nahm unser Herr das alte Männlein, schob's in die Esse, mitten ins rote Feuer, daß es drin glühte wie ein Rosenstock und Gott lobte mit lauter Stimme. Nachdem trat der Herr zum Löschtro, zog das glühende Männlein hinein, daß das Wasser über ihn zusammenschlug, und nachdem er's fein sittig abgekühlt, gab er ihm seinen Segen; siehe, zuhand sprang das Männlein heraus, zart, gerade, gesund und wie von zwanzig Jahren.

Eine solche Transformation durch Feuergewalten in Gestalt eines Schmiedevorgangs stellt auch die berühmte Schmiedeszene in *Siegfried* von Wagner dar. Das zerbrochene Schwert, das neu geschmiedet werden soll, muß durch einen Prozeß der völligen Auflösung geführt werden, aus der heraus seine Stofflichkeit neu aufgebaut wird. Es wird also nichts notdürftig repariert oder geflickt, sondern neu gestaltet und dadurch von Grund auf geheilt. Das durch Zerfeilen ins Gestaltlose zurückgeführte Schwert wird dann der Gewalt des Feuerelementes ausgesetzt, zu dem noch das Lufterelement durch den Blasebalg hinzukommen muß, und später beim Löschen das Wasser. Alle diese Vorgänge beschreibt Siegfried dabei in seinem bekannten Schmelzlied:

*Zu Spreu nun schuf ich die scharfe Pracht, im Tiegel brat ich die Späne.
Hoho! Hoho! Hohei! Blase, Balg! Blase die Glut!*

*Wild im Walde wuchs ein Baum, den hab ich im Forst gefällt:
die braune Esche brannt ich zur Kohl', auf dem Herd nun liegt sie gehäuft.
Hoho! Hoho! Hohei! Blase, Balg! Blase die Glut!
Des Baumes Kohle, wie brennt sie kühn; wie glüht sie hell und hehr!
In springenden Funken sprühet sie auf: hohei, hoho, hohei! zerschmilzt mir des Stahles Spreu.
Hoho! Hoho! Hohei! Blase, Balg! Blase die Glut!*

(Vgl. Burghold, S. 199)

Am Text fällt auf, daß alles, was an dem Vorgang beteiligt ist, als lebendig oder wesenhaft aufgefaßt wird: Die Werkzeuge wie Blasebalg und später der Hammer werden angeredet; das Feuer aus der Kohle brennt kühn, hell und hehr. Und schließlich das Schwert selbst: Es hat einen Namen, nach dem sich Siegfried eigens erkundigt und mit dem er das Schwert während der gesamten Szene immer wieder anspricht. Die Musik des Schmelzliedes ist von einer großen Wucht, die den ungeheuerlichen Vorgang dieser völligen Auflösung und Neuwerdung durch das Feuerelement darstellt. Wenn das Schwert und das Neuschmieden als mythische Bilder aufgefaßt werden, könnte hierin eine neue Stufe in der Entwicklung des menschlichen Ich aufgefaßt werden; das Ich entsteht im Feuer des Geistes. Zu der Schmiedeszene schreibt Oberkogler: „Mit dem Zerschmelzen des Stahles taucht Siegfried mächtig ein in die Welt der Elemente [...] Wieder ist es die Musik, die uns erleben läßt, wie sehr das äußere Geschehen auf der Bühne gleichzeitig ein innerer Seelenvorgang ist, wie Siegfrieds ganzes Wesen gleichsam durchglüht und durchstürmt wird von der Feuer- und Luftgewalt der Elemente. Da klingt in den Bässen nach wie vor der Sexten-Aufschwung seines Hornrufs; da dröhnen aber gleichzeitig die unisonen, in die Tiefe schreitenden Baßgänge herein [...] In den Schmelz- und Schmiedeliern weben alle kosmischen Elementarzustände dieser Erdenevolution [...]“. (Friedrich Oberkogler, Richard Wagner. Vom Ring zum Gral. Wiedergewinnung seines Werkes aus Musik und Mythos. Stuttgart 1978, S.194) Die Eisenzeit mit der neuen Kunst der Metallbearbeitung war nur möglich durch die Beherrschung des Feuerelementes, aber dieses wurde dem Menschen sowohl makrokosmisch als auch mikrokosmisch, nämlich als der Ich-Funke im Inneren, bekannt, als die Menschheit dazu reif wurde. Wenn man im *Ring des Nibelungen* Bilder für menschheitliche Entwicklungsvorgänge sieht, so wäre Siegfried ein Vertreter des Ich-begabten Menschen, der unabhängig von den Göttern handelt. (In welche tragischen Verwicklungen er deshalb gerät, ist ein anderes Thema.) Als körperlicher Ausdruck des Ichs wird von Steiner die Wärme des Blutes, also Wärme- oder Feuerkräfte angesehen. So ist es nicht verwunderlich, daß Siegfried als Schmied auftritt, der sich der Feuerkräfte bedient. Zweischneidigkeit der Waffe und Vorläufigkeit dieses Helden; erst die Waffe, die nicht nur nicht zum Angriff, sondern nicht ein mal zur Verteidigung benutzt wird, wirkt heilend. Sie erglüht wie ihr Quell: sonderbar, daß hier auch das Bild des Feuers verwendet ist. s. unten: das Feuer, das auf der Erde entflammen soll.

Ein Symbol der Verwandlung und Neugeburt ist auch der Schmetterling. Nun besteht ein okkultes Wissen darüber, daß die Elementarwesen der Salamander eine besondere Beziehung zu den Schmetterlingen haben (Anthrowiki s. v. Salamander, 3. 10. 2015). Auch der aztekische „Herr des Feuers“, Xiuhtecutli, trug einen Schmetterling im Haar (Lurker s. v. Feuer). Solche Übereinstimmungen zeigen den geistigen Wahrheitsgehalt der Bilder, denn hier ist an eine Übernahme des Symbols nicht zu denken.

Feuer spielte auch bei den Opfern in den alten Religionen eine wichtige Rolle. Die Opfertgaben wurden verbrannt, um sie durch das Feuer von allen Schlacken zu reinigen. Auf die reinigende Kraft des Feuers weist auch der etymologischen Zusammenhang des

griechischen Wortes für Feuer, *pyr*, mit dem lateinischen Wort *purus*, „rein“, hin. (Lurker s. v. Feuer) Ein Selbstopfer bringt der sagenhafte Vogel Phönix dar, indem er in Feuer aufgeht und aus der Asche neu geboren wird. Nach Meyer ist das Mysterium des Phönix eine Vorstufe der Auferstehung Christi, er ist der wahre Phönix, der in seiner Auferstehung durch die „Feuernatur des ewigen Ich-Wesens“ die sterblichen körperlich-seelischen Hüllen verzehrt und sie so zur Verjüngung und Unsterblichkeit führt (vgl. Meyer, Johannesevangelium, S. 203f.). Den Menschen, die auch in die Wärmeprozesse des Blutes hinabsteigen müssen, wird durch die Auferstehung Christi die Kraft vermittelt, aus diesen Verbrennungsvorgängen neu hervorzugehen. So wird das Bild des Phönix auch von Wolfram von Eschenbach in *Parzival* verwendet, um die erneuernde Kraft des Grales zu zeigen:

*Durch des Steines Kraft verbrennt
der Phönix, daß er zu Asche wird:
Die Asche aber bringt ihm Leben.
Das ist die Mauser des Phönix,
und danach zeigt er einen so lichten Schein,
daß er so schön wird wie zuvor.*
(9. Buch, 469, 8-13)

Auch bei der mythisch-philosophischen Vorstellung des Weltenbrandes (Ekpyrosis) steht wahrscheinlich der läuternde Aspekt des Feuers im Vordergrund. Es ist nicht ganz sicher, auf welche Ursprünge die Vorstellung vom Weltende durch eine Feuerkatastrophe zurückgeht. Sie wurde durch zarathustrische und babylonische Darstellungen an die griechische Philosophie vermittelt, wo sie vor allem in der Stoa vertreten wurde, später auch von Origenes und von der Gnosis. Dem Weltbrand folgt die Entstehung einer neuen Welt (Apokatastasis). Für die läuternde Wirkung des Weltenbrandes spricht eine Stelle der mittelpersischen Schrift

Bundaschin:

Wer fromm ist, dem wird es scheinen, als ob er in warmer Milch ginge.

(zitiert bei Wikipedia s. v. Ekpyrosis, 10. 10 2015)

Origenes nannte das läuternde Feuer des Weltenbrandes ein *sacramentum regenerationis* (Lurker s. v. Feuer).

Ob die Darstellung in der Edda von antiken Texten beeinflusst ist, ist nicht vollständig geklärt. Beeindruckend sind jedoch die sprachlichen Bilder vom Brand bei den *Ragnarök*, der Götterdämmerung, und der Entstehung der neuen Welt:

*Glutwirbel umwühlen den allnährenden Weltbaum,
Die heiße Lohe beleckt den Himmel.*

*Da seh ich auftauchen zum andernmale
Aus dem Wasser die Erde und wieder grünen.
Die Fluten fallen, darüber fliegt der Aar,
Der auf dem Felsen nach Fischen weidet.*

*Da werden sich wieder die wundersamen
Goldenen Bälle im Grase finden,
Die in Urzeiten die Asen hatten ...*
(Aus Völuspa, 56, 57 und 59; Übersetzung Karl Simrock)

Der Weltenbrand ist in den Mythen häufig mit einer Wasserkatasrophe verbunden, oder die Weltzeitalter enden abwechselnd mit einer Wasser- oder einer Feuerkatastrophe.

In der Weltentwicklungsdarstellung Steiners endet die lemurische Zeit der Erdentwicklung mit einer Feuerkatastrophe, Atlantis – wie bekannt – mit einer Wasserkatastrophe, in der Antike auch *Kataklysmos* genannt.

4.2 Tiere

Tiersymbolik findet sich unter den ersten menschlichen Zeugnissen symbolischer Art und reicht bis zur Gegenwart, sodaß Tierdarstellungen mit Recht unter die Ursymbole oder die wesentlichsten Symbole der Menschheit zu rechnen sind. Dabei sind die Tiergestalten ursprünglich weit mehr als Sinnbilder. Wenn irgendwo Symbole wirkende Kräfte waren und eine Art Realität besaßen, dann in den Tierbildern, Tiermasken, Tänzen und Verkleidungen, in denen Tierkulte sich äußerten.

Es ist hier nicht möglich, die Erklärungen verschiedener religionswissenschaftlicher Richtungen für diese Phänomene zu erörtern, von denen u. a. von Jagdmagie, Totemismus oder dem *tremendum et fascinosum* der Natur gesprochen wird oder wurde. Heiler z. B. sieht den Grund für die Göttlichkeit der Tiere in der Scheu der alten Menschheit vor dem Anthropomorphismus (Erscheinungsformen, S. 77).

Auch kann auf die Symbolik einzelner Tiere nur am Rande eingegangen werden, da die Bevorzugung bestimmter Tiere als Symbole in den einzelnen Kulturen und Religionen zu unterschiedlich ist. Es sind keineswegs nur die großen Säugetiere, die symbolisch-kultische Bedeutung erlangten, sondern auch eher unscheinbare wie Insekten oder Kriechtiere. Es gibt fast keine Tierart, die nicht irgendwo symbolische Bedeutung erhalten hat.

Für dieses rätselhafte und unauslotbare Gebiet sollen daher nur einige übergeordnete Aspekte angeführt werden:

- a) Heiligkeit der Tiere
 - b) Die Weisheit der Tiere
 - c) Tiere und Dreigliedrigkeit des Menschen als *vestigium trinitatis*
 - d) Tier und Mensch
 - e) Ambivalenz der Tiersymbolik
- Exkurs: Schlange und Drache

a) Heiligkeit der Tiere

Viele Phänomene der Tiersymbolik - wie Tierdarstellungen, tiergestaltige Götter, Tierattribute, kultische Tiermasken, Verkleidungen oder Tänze, die Tierbewegungen nachahmen - sind möglicherweise Überbleibsel einer sehr alten Bewußtseinsform, in der sich der Mensch noch kaum seiner selbst bewußt war und zwischen Mensch und Umwelt noch keine klare bewußtseinsmäßige Trennung bestand. Ravagli nennt dies in Anlehnung an Jean Gebser das magische Bewußtsein und charakterisiert es mit folgenden Worten: „Die Welt des magischen Bewusstseins ist eine Welt, in der alles miteinander in Beziehung steht und sich gegenseitig vertreten kann, in der das noch nicht in sich zentrierte Ich über die Erscheinungen zerstreut ist und sich überall findet“ (S. 33f.). Mahlstedt beschreibt in ihrem Buch „Rätselhafte Religionen der Vorzeit“ u. a. auch das Verhältnis von Jägerkulturen zur Natur und insbesondere zu ihren Jagdtieren (S. 11-14 der Leseprobe auf ihrer Homepage). Die Jäger „fühlen sich als Teil des Geschehens und gehören zu dem Land, in dem sie wandern wie die Tiere, Pflanzen und Geister“ (S. 14). Es gibt in dieser Weltsicht keine Trennung zwischen Tier, Pflanze, Geistern

und Menschen. Allerdings ist die Welt der Jäger besonders an den Tieren orientiert. Dies äußert sich darin, daß sich Tiere und Menschen ineinander verwandeln können und daß Seelen von Menschen und Tieren miteinander verschmelzen. Im Totemismus zeigt sich eine engere Verwandtschaft zwischen menschlicher Gemeinschaft und Totemtier als es die menschliche Blutsverwandtschaft darstellt. Oft sind Tiere auch Erscheinungsformen von Ahnen oder Geisthelfern. Die Erklärung, die Mahlstedt für die Göttlichkeit der Tiere gibt, erscheint mir sehr einleuchtend: Im zugrundeliegenden Weltbild ist die Scheidewand zwischen „Diesseits“ und „Jenseits“ äußerst dünn, der Tod von Mensch und Tier stellt nur einen gleitenden Übergang von einem Dasein in das andere dar. Das einzelne Tier ist eine Manifestation seiner im „Jenseits“ befindlichen „Seele“, die nach unserem Verständnis als eine Art „Schöpfungsgedanke“ verstanden werden kann. Diese Art Geistwesen oder Gottheit ist eine schöpferische Kraft, die in Fülle die gestorbenen Tiere wieder aus sich hervorgehen läßt und im Menschen durch die Nahrung Leben hervorbringt. Der Tod des Jagdwildes ist das Leben, das den Menschen von dieser Schöpfergottheit gewährt wird. So kommt es, daß das Tier in der Gestalt seiner „Seele“ als Gottheit verehrt wird und als Getötetes der Nahrung dient. Das gejagte und getötete Einzeltier wird kultisch verehrt als Repräsentant der Tiergottheit (So bei den Ainu, über die Mahlstedt eine spezielle Arbeit verfaßt hat. So kommt es auch, daß der in manchen Mythen vorkommende „Herr bzw. die Herrin der Tiere (*potnia theron*)“ zugleich der Hüter und Besitzer der Tiere ist, sie andererseits aber auch den Menschen als Jagdtiere zuführt oder sie selbst jagt, wie die griechische Artemis. Die eigentliche Gottheit ist also diese - nach unserem Verständnis – unkörperliche „Seele“. Das Schöpfungsgeschehen wird in diesen Kulturen oft in Felsbildern dargestellt, auf denen die tierischen Schöpferwesen handeln und das neue Leben Wirklichkeit werden lassen. Die Darstellung hat magische Wirkung, die auf der Identität von Bild und Wirklichkeit beruht. Tierdarstellungen sind also nicht die bildliche Wiedergabe der Tiere aus der sinnlichen Wirklichkeit, sondern das Bild der geistigen „Seele“. (Vgl. u. Teil III, Altsteinzeit) Es soll hiermit nicht gesagt sein, daß mit dem Tierkult eine Art „Jagdzauber“, wie es oft heißt, ausgeübt werden sollte, der dem Nützlichkeitsaspekt der Nahrungsbeschaffung diene. Dies trifft auf die altsteinzeitlichen Höhlenbilder schon deswegen nicht zu, weil ein großer Teil der abgebildeten Tiere gar keine Jagdtiere sind.

Auch in den Religionen der sogenannten Hochkulturen erscheinen Götter, götterartige Wesen oder Geistwesen in Tiergestalt oder in Mischgestalten. Die Tiergestalt kann in einer späteren Entwicklung nur noch als Attribut oder Begleiter des Gottes erscheinen, noch später als tierische Beinamen, z. B. die „kuhäugige“ Hera. Im Kult tragen Priester, Priesterkönige oder Eingeweihte Tiernamen, Tiermasken oder Verkleidungen. Hier ist die besonders beeindruckende Gestalt eines Mannes in Hirschkostüm in der altsteinzeitlichen Höhle Les Trois Frères zu erwähnen. Ein Beispiel aus viel jüngerer Zeit ist die Bezeichnung des ägyptischen Pharaos als „starker Stier“ und der zum Ornat gehörende Stierschwanz. Der babylonische Priester trug ein Fischgewand als Gestalt des Fischgottes Oannes. Häufig wurden heilige Tiere zu Kult- und Opfertieren. Auch Speiseverbote galten ursprünglich für heilige Tiere. (Vgl. Heiler, S. 81ff.) Noch jünger ist die reine Tiersymbolik als Sinnbilder für menschliche Eigenschaften wie Kraft oder Mut.

b) Die Weisheit der Tiere

Die nicht körperliche „göttliche“ „Seele“ der Tiere, die die einzelnen Wesen ins Leben schickt und wieder zu sich nimmt nach dem Tod und neue Tiere wiederum aus sich entläßt, wurde auch von Steiner beschrieben. Er nannte sie die tierische Gruppenseele. Sie entspricht dem, was wir heute im abstrakten wissenschaftlichen Denken als Ordnung, Gattung oder Art in der Tierwelt bezeichnen. Okkult gesehen, ist die Gruppenseele jedoch kein menschlicher

abstrakter Begriff, sondern eine geistige Wesenheit. Das einzelne Tier besitzt zwar kein Ich, doch die Gruppenseelen der Tierarten, die geistig auf dem Astralplan existieren, entsprechen dem menschlichen Ich und können hellseherisch oder nach dem Tod durch den Menschen wahrgenommen werden. Steiner beschreibt die Gruppenseele am Beispiel des Löwen: „Jeder Löwe ist ein einzelnes Glied, in das die Gruppenseele einen Teil ihrer Substanz hineingießt. Wenn ein Löwe stirbt, fällt von der Gruppenseele das äußere Physische ab, wie beim Menschen ein Fingernagel. Die Gruppenseele nimmt dann zurück, was sie hineingesandt hatte und gibt es einem anderen Löwen, der neu geboren wird. Oben bleibt die Gruppenseele.“ Weiterhin führt Steiner aus, daß die tierischen Gruppen-Iche auf dem Astralplan an Intelligenz und Weisheit dem Menschen auf dem physischen Plan weit überlegen sind. Die Weisheit ist das Grundelement des Gruppen-Ichs der Tiere. (Zitat und weitere Darstellung bei Anthrolexus s. v. Gruppenseelen der Tiere; 18. 10.2015) Diese Weisheit fließt in das gesamte irdische Dasein der Tiere ein: Die Leiber sind ihren Lebensbedürfnissen auf das Beste angepaßt, fast das gesamte Leben sowohl des einzelnen Tieres als auch der tierischen Gemeinschaften wird durch sinnvoll zusammenspielende Instinkte geregelt. So schreibt R. Meyer: „Da ist über eine ganze Gruppe von Wesen die ordnende Vernunft gleichsam ausgegossen. [... Man kann] eine Sphäre der *Gruppenseelen* [...] erahnen, die als Weisheitswesen jeweils hinter den unzähligen Exemplaren einer Tiergattung stehen und die aus ihrem verborgenen Bereich heraus die einzelnen Lebewesen immerfort in die Sinnenwelt hereinschicken, sie beseelen und lenken. Denn man muß sie als wirkliche Ichträger vorstellen. Zu solchen Gruppenseelen kann der Menscheng Geist [...] eine ehrfürchtige Beziehung entwickeln.“ (Tierwelt, S. 48)

Es ist sehr gut vorstellbar, wie Menschen, die selbst noch eine sehr starke Gruppenseelenhaftigkeit besaßen, eine besonders starke Hinneigung und religiöse Scheu und Ehrfurcht gegenüber diesen tierischen Gruppenseelen besaßen, sodaß diese den Rang von Göttern einnahmen. Die Menschen der jüngeren Altsteinzeit, aus der ja nicht nur die Höhlenmalereien, sondern auch im wirklichen Wortsinn bezaubernde Kleinplastiken und Ritzbilder von Tieren in vollendeter künstlerischer Qualität stammen, lebten noch in hellseherischer Wahrnehmung der tierischen Gruppenseelen, die sie als weit über sich stehend empfinden mußten.

Das Empfinden für die höhere Weisheit der Tiere hat sich bis in die Gegenwart erhalten. Es äußert sich im Totemismus und im sogenannten Nagualismus, die vor allem in indianischen Kulturen zumindest bis ins 20. Jh. verbreitet waren. Im Totemismus ist ein Stamm oder Klan eng mit einem Tier verbunden. Der Begriff *Nagualismus* ist von dem indianischen Wort *Nagual* abgeleitet, welcher „Schutzgeist“ bedeutet. Es ist der Geist, der im indianischen Initiationsritus dem Initianden während seiner Ekstase in Tier- oder Pflanzengestalt erscheint. Die Verbindung zwischen dem Menschen und dem Schutzgeist ist so eng, daß bei Tod oder Verletzung des einen dies dem anderen auch widerfährt.

Von hier führt ein direkter Weg zu dem Märchenmotiv, in dem ein solches geheimes Band zwischen einem Menschen und einem Wesen der Natur dargestellt wird, z. B. in dem Märchen *Die Goldkinder* (Grimm KHM Nr. 85). Hier sind es Lilien, die das Wohlergehen der fern weilenden Goldkinder anzeigen. In den Zaubermärchen sind helfende oder allwissende Tiere oft ein unentbehrlicher Bestandteil der Erzählung. Ohne den tierischen Helfer ist es dem Märchenhelden nicht möglich, seine Aufgabe zu lösen oder die oft gefährlichen Herausforderungen zu bestehen. Es ist in diesen Fällen nötig, daß der Mensch sich die in der Tierwelt waltende Weisheit zu eigen macht, um sich weiter zu entwickeln. (Über andere Aspekte des Tiersymbols im Märchen s. u. e). Eine Sammlung von Symboltieren im Märchen mit Deutungen findet sich im Buch von Friedel Lenz, *Bildsprache der Märchen*, S. 256-261.

c) Tiere und Dreigliedrigkeit des Menschen als *vestigium trinitatis*

Hier möchte ich noch einmal vom Symbol des Viergetiers ausgehen, das oben schon ausführlich besprochen wurde (II, 2.3 und 3.4). In der Anthroposophie wird die Leiblichkeit des Menschen in drei Organsysteme eingeteilt: in das Nerven-Sinnes-System, das rhythmische System und in das Stoffwechsel-Gliedmaßen-System. Die Symboltiere Adler, Löwe und Stier können, wie oben auch schon erwähnt, jeweils eins dieser Organsysteme repräsentieren, da bei den Tieren in Extremgestalt vorkommt, was beim Menschen sich in ausgeglichener Form zeigt. Das vierte „Tier“ ist der Mensch, der die drei an sich trägt. Umgekehrt ist das Tierreich, wie der führende romantische Naturphilosoph Lorenz Oken ausdrückt, „nichts anderes [...], als Darstellung der einzelnen Tätigkeiten und Organe des Menschen; nichts anderes, als der auseinandergelegte Mensch“ (zitiert bei Meyer, Tierwelt S. 79).

Als *vestigium trinitatis* (Spur der Dreifaltigkeit) sehe ich die Dreigliedrigkeit an, da sich an ihr als einer der vielen Spuren erkennen läßt, wie die Schöpfung dem Wesen des Schöpfers entspricht.

Das bekannte Werk „Säugetiere und Mensch. Zur Gestaltbiologie vom Gesichtspunkt der Dreigliederung“ (Stuttgart 1971) von Wolfgang Schad zeigt minutiös auf, wie die gesamte Welt der Säugetiere in den Erscheinungsformen ihrer einzelnen Arten gemäß den drei Organsystemen erscheint. Die drei großen Bereiche Nagetiere, Raubtiere und Huftiere entsprechen den Symboltieren Adler, Löwe und Stier. Um das Vorherrschen des jeweiligen Organsystems in einer Gruppe aufzuzeigen, werden u. a. Gestalt, Größe und Fellzeichnung, Ernährung, Gebiß, Lebensraum und Wesen bzw. Verhalten, wie es dem Menschen erscheint, dargestellt. Es zeigt sich, daß es jeweils „Reinformen“ des vertretenen Organsystems gibt und Mischformen. Die Reinformen der Nagetiere sind die Langschwanzmäuse, der Raubtiere die Katzenartigen und der Huftiere der Wisent. Schads ausführliche Darstellung ist unglaublich beeindruckend. Als Einstieg verweise ich auf meinen leicht veränderten Vortrag, den ich vor vielen Jahren über das Buch gehalten habe, im Anhang zu Teil II.

Gerade an den „Mischformen“, also Arten, die einen Einschlag eines anderen Organsystems haben neben dem hauptsächlichen ihrer Gattung, zeigt sich bis in die letzte Konsequenz hinein die Bedeutung dieser drei Systeme bei der Gestaltbildung und dem Wesen der Säugetiere. Die Tiere besitzen die jeweilige Ausprägung von Natur aus und sind durch sie für ihre Lebensweise und ihren Lebensraum ausgestattet. Es soll nicht heißen, daß die Tiere darunter leiden oder sich dessen auch nur bewußt sind. Nur ein paar Andeutungen, wie auf uns die jeweilige Eigenart wirkt (Formulierungen nach Schad):

Ein typisches Nagetier ist sehr klein und huscht in großer Geschwindigkeit hin und her und nagt alle möglichen Gegenstände an. Die Sinneswahrnehmungen sind besonders ausgeprägt, die Sinnesorgane sehr wach. Die Nagetiere nehmen also ihre Umwelt besonders stark wahr. Die unentwegte, zum Teil sinnlose Tätigkeit wirkt auf uns nervös, das Nagetier scheint in steter Angst und Fluchtbereitschaft zu sein. Die nervlichen Vorgänge sind beherrschend, sie fordern alle Kräfte.

Die Gestalt des Wisents erweckt den Eindruck einer geballten Massigkeit. Die Augen sind auffällig klein im Gegensatz zum übrigen Leib. Tatsächlich ist bei allen Wiederkäuern das Sehen unscharf, da der Gelbe Fleck im Auge fehlt. All dies erweckt in uns den Eindruck einer gewissen Schwere, Unbeweglichkeit und Dumpfheit. Die Freß- und Verdauungstätigkeit nimmt den größten Teil der Zeit in Anspruch, und man erhält den Eindruck, daß die Tiere in ihren Verdauungsvorgängen mit Ruhe und Zufriedenheit aufgehen. Der bekannte Wiederkäuermagen und die übrigen Verdauungsorgane haben ein gewaltiges Fassungsvermögen.

Ein Raubtier dagegen muß tätig werden, um seine Nahrung zu erlangen. Die sich bewegende

Beute verlangt ebenfalls eine starke Bewegungstätigkeit. Dies erfordert eine verstärkte Atem- und Kreislauf-tätigkeit, rhythmische Vorgänge, die das Lebensgefühl des Tieres bestimmen. Der rhythmische Wechsel von Ein- und Ausatmung findet sein Bild auch in der Fellzeichnung, die durch auffälligen Wechsel von Hell und Dunkel z. B. in Form von Streifen bei Raubtieren auffallend viel häufiger als bei anderen zu finden ist, und da auch wieder besonders auffällig bei den Katzenartigen.

Nichts zeigt die harmonische Ausgeglichenheit der drei Organsysteme beim Menschen besser als das Gebiß. Der Mensch besitzt alle drei Zahnarten, Schneidezähne, Eckzähne und Backenzähne in einer ebenmäßigen Reihe ohne Lücken. Bei den tierischen Hauptvertretern der Organsysteme ist jeweils eine Zahnart vorherrschend, dagegen teilweise nicht jede Zahnart vorhanden. Bei den Nagetieren sind die Schneidezähne vorherrschend, die Eckzähne, an deren Stelle eine große Lücke ist, fehlen, es gibt nur wenige Backenzähne. Bei den Huftieren sind die Backenzähne groß, zahlreich, höckerig. Schneide- und Eckzähne fehlen fast bei den typischen Vertretern, im Unterkiefer sind ein paar winzige Schneidezähne zu einer schaufelartigen Platte verbunden, nach der ebenfalls eine große Lücke folgt. Bei den Raubtieren sind die Eckzähne vorherrschend, sie sind lang und schmal, kleinere Schneide- und Backenzähne sind in der Form häufig den Eckzähnen angeglichen.

Die konsequente Ausbildung der Zähne zeigt sich bei den „Mischformen“: z. B. kann man Pferde als diejenigen Huftiere ansehen, die relativ mehr von den Sinnesorganen bestimmt sind, entsprechend finden sich bei ihnen ausgebildete Schneidezähne, wogegen das Huftier Schwein als Allesfresser einen raubtierartigen Einschlag hat und dementsprechend Eckzähne besitzt.

Die Gesamtheit der Säugetierwelt kann hier also als ein natürliches Symbol für den dreieggliederten Menschen aufgefaßt werden, die Tiersymbolik gehört demzufolge in dieser Deutung zu dem Bereich der okkulten Physiologie. Die drei Organsysteme können auch den seelischen Bereichen des Denkens, Fühlens und Wollens zugeordnet werden, und der Mensch wiederum als Ebenbild Gottes oder *vestigium trinitatis*. Daß hier das Nagetier anstelle des „stolzen“ Adlers steht, sollte nicht verwirren. Die Verachtung oder gar Dämonisierung der Nager ist eine Eigenart der europazentrierten bzw. mittelalterlichen Symbolik. Bei den Ägyptern war die Spitzmaus dem Gott Horus heilig, noch bei den Römern galt die Maus als gutes Omen. Die Ratte ist, wie bekannt, in Süd- und Ostasien ein glückbringendes Tier, in der indischen Mythologie Reittier des Gottes Ganesha. (Lurker s. v. Maus und Ratte)

d) T i e r u n d M e n s c h

Die Tiersymbolik ist so vielfältig, daß es ebenso viele Erklärungen für sie geben kann, zumal nach Zeiten und Kulturen unterschieden. Ein übergreifender Gesichtspunkt scheint aber darin zu liegen, daß eine enge Verbindung zwischen Mensch und Tierreich besteht, wie schon das Zitat vom „auseinandergelegte[n] Mensch[en]“ von Lorenz Oken zeigt. Nach der okkulten Evolutionslehre sind die Naturreiche aus dem geistigen Menschen-Urbild, das vor aller Entstehung des Stofflichen existierte, hervorgegangen. In verschiedenen Mythen ist das Wissen um einen Urmenschen, aus dem die Welt entstand, bewahrt: Im Rigveda entsteht das Universum durch die Opferung und Zerstückelung des Urmenschen Purusha, in der Edda (Grimnirlied 40) wird die Welt aus dem Urmenschen Ymir geschaffen (Lurker s. v. Urmensch); in der hebräischen Mystik wird der Urmensch als „Adam Kadmon“ bezeichnet. (s. Teil V, Urgeschehnisse)

In der Antike wurde die Vorstellung von der Entstehung der Tiere (und anderer Naturerscheinungen) aus dem Menschen u. a. von Platon und Ovid dargestellt, wie dies Michael von Albrecht zu den Metamorphosen Ovids ausführt (Das römische Epos. Darmstadt 1979, S. 125ff.): Nach der platonischen Naturentstehungslehre in Timaios 91D-92A gehen die

Tierklassen aus Menschen verschiedener einseitiger Lebenseinstellungen hervor. Dies findet sich theoretisch und in mythischen Beispielen in den Verwandlungssagen, den Metamorphosen, Ovids. In diesen Sagen geht es fast immer um den Übergang eines menschlichen Wesens in einen Bestandteil der Natur. Eigenschaften von Steinen, Pflanzen oder Tieren können dem mythischen Denken als perpetuierte Formen einseitig ausgebildeter menschlicher Verhaltensweisen erscheinen. Eine dieser Geschichten ist die von Arachne: Sie macht ihre Webkunst so sehr zum eigentlichen Wert ihres Lebens, daß dies zur Entmenschlichung führt, zum unentrinnbar festgelegten Verhaltensmuster, wie man es nur bei Tieren kennt. So wird sie zur Spinne. In Ovids Sicht besteht eine tiefe Einheit zwischen dem Menschen und seiner Umwelt. Die menschlichen Leidenschaften in den *Metamorphosen* sind also von der Verwandlungsthematik nicht zu trennen. „Somit erscheint bei Ovid nicht der Mensch als Produkt der Umwelt, sondern die Umwelt als Produkt des Menschen.“ (S. 129) Dies bleibt nur so lange merkwürdig oder unwahrscheinlich, wie wir von der heute in fast allen allgemein anerkannten Publikationen und populärwissenschaftlich durch die Medien weitergetragenen Deutung der Evolutionstheorie befangen sind. Daneben gab und gibt es immer Forscher, die gegenüber der vorherrschenden Auffassung von der Entwicklung des Menschen aus den einfachsten Formen des Lebens eine andere vertreten, z. B. der Zoologe Bernard Heuvelmans (1916-2001), auf dessen Forschungen über die ursprüngliche Bipedie (Zweifüßigkeit) ich in den Arbeiten von Andreas Delor gestoßen bin. Der Zoologe Francois de Sarre gibt diese Erklärung Heuvelmans' folgendermaßen wieder: „Die vierfüßigen Säuger waren einst biped, die ihre aufrechte Haltung nach und nach einbüßten. Der heutige Mensch habe sich direkt aus dem Ur-Bipeden entwickelt. Neue Tiergeschlechter entstehen durch *Dehumanisation*. Wer davon betroffen wird, hört auf, sich wie ein Mensch zu benehmen: Die ganze Gestalt ändert sich, der Mund wird zum Greifen herangezogen, die Arme und Hände zum Stützen eines Körpers, der sich immer mehr *nach vorne* beugt.“ In dem Aufsatz bespricht de Sarre außer Heuvelmans noch etliche andere Vertreter dieser Theorie zwischen 1906 und 2000.

Aus seiner übersinnlichen Erkenntnis heraus kam auch Steiner zu dem Ergebnis, daß die Menschengestalt das Ursprüngliche war und aller Naturentwicklung vorausging. Diese war allerdings eine geistige Gestalt, worauf ja gerade die weit verbreiteten Mythen vom Urmenschen hinweisen. An vielen Stellen erklärt Steiner, wie aus diesem geistigen Menschen-Urbild die Tierwelt entstand. Ich greife hier eine Stelle aus der Vortragsreihe über die Apokalypse heraus, aus dem vierten Vortrag (1908): Zu Beginn der Erde habe es nur den Menschen gegeben, der ganz geistig war. Die Verleiblichung geschah als Verdichtung, als eine Art Kristallisation: Gestaltwerdung ist aber nur in Verbindung mit der Muttersubstanz möglich, wie man an einem im Wasser wachsenden Eisklumpen feststellen kann. Zu frühes Verlassen der Muttersubstanz läßt unfertige Gestalten entstehen. So ist es mit den Tieren: Sie sind zu früh aus dem Geistigen herausgetreten und konnten diese Entwicklungsstufe nicht verlassen. „Was ist also eine Tiergestalt? Eine Gestalt, die, wenn sie mit dem Geist, aus dem sie hervorgegangen ist, verbunden geblieben wäre, sich bis zur heutigen Menschheit heraufentwickelt hätte.“ (S. 93) Der Mensch hatte die ganze Tierheit in sich, die Tiere sind zu früh verdichtete einzelne menschliche Leidenschaften. Aber nur durch diese Absonderung konnte sich der Mensch höher entwickeln. Die Tiergestalten sind die älteren Brüder (vgl. S. 95).

Man kann diese verfrühte Verleiblichung der Tiere als Opfertaten ansehen, die sie den Menschen darbrachten, um deren Entwicklung zu ermöglichen. Ein Wissen der alten Menschheit um dieses Mysterium der Tiere würde die religiöse Scheu und Verehrung von Tieren erklärlich machen. Eine religiöse Tiergestalt relativ junger Zeit z. B. ist der Hirtengott Pan. In dem Buch „Pan - Der griechische Bocksgott“ von Reinhard Herbig wird der Darstellung dieses Gottes in der griechischen Kunst nachgegangen. Die ältesten Figuren der

archaischen Kunstepoche betonen das Bockartige, in der klassischen Zeit bis zur Spätclassik hin treten die menschlichen Anteile immer mehr hervor, bis der Gott Pan rein menschliche Gestalt hat und nur an kleinen Bockshörnchen noch zu identifizieren ist. Aber, so betont der Autor, immer liege über den Gestalten ein „Gesamtausdruck 'träumerischer Schwermut'“, die einen letzten „Rest unerlöster Tiernatur“ anzudeuten scheint (S. 58). So spricht auch R. Meyer von den Tieren als den Gefangenen ihres Körpers, wodurch die Entwicklung zu anderen Daseinsformen blockiert werde, und alle Zuneigung zu den Tieren könne nicht das Tragische zudecken, in dem das tierische Dasein wurzelt (Tierwelt, S. 102). Diese Tragik ist besonders an verhältnismäßig menschengestaltigen Tieren zu erkennen, wie dem Bären: „Er ist ein Sohlengänger; seine Füße verraten, daß er zum aufrechten Gang veranlagt war. [...] Hier sehen wir ein Geschöpf, das auf dem Wege zur Menschenbildung zurückgeworfen wurde. Es geriet zu tief in die Erdschwere hinein; sein gesamtes Verhalten deutet darauf hin, wie in ihm etwas zurückgestaut worden ist, was einmal mächtig zur Menschwerdung hingedrängt hatte.“ (S. 75f.) Von diesen Betrachtungen aus läßt sich die Bärenverehrung indigener Kulturen vielleicht eher verstehen. Eine später auftretende Symbolik ist der Bär im Märchen, der sich häufig als ein verwandelter Königssohn, also Mensch, erweist. Die Märchen zeigen Zukunftsbilder. So führt Meyer weiter aus: Auf der Erde kann allein der Mensch seiner Bestimmung entgegenreifen. Erst wenn die Erde aus der stofflichen Verdichtung wieder in den Äther zurückkehrt, werde der kosmische Augenblick eintreten, in dem die Tiere ihre Entwicklungsfähigkeit zurückgewinnen. Bis dahin aber stehe der Mensch tief in ihrer Schuld. (S. 106f.) Und schon weiter vorne im Text führt er ein Wort Christian Morgensterns an: „Ganze Weltalter von Liebe werden notwendig sein, um den Tieren ihre Dienste und Verdienste an uns zu vergelten.“ (S. 46)

e) Ambivalenz der Tiersymbolik

Mit der Tragik der Tierwelt hängt zusammen, daß Tiere als Symbole auch etwas Negatives oder gar Böses bedeuten können. Es ist in den vorigen Abschnitten schon angeklungen: Tiere als Gefangene ihres spezialisierten Daseins, Tiere als verkörperte menschliche Leidenschaften. Hier das genaue Zitat Steiners aus dem Vortrag über die Apokalypse: „Der Mensch hat gleichsam die Tierheit in sich gehabt in alten Zeiten, hat sie aber als Seitenzweige herausgespalten. Alle Tiere in ihren verschiedenen Formen stellen nichts anderes dar als zu früh verdichtete einzelne menschliche Leidenschaften. Was der Mensch heute noch geistig hat in seinem Astralleib, das stellen die Tiergestalten einzeln physisch dar.“ (Apokalypse, Vierter Vortrag, S. 94) Hierzu paßt, daß auch in der Astralwelt, in die der Mensch durch geistige Schulung bewußt eintreten kann, Triebe und Leidenschaften tierische Gestalt annehmen. Tierwerdung als Folge einseitiger, starrer menschlicher Eigenschaften und Triebe finden wir, wie gesagt, auch bei Platon und in vielen der *Metamorphosen* Ovids.

Auch in den Zaubermärchen ist diese Symbolik vertreten. Während die tierischen Helfergestalten die hochstehende Weisheit des Tierwesens symbolisieren, stellt die Verzauberung in Tiere die ganze Tragik und Gefahr der unerlösten Tierheit dar, die auch den Menschen bedroht. Es sind Bilder für Menschen, die ihre Menschlichkeit zu verlieren drohen, da sie nicht mehr menschlich entwicklungsfähig sind, oder Bilder für menschliche Leidenschaften, die in ihrer Einseitigkeit und Übermächtigkeit ebenfalls den Menschen umstricken. Es kommt auch das Motiv des Raubens oder Verbrennens der endlich abgelegten Tierhaut vor. Hier kann das Tierische nur durch einen gewaltsamen Vorgang endgültig verlassen werden, wie eine Art Tod. So erwähnt auch Meyer eine Aussage Steiners, „daß die höheren Tiere, obwohl sie als einzelne keine Ichwesen sind, doch im Todesaugenblicke ein wirkliches Ich-Erlebnis haben“. (Tierwelt, S. 35f.) Auch dies könnte mit dem Verwandlungsaugenblick im Märchen gemeint sein.

Im Märchen zeigt sich also die Ambivalenz der Tiersymbolik. In ihrer bereits erwähnten Zusammenstellung und Deutung von Tiergestalten im Märchen nennt Friedel Lenz häufig eine positive und eine negative Bedeutung desselben Tiersymbols. Hierfür einige Beispiele (S. 256-258):

Der *Bär* kann im negativen Sinn ein Bild von Schwerfälligkeit und dumpfen Leidenschaften sein, die den Menschen dem Irdischen verhaften möchten, im positiven Sinn kann dieselbe Kraft aber auch ausgezeichnete erdhafte Tüchtigkeit darstellen.

Der *Fuchs* repräsentiert eine Schlaueit, die als selbstverständlicher Trieb im Menschen lebt. Doch der Fuchs braucht Zähmung, sonst kennt er nur den eigenen Vorteil.

Der *Löwe* ist Zeichen von Herzensmut und Herzenskühnheit, aber auch von Tollkühnheit und Übermut.

Tiger und Panther sind im negativen Sinn Bilder einer inneren Zerrissenheit, im positiven Sinn Bild einer Verselbständigung durch energisches Sich-heraus-Reißen aus hemmenden Bindungen.

Der gute *Hund* ist der innere Pfadfinder, der böse Hund der Schnüffler, der das Niedere und Gemeine auswittert.

Viele indische Göttergestalten der vedischen und nachvedischen Zeit haben ein Reittier bei sich. Dieses kann die Göttergestalt unterstützen, indem es das Wirken und Wesen des Gottes andeutet. Unter den hinduistischen Göttern haben u. a. folgende ein Reittier: Agni einen Widder, Ganesha eine Ratte, Parvati einen Löwen, Vishnu einen Garuda (ein Fabeltier), Shiva den Stier Nandi, Indra den Elefanten Airavata. Das Reittier kann aber auch die Wunschnatur wie Egoismus, Antriebe und Empfindungen repräsentieren. Das „Reiten“ symbolisiert dann die Kontrolle dieser Wünsche und Antriebe. Die Götter als vollkommene Wesen sind in dem Fall Bild und Präfiguration des vollkommenen Menschen, der seine Wunschnatur beherrscht. (Vgl. Bernhard Peter, Standesgemäße Fortbewegung: Reittiere der Götter. In: Lexikon der hinduistischen Mythologie. www.kultur-in-asien.de/Indien/Sonstige/seite404.htm ; 16. 10. 2015)

Das Tiersymbol kann aufgrund seiner Ambivalenz auch gefährliche oder dämonische Züge annehmen, wie z. B. in der Offenbarung des Johannes.

Hierüber breitet der Anonymus eine Erläuterung aus anhand des Zehnten Arcanums des Tarot, „Das Schicksalsrad“, welches er „Das Arcanum der gefallenen Natur“ nennt (S. 251-289). Das Bild zeigt ein in einem Gestell stehendes, sich drehendes Rad, über dem eine Sphinx thronet. An das Rad geklammert sind zwei Tiere, ein Affe und ein Hund. Der Affe auf der linken Seite dreht sich mit dem Rad nach unten, der Hund auf der rechten Seite nach oben. Der Anonymus erklärt, daß dieses Arcanum die Beziehung zwischen Tierheit und Menschheit und die Probleme der Evolution darstelle. Die Sphinx stellt, wie hier ja auch schon ausgeführt, die vereinigte Tierheit und Menschheit dar. „Der Hund, der zur Sphinx aufsteigt, stellt die nach Wiedervereinigung mit der Menschheit strebende Tierheit dar; der sich abwärts bewegende Affe vergegenwärtigt den Prozeß der Tierwerdung der Menschheit. [...] Es gibt die *erschaffene* Tierheit, und es gibt die durch Entwicklung entstandene Tierheit. Die erste stammt aus der Zeit vor dem Sündenfall, während die letzte ihr Dasein der Evolution *nach* dem Sündenfall verdankt, also dem Werk der Schlange. [...] Die Sphinx ist demnach die urbildliche Synthese der Heiligen Tierheit, d. h. der göttlichen Instinktivität oder des Prinzips des spontanen Gehorsams zu Gott. Denn 'Heilige Tierheit' bedeutet nichts anderes als 'spontaner Gehorsam gegenüber Gott' oder 'göttlicher Instinkt'. Die *anderen* Instinkte rühren von der Evolution her, die das Werk der Schlange ist. Der Ausdruck *Bestialität* faßt diese zusammen. [...] Die praktische Aufgabe, die sich daraus ergibt, ist die der inneren Alchimie: die Umwandlung der gefallenen Instinkte in ihre nicht gefallenen Urbilder.“ (S. 278-280)

Hier ist daran zu denken, daß die Meisterung übermächtiger Gefühle, Begierden und Leidenschaften, die im Astralischen wirken, eine Aufgabe ist. Steiner nennt dies die Arbeit des Ichs am Astralleib, die zur Entfaltung eines neuen Wesensgliedes, des Geistselbst führe. Diese Verwandlungskraft wird sich in dem späteren wieder ätherischen Zustand der Erde auch den Tieren mitteilen, die dann von der Fesselung an ihren Leib und dessen Instinkten und Trieben frei werden. Ihre wie auch die Leiblichkeit des Menschen wird dann von anderem Zustand sein, die das Prinzip des Fressens- und Gefressenwerdens ungültig macht, so daß die Verheißung Wirklichkeit wird:

*Da werden die Wölfe bei den Lämmern wohnen
und die Panther bei den Böcken lagern.
Ein kleiner Knabe wird Kälber und Mastvieh miteinander teiben.
Kühe und Bären werden zusammen weiden,
daß ihre Jungen beieinander liegen,
und Löwen werden Stroh fressen wie die Rinder.
Und ein Säugling wird spielen am Loch der Otter,
und ein entwöhntes Kind wird seine Hand stecken in die Höhle der Natter.
Man wird nirgends Sünde tun noch freveln auf meinem ganzen heiligen Berge;
denn das Land wird voll Erkenntnis des HERRN sein,
wie Wasser das Meer bedeckt.*

(Jes 11,6-9; Luther 1964)

Einen solchen heiligen Berg als Zukunftsbild schildert auch Manfred Kyber in seiner Tiergeschichte „Das Land der Verheißung“, die eine dichterische Ausgestaltung dieses prophetischen Jesaja-Hymnus darstellt (Das Manfred Kyber Buch. Tiergeschichten und Märchen. Berlin 1987, S. 145-183).

EXKURS: Schlange und Drache

Kein aus der Tierwelt genommenes Symbol ist so weit verbreitet, so umfassend und mehrdeutig wie das der Schlange. Es kann hier nicht ausreichend behandelt werden, da es Aspekte besitzt, die die gesamte Menschheits-, Geistes- und Religionsgeschichte betreffen. Diese Aspekte erfolgen daher hier nur sehr verkürzt. Dabei wird von einer Gleichbedeutung des Schlangen- und des Drachensymbols ausgegangen (wie auch bei Egli und Steiner). Da es hier immer noch um Tiersymbolik geht, verwende ich das Wort „Schlange“.

Ausführliche Behandlung des Symbols enthält das Buch „Das Schlangensymbol. Geschichte-Märchen-Mythos“ von Hans Egli, dessen Hauptpunkte ich hier zunächst nennen möchte: Ausgangspunkt für seine Arbeit über das Schlangensymbol waren Forschungen als Ethnologe u. a. bei dem asiatischen Volk der Paiwan, in deren Kultur das Schlangensymbol allgegenwärtig ist. Bei ursprünglichen Kulturen sind Schlangen numinose Wesen, Tiere, in denen geistige Wesen in-korporiert sind. Von ethnologischen Befunden ausgehend, meint Egli, daß sich die Bedeutung des Symbols verallgemeinern läßt. Er fand bei den Paiwan heraus, daß sich drei Schichten finden, die immer tiefer in die Vergangenheit führen. Jede dieser drei Schichten hat wiederum einen eher positiven und einen eher negativen Aspekt: 1) die erste Schicht ist bei den Paiwan noch gegenwärtig in Symbolen, Bräuchen und Erzählungen. Ausgangspunkt der Symbolik ist die Gefährlichkeit der Giftschlange und die Häutung. Die Gefährlichkeit macht sie zum Symbol der sozialen Macht, sie ist das Zeichen des Häuptlings.

Die Häutung macht die Schlange zum Symbol des Lebens, der Unsterblichkeit und der

Heilung. Dieses Symbol ist bis heute als Schlange am Stab des Heilgottes Asklepios erhalten, geht aber zurück bis in altbabylonische Zeit.

2) Eine ältere Schicht bringt die Schlange mit der Unterwelt in Verbindung, die oft im oder am Wasser liegt. Die Unterwelt ist auch das Reich der Toten, weswegen Schlangensymbolik sich besonders in der griechischen Kultur seit alter Zeit auf Gräbern und Grabtensilien findet. Tote und auch Heroen [als die gestorbenen Urahnen eines Herrschergeschlechtes, an deren Gräbern bei den Griechen ihre kultische Verehrung stattfand] inkarnieren sich oft in Schlangen oder sie sind Hypostasen der Ahnen, erscheinen deshalb auf Hausaltären, auch bei den Römern, wie z. B. dem bekannten aus Pompeji. Ein ältestes Zeugnis stammt jedoch schon aus sumerischer Zeit.

Als Wesen der Unterwelt hütet die Schlange oft dort Schätze, mit denen sie die Menschen manchmal beschenkt. Diese Schlangen haben ihren Aufenthalt häufig an Quellen, denn die aus der Erde hervorkommende Quelle ist der Ausgang der Unterwelt, an dem die Schlange sitzt. Manchmal ist nahe dabei auch ein Baum, den die Schlange hütet, wie der Baum der Hesperiden mit den goldenen Äpfeln. In China sind die Schätze der Drachen vor allem Regen, Wind, Blitz und Donner, in Indien und Afrika Kindersegen. Weitere Gaben sind ein lebenspendendes Kraut, oder Perlen, Kronen, Edelsteine.

3) Diese Schicht stammt aus der Urzeit. Hier ist die Schlange eine Schöpferkraft, der Anfang der Dinge, Urstoff, Urdunkel oder Urschoß, aus der alle Dinge und Wesen kommen. Sie hat aber auch einen dunklen, verschlingenden Aspekt. Dies zeigt die Totalität bzw. Polarität der Welt an [nach Ravagli ein Kennzeichen des mythischen Denkens, s. u.]. In den Mythen der Urvölker erscheint das Verschlingen der Welt am Ende der Urzeit und bewirkt durch eine Flut den Übergang in die Jetztzeit. Der verschlingende Drache ist ein weit verbreitetes Motiv (keltisch, ägyptisch, germanisch, mexikanisch usw.). Er ist auch ein Bild für den Tod. Die verschlingende Schlange verkörpert die verderbenbringende Seite der Erde. Weiter gibt es das mythische Motiv des Verschlingens und Wiederausspeiens. Dieses weist auf Tod und Leben, Sterben und Wiedergeburt hin. Daß die Schlange ein chthonisches Wesen ist, ist eine sehr alte Vorstellung. Deswegen findet sich eine enge Verbindung mit dem Magna-Mater-Kult. Die Magna Mater (Große Mutter) besitzt ebenfalls die Ambivalenz einer gütigen Lebensspenderin und einer Todesgöttin. Ihren Kult gab es bei den Pelasgern, Mykenern, Minoern und Kanaanäern (Die Bezeichnung Magna Mater stammt eigentlich aus dem antiken Kybele-Kult, der auch in Rom Eingang fand. Sie wurde dann benutzt, um alle auch vorschriftlichen religiösen Erscheinungen, in denen weibliche Kultgestalten betont werden, zu interpretieren, so z. B. wurde auch von den vielen Funden altsteinzeitlicher weiblicher Statuetten auf einen solchen Kult geschlossen. Wissenschaftlich ist ein solcher Rückschluß von Religionen schriftlicher Zeiten auf Funde aus schriftlosen Zeiten fragwürdig.) In der altorientalischen Mythologie, im Alten Testament und in der griechischen Mythologie gibt es noch viele Spuren einer solchen ambivalenten Urschlange, z. B. in den griechischen Göttinnen Gaia, Athene, Demeter und Hekate. Im chinesischen Schöpfungsmythos sind alle Dinge aus dem Leib eines schlangengestaltigen Demiurgen entstanden. Darauf läßt sich die Drachenverehrung in China zurückführen. Aus China stammt auch eine neolithische Schlangendarstellung um 4000 v. Chr.

Aber die Macht dieses chthonischen Urwesens wird durch das Auftauchen einer überlegenen uranischen Macht begrenzt, die gegen die Schlange kämpft. Hierauf beruht der Mythos vom Drachenkampf und vom Drachentöter. Dieses Mythologem findet sich noch nicht bei den ursprünglichen Kulturen, die Egli erforschte: „Unsere ältesten Quellen stammen aus dem Land der zwei Ströme, Mesopotamien. Es sind sumerische Tontafeln aus der Zeit 2500-2000.“ Dieser „Urkampf“ sei durch die „kosmische Erfahrung“ der Dualität von Oben und Unten, Licht und Dunkel, Sonne und Erde usw. geprägt worden. (S. 194) Egli bringt hier noch viele weitere Beispiele. Da das Drachenkampf-Motiv noch an vielen Stellen der „Lieder“ eine

Rolle spielen wird, hier zunächst weiter nichts darüber.

Nach diesen Befunden bei Egli möchte ich jetzt einige Deutungsansätze für diese umfassende, aber deswegen auch besonders schwierige Symbolik nennen. Mir scheint es sinnvoll, nach allem, was ich herausgefunden habe, diese in drei Abschnitte zu gliedern:

1. Deutungen mit rein positiver Bewertung dessen, was das Schlangensymbol ausdrückt
2. Deutungen mit rein negativer Bewertung
3. Deutungen, die besonders der Ambivalenz bzw. Multivalenz des Symbols Rechnung tragen

1. Über einen bestimmten Zeitraum hinweg scheint das Schlangensymbol in eine ganze Symbolreihe eingebunden zu sein, zu der erdgebundene, meist weibliche Gottheiten gehören sowie eine Art von der göttlich vorgestellten Erde ausgehende Weisheit oder Hellsehen. Oft tritt in Verbindung mit diesen chthonischen Kräften auch die Mondsymblik auf. Manche Autoren/innen ziehen als Beleg dafür auch die altsteinzeitlichen weiblichen Statuetten heran. Unter denjenigen, die diesen Bedeutungszusammenhang sehen und bestimmte Interpretationen daran knüpfen, scheinen die ersten die Archäologin Marija Gimbutas und Joseph Campbell gewesen zu sein. Joseph Campbell beginnt sein Kapitel „Die Braut der Schlange“ (Masken 3, S. 19ff.) mit der Interpretation bildlicher Darstellungen aus sumerischer Zeit, meint allerdings, daß die Schlange eine Gottheit war, „die in der Levante schon mindestens siebentausend Jahre vor der Abfassung des Buches Genesis verehrt worden war“ (S. 19). Ihm waren die Ausgrabungen von Göbekli Tepe noch nicht bekannt. Dort wurde in Schicht III aus der Zeit von 9600 bis 8800 eine Anlage gefunden, auf deren Pfeilern Schlangenreliefs vorherrschen, die daher „Schlangenpfeilergebäude“ genannt wird (vgl. Wikipedia s. v. Göbekli Tepe, 29. 10. 2015). Dies wäre eine Bestätigung seiner Aussage zum Alter des Schlangensymbols im Orient. Die Schlangen kommen allerdings unter anderen Tierreliefs vor, die in anderen Pfeilerhallen vorherrschen, z. B. Fuchs und Wildschwein. Zudem ist auf dem Göbekli Tepe erst ein Teil ausgegraben. Es läßt sich also nicht sagen, ob die Schlange das vorherrschende Motiv war.

Die Symbolik der Schlange sieht Campbell im Zusammenhang mit der Gestalt der Mutter- oder Erdgöttin in neolithischer Zeit. Er hält sie für weit mehr als ein Fruchtbarkeitssymbol, nämlich für ein metaphysisches Symbol: „Die Erzpersonifizierung der Kraft von Raum, Zeit und Materie, in deren Bezirk alle Wesen entstehen und vergehen.“ (S. 18) Diese sei die Göttin einer matriarchalen friedlichen Kultur des Neolithikums gewesen, die bis zur frühen Bronzezeit währte, in der diese Kultur dann von kämpferischen Horden überwältigt worden sei. Diese Eroberer haben auch die Mythologie der Unterworfenen umgedeutet, und das Ergebnis dieser umgedeuteten Mythen seien die bekannten mythischen Erzählungen des Alten Orients wie das Enuma elisch, in der die Schlangengöttin in Gestalt der Tîamat dämonisiert worden sei, ebenso wie in akkadischen Mythen, aber vor allem in der Genesis des Alten Testaments, in der die Schlange mit dem Bösen identifiziert werde. Diese Schlangengestalt am Baum der Erkenntnis sei ursprünglich die Schlange gewesen, die die Weisheit der Erdkräfte vermittelt habe (S. 19-43; Gimbutas habe ich nicht eingesehen.).

Ob nun Gimbutas und Campbell die Urheber dieser Sichtweise sind oder wer noch, jedenfalls folgt dieser Interpretation die gesamte feministisch-neuheidnische Anhänger/innen-Schar einer angeblichen vorgeschichtlich verbreiteten Göttinnen- und Schlangenreligion, die bis in die Altsteinzeit zurückreiche. Dieser Religion der weisen und lebenspendenden Erd- und Mutterkräfte, die Ausdruck einer friedlichen matriarchalen Gesellschaft gewesen sei, will man in dieser Strömung wieder zu neuem Leben verhelfen. Aus religionswissenschaftlicher Sicht wird dies kritisch gesehen, z. B. von Heller (in: Figl, S. 538.): Nicht jede weibliche Götterfigur stelle eine Muttersymbolik dar. Die Interpretation der vorgeschichtlichen Statuetten sei umstritten. Die Vielfalt der Formen und Fundorte lasse keine pauschale

Deutung als Mutter Erde oder ein einheitliches Konzept einer Muttergöttin zu.

In dem Buch „Göttinnendämmerung“ wird ausgeführt, daß es sich um veraltete prähistorische wissenschaftliche Erkenntnisse handelt (Brigitte Röder et al., Göttinnendämmerung. Das Matriarchat aus archäologischer Sicht. München 1996).

2. Die Gegenposition zu der beschriebenen Vorstellung eines fast paradiesischen Zustandes, in dem die Schlangengöttin herrschte, sieht in der Schlange oder dem Drachen die Widersachermächte verkörpert. Widersachermächte zeichnen sich oft dadurch aus, daß in ihnen einseitige Tendenzen wirken oder Kräfte, die der Entwicklung voraus sind oder die einen alten Zustand festhalten wollen.

In der Weltentwicklungsdarstellung Steiners gibt es, wie schon öfter angeklungen, die verschiedenen Erdverkörperungen. Das, was die heutige, die eigentliche Erde ist, ist aus drei vorherigen Verkörperungen hervorgegangen. Nun schildert Steiner (z. B. in „Die Geheimwissenschaft im Umriss“), daß am Beginn einer Verkörperung die vorherigen noch einmal in verkürzter Form durchlaufen werden, so also der Saturnzustand, der Sonnenzustand und der Mondzustand. Der Mondzustand wurde in der Phase rekapituliert, die als die „lemurische Zeit“ der Erde bekannt ist. Der sich entwickelnde Mensch wurde da von starken Mondkräften beherrscht, deren einseitige Wirkungen nur dadurch abgemildert werden konnten, daß der Mond sich als eigener Himmelskörper von der Erde abtrennte. Zuvor jedoch war der Mensch in einer eigenartigen Verfassung, nämlich mit einem helleren oberen Teil und einem dunkleren unteren, der im Wasser schwamm: „[...] als [der Mensch] bis zur Hüfthöhe sich entwickelt hatte, da war er am häßlichsten in seiner physischen Form. Diese Form, die der Mensch damals hatte, ist dekadent erhalten in der Schlange. Die Zeit, in welcher der Mensch es bis zur Amphibienform gebracht hatte, als der Mond noch in der Erde war, das ist die Zeit der Schande, des Verderbens in der Entwicklung der Menschheit.“ (Ägyptische Mythen und Mysterien, Achter Vortrag, S. 99). An anderer Stelle heißt es zum Schlangensymbol: „In der Sage und Mythe ist diese Gestalt, die viel tiefer steht als die spätere Menschheit, geschildert als der Drache, als der Menschenmolch, als der Lindwurm. Und der andere Teil des Menschen, der ein Bürger des Lichtes war, der wird dargestellt als ein Wesen, das nicht herunterkam, das die niedere Natur bekämpft, das zum Beispiel als Michael, als der Drachentöter, als heiliger Georg, den Drachen bekämpfend dargestellt wird.“ (Ebd., Fünfter Vortrag, S. 72) In einer anderen Vortragsreihe gibt es die Aussage: „Für den Okkultisten ist die Schlange das Symbolum der Erde, wie sie sich aus dem alten Monde entwickelt hat.“ (Okkulte Zeichen und Symbole, 2. Vortrag, S. 165) Es ist hier also ein Zusammenhang eines alten Erdzustandes, der noch sehr vom Mond geprägt war, mit dem Schlangensymbol zu erkennen. Der Alte Mond wird von Steiner als Planet der Weisheit bezeichnet, während die eigentliche Erde der Planet der Liebe ist. Weisheit ohne Liebe ist eine Gabe, die sich in egoistische Intellektualität verwandeln kann. Es sind offensichtlich die Kräfte, von denen das Menschenwesen vor dem Herausgang des Mondes bedroht war, die danach zwar abgemildert, aber nicht völlig beseitigt waren, und die von da an als symbolische Erinnerungsreste im Bild der Schlange oder des Drachen erschienen.

Campbell sieht in der Zyklizität, die das Schlangensymbol als Vertreterin einer alten Zeit ausdrückt, einen weiteren positiven Aspekt: „[...] das dunkle Geheimnis der Zeit [...]: die Kraft der unsterblichen Schlange, die Leben abstreift wie Häute und die ihren ständigen Vorwärtsdrang im Kreis der ewigen Wiederkehr für alle Zeit fortsetzen muß, so wie sie bereits von Ewigkeit in diesem Kreis umläuft, ohne jemals irgendwohin zu gelangen.“ (Masken 3, S. 35)

Dies sieht der Anonymus als das Zeichen der Schlange, die sich in den eignen Schwanz beißt und so einen geschlossenen Kreis bildet, der Uroboros genannt, der in vielen Kulturen und

auch in heutiger Verwendung als ein tiefsinniges Zeichen gilt. Der Anonymus wertet es anders. Für ihn kennzeichnet dieses Symbol die Eigenart der Welt der Schlange, nämlich die Welt nach dem Sündenfall, aus der es keinen Ausgang, d. h. keine Erlösung gibt: „Der geschlossene Kreis [...] ist im Prinzip nur ein *Gefängnis*, wie groß er auch immer sei. Er ist das Rad, das sich dreht, und er läßt daher an keinerlei Fortschreiten außerhalb seines Kreises denken. Die Idee, die der geschlossene Kreis oder das Rad eingibt, ist die der *ewigen Wiederkehr*. [...] So hat Buddha die Welt der Schlange vor Christus zutreffend diagnostiziert; Salomo hat sie beweint; aber Nietzsche – ungeheuerlich! – hat sie *besungen*. [...] Sie ist nichts anderes als die *kosmische Hölle*. Denn die Idee der Hölle ist das ewige Dasein in einem geschlossenen Kreis.“ (S. 260ff.) Er führt weiter aus, daß die Schlange in der Entwicklung und in der Natur das Prinzip der Verdichtung, der Einrollung und – an anderer Stelle – das Prinzip der Kristallisation symbolisiere. Im Tierreich seien Gehirn und Eingeweide Resultate der Einrollung, Blattwerk, Zweige und Blüten der Pflanzen seien Ausdruck der entgegengesetzten Tendenz, nämlich der Ausstrahlung. Diese beiden Prinzipien werden auch z. B. mit den traditionellen Symbolen von „Finsternis“ und „Licht“ umschrieben. (S. 267) „Das Gehirn wird also der Schlange verdankt. Es ist das Werk der Schlange, und die Menschheit, insofern sie die Tierart ist mit dem höchstentwickelten Gehirn, ist demnach die Enkelin der Schlange. [...] Deshalb verehrte man in einer Art kindlicher Frömmigkeit die Schlange fast überall in der Welt – in Ägypten, Indien (die geheiligten „Nagas“), Mexiko, Zentral-Amerika und in China, wo man das geheiligte Reptil in seiner fliegenden Form, dem Drachen, anbetete.“ (S. 269) Die Schlange ist hier das Symbol der Intellektualität. Ihrer Herrschaft und Faszination bis in heutige Tage, gerade auch auf dem Gebiet des Okkultismus, müsse die Taube als Symbol des Heiligen Geistes entgegengesetzt werden: Die Wunder Jesu „haben als wirkendes Agens nicht die Schlange noch das Gehirn als Instrument, noch die an das Gehirn gebundene Intellektualität als Quelle der Initiative. Das wirkende Agens ist dabei die Taube, d. h. der Geist, der oberhalb des Gehirns und des Kopfes ist und der auf das Haupt *herabsteigt* und dort verweilt, der Geist, der die Gehirnintellektualität *transzendiert*.“ (S. 271)

3. Für die prähistorische Zeit läßt sich also nicht mit Sicherheit ein Überwiegen des Schlangensymbols vor anderen feststellen. Sie daher zum Symbol einer vorgeschichtlichen Göttinnenreligion zu machen, deren Existenz selbst nicht belegt ist, ist daher wohl nicht möglich. Das Schlangen- und Drachensymbol setzt faßbar offensichtlich erst in den indischen, altorientalischen, ägyptischen und griechischen Mythen ein. Rückschlüsse von den Religionen indigener Kulturen auf prähistorische Religionen halte ich für fragwürdig. Doch die genannten antiken Religionen mit ihren Mythologien zeigen zur Genüge die große Wichtigkeit des Symbols und seine uneindeutige oder gar gegensätzliche Bewertung. Es scheint tatsächlich eine Wandlung des Symbols gegeben zu haben. Für diese kann es jedoch auch andere Gründe geben als die einer „Umdeutung“ durch Eroberer. Mit dem Folgenden mache ich einen Versuch, eine gewisse Ordnung in die Schlangensymbolik zu bringen. Es ist keine rein chronologische Folge, und es werden vielfache Überschneidungen der einzelnen Punkte vorkommen:

DAS ERDORAKEL

*Sodann scheint die Schlange, die uns in Verbindung mit der Frau
oder auch für sich als Idol begegnet, Hinweise auf den Kultus der Erde,
der unterirdischen Bezirke und der Toten zu geben. (Heiler, Religionen, S. 289)*

Heiler kommt zu diesem Schluß in Bezug auf die Religion der Bewohner des griechischen Gebietes vor der indogermanischen Einwanderung, besonders Kretas. Sie stand in engem Zusammenhang mit den Kulturen des Vorderen Orients und Ägyptens. Diese altmittelmeerische Religion habe den historischen Hellenen reiches Gut geliefert (Erscheinungsformen, S. 288). Ein Bereich, der auf diese alte Zeit zurückgeht, ist das Weissagungs- und Orakelwesen. Außer den bekannten Orakeln wie denen von Delphi und Dodona gab es ursprünglich eine große Anzahl von Orakel-Heiligtümern (S. 291f.). Ein griechischer Mythos gibt uns Auskunft über die Beziehung der seherischen Inspiration mit den Erd- und Schlangenkräften, nämlich die Übernahme des Orakels von Delphi durch Apollon. In diesem Mythos erfährt man, daß das Orakel von Delphi ursprünglich ein Orakel der Erdgöttin Gaia war. Ihr Sohn Python bewachte das Orakel und gab auch die Sprüche ein. So lesen wir bei dem Mythenschreiber Hyginus aus dem 2. Jh. n. Chr.: *Python Terrae filius draco ingens. Hic ante Apollinem ex oraculo in monte Parnasso responsa dare solitus erat.* (Python, der Sohn der Erde, war ein gewaltiger Drache. Dieser pflegte vor Apollon aus der Orakelstätte am Parnass Antworten zu erteilen.) Die Orakelstätte war eine Art Grotte unterhalb des heutigen Apollontempels. Das Wort „Sohn“ muß mythisch verstanden werden als eine Art Aspekt der Erdgöttin. Es sind ihre Kräfte, mit deren Hilfe sie den Menschen Weissagungen eingab, und diese wurden im Bild der Schlange gesehen. Apollon überwältigte („tötete“) den Python, da er selbst, nach dem Mythenschreiber Apollodoros aus dem 2. Jh. v. Chr., das Orakel übernehmen wollte (1, 22). Diesen Vorgang beschreibt Hyginus so: *Parnassum venit et Pythonem sagittis interfecit (inde Pythius est dictus) ossaque eius in cortinam iniecit et in templo suo posuit, ludosque funebres ei fecit, qui ludi Pythia dicuntur* (Er [sc. Apollon] kam zum Parnass und tötete den Python mit seinen Pfeilen ((daher wird er Pythius genannt)), und seine Knochen warf er in einen Dreifuß und stellte ihn in seinem Tempel auf. Er schuf auch Leichenspiele für ihn, welche die Pythischen Spiele genannt werden. Hyginus fabulae 140; S. 14-17) Drei Dinge sind an diesem so berichteten Mythos bemerkenswert: Es gab in alten Zeiten, die offensichtlich noch zur vorschriftlichen Kultur gehörten, eine Inspiration von Weissagung, d. h. ein hellseherisches oder übersinnliches Wissen durch Kräfte der als göttliches Wesen vorgestellten Erde. Zweitens erfolgten in späterer Zeit diese Inspirationen auch mit Hilfe der Kräfte, die sich in Gestalt des Gottes Apollon zeigen. Dies ist im Bild der „Tötung“ des Python dargestellt. Aber, drittens, die im Python symbolisierten Erdkräfte werden nicht vollständig zurückgewiesen, sondern in die neue Art der Orakelgebung integriert. Dies zeigt sich an der großen Ehrung des Python: der Aufbewahrung seiner Knochen, also dessen, was der Erde am meisten verwandt ist, in einem Kultgefäß im Tempel des neuen Weissagungsgottes, an der Ehre der Leichenspiele, durch die er wie ein Gott oder ein Heros verehrt wurde (Aus religionswissenschaftlicher Sicht stellt dies natürlich eine Kultaitiologie dar, durch die Ursprung und Name der Pythischen Spiele erklärt werden sollte.). Und schließlich übernahm Apollon den Namen Python als den Beinamen *Pythius* (der „Pythische“). Dies soll nicht nur besagen, daß er der Überwinder des Python war, sondern daß Apollon selbst etwas vom Wesen des Python, also der Erd- und Schlangenkräfte, in sich aufgenommen hat. Ebenso ist nach dem Python auch die Seherin genannt, die Pythia, die im Tempel mittels Dämpfen, die aus einem Erdsplatt aufstiegen, ihre Inspirationen erhielt, die sie in der gewöhnlichen Sprache unähnlichen Worten oder Silben äußerte. Die offensichtlich geschulten Apollonpriester übertrugen ihre Aussagen in sprachliche Form. Man will heute herausgefunden haben, daß diese Dämpfe narkotisierende Stoffe enthielten, daß die Pythia also in einem halbbewußten Zustand war, wenn sie ihre Weissagungen machte. Die Verbindung zu dem hellen, lichten Gott Apollon stellten offensichtlich die Priester her. Hunger nennt als religionswissenschaftliche Erklärung, daß der Mythos die Ablösung des alten Traumorakels der Gaia durch die Pythia, die Priesterin des neuen Gottes, zeige (laut Wilamowitz, s. Hunger s. v. Python, S. 362f.). In der Übernahme des Orakels durch Apollon

zeigt sich ein Wechsel in der Art der übersinnlichen Wahrnehmung oder des Hellsehens, der sich zur Zeit der griechischen Kultur vollzogen hat. Während das alte Hellsehen völlig von erdgebundenen Kräften ausging, erhielt es durch das Wesen des Apollon einen neuen Einschlag. Das alte Hellsehen, das ursprünglich alle Menschen besaßen, war mit großer Unbewußtheit verbunden. Apollon ist aber ein Gott der Bewußtseinshelligkeit, was schon sein Attribut der Pfeile anzeigt, so wie er ja auch der Ferntreffende genannt wird. In das Wissen und die Erkenntnisfähigkeit der Menschen kam durch ihn eine größere Wachheit des Bewußtseins. Das alte, von der Erde inspirierte Wissen sollte aber nicht mißachtet, sondern überhöht werden. Dies zeigt sich an der Ehrung des Python und der Übernahme seines Namens. Ähnlich dem alten Erdorakel war es mit den Seherinnen, die Sibyllen genannt wurden. Ihre Art der Weissagung reicht ebenfalls in sehr alte Zeiten zurück, mythisch bis in die Zeit Trojas, denn die erste soll eine Tochter des mythischen Gründers Trojas, des Königs Dardanos, gewesen sein, die Sibylla hieß. Sie steht also in Verbindung mit dem trojanischen Priesterkönigtum, das noch in die dritte nachatlantische Epoche fiel, in der weite Teile der Menschheit noch nicht zu großer Bewußtseinshelligkeit gelangt waren. Auch Hunger spricht davon, daß die Heimat der Sibyllen Kleinasien war, wo die Inspirationsmantik blühte, die später auch in Delphi herrschte. Auch Cassandra, eine andere trojanische Königstochter, war eine solche Seherin. (Vgl. Hunger, S. 374). Besonders bekannt ist die Bedeutung der Sibylle von Cumae im 6. Buch der Aeneis Vergils, in dem sie des Aeneas Geleiterin bei seinem Gang in die Unterwelt ist. Sie ist also diejenige, die nicht nur aus einer Höhle, also der Erde, heraus Weissagungen erteilt, sondern die sich auch mit den Erdkräften und dem Reich der Toten auskennt. Ihre Beschreibung im Zustand der Ergriffenheit zeigt, wie sehr sie unfrei, fast gegen ihren Willen, von den göttlichen Kräften überwältigt wird, wodurch sie plötzlich in einen wilden Taumel gerät, bei dem sie nicht mehr sie selbst zu sein scheint:

*Excisum Euboicae latus ingens rupis in antrum
quo lati ducunt aditus centum, ostia centum,
unde ruunt totidem voces, responsa Sibyllae.
ventum erat ad limen, cum virgo 'poscere fata
tempus' ait; 'deus ecce deus!' cui talia fanti
ante fores subito non vultus, non color unus,
non comptae mansere comae; sed pectus anhelum,
et rabie fera corda tument, maiorque videri
nec mortale sonans, adflata est numine quando
iam propiore dei.*

Ausgehöhlt zu einer Grotte liegt da die riesige Seite des euböischen Felsens, in die hundert breite Zugänge, hundert Eingänge führen, woher ebenso viele Stimmen dringen, die Antworten der Sibylle. Man war zur Schwelle gekommen, als die Jungfrau sprach: 'Zeit ist es, die Göttersprüche zu fordern! Der Gott, siehe, der Gott!' Als sie solches vor dem Tor sagte, waren plötzlich ihr Gesicht, ihre Farbe nicht wie zuvor, die Haare nicht mehr geordnet; sondern die Brust keucht, das wilde Herz schwillt von Raserei, sie scheint größer und klingt nicht mehr menschlich, als sie angehaucht ist von der Kraft des schon nahenden Gottes. (Vergil, Aeneis 6, 42-51)

Der anthroposophische Autor W. Greiner spricht in einem Aufsatz über die Sibyllen. Ihr Walten in der „Unterwelt“ zeigt, daß das Wesen der Sibyllen inspiriert ist von den

chthonischen Kräften der Erdentiefe, die auf gewaltige Art auch aus chaotischen Untergründen des Seelenlebens aufquellen. Sie unterweist Aeneas, daß er in der Unterwelt einen goldenen Zweig Proserpina zum Geschenk bringen müsse. Diesen sieht Greiner als Symbol für eine alte Fähigkeit, nämlich „die Fähigkeit, die in alten Zeiten mit dem Sonnengeflecht verbunden war, in der ätherischen Welt wahrnehmen zu können“ (Wolfgang Greiner, Gralsgeheimnisse. Dornach ²1993, S. 39). Die Sibylle ist nicht in ihrem Ich, sondern in ihrer ätherisch-astralen Organisation inspiriert. Dies sei in der griechisch-römischen Zeit ein dekadent werdendes Erbe früherer Jahrtausende, das seit dem Fall Trojas immer chaotischer geworden sei. Zur Verbindung der Sibylle von Cumae mit Apollon schreibt Greiner: „Ein oberes, kosmisch-sonnenhaftes Prinzip musste bändigen das Chaotisch-Terrestrische der Sibyllennatur“ (S. 40)

Steiner spricht immer wieder von dem alten Hellsehen. Es war eine Fähigkeit, die die Menschheit der atlantischen Zeit besaßen. Dieses Hellsehen war deswegen möglich, weil damals das Verhältnis von Ätherleib und physischem Leib anders war als später. Der Ätherleib war besonders im Kopfbereich weniger mit dem physischen Leib verbunden als heute und konnte daher mit den von anderen Wesen ausgehenden Strömungen um ihn herum in Verbindung sein. Dies änderte sich in nachatlantischer Zeit, als der Ätherleib sich in den physischen Körper hineinzog und dadurch die alte hellseherische Kraft allmählich schwand. Bei der Einweihung wurde der Ätherleib aus dem Körper herausgehoben. Die allgemeine Entwicklung war aber, daß durch die Jahrtausende der nachatlantischen Zeit das hellseherische Vermögen immer mehr schwand und dafür die Sinneswahrnehmungen in den Vordergrund rückten, was auch dazu führte, daß der Mensch sich seiner selbst stärker bewußt wurde und sich das Ich-Bewußtsein bildete. (vgl. Anthrolexus s. v. Hellsehen altes; 6. 11. 2015) Da die Erlangung des Ich-Bewußtseins ein Entwicklungsziel war, mußte die alte Art des Hellsehens zunächst zurücktreten, und wirkte, falls es sich dennoch weiterhin Bahn brach, eher störend und hemmend auf diesen Vorgang. So erhielt das Schlangensymbol als Bild des alten Hellsehens allmählich einen negativen Beiklang.

HÜTER DER SCHÄTZE

Für den Okkultisten ist die Schlange das Symbolum der Erde, wie sie sich aus dem alten Monde entwickelt hat. (Steiner, Okkulte Zeichen, 2. Vortrag)

Mit dieser Aussage ist wieder ein ganzer Symbolzusammenhang verbunden. Die Schlange ist ein Symbol der Erde in einem sehr alten Zustand. Mondkräfte wirken noch nach. Das Wesen des alten Mondes ist Weisheit. Weisheit waltete auch noch im Goldenen Zeitalter in unverdorbener und sündeloser Weise, in dem auch der Tod noch nicht war. Das Weisheitsgold hütet und spendet die Schlange, in manchen mythischen Quellen auch Jungfrauen oder beide gemeinsam. In der griechischen Mythologie erscheint das Gold in Gestalt goldener Äpfel im Garten der Hesperiden, von denen wir bei Hesiod erfahren:

Die Nacht gebar [...] die Hesperiden, die jenseits des berühmten Okeanos schöne goldene Äpfel hüten und fruchttragende Bäume (Theogonie, 211 und 215f.; Übersetzung: Otto Schönberger)

Aber an anderer Stelle ist es die „furchtbare Schlange“, die tief im Dunkel der Erde an ihren riesigen Grenzen die reingoldenen Äpfel behütet (Theog., 334f.) Mit diesem Drachen namens Ladon, der nach anderer Fassung auch zusammen mit den Hesperiden im Garten den Baum

hütet, kommt man an das bekannte Bild heran, auf dem ein Drache oder eine Schlange sich um einen Baum windet, den er offensichtlich hütet. In der griechischen Mythologie ist es außerdem noch der Baum, in dem das Goldene Vlies hängt, dessen Wächter ein Drache ist. Campbell beschreibt und deutet in dem bereits erwähnten Kapitel „Die Braut der Schlange“ vier altorientalische Siegel (das älteste von etwa 2350-2150), die das Schlangensymbol tragen, zwei davon zeigen auch das Mondsymbol, bei dreien erscheint auch der Baum. Campbell sieht ebenfalls eine ganze Bedeutungsreihe hierin, sieht den Schlangengott Ningizzida als Herrn des Baumes der Wahrheit, die Schlange als Wächterin des Weltenbaumes, die Schlange als Mond, den von der Schlange umwundenen Baum stehend im „Garten der Unsterblichkeit“, wie er ihn nennt (Masken, 3, S. 24). Die Schlange ist hier, wie Campbell das zu Recht sieht, das Symbol der Weisheit, des übersinnlichen Wissens, das sie reichlich in Gestalt der Früchte spendet, einer Weisheit, die vom Mond kommt, die goldenen Äpfel. Der Baum zeigt die ätherische Welt des Pflanzenreiches als ihr mächtigster Vertreter an, denn die übersinnliche Wahrnehmung besteht hier aus Schauungen des Ätherischen. Zugleich ist die ätherische Welt der Bereich der Lebenskräfte. Der ganze Bildzusammenhang zeigt tatsächlich eine Goldene Zeit, die paradiesische Welt, in die der Tod noch nicht eingetreten war. So schreibt Campbell: „Auch von göttlichem Zorn oder von Gefahr findet sich auf diesen Siegeln keine Spur. Mit dem Garten verbindet sich kein Schuldmotiv. Die Gabe der Erkenntnis des Lebens ist hier, um gepflückt zu werden.“ (Ebd.)

Bei diesem Zitat klingt schon an, was Campbell dann im weiteren Verlauf seiner Ausführungen darstellt, nämlich die bereits erwähnte Umdeutung, besonders in der Genesis, in der die Schlange zu einer bösen Macht wurde, das Essen vom Baum der Erkenntnis angeblich tödlich und der Baum des Lebens verwehrt wurde. Zweifellos erfährt das Schlangensymbol, wie gesagt, eine Veränderung in der Wertung, nur die Gründe können anders gesehen werden. Wie von vielen Denkern und auch Theologen wird auch von Campbell nicht mit der Bewußtseinsentwicklung der Menschheit gerechnet, die sich in Mythen widerspiegeln kann. Man kann aber, wenn man diese zugrundelegt, vieles an der Veränderung des Schlangensymbols verstehen, ohne böswillige Absichten von Eroberern zu Hilfe nehmen zu müssen. Die auf dem Alten Mond herrschende Weisheit ist laut Steiner eine unvollständige Gabe. Die Erde in ihrer jetzigen Verkörperung ist der Planet der Liebe, die die Weisheit ergänzen muss, soll sie segensreich sein. Wie schon im vorigen Abschnitt ausgeführt, ist die alte Form des Wissens der Entwicklung des Menschen zum Verstandes- und Ich-Bewußtsein hinderlich. Es sind also alte Kräfte, die zurücktreten müssen. Mit der Entwicklung des Ich-Bewußtseins wurde dem Menschen auch die Endlichkeit seines individuellen Lebens bewußt. Das alte zyklische Zeitverständnis, bei dem die Geborenen die Wiederkehr der Ahnen waren, wich daher einem finalen Zeitverständnis. Das Wort „Ihr werdet sterben“ kann auch das neue Bewußtwerden vom individuellen Tod zum Ausdruck bringen. Der todbringende Aspekt des Schlangensymbols erhielt seine Bedrohung und Gräßlichkeit daher erst, als den Menschen aufging, daß es nicht nur eine fortlaufende Wiederkehr gibt, sondern daß der Einzelne nur ein endliches Leben besitzt. Dies ist im Bild der Ausschluß aus dem Garten der Unsterblichkeit. Zu diesem neuen Bewußtsein gehört auch die Vorstellung des Getrennten: Aus dem ursprünglichen Gefühl der Einheit alles Seienden wurden Zweigkeiten wie Oben und Unten, Licht und Dunkel, Leben und Tod, die, so führt Egli aus, durch die Schöpfung, die aus der Ur Schlange hervorging, entstanden. Diesen kosmischen Gegensatz spiegelt der Mythos des Drachenkampfes wider. Dessen älteste Quellen stammen laut Egli aus Mesopotamien zwischen 2500 und 2000 v. Chr., also zur gleichen Zeit, in der auch die von Campbell beschriebenen bildlichen Darstellungen entstanden. Es sind u. a. der sumerische Mythos des Kampfes des Ninurta gegen Asag und der Kampf Marduks gegen Tiâmat im babylonischen Schöpfungsepos Enuma elisch (Egli, S. 194ff.).

Es scheint also ein Widerspruch zwischen den altorientalischen bildlichen und schriftlichen

Quellen zu bestehen. Dieser Widerspruch weist die altorientalische Zeit aber möglicherweise nur als eine Zeit des Übergangs auf, in der das alte Einheitsbewußtsein noch nicht ganz vergangen war, aber auch das neue Bewußtsein schon deutlicher wurde. Nach Steiner nennt man diese Zeit ja auch die dritte nachatlantische Kulturepoche, zu der auch die ägyptische Kultur gehört. Auch in dieser ist die Widersprüchlichkeit des Schlangensymbols sehr groß. Da ist einerseits die Schlange Apophis (Apep), von der eine die Welt gefährdende Bedrohung ausgeht und die von dem Gott Atum in immerwährendem Kampf zurückgedrängt wird, andererseits die Schlangengöttin Wadjet als Schutzherrin Unterägyptens sowie der Uräus als Teil des Königsornats an der Stirn des Pharaos, der auch als Zeichen des Königs an vielen kultischen Gegenständen erscheint.

DIE SCHLANGE DER EINWEIHUNG UND DER HEILUNG

*Aus geisteswissenschaftlicher Sicht ist die Uräusschlange Symbol für das Stirnchakra, das als Drittes Auge das Hellseherorgan für die imaginative Erkenntnis ist.
(AnthroWiki s. v. Uräusschlange, 11. 11. 2015)*

Das ägyptische Uräus-Zeichen führt jetzt wieder zu eher positiven Aspekten des Schlangensymbols. Diese Kobra an der Stirn des Pharaos ist aufgerichtet, befindet sich oben und hat gewissermaßen ihre Erdbundenheit verloren. Auch als Ornament befindet sie sich immer als oberer Abschluß, z. B. der Uräen-Fries im Pyramidenbezirk Djosers und die Uräen auf dem goldenen Schrein des Grabes des Tut-anch-Amun. Der Pharao ist nach okkultem Verständnis ein Eingeweihter, der durch seine Einweihung Fähigkeiten erlangt hat, durch die er seiner Zeit voraus ist, mit dem Auftrag und der Verpflichtung, seine Erkenntnisse in geeigneter Form an die Menschen weiterzugeben. Dies war der Sinn der Einweihungen im Altertum, die ja mit dem Christentum ihren Zweck verloren. Die gesamte ägyptische Kultur ist aus dem Eingeweihtenwissen der Pharaonen und in abgeschwächter Form der Priester und Beamten hervorgegangen. Der Pharao war den übrigen Menschen auf dem Weg zur Ich-Entwicklung und des Denkens voraus. Daher kommt die besondere Bedeutung des Uräus: Es ist Zeichen des Eingeweihtenwissens, also durchaus noch wie zuvor die Schlange ein Symbol übersinnlicher Erkenntnis, aber schon erleuchtet von den Kräften des klaren Denkens. Es zeigt sich eine neue Art, das alte Weisheitsgold zu nutzen.

So kann auch das Symbol des Drachenkämpfers verstanden werden: Nur der Eingeweihte, der mit dem Drachen umgehen kann, der die Schlangenkkräfte bändigt, damit sie ihn nicht in herabgestimmtem Bewußtsein überwältigen, erlangt das Weisheitsgold. Die Schlange, die den Schatz hütet, hat eine wichtige Funktion als Hüter des Schatzes am Baum oder in der Höhle, man könnte auch sagen als Hüter der Schwelle. Dieser bewahrt vor dem unbefugten, unvorbereiteten und daher auch gefährlichen Zugriff auf das übersinnliche Wissen. Die neue Art, Weisheit zu erlangen, soll nur in bewußtem Zustand stattfinden. Wenn der Held jedoch ein wahrer Eingeweihter ist, ein Eingeweihter der neuen Art, kann er den Drachen überwinden und Zugang zu dem Schatz gewinnen, er erwirbt sich also das gehütete Wissen. So deutet auch S. Golowin das Bild des Drachenkampfes: Der Sieg des Helden über den Drachen sei für die mystische Philosophie ein Sinnbild der Erkenntnis und daher ein Bild der wahren Macht der Welt, denn die wahre Macht sei das Wissen. Auf vielen alchemistischen oder rosenkreuzerischen Symbolbildern werden daher Helden auf Drachen stehend oder sogar reitend dargestellt. (Lexikon der Symbole, S. 46; vgl. auch die Abb. S. 333). Die gezähmte Schlange ist also die Grundlage, auf der der Eingeweihte steht.

Positive Aspekte des Schlangensymbols zeigen auch der Äskulapstab und der Merkurstab.

Der Äskulapstab, der noch heute ein Arztsymbol ist, scheint nach allen Zeugnissen ebenfalls die bezwungene Schlangenkraft darzustellen, die eben durch ihre Bändigung ihre Kräfte in heilsamer Weise zur Verfügung stellt. Der Heilgott Asklepios (lateinisch Aesculapius) wirkte im Heiligtum von Epidauros, wo er einen großen Tempel besaß und wo sich die Heilschlafhallen befanden. Dort soll er laut Pausanias auf einem Thron sitzend dargestellt gewesen sein, in der einen Hand den Stab, um den sich die Schlange windet, mit der anderen sich auf einen Drachen stützend (nach Lurker, S. 52, s. v. Arzt-Symbole). Lurker deutet den Stab als einen Zweig des Lebensbaumes, dessen Kräfte er als Heilgott beherrscht, und dem auch die Drachen- und Schlangenmächte dienen. (Lurker s. v. Arzt-Symbole und Äskulapstab) Nach Bock stellt die aufgerichtete Schlange einen Bewußtseinsvorgang dar. Dieses Symbol gibt es ja schon im Alten Testament in der ehernen Schlange, die Mose aufgerichtet hat (Num 3, 6-9). Das Äskulapzeichen gehe darauf zurück (Emil Bock, Die drei Jahre. Beiträge zur Geistesgeschichte der Menschheit Bd. 6. Stuttgart 1981, S. 269). Man sollte auch nicht vergessen, das Asklepios ein Sohn Apollons, also derjenige ist, der den heilenden Aspekt Apollons verkörpert. Apollon aber ist als einer der typischen griechischen Götter, als Sonnengott, derjenige, der die hellen Kräfte des Bewußtseins und des Denkens in seiner Macht hat und verleiht. Wenn sein heilender Aspekt also eine Schlange als Zeichen trägt, so ist dies eine Verknüpfung der alten Schlangenkkräfte mit dem neuen denkerischen Bewußtsein.

Der Stab des Hermes oder Merkur, auch Rhabdos („Stab“) oder Caduceus („Heroldstab“, *kerykeion*) genannt, wird von zwei Schlangen umwunden. Hermes ist ein Gott, der zwei Welten, das Oben und das Unten, verbindet, entsprechend dem Hauptleitspruch der Hermetik: „Was oben ist, ist wie das, was unten ist, und das, was unten ist, ist wie das, was oben ist“. Er ist der Geleiter in die Unterwelt, was nicht nur bedeutet, daß er die Gestorbenen dorthin führt, sondern daß er auch ein Herr des geheimen Wissens und der Einweihung ist, denn das, was der Mensch nach dem Tod zu schauen vermag, dies erfährt der Eingeweihte schon zu Lebzeiten. Hermes, der sozusagen nach rückwärts eine Verbindung zum ägyptischen Gott Thot hat, steht in der Mitte zwischen der alten Art des Wissens und der neuen Art. In der griechischen Mythologie ist er ja auch ein Bruder Apollons, der oben schon charakterisiert wurde, und überlistet ihn mit seiner Schlaueit schon als kleines Kind.

Das Bild der beiden sich um einen Stab windenden Schlangen wird auch als sich paarende Schlangen gedeutet. Darüber gibt es eine merkwürdige Geschichte um den griechischen Seher Teiresias, die von Hesiod, Apollodoros, Ovid u. a. berichtet wird: Teiresias erblickte zwei sich paarende Schlangen und schlug auf die weibliche, worauf er in eine Frau verwandelt wurde. Später konnte er durch denselben Vorgang die Verwandlung rückgängig machen. Er hatte also den Vorzug vor anderen Menschen, das Wesen beider Geschlechter zu kennen. Auch dies weist auf einen alten und auf einen zukünftigen Menschheitszustand zugleich hin: Einerseits gab es einen ursprünglichen Zustand ohne geschlechtliche Vermehrung, in der alle Menschen männlich und weiblich waren, und dieser Zustand wird auch einer weit fortgeschrittenen Menschheit wieder zukommen. Hier ist wieder ein Bedeutungszusammenhang mit Hermes, der ebenfalls als androgyn gilt. Der Merkurstab kann auch so gestaltet sein, daß eine schwarze Schlange sich abwärts windet, eine weiße aufwärts. Nach Steiner stellen beide den Weg der menschlichen Erkenntnis dar, die schwarze Schlange die der alten Zeit, in der übersinnliche Wahrnehmungen in mehr oder weniger unbewußtem Zustand erfolgten, bis übersinnliche Erkenntnisse in der Neuzeit, als der Mensch das wache Tagesbewußtsein erlangte, versiegten, wonach die weiße Schlange als Bild zukünftiger Erkenntnisformen aufsteigt, bei denen übersinnliche Erkenntnis wieder möglich sein wird, aber unter Wahrung des wachen Bewußtseins. (AnthroWiki s. v. Merkurstab, 13. 11. 2015)

Schlangenkkräfte segensreich nutzen würde also bedeuten, aus der schwarzen Schlange eine weiße machen. Den ganzen Zusammenhang zeigt aufs deutlichste das Grimmsche Märchen

Die weiße Schlange (KHM Nr. 17): Ein (evtl. alter) König erlangt Weisheit durch Essen einer weißen Schlange. Eines Tages kostet heimlich sein Diener von der Schlange. Der Diener ist die neue Art Mensch, also jeder, nicht nur die besonders ausgewählten Eingeweihten des Altertums. Nach langen Verwicklungen und Prüfungen erhält er die Königstochter, weil er ihr den gewünschten Apfel vom Baum des Lebens bringen konnte. Dazu verhalf ihm aber nur die Fähigkeit, die Sprache der Tiere zu verstehen, die er durch den Genuß der weißen Schlange erlangt hatte.

TODESMACHT

*Darauf sagte die Schlange zur Frau: Nein, ihr werdet nicht sterben.
Gott weiß vielmehr: Sobald ihr davon eßt, gehen euch die Augen auf;
ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse. (Genesis 3,4-5)*

Auf schlangengleich gewundenen Wegen gehen wir durch das Labyrinth des Schlangensymbols und wenden uns nun wieder der eher dunklen Seite zu. Wie im Abschnitt „Hüter der Schätze“ schon dargestellt, fand tatsächlich eine Änderung der Bewertung des Schlangensymbols statt, die etwas mit der Bewußtseinsentwicklung der Menschheit zu tun hat. In Zeiten eines mehr unbewußten, traumartigen Zustandes war es dem Menschen noch nicht möglich, sich als von Welt, Göttern und anderen Wesen getrennte Persönlichkeit zu erkennen. So empfanden sich die Menschen z. B. mit den Ahnen eins und hatten daher das Gefühl der Unsterblichkeit. Aber mit dem sich entwickelnden Bewußtsein seiner selbst ging auch ein zunehmendes Todesbewußtsein einher. Erst in dem Augenblick, in dem einem Menschen bewußt wird, daß er nicht mit seinen Ahnen identisch, sondern ein unverwechselbares Individuum ist, erhält das Ende seines Lebens seinen furchterregenden Schrecken, entsteht Angst vor der Vernichtung. Ina Mahlstedt führt überzeugend aus, daß das Gilgamesch-Epos ein Zeugnis dieses Übergangs des einen Bewußtseinszustandes in den anderen ist: „Der Tod ist im Kontext zyklischer Kreisläufe ein dynamisches und positives Element, das immer wieder neue Wesen zur Gestalt bringt. [...] Wurde der neolithische Mensch im Tod eins mit den mythischen Ahnen und wirkte dann weiter in das Leben der Nachkommen zurück, so steht der Einzelne in einem endzeitlichen Konzept der endgültigen Auflösung seiner selbst gegenüber. Das sumerische Gilgamesch-Epos ist deshalb so interessant, weil es schon 2000 v. Chr. etwa diese Umbruchstelle von einer zyklischen zu einer endzeitlichen Erfahrung mit dem Tod markierte. Das Epos bringt die Fassungslosigkeit Gilgameschs zum Ausdruck, dass Engidu, der Naturmensch und Vegetationsgott, nun, da er zivilisiert ist und nicht mehr bei seinen Tieren lebt, 'stirbt und nicht mehr aufersteht'.“ (S. 83f.) Gilgamesch macht sich daher auf die Suche nach dem Kraut der Unsterblichkeit. Aber zum Schluß seiner Reise verliert Gilgamesch das mit viel Mühe gewonnene Kraut wieder. Und zwar wird es ihm von einer Schlange entwendet!

*Da Gilgamesch einen Brunnen sah, dessen Wasser kalt war,
Stieg er hinunter, sich mit dem Wasser zu waschen.
Eine Schlange roch den Duft des Gewächses.
Verstohlen kam sie herauf und nahm das Gewächs.
(Gilgamesch-Epos, Tafel 11, 285-288; Übersetzung von Albert Schott)*

Eine Schlange, die den Tod bringt! Obwohl dies hier als Aitiologie der Häutung dargestellt ist, weil sich diese Schlange danach das erste Mal häutete, was im Altertum als eine Art

Unsterblichkeit betrachtet wurde, die diese Schlange nun also durch das Kraut der Unsterblichkeit anstelle Gilgameschs erlangt hatte, ist dieses Bild doch vielsagend. Hier gewährt die Schlange nicht Unsterblichkeit, wie auf dem einen von Campbell beschriebenen Siegel, sondern sie nimmt dem Menschen die Unsterblichkeit. Um welchen Tod geht es hier?

Mit dieser Frage komme ich zu der sogenannten „Sündenfall“-Erzählung in der Genesis, woraus ja auch das obige Motto genommen ist. Dieser Text (Gen 3,1-6) beruht zweifellos auf den altorientalischen Vorstellungen vom Baum mit der Schlange, ändert diese aber in einer spezifischen Weise ab. Das Auffallendste daran ist, daß es zwei Bäume gibt. Der Baum der Erkenntnis bringt den Tod, und an diesem Baum befindet sich die Schlange. Vom Baum des Lebens wird der Mensch nach dem Essen der Frucht ausgeschlossen. Die Siegelbilder, die Campbell beschreibt, zeigen den Menschen in einem tatsächlich noch paradiesischen Zustand, in ursprünglicher Gottverbundenheit und unmittelbarer „Erkenntnis“, nämlich Wahrnehmung des Göttlichen und des geistigen Wesens aller Dinge. Die Genesis-Erzählung dagegen zeigt den Menschen in einem ganz anderen Entwicklungszustand, nämlich auf dem Weg zum wachen Ich-Bewußtsein, durch das sich auch die Art der Erkenntnis gewandelt hat, nämlich in die Erkenntnis des Guten und des Bösen. Nicht die alte Allverbundenheit zeichnet diese Erkenntnis aus, sondern das Sehen von Unterschieden, das Trennen und Kategorisieren, mit anderen Worten, das Verstandesdenken, das an den Leib und an die chemisch-physikalischen Vorgänge im Gehirn gebunden sind. Das Wachbewußtsein, das durch die Nerven und das Gehirn aufrechterhalten wird, führt aber zur Ermüdung, Alterung und am letzten Ende zum Tod. So schreibt H. Zimmermann, daß wir das Wachbewußtsein, den „Erkenntnisgenuß“, fürs jeweilige Leben mit Krankheit, Alter und Sterblichkeit bezahlen, für den jeweiligen Tag mit einigen Stunden Bewußtseinsverlust (Rundbrief 9/2008). Das Gehirn, zum zentralen Nervensystem gehörig, ist kaum regenerationsfähig. Diese fehlende Regenerationsfähigkeit wird hauptsächlich durch die sogenannten Myelinscheiden bewirkt, die die Nervenfasern umhüllen. Neueste Forschungen haben auch ergeben, daß Myelin die kognitiven Fähigkeiten steigert. Dies bestätigt die von Steiner immer wieder erwähnte Erkenntnis, daß das Denken und das heutige wache Bewußtsein mit Sterbeprozessen im Nerven-Sinnesbereich einhergehen. Ravagli bezeichnet dies als eine tiefgründige Erkenntnis: „Eine der tiefgründigsten Einsichten der Anthroposophie ist die Entdeckung der Abhängigkeit des in sich abgeschlossenen Persönlichkeitsbewusstseins vom Leib, insbesondere dem zentralen Nervensystem. Die abendländischen Kulturen, die bei der Ausbildung dieses Persönlichkeitsbewusstseins in der Vergangenheit dem Rest der Menschheit vorangeschritten sind, was alle ethnologischen Forschungen des 20. Jahrhunderts eindrucksvoll bezeugen, sind [„ist“ im Original] auch am stärksten dem Sterbeprozess verfallen, der die Grundlage für dieses Bewusstsein bildet. Steiner hat ihn auch als Herablähmung oder Kristallisierung bezeichnet.“ (S. 181)

Der Anonymus spricht ebenfalls von dieser Kristallisierung oder auch Sklerose, die durch elektrische Energie entsteht. Elektrische Energie aber wird durch Reibung, durch Gegensätze verursacht. Solche Gegensätze sind auch das Erkennen von Gut und Böse, also die neue Art Erkenntnis, die die Schlange verspricht. Die durch chemische Zersetzung und Reibung im Organismus, vor allem im Gehirn, hervorgerufene Elektrizität ruft Müdigkeit, Altern und Tod hervor. Durch die fortschreitende Kristallisierung oder Sklerose wird der Körper schrittweise von Seele und Geist entfremdet (S. 300f. und 312), bis dann der Tod eintritt. Der Anonymus stellt die Frage, ob die Schlange im Paradies gelogen hat, als sie sagte, die Menschen werden nicht sterben – und Gott der Lüge zieh -, und kommt zu der Antwort, daß die Schlange unter Leben und Tod gerade etwas anderes versteht als Gott, etwas Verführerisches, aber dem Menschen Abträglichen. Dieses Leben, das die Schlange verspricht, ist eine Art Energie, die durch die Reibung entsteht, die nach dem Tod noch fortexistiert, so daß der Mensch sich nicht

lösen kann, also ein gespenstisches, an den Leib und die Erde gebundenes Dasein hat (S. 389f.). Das, was die Schlange hier unter Leben versteht, ist in Wirklichkeit der Tod: „Nun läuft die Weigerung, den Weg des Fegefeuers und des Himmels zu nehmen, auf die Weigerung hinaus, in das Haus des Vaters zurückzukehren, d. h. auf den Entschluß, *fern* vom Vater zu bleiben. Und das ist genau der *Tod* im göttlichen Sinne.“ (S. 394) Die Schlange verspricht dem Menschen, das Fehlen der göttlichen Weisheit und Liebe zu ersetzen, indem sie an ihre Stelle den Intellekt und die seelisch-leibliche Elektrizität als Quellen des Lebens setzt (S. 394f.).

Vor dieser Art Tod wird aber der Mensch gerettet, indem ihm das Essen vom Baum des Lebens verweigert wird, so daß es zum Tod des Leibes kommt, wenn seine Lebenskräfte aufgebraucht sind. Dies muß nicht als Strafe aufgefaßt werden, sondern als Gnade, „insofern sie den Menschen davor bewahrt, sich in seinem gefallenem Zustand zu verewigen“ (Frieling, Christentum und Wiederverkörperung, S. 20). Der Tod des Leibes muß vom Menschen hingenommen werden, um in die geistige Welt eingehen zu können und nicht als Gespenst unerlöst zu existieren. Erst durch die Heilung des Leibes vom Tod durch die Erlösung Christi steht das Paradies wieder offen, der Zugang zum Baum des Lebens, wenn der Mensch in der Einheit mit Christus sich vertrauensvoll seiner Gnade hingibt. Dann wird er durch die Kraft Christi die Todesvorgänge im Leib nach und nach auch überwinden können. Die Todeswirkungen, die vom schlangenartigen Denken in Gegensätzen, Trennungen und Abstraktionen ausgehen, können nach und nach gemildert werden durch ein lebendiges inspiriertes Denken.

In diesem ganzen Zusammenhang von Ich-Entwicklung, abstraktem Denken und Eigeninteresse wird die Schlange in okkultur Auffassung als Bild des Luzifer gesehen, der den Menschen dazu verführt, sich zu früh und in eigenmächtiger Weise zu nehmen, was ihm (noch nicht) zusteht. Die Verführungsmächte, die den Menschen auf einen falschen Weg locken wollen, die „alte Schlange“, ist auch der Drache der Apokalypse.

DIE ERHÖHTE SCHLANGE

*Darum seid klug (phronimoi) wie die Schlangen
und lauter (akeraioi) wie die Tauben. (Mt 10,16)*

Schon in der griechischen Kultur hat sich gezeigt, daß Schlangenkräfte, die nicht mehr zeitgemäß waren, trotzdem nicht vernichtet, sondern integriert wurden. Vom Python ist etwas in das Wesen Apollons übergegangen. Auch in der Frühzeit Athens herrschten dort Schlangenkräfte, wovon der Kultbezirk der Akropolis noch heute zeugt. Hierzu führt Gruben aus: Die mythischen attischen Urkönige hatten ihren Palast an der Stelle, wo heute der „Erechtheion“ genannte Tempel steht. Einer der Urkönige, Kekrops, hatte Schlangenfüße, und seine Töchter hüteten Erechthonios, das schlangenfüßige Kind chthonischer Mächte. Dieses hauste später als „Burgschlange“ in einem Felsspalt und wachte über die Stadt. Der mythische König Erechtheus, nach dem das Erechtheion benannt ist, verschmolz später mit Poseidon ineins, doch Poseidon wurde von Athene im Wettstreit um die Herrschaft über Athen besiegt. Hier schreibt Gruben: „In diesen Mythen bricht eine dunkle Unterströmung der lichtvollen apollinischen Religion hervor, von den vorgriechischen Ahnen ererbte chthonische Dämonen des Todes und der Fruchtbarkeit, die, ähnlich wie in Delphi und Epidauros, in Gräbern und von Schlangen bewohnten Klüften von der Erde behütet werden.“ Über den Sieg der Athene fährt er fort: „Hat damit die Göttin der geistigen Wachheit den Sieg davongetragen, so nimmt sie zugleich das Überwundene in ihr weites Wesen auf.“ (S. 214) Deshalb hat das berühmte

Kultbild der Athene des Parthenon die Erechthonios-Schlange zur Seite und trägt das Haupt der Medusa auf ihrem Brustschild. Diese Medusa, zwar Inbegriff der Gräßlichkeit und Gefährlichkeit von Schlangen, ist dennoch die Erzeugerin eines so liebevollen Wesens wie des Pegasus. Sogar der Name des Zeus wird mit einem älteren Schlangenkult in Verbindung gebracht, nämlich als Zeus Meilichios.

In vielerlei Hinsicht finden sich in der griechischen Kultur auf das Christentum vorausweisende Elemente. So ist auch diese Integration der Schlangenkraft schon etwas Ähnliches wie die Umwandlung der schwarzen Schlange in die weiße oder die Erhöhung der Schlange.

Das Symbol der erhöhten Schlange, das an bedeutender Stelle im Johannesevangelium wiederkehrt, kommt in einer seltsamen Episode während der Wanderung des Volkes Israel aus Ägypten vor. Das Volk, das der Wanderung überdrüssig war, lehnte sich gegen Gott und Mose auf.

Da schickte der Herr Giftschlangen unter das Volk. Sie bissen die Menschen, und viele Israeliten starben. Die Leute kamen zu Mose und sagten: Wir haben gesündigt, denn wir haben uns gegen den Herrn und gegen dich aufgelehnt. Bete zum Herrn, daß er uns von den Schlangen befreit. Da betete Mose für das Volk. Der Herr antwortete Mose: Mach dir eine Schlange, und häng sie an einer Fahnenstange auf! Jeder, der gebissen wird, wird am Leben bleiben, wenn er sie ansieht. Mose machte also eine Schlange aus Kupfer und hängte sie an einer Fahnenstange auf. Wenn nun jemand von einer Schlange gebissen wurde und zu der Kupferschlange aufblickte, blieb er am Leben. (Num 3, 6-9)

Auch hier geht es also um Schlangen, die ins Verderben führen, und eine Schlange, die davon heilt. Das Volk möchte die Wüstenwanderung nicht fortsetzen, es verliert den Mut, es sieht keinen Sinn in dem neuen Weg, der aus Ägypten führt, es sieht sich am Verhungern und Verdursten und sehnt sich nach dem alten Zustand, nach „Ägypten“, zurück. Dies bringt ihm tödliche Verwundungen bei. Aber eine neue Schlange, die erhöhte, heilt von dem Todesbiß. Diese symbolhafte Geschichte scheint den Weg aufzuzeigen, den die „Schlange“ während der Bewußtseinsentwicklung nimmt: Zunächst ist sie, wie ausgeführt, das Bild für eine alte Art von Weisheit, die aus alten Kräften stammt und zunächst den Menschen noch zugänglich ist. Später wirkt sie aber hemmend auf die Entwicklung. In dieser Phase, als der Mensch sich zum Ich-Bewußtsein hin entwickelt, wird die Schlange zum Symbol des Denkens und des Intellekts, eine Bedingung für die menschliche Freiheit, worin aber die Gefahr liegt, daß das Denken unlebendig wird und der Mensch die Freiheit zum Ausleben egoistischer Triebe mißbraucht. Das Volk Israel will zu dem alten Zustand zurück, dies ist eine Parallele zur Geschichte vom goldenen Kalb, um das es in einem ekstatischen Taumel tanzt. Damit verleugnet es den Weg in eine neue Entwicklung. E. Bock deutet das Gebissenwerden ebenfalls als Folge dieses Rückfalls, und die Heilung als eine Bewußtmachung: „Zur Moses-Zeit war der heidnische Weg des magischen Schauens, der sich im Bilde der Schlange symbolisierte, dekadent geworden und an ein Ende gekommen. Indem Moses die um den Kreuzesstamm gewundene eherne Schlange aufrichtete, stiftete er als Bewußtseins-Medizin das Äskulapzeichen, dessen Anblick das Volk von der Epidemie der Fieberekstase heilte, in die es durch die Berührung mit den dekadenten heidnischen Völkern gekommen war.“ (Ebd. S. 269). Etwas anders deutet es Teichmann: Für ihn sind die Schlangenbisse in der Wüste die Folgen des zum Tode führenden Denkens, sowohl leiblich, als Absterbeprozesse im Nervensystem als auch seelisch durch die Entwicklung eines unlebendigen kalten Denkens. Die Heilung bedeutet hier, die Schlange, also das Denken, aufzurichten, nämlich bewußt zu machen: „Denn was heißt es denn, eine eherne Schlange aufrichten, die man nur anzuschauen brauche, um wieder leben zu können? Doch nichts anderes, als dass die Tätigkeit, die zum Tode führte, nochmals angeschaut werden soll, aber jetzt aufgerichtet und erhöht, d. h.

bewusst. Was aber zum Tode führt, zur Abstraktion, ist das Denken.“ (Tempel - Griechenland, S. 244) Dieses Sich-bewußt-Werden ist immer auch ein moralischer Vorgang, ganz gleich, ob es sich um das alte, „dekadente“ Schauen handelt oder um die neue Art, das Gute und Böse zu erkennen, in beiden Fällen geht es darum, ob der Mensch egoistisch etwas für sich haben will oder ob er das erwartet, was gnadevoll ihm gewährt wird. Die römischen Caesaren erzwangen sich Einweihungen, ohne die nötigen jahrelangen Läuterungsübungen zu durchlaufen. Die Schlange im Paradies versprach die hohen Güter von eigener Entscheidung, Erkenntnis der Welt und Freiheit, und der Mensch griff danach, ohne genau zu wissen, was er tat. Heilung kommt durch das Anschauen, also Durchschauen und Erkennen dessen, was die Schlange verspricht und vor allem, welche Folgen diese Gaben mit sich bringen und wie mit ihnen umzugehen ist. Dann wird auch erkannt werden, daß nur ein opfervoller, selbstloser, lauterer, mit einem altmodischen Wort, keuscher Umgang mit diesen Gaben zur Heilung der tödlichen Wunden führen kann. Die Fähigkeit zum selbstlosen Umgang mit den Schlangenkraften der Weisheit, des Denkens und der Freiheit kann uns nur von Christus verliehen werden, der diesen Weg vorausgegangen ist, nicht nur im dreimaligen Verzicht bei seiner Versuchung am Anfang seines Weges, sondern vor allem durch seine „Erhöhung“, die am Ende seines Weges stand. Im Johannesevangelium wird diese Verbindung zwischen der Erhöhung der ehernen Schlange durch Mose und der „Erhöhung“ Christi in dem bedeutenden Gespräch Christi mit Nikodemus hergestellt:

Und wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muß der Menschensohn erhöht werden, damit jeder, der an ihn glaubt, in ihm das ewige Leben hat. (Joh 3, 14-15)
Daß dies auf das Kreuz bezogen ist, geht aus 12, 32f. hervor:

Und ich, wenn ich über die Erde erhöht bin, werde alle zu mir ziehen. Das sagte er, um anzudeuten, auf welche Weise er sterben werde.

Das Entscheidende ist der unterschiedliche Gebrauch dessen, was die Gabe der Schlange ist. Weisheit, Freiheit und Verstandeskraften sind dann nur segensreich, wenn sie in Selbstlosigkeit gebraucht werden: „So muß dem luziferischen Prinzip das *Christus-Prinzip* zur Seite treten, damit der entwurzelte Mensch sich wieder in die Einheit des Ganzen stellen kann. Dann erst wird uns das Schlangensymbol zum *Sinnbild der Weisheit und Liebe*. Dann wird die Wissenschaft in *Weisheit*, die Freiheit in *Opferwilligkeit*, und die Selbstständigkeit in *Selbstlosigkeit* verwandelt, wodurch der Mensch sein Sondersein überwindet und sich mit der Menschheit zu einer Einheit wieder verbindet. In dieser Weise ist Christus der Überwinder der Schlange, der die Schlange 'erhöht' und zur Weisheit die Liebe spendet.“ (Poeppig, S. 24f.)

Und wie derjenige sein Leben bewahrt, der es hingibt, wird in Liebe und Selbstlosigkeit die Schlange auch wieder aufsteigen, nämlich am Merkurstab die weiße Schlange, und alle alte Verbundenheit mit der göttlichen Welt, alle Weisheit und Erkenntnis wird dem Menschen wieder werden, aber unter Wahrung seines wissenden, eigenständigen Bewußtseins und seiner Person. Dem jetzigen vorherrschenden Tagesbewußtsein werden sich die übersinnlichen Wahrnehmungsfähigkeiten gesellen, die der Mensch im Zustand des Bilderbewußtseins, des Schlafbewußtseins und des Tieftrancebewußtseins besaß (AnthroWiki s. v. Merkurstab; 16. 11. 15). Dies nennt man auch Imagination, Inspiration und Intuition, und laut dem Anonymus hängt deren Erlangung ab von der Haltung des Gehorsams, der Armut und der Keuschheit.

Die Schlangenkraften werden nicht verurteilt, dies besagen diese Andeutungen in den Evangelien, sondern müssen verwandelt, geläutert und dadurch „erhöht“ werden. Das Motto

dieses Abschnitts aus dem Matthäusevangelium weist gerade auf diese unabdingbare Notwendigkeit der Lauterkeit hin, die an die Seite der Schlangenkraft treten muß, aber auch umgekehrt: Weisheit nicht ohne Liebe, aber auch Liebe nicht ohne Weisheit.

Teil III Symbolische Formen der vorschriftlichen Zeit

Wie schon angedeutet, werden die nun folgenden Teile zu einer zeitlichen Abfolge überwechseln und sich daher zunächst dem frühesten Auftreten von Symbolik in der Menschheit zuwenden.

Die ersten nahezu einhellig als symbolisch charakterisierten Zeugnisse stammen aus dem letzten Abschnitt der Altsteinzeit, dem Jungpaläolithikum. Das Jungpaläolithikum wird ab etwa 40.000 datiert. Dies entspricht ungefähr den Funden von anatomisch modernen Menschen in Europa, dem bekannten Homo sapiens. Funde von Homo sapiens in Afrika sind allerdings älter.

Etwa ab 12.000 erfolgt eine Änderung von der aneignenden zur produzierenden Lebensweise, zuerst in vorderasiatischen Gebieten, in Europa einige Jahrtausende später. Hieraus ergeben sich die Kulturen des Neolithikums, der Jungsteinzeit, die mit dem Beginn der Metallverarbeitung endet.

Gemessen an den langen Zeiträumen, sind die Funde äußerst dünn gestreut. Schon allein das sollte vorsichtig machen bei Interpretationen. Außerdem können jederzeit Funde zutage treten, die viele bis dahin geltende Theorien zunichte machen.

Angesichts dessen sind meine Versuche, den Aussagen stummer steinzeitlicher Dokumente nachzuspüren, zugegebenermaßen leicht vermessen, und ich bitte, sie als das zu nehmen, was sie sind: Ein Zusammentragen fremder und einiger weniger eigener Ideen. Da dies aber kein Referat der fachwissenschaftlichen Forschungen sein soll, werde ich mir wie immer, so auch hierbei erlauben, auf okkultem Wege gewonnene Erkenntnisse zu Erklärungen heranzuziehen. Auch diese sind nicht mehr als Ideen, Assoziationen und Hinweise für interessierte Leser.

1 Die Zeugnisse aus dem Paläolithikum

Obwohl neuere Funde dahingehend ausgelegt werden, daß schon vor dem Jungpaläolithikum Symbole verwendet wurden und daß auch der Neandertaler schon dazu in der Lage war (www.praehistorische-archaeologie.de), sind dennoch die Bilderhöhlen in Südwesteuropa und einzelne im Ural sowie die im selben Verbreitungsgebiet gefundenen Figuren ohne Vorläufer und einzigartig. Kaum jemand kann sich dem Eindruck und der Überwältigung entziehen, die die Bildwerke in den Höhlen hervorrufen. Auch die oft sehr kleinen Figuren üben einen seltsamen Zauber aus. Die Wirkung dieser Bilder scheint daher zu rühren, daß die Darstellungen nicht realistisch sind, aber das in einer so unauffälligen Weise, daß man es erst bei genauerer Betrachtung bemerkt. So ist es mehr ein Ahnen oder Spüren, daß sich in ihnen etwas Geistiges oder Spirituelles auf leise Art mitteilt. Wenn das nicht so wäre, gäbe es wohl den Wunsch nicht, durch eine Deutung der Bilder etwas über das Weltbild der damaligen Menschen zu erfahren.

Es herrscht heute eine große Übereinstimmung darüber, daß es sich bei diesen jungpaläolithischen Darstellungen um kultische oder religiöse Äußerungen der damaligen Menschen handelt. Doch eine gewaltige Kluft trennt uns vom Lebensgefühl, Weltbild und Bewußtsein der Menschen vor vielen tausend Jahren. Je weiter wir in die Vergangenheit zurückgehen, umso weniger sind unser Weltgefühl, unsere Begriffe und unsere Sprache

geeignet, den religiösen Äußerungen der damaligen Menschen einen Sinn abzugewinnen und ihn zu formulieren. Schon allein die Begriffe „Religion“ und „Kunst“ sind neuzeitliche, europazentrierte Begriffe, die kaum zu definieren sind, und mit denen wir etwas verbinden, das auf andere Zeiten und Räume vermutlich wenig zutrifft. Deswegen werden wir über Annäherungen und Vermutungen über uns ähnlich scheinende steinzeitliche Phänomene wahrscheinlich nie hinauskommen. Um solche Vermutungen soll es hier gehen.

Eine Übersicht gemäß derzeitigem Forschungsstand über das Jungpaläolithikum findet sich in Hermann Parzinger, Die Kinder des Prometheus. Eine Geschichte der Menschheit vor der Erfindung der Schrift. München 2015, S. 55 bis 110, speziell zur Kunst S. 76ff., „Bilder und Symbole, Kommunikation und Rituale: die Eiszeitkunst“.

Abbildungen und Beschreibungen ausführlicher Art aller wesentlichen altsteinzeitlicher Funde finden sich auf der Internet-Seite Don's Maps. www.donsmaps.com .

Ich möchte mich zuerst den bildlichen Darstellungen der frankokantabrischen Höhlen zuwenden. Zusammen mit auch freiliegenden Felsbildern stellen sie die sogenannte Parietalkunst dar. In Südwestfrankreich und Spanien nördlich der Pyrenäen wurden seit dem späten 19. Jahrhundert etwa 300 Höhlen mit steinzeitlichen geritzten oder gemalten Bildern an den Wänden entdeckt, die letzten vor wenigen Jahren. Es gibt auch Höhlen im Uralgebiet. In anderen Gebieten der Welt wurde keine vergleichbare Parietalkunst so alter Zeit gefunden.

1.1. Die Sujets der Parietalkunst

Außer auf den oben angegebenen Seiten in Parzinger gibt es eine weitere wie ich meine gediegene, für Laien verständliche und dennoch ihr Berührtsein vom Gegenstand nicht verleugnende Übersicht von Gerhard Bosinski. Beiden Autoren entnehme ich viele Angaben.

Die Sujets der Bilderhöhlen lassen sich überwiegend in drei Gruppen einteilen:

1. Wie weithin bekannt, ist das Hauptsujet der Bilderhöhlen eine Auswahl an großen damals lebenden Säugetieren.
2. Das zweite Thema sind menschenartige Wesen, Mischwesen und übernatürliche Wesen. Diese fasse ich als eine Gruppe zusammen, da sie sich von der Tierdarstellung durch größere Realitätsferne abheben.
3. Der dritten Gruppe an Sujets gehören zeichenartige Darstellungen an.

Bosinski hebt hervor, daß alle Figuren, also alle Darstellungen aus den drei Gruppen von Sujets, „für gedankliche Zusammenhänge stehen und Symbole waren“ (Gerhard Bosinski, eiszeitliche Höhlenkunst, S.23

www.lebensspuren.at/fileadmin/Media/Download/Zeichen_an_der_Wand.pdf ; 9. 1. 2016).

Ebenso hatte auch schon Leroi-Gourhan erforscht, daß „alle diese Komponenten [...] eine unauflösbare Einheit“ bilden (André Leroi-Gourhan, Die Religionen der Vorgeschichte, Paläolithikum. Frankfurt am Main 1981, Ersterscheinung 1964, S.25).

Nicht unwichtig für die Deutung der Symbolik der Bilderhöhlen ist die Häufigkeit der Sujets. Hierbei stehen die zeichenhaften Darstellungen zahlenmäßig an erster Stelle, darauf folgen die Tierabbildungen, während die menschenartigen, Misch- und übernatürlichen Wesen selten vorkommen. Vom Eindruck her fallen aber die Tiere am meisten auf, sie beherrschen die Wände, daher soll mit der Tierthematik der Anfang gemacht werden.

1.1.1 Die Tierthematik

Die abgebildeten Tiere sind, wie gesagt, fast ausnahmslos große Säugetiere. Aus diesem Grund war die erste Theorie zur Deutung der Bilderhöhlen die des sogenannten Jagdzaubers. Dieser, der im 20. Jahrhundert noch bei indigenen Gesellschaften gepflegt wurde, beruht auf der magischen Identität von Bild und Realität. Durch das „Töten“ eines abgebildeten Tieres wird der Jagderfolg hervorgerufen. Ein solcher Ritus wurde von Leo Frobenius beschrieben (Text bei Campbell, Masken¹¹, Urvölker, S. 332ff.). Diese Theorie wird heute weitgehend einhellig abgelehnt, schon aufgrund der Tatsache, daß die Auswahl der in den Höhlen abgebildeten Tiere weder der damaligen Großfauna noch den Hauptjagdtieren entspricht, wie man an Knochenresten der Siedlungsplätze festgestellt hat. Fragwürdig ist überhaupt das Heranziehen von Befunden der Ethnologie zur Deutung prähistorischer Religion. Die dazwischenliegenden Jahrtausende können nicht so leicht überwunden werden. Schon Leroi-Gourhan hält dieses Verfahren für inakzeptabel und spricht von ethnologischen Versatzstücken, die zur Erklärung herangezogen würden. Nicht zutreffend finde ich auch die Annahme, daß gleiche Lebensweise zwangsläufig zu einem gleichen Weltbild führen muß. Deshalb halte ich es nicht für zulässig, das Geistesleben in der Neuzeit noch existierender Jägerkulturen in das Jungpaläolithikum zurückzublenzen. Ich kann mir kaum vorstellen, daß das Tiersujet deswegen einen so großen Raum einnimmt, weil die damaligen Menschen sich von der Jagd ernährten. (Am Rande sei bemerkt, daß die Auffassung, daß alle steinzeitlichen Kulturen auf der Ernährungsgrundlage von Fleisch und damit der Großwildjagd beruhten, heute nicht mehr unumstritten ist. D. Wolf versucht zu beweisen, daß es keine Belege für eine solche Lebensweise gibt und Jagerei erst seit Beginn der indogermanischen Einwanderung im Orient und in Europa existierte. Allerdings will sie damit vor allem beweisen, daß mit der Waffenherstellung nicht nur die Jagd, sondern auch Aggression in jeglicher Form über die bis dahin friedlichen angeblichen matriarchalen Kulturen hereingebrochen sei. Dies trübt die Aussagekraft ihrer Darstellung etwas. Doris Wolf, Die Mär von den „Großen Jägern“ der Steinzeit. www.doriswolf.com/wp/?page_id=6941 ; 23. 1. 2016)

Siegfried Vierzig sieht in der altsteinzeitlichen Kunst eine Symbolik von Tod und Wiedergeburt. Ein Hinweis darauf ist für ihn die Art der Tierdarstellung in den Höhlen: „Spontan fällt auf, dass die gemalten Tiere meist in Bewegung sind, der Betrachter hat manchmal das Gefühl, in einem Zirkus zu sein, in dem alle möglichen Tiere frei herumlaufen. [...] wenn die Hypothese stimmt, dass die Höhlen mit ihren Bildern den Mythos der Regeneration darstellen, dann ist das pulsierende Leben der Tiere der zutreffende Ausdruck für die Wiedergeburt der Tiere. Gleichsam um diesen Eindruck noch zu verstärken, werden die Tierdarstellungen so gehäuft, dass sie wie in einem Wirbel umeinander kreisen“ (Siegfried Vierzig, Mythen der Steinzeit. Das religiöse Weltbild der frühen Menschen. Oldenburg 2009, S. 60). Die Höhle, gleichsam der Schoß der Erde, ist der Wiedergeburtort der Tiere. Die Verwundungen durch Waffen, die viele Tiere tragen, werden in dieser Deutung als Todessymbol verstanden. Auch die Farben rot und schwarz seien in dieser Weise auf Leben und Tod verteilt. Einen besonders bedeutsamen Hinweis auf die Tod-Leben-Symbolik sieht Vierzig in der Gestaltung von Hörnern oder Stoßzähnen, die oft aus einem ungewöhnlichen Blickwinkel oder besonders groß gezeichnet sind. Sie stellen laut dieser Deutung die abnehmende und zunehmende Mondsichel dar, also das Schwinden und Wiederkehren des Mondes. Unter den Zeichen finden sich oft Dreiecke, ebenfalls die Andeutung der Lunarsymbolik von Schwinden, Tod und Wiedergeburt. Obwohl es hier auf faszinierende Weise gelingt, fast alle Erscheinungen der altsteinzeitlichen Kunst dem Tod-Wiedergeburt-Thema zuzuordnen, habe ich doch gewisse Bedenken. Der zyklische Ablauf von Leben und Tod scheint mir eher in eine spätere Zeit zu gehören, also ein Thema frühestens des

Neolithikums zu sein. Solche Polaritäten sind nach Gebser und Ravagli ein Kennzeichen des mythischen Bewußtseins, während es Anzeichen dafür gibt, daß die Menschen der Altsteinzeit noch eher ein magisches Bewußtsein hatten. Es ist auch die Frage, ob die Menschen des Jungpaläolithikums schon ein so großes Bewußtsein der Todesproblematik hatten, daß sie sie als Hauptthema ihres religiösen Lebens ansahen. Das persönliche Sterben ist für Menschen, die noch wenig ihre Individualität ausgeprägt haben, nicht bedrängend. Auf beide Fragen komme ich unten noch ausführlich zu sprechen.

In den heute bekannten Höhlen haben zwei Tiergruppen zahlenmäßig einen großen Vorrang vor allen anderen, nämlich Boviden (Auerochsen und Wisente) und Pferde. André Leroi-Gourhan, der als einer der ersten versucht hat, ein gewisses System in die Höhlenbilder zu bringen, hat festgestellt, daß an den größten und zentralen Flächen der Höhlen immer diese beiden Tierarten vorkommen, begleitet von einer dritten Tierart, die nicht festgelegt war. Auch stellte er fest, daß jeweils besondere Zeichen sich in der Nähe der Tiere fanden, die bei den Boviden eher breitere, bei den Pferden eher längliche Formen haben. Deswegen sah er in diesen beiden Tierarten, die an Einzeltieren zahlenmäßig alle weit übertreffen, einen weiblich-männlichen Gegensatz symbolisiert, die Boviden ordnete er dem weiblichen, die Pferde dem männlichen Geschlecht zu. Diese Theorie wird heute weitgehend abgelehnt, da die Interpretation der Zeichen in vielen Fällen als sehr gewagt erscheint. Mein Einwand ist, daß ich bei ihm nicht erkennen kann, um welche religiöse Thematik es sich dabei handeln soll. Die Dreiheiten auf den Hauptflächen der Wände lassen vielleicht eher auf die Bedeutung der Drei als Ursymbol schließen. Dies würde auch die Dreiheiten von Zeichen erklären, denn ob ich sie wie Vierzig als lunares Symbol ansehen kann, möchte ich doch eher verneinen. Der Mondlauf ist zwar zyklisch, aber vierphasig, genau wie der Sonnenlauf im Jahr, der genausogut als Auferstehungssymbol dienen kann und in der Religionsgeschichte auch häufig als solches diente.

Neben Boviden und Pferden fällt überhaupt auf, daß auch bei den anderen abgebildeten Tieren Huftiere überrepräsentiert sind, denn häufig sind auch Hirschartige und Nashörner. Nach der Aufstellung bei Ingmar M. Braun entfallen von allen Tierarten auf Huftiere 84 %. (Ingmar M. Braun, Altsteinzeitliche Höhlenkunst in Deutschland? In: Mitteilungen des Verbandes deutscher Höhlen- und Karstforscher 55 (1), München 2009, S. 17-28. www.rhinosourcecenter.com/pdf_files/137/1371 ; 24. 1. 2016) Nun möchte ich an die oben schon erwähnte Darstellung von W. Schad erinnern, der herausgefunden hat, daß die beim Menschen vorhandene Dreigliedrigkeit der Leibesbereiche sich auf die Säugetierwelt verbreitet findet (s. Teil II, 4.3, c). Huftiere sind das verkörperte Stoffwechsel-Gliedmaßen-System. In ihrer Massigkeit scheinen sie der Schwerkraft besonders zu unterliegen, sind also dem Erdbereich nahe. Dabei stellt der Wisent das Extrem der Huftiere dar, prägt ihre Eigenart am stärksten aus. Schad führt weiter aus, daß die Gruppe der Stirnaufsatzträger unter den Huftieren eine zusätzliche Substanzbildung aufweisen, also auch dadurch die Substanzen der Erde ihrem Leibesaufbau zukommen lassen können. Zu diesen gehören unter den abgebildeten Tieren Wisent, Auerochse, Hirsch, Rentier und Steinbock, also wiederum eine sehr große Anzahl insgesamt, nämlich 55%. Im Tierbild sieht der Mensch die eigene Leibbildung, und zwar das am Leib, was dem Irdischen am meisten zugeneigt ist, das Stoffwechsel-Gliedmaßen-System. Den Unterschied von Rinderartigen und Pferdeartigen sieht Schad darin, daß die Rinderartigen den Stoffwechselbereich spezialisiert haben, die Pferde den Gliedmaßenbereich. Die Pferde sind insgesamt weniger „körperlich“, haben keinen Wiederkäuermagen und keine Stirnaufsätze. Dagegen ist der Fuß auf die Bewegung spezialisiert. Die mittlere Zehe ist ja bei den Pferden zum Huf geworden, womit das Pferd in die Lage versetzt ist, sich in besonderer Weise durch seine ausdauernde Schnelligkeit der

Schwerkraft der Erde entgegenzusetzen. Nach okkulten Auffassung ist das Jungpaläolithikum die Zeit, in der der Übergang des atlantischen zum nachatlantischen Zeitalter erfolgt. Für den Menschen änderte sich nicht nur die Wahrnehmungsfähigkeit, sondern auch der Bezug zur Erde und ihren Kräften. Während der Atlantis war es den Menschen möglich, etwas zum Einsatz zu bringen, was Delor als „Leichtkraft“ bezeichnet. Damit ist gemeint, daß die Menschen Geistiges, nämlich Lebens- oder Ätherkräfte einsetzten, um auf die Materie einzuwirken (auf seiner Website unter der Überschrift „Atlantische Magie“ www.andreas-delor.com). Diese Fähigkeit verlor sich jetzt immer mehr, und die Menschen waren in der neuen Situation, sich mit der Stoffeswelt und der Schwerkraft auseinandersetzen zu müssen. Eine Betonung der Leiblichkeit ist auch die fast durchgängig von den ersten Bilderhöhlen bis zum Aufhören dieser Kunst durchgehaltene Umrißzeichnung der Tiere. Die spirituelle Bedeutung liegt darin, daß der Mensch dieser Zeit bereitet werden sollte zur Auseinandersetzung mit der Erde und ihren Kräften, in die er nach dem Ende der Atlantis zum ersten mal vollkommen eingetreten ist. Diese Auseinandersetzung ist wichtig, um den Menschen zum eigenständigen Wesen werden zu lassen, das als Ebenbild Gottes gelten kann.

Weitere wichtige Spuren für die Deutung der Bilder zeigt die Darstellungsart der Tiere. Im Gegensatz zu den wenigen menschlichen Gestalten, ganz zu schweigen von den Mischwesen oder übernatürlichen Wesen, besitzt die Tierdarstellung, wie bereits angedeutet, eine größere Realistik. Doch diese ist nur relativ zu den anderen erwähnten Wesen. Auch die Darstellung der Tiere ist nicht naturalistisch, sondern unterliegt einer Stilisierung. Dazu gehören unwirkliche Größenverhältnisse, die Überzeichnung bestimmter Körperteile und Asymmetrien. Von besonderer Wichtigkeit ist auch, daß die Tiere in keiner landschaftlichen Umgebung stehen und daß es keine Bodenlinie gibt, auf der die Tiere stehen oder gehen. Sie scheinen zu schweben oder in ihren Bewegungen irgendwo fast zu fliegen. So schreibt Ries: „Bei der Betrachtung der Wände, der Decken und des Bodens scheint es, als sollte die Oberfläche durchdrungen werden, um in einen Raum jenseits der Wandungen zu gelangen [...].“ (Spineto, S. 34) Dies alles zeigt, daß es sich um eine Symbolik handelt. Es ist eine visionäre Wahrnehmung dieser Tiere, die Darstellung eines Urbildes oder der Gedanke der Tierheit, die „jenseits der Wandungen“ wahrgenommen wird, in der astralischen Welt der Gruppenseelen, die die Einzeltiere in die Inkarnation schicken. Es könnte der Augenblick dargestellt werden, in der die Tiere aus der geistigen Welt durch die Höhlenwand hindurch ins irdische Leben springen. Die Verehrung der Tiergruppenseelen, die im Gegensatz zum menschlichen Ich eine viel größere Weisheit besitzen, kam schon in Abschnitt Teil II, 4.3, b) zur Sprache. Wenn dies noch heute so ist, um wieviel mehr mußte dies auf die Menschheit zutreffen, deren Ich-Entwicklung erst einen bescheidenen Anfang genommen hatte. Die Säugetiere überwältigten den Menschen nicht so sehr wegen ihrer Größe und körperlichen Überlegenheit, sondern weil sie in ihrer Gestalt, ihren Trieben und Instinkten vollendet erschienen.

Es ist vielfach bemerkt worden, daß die Menschendarstellung unter den Höhlenbildern einen seltsam unbedeutenden Platz einnimmt. Wenn menschliche Gestaltungen überhaupt darunter sind, so sind sie merkwürdig verzerrt, skizzenhaft (Campbell, Masken 1, Urvölker, S. 340), verkleidet oder als Mischgestalt vorhanden, und auch diese sind äußerst selten. Diese „kindlich ungelenk[e]“ Darstellung der Anthropomorphen sei in der Höhlenmalerei durchgängig, bemerkt Vierzig (S. 67), und „aus nicht erklärbarem Grund war es ein Tabu, Menschen in naturalistischer Weise darzustellen“ (S. 61). Eine sinnvolle Erklärung findet sich in der Literatur kaum. Wenn man aber davon ausgeht, daß, nach okkulten Zeugnissen, die Entwicklung des menschlichen Ich einen allerersten Anfang während der Atlantis nahm, so ist diese „Unfertigkeit“ des Menschen im Vergleich zum Tier verständlich. In den nur

angedeuteten anthropomorphen Gestalten könnte dieses noch ganz anfängliche Ich-Bewußtsein symbolisiert sein. In späterer Mythologie wird es als „Zwerg“ bezeichnet, nämlich Alberich, der aus Nivelheim stammt, der Nebelatmosphäre der Atlantis (AnthroWiki s. v. Atlantis). Die Wesensglieder der Säugetiere, die der Mensch auch besitzt, Physischer Leib, Ätherleib und Astralleib, sind sozusagen fertig, aber das Ich, das eigentlich Menschliche, ist noch ganz unterentwickelt.

Die drei Wesensglieder der Tierwelt lassen sich vielleicht auch an der Tierdarstellung erkennen: Manche Tiere stehen träumerisch in einem Irgendwo, nur ihre Gestalt ist vorhanden. Hier wäre also nur ein Bild der Leiblichkeit, des physischen Leibes zu erblicken. Andere wiederum treten in den erwähnten bewegten, sich tummelnden, fast tänzerischen, kreisenden Scharen auf. Hier herrscht ein Bewegungselement vor, das noch durch die Farbigkeit und die vielfachen Punktierungen unterstrichen wird und eine unbändige Lebenskraft zum Ausdruck bringt, also das, was durch das Ätherische hervorgebracht wird. Ein Drittes ist es, was die Tiere ausstrahlen, nämlich das Gemüthhaft-Seelische, das uns an diesen Tierdarstellungen stark anrührt und worin sich das Astralische der Tierwelt zeigt.

Zum bisher Ausgeführten kommt noch eine Idee hinzu, die die Frage der Tier- und Menschenevolution betrifft. Zur besseren Übersicht möchte ich den Entwicklungsverlauf von Säugetieren und Mensch nach wissenschaftlicher und okkultur Forschung tabellarisch zunächst kurz darstellen (zur wissenschaftlichen: Brockhaus 2001, Bd. 8, S. 351):

Geologisches Zeitalter (Jahre)	Tier-/Menschentwicklung	Kultur	Zeitalter laut Okkultismus
<u>Tertiär</u> (ab 65 Mio.) (ab 5 Mio.)	Säugetiere erste Hominiden		Atlantis
<u>Quartär</u> (ab 2,5 Mio.):			
1. Pleistozän (Eiszeitalter)	Vormenschen wie Homo erectus, Neandertaler	Altpaläolithikum	Übergang von der Atlantis zum nach- atlantischen Zeitalter, führt zum Ende der Atlantis
(ab 40.000 in Europa)	Homo sapiens	Jungpaläolithikum	
2. Holozän (ab 10.000)		Neolithikum	nachatlan- tisches Zeitalter

Die Idee ist, daß aus den Wänden der Höhlen nicht nur die Tiere herausspringen, die von den Gruppenseelen als Einzelwesen in die Inkarnation entlassen werden, sondern auch die überhaupt zum ersten Mal auf der Erde erscheinenden Säugetiere. Die Kunst des Jungpaläolithikums ist eine Kunst des Übergangs und schaut nach rückwärts und vorwärts, weist also auf die Atlantis und ihren Bewußtseinszustand und auf die neuen Entwicklungsvorgänge hin. Das Erscheinen der Säugetiere auf der Erde war ein Ereignis am Beginn der Atlantis, also am Beginn des Tertiär, womit durch die Tierbilder eine Rückschau auf ein wesentliches Entwicklungsereignis der Atlantis gegeben wäre. Wie alles in der Natur war auch das Erscheinen der Säugetiere mit dem Menschen engstens verbunden. Es war die Voraussetzung für den letzten Entwicklungsvorgang während der Atlantis, bevor der Mensch selbst in die feste Verkörperung eingehen konnte. Gewisse Übergänge stellen dann nach den Säugetieren noch die Vor-, Früh- und Altmenschen dar, die auch noch außerhalb der Ich-Entwicklung stehen und noch Gruppenseelen besaßen, wie Delor ausführt (in dem Text mit dem Titel „Vor-, Früh- und Altmenschen“). Es ist schon ausgeführt worden, daß alle Tiere sowie auch die übrige Natur sich nach okkultem Wissen von einem noch kaum leiblichen, eher geistigen Urmenschen abgetrennt haben und sich als einseitige Wesenszüge vorzeitig leiblich verfestigt haben. Nur durch dieses Opfer der Natur konnte sich der Mensch sein nicht festgelegtes, freies, entwicklungsfähiges Wesen bewahren. Während sich die gesamte Tierwelt und zum Schluß die menschenähnlichsten Tiere mit der festen Materie verbunden hatten, blieb der Mensch noch in einem weichkörperigen Zustand, der Mensch der Atlantis, von dem es aus diesem Grund keine Fossilien gibt.

Hierzu scheint ganz gut eine Richtung der Erforschung der Bilderhöhlen zu passen, die die Höhlenwände als Nachthimmel auffassen, an dem die Tiere als Sternbilder erscheinen. Eine wichtige Vertreterin dieser Richtung ist die französische Paläologin Jègues-Wolkiewiez, die die Halle der Stiere in Lascaux als eine Darstellung des Tierkreises auffaßt. Zwar ist dies höchst umstritten, doch sollte nicht unerwähnt bleiben, daß auch nach okkultem Wissen die Tierwelt aus der Fixsternsphäre stammt, worauf ja auch die Bezeichnung Tierkreis beruht. Schon bei Campbell findet sich die Vorstellung des Nachthimmels, an dem die Tiere wie die Sterne verschwinden und wiederkommen. Es sind die Urbilder der Tiere, Herden der Ewigkeit. „In Altamira stehen die großen Stiere – die fast atmen, so lebendig sind sie – an der Decke und erinnern uns damit an ihr Wesen: Sie sind Sterne. [...] Da sind sie also, diese himmlischen Herden, im Urabgrund des Nachthimmels.“ (Masken 1, Urvölker, S. 417) Ferner paßt hierher, was W. Peter sagt, daß die Säugetiere, die nach dem Aussterben der Saurier, die einen guten Sehsinn besaßen, ziemlich unvermittelt erschienen, zunächst Nachttiere waren. Bei ihnen waren die von ihm als „nächtliche Sinne“ bezeichneten Gehörs-, Geruchs-, Geschmacks- und Vibrationssinn viel besser ausgebildet als der Sehsinn: „Nicht am hellen Tag, sondern in der vom Mond nur schwach erleuchteten Nacht betraten die Säugetiere die Erde.“ Doch gerade diese Dämmerung des äußeren Lichtes war für den hohen Entwicklungsstand der Säugetiere wichtig. Sie waren als erste in der Lage, eine seelische Innerlichkeit und größere Bewußtseinsfähigkeit als die übrige Natur zu erlangen, womit sie dem Menschen unmittelbar vorausgingen (Wolfgang Peter in dem Aufsatz „Was die Tiere bewegt“. www.anthroposophie.net/peter/Tiere1.htm ; 26. 1. 2016). Ein Opfer war es, in die Welt einzugehen, gefangen gleichsam in einem einseitig spezialisierten Leib und gebunden an seine Instinkte und Triebe. Es ist nicht zu übersehen, wie, trotz aller Lebenslust in den wirbelnden Bewegungen, der Ausdruck der Tierbilder einen großen Ernst oder sogar Melancholie zeigt. Um noch einmal W. Peter zu hören: „[...] man darf nicht übersehen, daß die Tiere, und zwar vor allem die höheren und bewußteren Tiere, nicht einfach in einer Umwelt leben, selbst wenn sie ihr so gut als nur möglich angepaßt sind, die für sie ein überquellendes Paradies darstellt, sondern daß sie beinahe beständig Mangel leiden müssen.

Der Mangel erregt in ihnen heftige Wellen der Unlust und weckt die Begierde sie zu überwinden, und sie wird oft nur durch ein kurzes Lustgefühl befriedet, das einem dumpfen Dämmerzustand weicht, aus dem es alsbald wieder durch einen neuerlichen drückenden Mangel, der sein Leben bedroht, herausgerissen wird.“

Der Reigen der Tiere könnte eine große Feier des Mysteriums gewesen sein, wie als letztes sich das Säugetierwesen geopfert hat, damit der Ich-begabte Mensch endlich auch in einem festen mineralischen Leib erscheinen konnte, der so gestaltet war, daß er Instrument eines freien Wesens sein konnte. Dieser „erste Freigelassene der Schöpfung“ (Herder) war der Homo sapiens, der dann als erstes all seine Begabung eingesetzt hat, um sie in einem großen Dankesfest dem Tierwesen darzubringen.

(Zu diesem Abschnitt vgl. o., Teil II, 4.3, a) und b)

1.1.2 Nicht-tierische Wesen

Alle nicht eindeutigen tierischen Wesen sind von größter Seltsamkeit und Rätselhaftigkeit. Am stärksten betrifft dies nach meinen Erkenntnissen diejenigen, die entweder als übernatürliche Wesen oder Phantome bezeichnet werden. Die Phantome sind oft nur Köpfe, von denen einige von vorne mit eulenartigen großen runden Augen gezeigt sind, die aber doch eher menschliches als tierisches Aussehen haben. Andere sind Köpfe in einer Art Übergangsstadium zwischen Tier und Mensch, manchmal gehört auch ein ebenso unbestimmter Körper dazu. Die Tierart ist nicht erkennbar, wirkt eher wie ein Fabelwesen. Abbildungen hierfür sind bei Braun zu finden. Vielleicht sind hiermit auch die bei Parzinger abgebildeten karikaturartigen Menschendarstellungen zu vergleichen, die sich allerdings auf altsteinzeitlichen Steinplatten gefunden haben (S. 86). Manche würde man geradezu als krankhafte Mißbildungen ansehen können. Keinesfalls kann ich diese, wie Parzinger, für individuelle Portraits halten. Die eine Gestalt bei Parzinger zeigt unverkennbar die Adorantenhaltung. Die Unerklärbarkeit bleibt jedoch größtenteils bestehen.

Ich habe nach Möglichkeiten der Deutung aus dem okkulten Wissen gesucht, und eine Antwortmöglichkeit wäre, daß die Menschendarstellung den Zustand während der Atlantis zeigt.

Zwei Hinweise von Steiner sind mir begegnet: Das Aussehen der Atlantier war zwar weichkörperig, aber noch tierähnlich. Ein mythisches Symbol als Erinnerungsbild an die Atlantis sind die Satyrn der griechischen Mythologie. Der zweite Hinweis lautet, daß der menschliche Kopf immer die Tendenz habe, zum Tier zu werden. Es fällt auf, daß tatsächlich die Mischwesen immer einen tierischen Kopf und menschlichen Unterkörper haben, angefangen mit dem Bisonmenschen in der Chauvet-Höhle, der aus einem vorspringenden Teil der Felswand modelliert ist. Auch andere Abbildungen von Mischwesen tragen Köpfe von Boviden, z. B. in Lascaux. Gewiß muß hier auch von dem Löwenmenschen gesprochen werden, der einzigartigen Plastik, die in der Stadel-Höhle am Hohlenstein im Lonetal auf der Schwäbischen Alb 1939 gefunden wurde und erst in jüngster Zeit noch durch weitere gefundene Teile ergänzt wurde. Sie ist 35000 bis 40000 Jahre alt. Der völlig aufrechte menschliche Körper trägt einen in großartiger künstlerischer Schau gestalteten Löwenkopf. (Ausführlich beschrieben: Stadt Ulm/Ulmer Museum: Der Löwenmensch. Geschichte-Magie-Mythos. www.loewenmensch.de/index.html ; 28. 1. 2016) Nach Steiner ist die Unterscheidung von Stier-, Löwen- und Adlermenschen in weiteste Zeiten zurückreichend, später im Viergetier symbolisch dargestellt. Es sind die Gruppenseelen der atlantischen

Menschheit, die sich sogar schon in lemurischer Zeit andeuteten. (AnthroWiki s. v. Atlantis; 6. 1. 2016) Das noch Tierähnliche zeigt sich an den Köpfen, aber das einheitlich menschliche Merkmal ist die Gestaltung von Fuß, Bein und Hüfte, die den aufrechten Gang ermöglichen. Es ist heute erwiesen, daß alle menschliche Entwicklung mit dem aufrechten Gang ihren Anfang nahm. In dem erwähnten Aufsatz von W. Peter wird ausgeführt, wie elementar dieser für den menschlichen Geist ist. Beim horizontal ausgerichteten Rückgrat des Tieres gehen die Sinneswahrnehmungen unmittelbar in Bewegungsimpuls über. Nur beim Menschen, dessen Blickrichtung um 90 ° gegenüber der Körperhaltung gedreht ist, tritt zwischen Wahrnehmung und Handlung die Möglichkeit des Innehaltens, des Denkens. Die Tiermenschen der atlantischen Gruppenseelen werden durch das vierte Wesen ergänzt, das vierte Symbol des späteren Viergetiers, den „Wassermann“. Erst er vereinigt die tierischen Einseitigkeiten der drei anderen Gruppen zum „fertigen“ Menschen. Der aber ist in den Höhlenbildern noch nicht zur Darstellung gebracht.

Dafür scheint es neben dem Stiermenschen und dem Löwenmenschen auch den vogelartigen Adlermenschen zu geben. Der bekannteste Vertreter ist der sogenannte „Schamane“ im Schacht der Höhle von Lascaux, eines der berühmtesten Bilder der Höhlenmalerei. Diese strichmännchenartige Menschengestalt hat ein schnabelartiges Gesicht, und bei ihm findet sich ein Vogel auf einem Stab. Über diese Gestalt wird viel gerätselt, und ich werde auch noch in anderem Zusammenhang unten auf sie zurückkommen. Doch hier zunächst die Wiedergabe von Erkenntnissen Steiners über die Adlermenschen der Atlantis. Es ist, als ob Steiner diese und andere Darstellungen gekannt hätte, was aber nicht möglich ist, da die Höhle von Lascaux erst 1942 (?) entdeckt wurde: Die Adlermenschen waren die dritte Gruppe der atlantischen Gruppenseelen. Die Vertreter dieser Gruppenseele waren stark visionär. Die Adlermenschen hatten etwas leiblich Mißgestaltetes an sich. „Sie würden Sie erinnert haben an solche Menschen, die viel Psychisches haben und an Visionen glauben, die aber, weil sie sich um das Physische nicht viel kümmern, etwas Verrocknetes haben, etwas Verkümmertes gegenüber dem Kraftstrotzenden der beiden anderen Gruppen [sc. Löwenmenschen und Stiermenschen]. Sie würden Sie erinnert haben an die Vogelnatur.“ (AnthroWiki s. v. Atlantis, 6. 1. 2016) Eine weitere vogelartige Darstellung ist ein menschlicher Kopf mit schnabelförmiger Nase aus der Höhle Les Combarelles (Abb.: Don's Maps). So haben wir in der jungpaläolithischen „Kunst“ tatsächlich den Adlermenschen, den Löwenmenschen und den Stiermenschen.

Ich bin mir durchaus bewußt, daß die verschiedenen Ideen zur Deutung der Bilder in sich nicht stimmig sind, kein widerspruchslöses religiöses Weltbild ergeben. Vieles wird mehrfach gedeutet. Ich meine aber, daß genau dies der Uneindeutigkeit aller Symbolik entspricht. Symbolische Bilder besitzen immer einen breiten Bedeutungszusammenhang, der nicht der Logik des Denkens entspricht. Je älter die Symbole, umso mehr trifft dies zu, denn diese stammen aus einer Bewußtseinslage, die noch lange nicht die denkerische Voraussetzung besaß, daß A nicht B sein kann.

Deswegen kann man assoziativ jetzt leicht zu einem anderen wichtigen Deutungsansatz kommen, der Schamanismustheorie. Diese entstand schon in den 50er Jahren, wurde aber erst in neuerer Zeit von dem französischen Prähistoriker Jean Clottes und dem Anthropologen David Lewis-Williams intensiv erforscht und vertreten. Ein Schamane ist der Mittler zwischen der Welt der Geister und der menschlichen Gemeinschaft. Hierzu unternimmt der Schamane in Trance oder Ekstase eine Reise in die Welt der Geister. Die Trance wird manipulatorisch durch Tanz, Musik oder Rauschmittel herbeigeführt. (Brockhaus 2001 s. v. Schamanismus). Die Erkenntnisse über Schamanismus werden durch Forschungen an heute noch vorhandenem Schamanismus gewonnen, so auch von Lewis-Williams bei den

südafrikanischen San-Buschmännern. Mit der Schamanismustheorie setzt sich auch J. Ahlrichs auseinander (auf seiner Website unter „Schamanismus“. www.praehistorische-archaeologie.de), dem ich hier folge. Ende der 80er Jahre stellte Lewis-Williams Vergleiche der Felsbilder der südafrikanischen San mit den steinzeitlichen Bilderhöhlen an. Die Felsbilder der San stammen aus dem 19. und 20. Jahrhundert und sind mit dem veränderten Bewußtseinszustand während der schamanischen Trance verknüpft. Er fand folgende halluzinatorische Wahrnehmungen während des Trance-Zustandes, die man mit Darstellungen in den Bilderhöhlen in Verbindung bringen kann:

- 1) Von Pfeilen getroffene Körper: Die San haben während ihrer Trance die Empfindung, von Bienen oder von durch Götter gesandte Pfeile gestochen zu werden.
- 2) Im Trance-Zustand werden geometrische Formen wahrgenommen: Punkte, Zickzack-Linien, Gitter, parallele Linien, Mäander. Dies sind Lichtwahrnehmungen, die durch die Trance-Praktiken im Gehirn hervorgerufen werden (von Lewis-Williams als Phosphene bezeichnet).
- 3) Geometrische Formen verwandeln sich in Gestalten, z. B. Zickzack in Schlangen.
- 4) Wahrnehmung von Strudeln, Vermischung von Formen, Synästhesien, Verlassen des eigenen Körpers, Eintreten in eine andere Wirklichkeit.
- 5) Objekte können größer oder kleiner erscheinen (Macro-/Micropsia).
- 6) Tiererscheinungen (Zoopsia)
- 7) Visuelle Halluzinationen erscheinen palimpsestartig übereinander.
- 8) Wahrnehmung der Veränderung des eigenen Körpers (Shapeshifting), z. B. Verwandlung in ein Tier.
- 9) Das Gefühl zu schwimmen oder zu fliegen.
- 10) Reise in eine Parallelwelt.

Weiter hat Lewis-Williams bei seinen Forschungen herausgefunden, daß eine körperliche Mißbildung die Fähigkeit, in eine Trance zu fallen, fördert. Dies wäre eine Erklärung für die karikaturartigen Gesichter und Gestalten: Es sind Schamanen.

Was Lewis-Williams dagegen schwanken ließ, ob es sich bei steinzeitlichen Bildern um Schamanen handelt, ist das Fehlen der Trommel, die im neuzeitlichen Schamanismus von zentraler Wichtigkeit ist. Dennoch spielt die Schamanismustheorie heute eine große Rolle bei der Deutung der Bilderhöhlen.

Nach der Schamanismustheorie sind die Tiere und Zeichen der Höhlenbilder schamanistische Visionen. Die Schamanen selbst sind ebenfalls dargestellt, nämlich als die Wesen mit den menschlichen Anteilen, also die Mischwesen, der Vogel-Mensch aus Lascaux und der berühmte „Zauberer“ aus der Höhle Les Trois Frères, auch genannt „Dieu cornu“. Diese bespricht Vierzig (S. 149-154, mit Abbildungen): Es gebe laut Bosinski nur neun eindeutig als solche Wesen erkannte Gestalten, sie sind alle männlich, meist ithyphallisch. Sie kommen in den Höhlen Les Trois Frères, Lascaux, Chauvet und Gabillou vor. Wie schon andere, weist Vierzig darauf hin, daß diese Anthropomorphen den Tiergestalten zwar zahlenmäßig weit unterlegen sind, dafür an besonders herausragenden Stellen der Höhlen stehen. Er meint deswegen, „dass sie die kultischen Schlüsselfiguren für den Höhlenkult darstellen“. (S. 154) Der Stiermensch von Gabillou trägt eindeutig ein Fell als Verkleidung. Auch der Dieu cornu aus Les Trois Frères scheint ein verkleideter Mensch zu sein mit Bärenpranken, Pferdeschweif, Raubvogelgesicht und Hirschkopf mit Geweih. Vor allem das Geweih wird oft mit Geweihen verglichen, die neuzeitliche Schamanen tragen (Abb. S. 153). Man hat auch Geweihe mit Vorrichtungen zum Tragen auf dem Kopf aus dem Mesolithikum gefunden (Beschreibung bei Delor in dem Aufsatz „Von der Herkunft der Europäer. Out of Africa“, S. 4f.). Die Unterscheidung, ob es sich bei den Mischwesen um die Darstellung des Inhaltes von Schauungen handelt oder ob diese mithilfe von Verkleidungen kultisch dargestellt

wurden, scheint mir nicht wesentlich, denn sowohl das Bild als auch eine kultische Aufführung hatten dieselbe Funktion in magischer oder mythischer Zeit: Sie waren identisch mit der dahinter stehenden spirituellen Realität. Weiter ist von Bedeutung, daß Vierzig die ithyphallische Darstellung mit dem Schamanismus in Verbindung bringt. So schreibt er in Bezug auf den Vogelmenschen im Schacht von Lascaux: „Die männliche Gestalt soll offenbar einen Schamanen darstellen, darauf deutet der Vogel wie das erigierte Glied. Die Erektion spricht dafür, dass sich der Mann in Ekstase befindet. Ein Schamane ist auf seinen Seelenreisen im Trancezustand, der auch mit sexueller Erregung gekoppelt sein kann.“ (S. 68) In diesem Zusammenhang ist wichtig, daß nach okkultem Wissen die Sexualorgane ursprünglich nicht nur der Fortpflanzung dienten, sondern auch Organe des Hellsehens waren. Demnach könnten die erregten Organe ein Hinweis auf den Zustand des Hellsehens sein, in dem sich der „Schamane“ gerade befindet. Zur übersinnlichen Funktion der Geschlechtsorgane paßt, was von vielen bereits bemerkt wurde, daß Sexualität, Fruchtbarkeit oder Fortpflanzung nicht in den Höhlenbildern gezeigt wird. Es gibt weder eine menschliche noch eine tierische Paarungsszene.

Der Vogelmensch befindet sich im Schacht der Höhle von Lascaux. Der Schacht ist am untersten, innersten Ort und ist und war ohne Stricke oder Leiter nicht zugänglich. Bosinski und auch andere haben festgestellt, daß es in den Höhlen leicht zugängliche Stellen mit viel Raum für größere Ansammlungen gibt und solche, die nur mit Mühe erreicht werden können und wenig Platz bieten, also nur für einige Wenige gedacht waren. Vielleicht fand an solchen Stellen eine Initiation oder Einweihung in die besonderen Mysterien der Zeit des Übergangs von der Atlantis zum nachatlantischen Zeitalter statt. Die halb liegende Körperhaltung könnte den bewußtlosen Zustand während des Einweihungsschlafes darstellen. Während der Einweihung erscheint dem visionären Adlermenschen ein mächtiger verwundeter Wisent. Es ist der beim Eingehen in die Inkarnation Geopferte. Der Wisent ist es als der Hauptvertreter der zu früh inkarnierten Tiere, der „Irdischste“. Daß die Wunde das Gedärm betrifft, zeigt, woran das Tierwesen leidet: Es ist gefangen in seiner Wesensart dadurch, wie es von seinem Verdauungsapparat beherrscht wird.

Vierzig deutet die Szene auch und schließt noch das links von dem Vogelmenschen sich wegwendende Nashorn in seine Deutung mit ein. Der verwundete Wisent ist nach ihm ein Todessymbol, das Nashorn ein Wiedergeburtssymbol, was auch durch die Dreiersymbolik der sechs Punkte unter dem Schwanz angedeutet werde, die als Vielfaches von drei wiederum die Lunarsymbolik darstellen. Der „Schamane“ erlebe in Trance diese Wiedergeburt im Schoß der Erde. (S. 68)

Die bekannteste Gestalt, in allen Veröffentlichungen abgebildet, gleichsam ein Wahrzeichen der altsteinzeitlichen Höhlenkunst, ist der „sorcier“, der „Zauberer“ oder „Dieu cornu“ aus der Höhle Les Trois Frères. Diese Gestalt ist wie der Vogelmensch aus Lascaux einzigartig, da sie sich von allen anderen Anthropomorphen unterscheidet. Campbell beschreibt, wie man nach einem ganz schmalen, niedrigen Durchgang in dem Saal ankommt, dessen Wände mit unzähligen Ritzungen von wimmelnden, springenden Tieren versehen sind. „Und über ihnen allen, ganz am Ende der Kultstätte, fast vier Meter über dem Boden, in einer schroffen Felsenapsis, der mittlerweile berühmte „Zauberer von Trois Frères“ - erhaben, wachend, den Besucher mit durchdringenden Augen musternd. Eindrucksvoll über die dort in unglaublicher Zahl versammelten Tiere herrschend, verharret er im Profil in einer Tanzbewegung [...]; aber der geweihtbewehrte Kopf ist mit dem Gesicht dem Raum zugewandt.“ (Masken 1, Urvölker, S. 345, Abb. der Zeichnung von H. Breuil S. 346; Photographie: www.ma.prehistoire.free.fr/dieucornu.htm ; daneben die Zeichnung von Henri Breuil, die das oben angesprochene „Wahrzeichen“ ist. Von Breuil stammt auch die Bezeichnung „Dieu

cornu“, der „Gehörnte Gott“. 28. 1. 2016) Ebenso wie der Vogelmensch von Lascaux befindet sich der Dieu cornu an einer bedeutenden Stelle des Höhlensystems, einem Raum, der als „Sanctuaire“ bezeichnet wird, also dem zentralen Ort des Kultes. Aber ganz anders ist seine Erscheinung als der Vogelmensch und auch alle anderen Menschenartigen. Er schaut mit den großen, weit geöffneten Augen einer Schleiereule sein Gegenüber an, ist also nicht träumend oder schlafend. Der Kopf trägt, wie gesagt, Ohren, Nacken und Geweih eines Hirsches. Weitere tierische Merkmale sind Bärenvorderpranken, Tierschweif und Geschlechtsteil nach Art einer Großkatze. Der übrige Körper ist menschlich, nackt, aber in voller fleischiger Ausprägung, nicht strichmännchenartig angedeutet. Merkwürdig sind die breiten schwarzen Linien innerhalb des menschlichen Umrisses, über die ich nirgends auch nur eine Erwähnung gefunden habe. Mir schien es schon beim ersten Betrachten, als ob in einem gleichsam durchsichtigen Körper die Knochen zu sehen seien. Besonders deutlich wird das an der Kniescheibe, die so von außen ja gar nicht gesehen werden kann. Knochen und Fleisch und die ganze eher realistische Körperform zeigen den Menschen nach der Atlantis, der im festen Körper inkarniert ist. Das menschliche Knochengerüst ist jetzt erst richtig mineralisiert, auf der Erde angekommen, aber es ist auch etwas Verehrungswürdiges: „Das Knochengerüst des Menschen ist doch im Grunde ein Form- und Strukturgebilde wunderbarer Art, das durch die materiellen Stoffe nur eben sichtbar wird, das aber als solches eine göttliche Gedankenfigur ist.“ (Rudolf Frieling, Christentum und Wiederverkörperung, S. 32)

Die weitere Auffälligkeit ist das Geweih. Auch die Hirsche unter den Tierbildern der Höhlen tragen meist übertrieben gestaltete Geweihe, groß und ausladend, in kühnen Bewegungen nach oben geschwungen, so daß man annehmen kann, daß diesen eine besondere Symbolik innewohnt. Kopfaufsätze sind als Symbol immer eine Verbindung zum Oberen, also zur geistigen Welt. Das Hirschgeweih besonders, aber alle Geweihe, zeigen in ihren Verästelungen etwas baumartig Lebendiges, Lebenskräfte. Etymologisch bedeutet Geweih „Geäst“, verwandt mit Zweig (Kluge s. v. Geweih). So deutet Lenz das Hirschsymbold: „Sein Geweih ist seinem Ursprung nach kein Knochen und kein Horn, sondern ein hinaufgehobenes Blutgeäst. Daß er sein Blut über sich hinausheben kann, und zwar über den Kopf, in dem doch Abbau-Prozesse walten, macht ihn zum Bilde eines nach oben Strebenden.“ (Bildsprache, S. 257) Die Lebenskräfte zeigen auch die Erneuerungsfähigkeit des Geweihs, das ja nach dem Abwerfen wieder nachwächst und immer weitere Triebe hervorbringt, wie ein Baum. In späteren Mythen verschiedener Kulturen besteht eine Verbindung mit der Sonnensymbolik und hellen, lichten Kräften, was durch Bilder von goldenen oder weißen Hirschen zum Ausdruck kommt. Das Geweih wird auch als Krone verstanden. Die Krone der Könige ist aber auch Zeichen ihres Eingeweihtenstatus, denn sie verbindet das Haupt mit den geistigen, himmlischen Mächten. In der Mythologie der Edda weiden vier Hirsche in den Ästen der Weltesche Yggdrasil, die von Steiner als Bild des nachatlantischen Ich-Menschen gedeutet wird. So besteht auch ein Bezug zu den neu sich ausbildenden Fähigkeiten der Sinneswahrnehmung und des Denkens, da die Hirsche dem „Wipfel“, also dem Nerven-Sinnes-Bereich des Symbolbaumes zugeordnet sind. Die Schnelligkeit der Hirsche, die in vielen Höhlenbildern auch ausgedrückt wird, könnte man als die Schnelligkeit und Flüchtigkeit des Gedankens interpretieren. Hier ist es offensichtlich wieder so, daß ein ganzes Bündel von Bedeutungen zusammenkommt, eine Bedeutungskette. Der Dieu cornu scheint ein Eingeweihter zu sein, der im kultischen Bild das Erwachen des Denkens – auch in den Eulenaugen – darstellt, das aber noch ganz lebendig ist und die Verbindung zur geistigen Welt noch nicht verloren hat. (Zur Hirschsymbold: Lurker s. v. Hirsch, und www.animaliter.uni-mainz.de/2010/11/22/hirsch/ ; 30- 1. 2016)

Kürzlich wurde im Sanctuaire eine 59 cm große Abbildung eines Phallus entdeckt. Es handelt sich um eine Ritzzeichnung unter Ausnutzung natürlicher Formen der Höhlenwand und befindet sich zwischen proportional viel kleineren Tieren. Ein Zusammenhang mit dem Dieu

cornu wird vermutet. Es könnte das Symbol für seine höhere Wahrnehmungsfähigkeit sein. (Vgl. Éric Bégouen und Marie-Brune Bégouen, New Discoveries in the Sanctuary of Les Trois-Frères cave, Ariège. In: Quartär 60, 2013, 107-114. www.quartaer.eu/pdfs/2013/2013_begouen.pdf 30. 1. 2016))

Zum Schluß dieses Abschnittes noch ein Wort über den Schamanen und den Eingeweihten. Die Ähnlichkeit des Schamanen und des Eingeweihten beruht darauf, daß beide zu einer Schau von Teilen der geistigen Welt fähig sind. Die Kenntnisse über Schamanismus werden durch ethnologische Forschungen gewonnen, während es Einweihungen in heutiger Zeit nicht mehr gibt und nur durch schriftliche Zeugnisse aus dem Altertum bekannt sind. Da aber ein strenges Geheimhaltungsgebot bestand, zum Teil mit Androhung der Todesstrafe, sind wir durch diese historischen Zeugnisse nur unzureichend informiert. In der okkulten Literatur, besonders bei Steiner, werden Eingeweihte als geistige Führer und Motoren der menschlichen Entwicklung angesehen. Solche Personen hatten einen umfassenderen Einblick in die geistige Welt als Schamanen, die ihre Erkenntnisse meist zu Heilungszwecken verwenden. In den Schamanen zeigt sich vielleicht ein letztes Überbleibsel des Eingeweihten der vorchristlichen Zeit. Doch die gesamten ethnologischen Erkenntnisse über Schamanismus auf das Jungpaläolithikum zu übertragen, halte ich für bedenklich. Das Gute an der Schamanismustheorie ist, daß durch sie die wahrscheinliche religiöse Bedeutung der Bilderhöhlen noch mehr in den Vordergrund gerückt wurde.

1.1.3 Zeichen

Die zeichenartigen Bilder in den Höhlen übertreffen zahlenmäßig die Tierbilder. Besonders häufig sind Punkte und pfeilartige Zeichen, aber auch Gitter, keulenförmige und hausförmige. Außerdem kommen Geschlechtssymbole und Handabdrücke dazu.

Die Zeichen sind kaum zu deuten, obwohl sie sicher in einem symbolischen Gesamtzusammenhang mit allen anderen Bildern und ihrer Anordnung in den Höhlen stehen. Leroi-Gourhan und Vierzig versuchen einen solchen Zusammenhang herzustellen, wovon oben schon die Rede war.

Meine leitende Idee – ohne Anspruch auf Richtigkeit – ist, daß in den Höhlen gewisse Eingeweihte Kenntnisse von der göttlichen Welt an die Menschen vermittelten, die etwas mit der Entwicklung und Aufgabe der Menschen der damaligen Zeit zu tun haben und deswegen so große kultische Wichtigkeit besaßen. Hierzu nur ein paar Einfälle und Assoziationen.

Der erste betrifft die ebenfalls viel diskutierten Wunden vieler Tiere. Bei Leroi-Gourhan findet sich hierzu als Ergebnis seiner Forschungen, daß eine Wunde ein Äquivalent für ein weibliches Zeichen ist: „Daß ein Bison gleichermaßen eine Vulva oder eine Wunde auf der Flanke tragen kann, eröffnet zwar nicht explizit, aber dennoch erkennbar den Zugang zu einer echten Metaphysik des Todes.“ (S. 167) Hier tut sich mir wiederum eine ganze Kette symbolischer Zusammenhänge auf, wenn ich hinzunehme, was der Anonymus über das Wesen der Wunde schreibt: „Die 'Wunde' ist ein Tor, durch welches die äußere objektive Welt eindringt. Biologisch gesprochen, ist sie eine Bresche in den Mauern der Festung des Organismus, [...]. Die Augen sind offene Wunden, die derart sensibel sind, daß sie *leiden* (d. h. reagieren) bei jedem feinen Unterschied des Lichts, bei jeder Farbe. [...] Ich bin *gezwungen* zu sehen, was die objektive Welt mir auf dem Weg über meine Sinne zeigt. Es ist, als ob ein *Nagel* von außen meinen Willen festnagelt.“ (S. 118) Diese passive Empfänglichkeit, die hier als Wesen der Sinneswahrnehmung gekennzeichnet wird, war in alter Zeit mit dem weiblichen Geschlecht verbunden, so wäre erklärbar, warum die Wunde ein

weibliches Symbol in dem System bei Leroi-Gourhan ist. Er selbst erklärt das Symbol aber nicht so. Die von ihm angesprochene Todessymbolik aber ist etwas, was mit dem Bereich des Nerven-Sinnes-Systems in Verbindung gebracht werden kann. Denn wie schon öfter erwähnt, herrschen in Nerven und Gehirn Abbauprozesse, man könnte auch sagen, der Stachel des Todes. Aber genau auf diesen Weg des immer stärker eingreifenden Todes macht sich der Mensch am Beginn der nachatlantischen Zeit, bei dem die Sinneswahrnehmungen und die Denkprozesse immer wichtiger werden. Dies steht nicht in Gegensatz zu meiner Auffassung, daß in der Altsteinzeit noch nicht die ausgeprägte zyklische Vorstellung von Tod und Wiedergeburt herrschten. Ich meine, es war eine erste Ahnung des Todesschicksals der Menschheit, während die zyklische Vorstellung erst ein kommendes Zeitalter prägte. Eine erste Ahnung von Verwundung stieg auf.

Weitere auffällige Zeichen sind die Handabdrücke, die sich an den Wänden vieler Höhlen finden. Auch hier kann es nur Vermutungen geben, warum die Menschen der Altsteinzeit, trotz aller künstlerischen Genialität, zwar keine realistischen Menschenabbildungen anfertigen wollten, dafür aber diese Abdrücke wirklicher Hände an den Höhlenwänden hinterließen. Die menschliche Hand ist ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal vom Tier und in ihrer unspezialisierten Gestalt nur möglich durch den aufrechten Gang. Alle Zwecke, die die Vordergliedmaßen der Tiere erfüllen, sind beim Menschen nicht nötig, so daß er sie frei zur Verfügung hat für alle Kulturleistungen, die nur mithilfe der Hände möglich sind. Dies wird besonders deutlich im Vergleich zum Affen, der zwar ähnliche Hände hat, sie aber immer noch auch zur Fortbewegung braucht.

Die Werkzeugherstellung, die zwar ihre Vorläufer offensichtlich auch schon bei den Vormenschen hatte, erfuhr im Jungpaläolithikum ebenfalls eine nie gekannte Verfeinerung. Neben der „Kunst“ und dem Symbolgebrauch ist dies ein weiteres Zeichen des Homo sapiens, des nachatlantischen Menschen. Die Hände, die den Vorstellungen und Plänen des Denkens folgten, griffen jetzt ein, um die feste Materie umzugestalten, während die Menschen der Atlantis die Ätherkräfte beeinflussen konnten und daher kein Werkzeug aus irdischem Material benötigten. Vielleicht sind die Handabdrücke ein Zeichen für die neuen Fähigkeiten. In der Chauvet-Höhle beispielsweise erscheinen sie demonstrativ am Eingang und sind auch so etwas wie ein Siegel des oder eines der „Künstler“, denn es konnte festgestellt werden, daß sie alle von derselben Person stammen. Von ihr hat man – unter anderen - auch weiter im Inneren noch Handabdrücke gefunden. (DVD „Die Höhle der vergessenen Träume“)

Eine letzte Gruppe von Zeichen, über die ich hier sprechen möchte, sind die mehr oder weniger stilisierten Darstellungen von Geschlechtsorganen. Fast immer sind es weibliche, oft so stilisiert, daß es sich nur um Dreiecke mit einem Strich darin handelt. In früheren Zeiten der Forschung als Ausdruck eines Fruchtbarkeitskultes gedeutet, sieht man heute in den Vulven eher einen spirituellen Sinn. Vierzig sieht sie innerhalb seiner Gesamtdeutung der Höhle und ihrer Abbildungen als Zeichen des fruchtbaren Schoßes der Erde, die das Leben immer wieder aus sich gebiert. Sie seien Zeichen eines Kultes der Todüberwindung, der in der Höhle begangen wurde. So ist für ihn auch erklärlich, warum es vorwiegend weibliche Geschlechtssymbole sind. Er vermutet auch, daß den damaligen Menschen der Anteil der Zeugung an der Entstehung der Lebewesen nicht bekannt war. (Vierzig, S. 68-72)

Dies letzte deckt sich übrigens mit der Aussage Steiners, daß die Befruchtung beim Menschen noch lange Zeit in einem unbewußten Zustand stattfand.

Die überraschend häufige Darstellung von Geschlechtssymbolen, auch in späteren Abschnitten der Frühgeschichte, ist mit Fruchtbarkeitssymbolik nur unzureichend erklärt, so als ob das wichtigste Gut der Menschen die Fruchtbarkeit von Mensch und Tier gewesen sei und als ob religiöses Tun auf die irdischen Belange abziele. Einen ersten Richtungsweiser auf eine

andere Deutung erhielt ich vor vielen Jahrzehnten in einem anthroposophischen Lehrgang durch den Biologen Wolfgang Schad. Er führte aus, daß die Geschlechtsorgane beim Menschen ursprünglich nicht zur Fortpflanzung bestimmt waren, sondern daß an diese Organe das alte Hellsehen gebunden war. Die Darstellung von Genitalien im Kult habe keinerlei sexuelle Bedeutung, sondern stelle das übersinnliche Wahrnehmen symbolisch dar. Eine genaue Stelle von Steiner hierüber habe ich bisher nicht gefunden, doch wird etwas Ähnliches auch bei AnthroWiki beschrieben: Die Fortpflanzungsorgane waren ursprünglich pflanzenartige Gebilde, die noch nicht mit astralen Triebkräften durchdrungen waren. Bei der Fortpflanzung wirkten nur Ätherkräfte. Und weiter heißt es: „Aus diesen Kräften wurde auch das natürliche Hellsehen gespeist.“ Dieses Hellsehen ging verloren, als Astralkräfte die Fortpflanzungsorgane ergriffen und die Fortpflanzung mehr von Egoismus durchdrungen wurde. (AnthroWiki s. v. Adam und Eva) Hier ist wieder ein Bedeutungszusammenhang, der sich auch in den Bildern der Genesis zeigt: Essen vom Baum der Erkenntnis, Denken, Bewußtwerdung seiner Selbst, Verlust des alten Hellsehens, Eindringen der Todesmacht in den Leib des Menschen, Schwinden der Lebenskräfte, Bewußtwerdung der Sexualität und der Fortpflanzungsvorgänge, Aufwachen für die irdische Welt und ihre Bearbeitung mit der eigenen Hände Kraft. Dies ist die Richtung, in die der nachatlantische Mensch geht, aber noch lange, vielleicht Jahrtausende, währt die Rückschau auf die atlantische Zeit. Hierfür sind die Vulven Erinnerungszeichen, die die alten hellseherischen Fähigkeiten andeuten sollen. Wunderbar ist die bei Vierzig in einem Photo gezeigte, aus dem Lehm am Boden der Höhle von Bedeilhac in Südfrankreich modellierte Vulva. Sie ist viel naturalistischer als die meist geritzten an den Höhlenwänden, „eine offene Vulva mit deutlich hervortretender Klitoris“ (S. 71, Abb. S. 69). Gerade die Klitoris, dieses für die Fortpflanzung nicht benötigte Organ, zeigt in aller Deutlichkeit, daß es eben nicht um Fruchtbarkeit und Geschlechtlichkeit oder Eros im späteren Sinn ging, sondern um eine höhere Empfängnis. In dem spirituellen Erlebnis des alten Hellsehens muß etwas gelegen haben, was den späteren geschlechtlichen Empfindungen an Intensität adäquat war. Bei meiner Spurensuche bin ich auf eine Aussage in ganz anderem Zusammenhang gestoßen, die aber hierher zu passen scheint: „Es gibt zur Kulmination des Liebesaktes eine Entsprechung und zwar in der sublimsten Struktur des meditativ erweiterten Bewußtseins. Sie wird charakterisiert als unsagbarer Zustand erleuchtender Glückseligkeit, doch ohne ekstatische Note.“ (Wolfgang Perschmann, Von der Gnade des Wissenwollens, Schloß bedburg/Erft, 1997, S. 32) Diese Andeutung scheint aus buddhistischer Überlieferung zu stammen, doch auch Steiner spricht davon, daß die geschlechtliche Fortpflanzung des Menschen nur eine zeitliche Erscheinung ist, die wiederum enden wird, und daß dann die Geschlechtsorgane zu ihrem ursprünglichen Zweck wieder zur Verfügung stehen werden, wenn die Menschen zu einer neuen Art übersinnlicher Wahrnehmung fähig sein werden.

1.2 Der Bilderreigen der Höhlen

Nachdem im vorigen Abschnitt der Blick auf die Sujets der Höhlenbilder gerichtet wurde, soll es nun um die Bilderhöhle als Gesamtkomposition gehen. Seit den Forschungen Leroi-Gourhans ist es immer klarer geworden, daß die Gestaltung einer solchen Höhle keine zufällige oder willkürliche Ansammlung von Bildern ist, sondern daß dahinter eine bewußte Anordnung steht, von der man im Blick auf die Bewegung, in der sich die meisten Tiere befinden, auch von einer Choreographie sprechen könnte, einem Ausdruck, den der Paläologe H. Floss gebraucht hat. Er betont ferner, daß die großen Kompositionen der Höhlen ein besonderes Maß an Planungstiefe, Vorbereitung der Farben und Hilfsmittel erforderte, daß

eventuell Skizzen angefertigt wurden und die Höhlentopographie mit einbezogen werden mußte. Die auf höchstem Niveau ausgeführte Malerei sei Ausdruck einer Konzeption, einer Choreographie, die den Gesamtraum der Höhle planerisch berücksichtigte. (H. Floss, Rezension)

Zu dieser Komposition gehört die Höhle selbst in ihrer natürlichen Beschaffenheit. An unzähligen Stellen wurden Wölbungen und Krümmungen der Höhlenwand in ein Bild mit einbezogen, so daß es schon durch nur wenige Ergänzungen vervollständigt wurde. Es scheint fast so, als ob die Höhle, also die Erde mit ihrem felsigen Leib an der Entstehung der Bilder mitwirke. So äußert auch Bosinski die Vermutung, daß die Höhlen danach ausgesucht wurden, ob ihre Wände für die geplante Bilderfolge geeignet waren. Uns Heutigen erscheint so etwas als Zufall, nicht aber Menschen, für die die ganze Natur noch ein göttliches Wesen war. Die Erde hat ihre Höhle sozusagen für den in ihr stattfindenden Kult angeboten, und tatsächlich ist es das Numinose, das die Bildwerke hervorgebracht hat, für das der ausführende Mensch nur das Organ ist. So berichtet einer der Forscher, die sich in dem Film „Die Höhle der vergessenen Träume“ äußern, von der Begegnung mit einem Aborigene. Dieser habe auf seine Frage, warum er Felsbilder male, geantwortet, er male gar nicht, sondern es seien die Geister, die durch ihn malen.

Eindeutig scheint auch zu sein, daß der Eintritt in die Höhle den Wechsel in ein anderes Reich darstellt. Es ist bei der Bewußtseinslage, in der sich die Menschheit am Übergang zur nachatlantischen Zeit befindet, nicht mehr das rein magische Allbewußtsein der Atlantis vorhanden, bei dem die Menschen fast wie selbstverständlich der göttlich-geistigen Welt angehörten, sondern es ist schon eine gewisse Trennung von ihr erfolgt. So ist es verständlich, daß kultisch-mythische Erlebnisse gestaltet werden mußten, um die Menschen wieder an die göttliche Welt anzubinden, und daß diese an bestimmte kultische Orte gebunden waren. Man mußte sich an solche Orte hinbegeben, die geeignet waren, die Wiederanbindung geschehen zu lassen. Solche Orte waren offensichtlich die Höhlen. So schreibt Ries: „[...] der Übergang von Helligkeit zur Dunkelheit der Höhle scheint den Übergang von einer Welt in eine andere zu symbolisieren“ (Spineto, S. 36). Daß dies eine wichtige Rolle spielte, ergibt sich auch aus jüngsten Beobachtungen in der Chauvet-Höhle: Diese war durch einen Felssturz versperrt, und ihr heutiger Eingang entspricht nicht dem ursprünglichen, bei dem das Tageslicht noch weit mehr eindrang als heutzutage. Nun hat man die Beobachtung gemacht, daß die Malereien erst an einer Stelle beginnen, wohin ursprünglich das Tageslicht nicht mehr gelangte: In der größten Kammer befinden sich die Malereien nur am Ende. Es war also von Bedeutung, daß völlige Dunkelheit herrschte. Campbell beschreibt die Wirkung des oft langen Weges in der Dunkelheit der Höhle bis dahin, wo der Kult stattfand, so: „Diese magischen Stellen finden sich ausnahmslos fern von den natürlichen Grotten, tief in den finsternen, irrenden, kalten Gängen und gewaltigen Kammern, so daß man, bevor man sie erreicht, sich dem Geheimnis der Höhle selbst in seiner vollen Wucht aussetzen muß. Einige der Labyrinthe sind fast einen Kilometer tief; in allen gibt es reichlich Irrwege und Sackgassen und gefährliche jähe Stürze.“ Es ist der Weg durch die Höhle Les Trois Frères, die der Höhle Tuc d'Audoubert benachbart ist, „und diese zwei unterirdischen Systeme zusammen, die mindestens anderthalb Kilometer labyrinthischer Gänge umfassen, müssen [...] eines der wichtigsten Zentren der Magie und Religion auf der Welt gewesen sein, wenn nicht gar das größte“ (Maskenl, Urvölker, S. 342f.). Er hält die Bilderhöhlen für eine Art erster Tempel, und für ihn ist ein Tempel „die Projektion des Mythos in den irdischen Raum“. Eine solche Höhle ist die „Schaffung eines mythischen Reiches“, die eine bewußte Gestaltung besitzt, da „diese Höhlen [...] bei all ihrer Kompliziertheit als Einheiten wahrgenommen werden, mit äußeren und inneren Kammern zunehmender Kraft.“ Hierfür führt er als Beispiele u. a. Lascaux mit dem Vogelmenschen im

Schacht und Les Trois Frères an, wo der Dieu cornu die einzige durch Farbe hervorgehobene Gestalt in der Halle ist, „eine[r] Veränderung der künstlerischen Technik zu dem Zweck, eine Steigerung der Kraft auszudrücken.“ (Alle Zitate S. 439) Die Künstler hält er für „Mystagogen, die den Geist der Menschen beschworen“. (S. 440)

Von Bedeutung scheint auch die Trennung von Bereichen innerhalb der Höhlen zu sein, die einer größeren Menge Platz boten und solchen Stellen, die schwer erreichbar und offensichtlich nur Einzelnen oder Wenigen zugänglich waren. Bosinski nennt die Höhlen mit solchen weiträumigen Hallen „Schauhöhlen“. Die Darstellungen an schwer zugänglichen Stellen konnte nur ein Einzelner nach mühsamem Zugang angefertigt haben. Es sind Höhlen der Spätphase, in denen sich neuartige Darstellungen wie die sogenannten Phantome finden. Nach Bosinski waren diese Bilder nicht zur Betrachtung bestimmt. Auch das Bildensemble im Schacht von Lascaux, der 8 m in die Tiefe führt, gehört dazu. Hierzu schreibt Vierzig: „Eine Reihe von Forschern vermutet, dass hier der Ort war, wo die Initiationsriten gefeiert wurden. [...] Bedeutet das, dass der Schacht dann so etwas wie das geheime kultische Zentrum war, und die Bilderszene gewissermaßen das Altarbild darstellt, auf dem sich der Mythos abbildete?“ Er hält es für möglich, daß es diese unterschiedlichen Funktionen der Räume gegeben hat, die engen Stellen für die „Trance“ – ich möchte lieber sagen, die Einweihung – und „die großen Säle mit ihren Bildergalerien“, die dazu dienten „den Mythos einer größeren Zahl von Feiernden vor Augen zu führen.“ (Alle Zitate S. 67)

Interessant ist die Beobachtung, daß eine solche Unterteilung der Räume in einen esoterischen und einen exoterischen Gebrauch in den Höhlen der Spätzeit vorkommt. Man könnte daraus schließen, daß die allgemeine übersinnliche Wahrnehmungsfähigkeit der meisten Menschen zu der Zeit schon am Schwinden war und zunehmend durch Mythen ersetzt werden mußte, die von Eingeweihten geschaffen wurden.

1.3 Reliefs und mobile Kunst

Neben den Bilderhöhlen gibt es unzählige Funde aus dem Jungpaläolithikum mobiler Art sowie Darstellungen an freiliegenden Felswänden. Vermutlich haben auch diese Plastiken von Menschen und Tieren, Reliefs und Ritzbilder auf Wänden und verschiedensten Gegenständen symbolische Bedeutung. Diese Funde haben ein Verbreitungsgebiet ebenfalls von Westeuropa bis zum Ural. Die Sujets dieser bildlichen Darstellungen sind Tiere und in weitaus größerem Anteil als bei den Höhlenbildern menschliche Gestalten. Zeichenartige Darstellungen sind auch hier sehr schwer zu deuten. Außerdem finden sich Flöten aus derselben Zeit. Was weiterhin fehlt, sind Darstellungen aus dem Pflanzenreich, kosmischer Erscheinungen, landschaftlicher Erscheinungen oder von Kulturgegenständen.

1.3.1 Tierdarstellungen

Ein wichtiges Fundgebiet besteht in den Höhlen der Schwäbischen Alb. Die Funde aus diesen Höhlen stammen aus derselben Zeit wie die Chauvet-Höhle. H. Floss sieht große Übereinstimmungen in den Motiven, nämlich den Tierarten der Höhle und den Tierfiguren, in der Quantität der Tierarten und im Stil und vermutet, daß es, obwohl viele hundert Kilometer zwischen beiden Fundorten liegen, Verbindungen gab, die auf Wanderstrecken entlang der

großen Flüsse hinweisen. Funde aus den Höhlen der Schwäbischen Alb gelten als die ältesten Darstellungen ihrer Art, z. B. die erst kürzlich gefundene sogenannte „Venus vom Hohlefeld“ als älteste Menschendarstellung überhaupt. Auch die Flöten gehören zu den ältesten Musikinstrumenten. Floss ist ein Vertreter der Auffassung, daß insbesondere auch die hohe Qualität der Eiszeitkunst auf eine Art plötzlichen kulturellen Sprungs in der Zeit des Jungpaläolithikums hinweise, dessen Träger der anatomisch und kulturell moderne Mensch gewesen sei. Er lehnt es ausdrücklich ab, daß schon vom Neandertaler „Kunst“ in nennenswerter Art angefertigt wurde: „Es gibt Leute, die zur Ehrenrettung der Neandertaler einfach alles zusammentragen.“ (Zitat bei Martin Reischke, Künstlerischer Neandertaler: Kreativer Big Bang im Ländle. In: Spiegel online, Wissenschaft. www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/kuenstlerischer-neandertaler-hreativer-big-bang-im-laendle-a-264539.html ; 12. 2. 2016)

Auf dieses umstrittene Problem gehe ich unten weiter ein (1.4).

Die sehr kleinen Tierfiguren, überwiegend aus Mammutelfenbein, sind von einer bewegenden Ausdruckskraft. Wie schon oben angedeutet, wirken sie naturalistisch und offenbaren ihre Stilisierung erst bei näherem Hinsehen. Mir ist nicht zweifelhaft, daß sie etwas Spirituelles zum Ausdruck bringen, also Symbole sind, die etwas offenbaren. Die Tierthematik wirft dabei dieselben Fragen auf wie bei den Höhlen. Erschwert wird aber jede Deutung dadurch, daß im Gegensatz zu den Höhlen, die ihren Kultraum ja gleich mitliefern, diese Funde Einzelstücke sind, für die es wenige Hinweise auf ihre kultische oder religiöse Verwendung gibt, da leider oft die Fundumstände nicht dokumentiert wurden. Zu diesen Funden gehört auch der Löwenmensch. Zu dessen Anfertigung waren etwa 360 Arbeitsstunden nötig. (www. Loewenmensch, s. o.) Dies zeigt, wie wichtig die Figur für die Menschen war. Ähnlicher Aufwand gilt auch für andere Figuren sowie die Musikinstrumente, besonders eine Flöte aus Elfenbein. Es wird vermutet, daß ein so wertvoller Gegenstand für den kultischen Gebrauch hergestellt wurde. Es gab also einen großen Bereich des Lebens, der nichts mit der täglichen Notdurft zu tun hatte, einen Bereich, der das geistige und spirituelle Leben der Menschen betraf.

Interessant ist, daß auch sogenannte Gebrauchsgegenstände verziert waren, in den meisten Fällen ebenfalls mit den Tieren, die auch in den Höhlenbildern vorkommen. Hierzu Schefold über die Bedeutung der Ornamente in alter Zeit. Beispiele hierfür sind die Funde aus La Madeleine (s. bei Don's map).

1.3.2 Menschendarstellungen

Wenn über die Menschendarstellung unter der mobilen Kunst gesprochen wird, ist meistens von den Frauenstatuetten die Rede, die auch als „Venus“ bezeichnet werden, von denen die berühmte Venus von Willendorf eine Art Grundtyp darstellt. Sie sind Gegenstand heftiger ideologischer Auseinandersetzungen, da sie für den spirituellen Feminismus als Beweis für das Vorhandensein des Matriarchats in der Urgeschichte gelten. Die Figurinen werden als Göttinnen interpretiert und als Vorläuferinnen der Göttinnen in den Mythologien späterer Kulturen verstanden. Während der Jahrzehntausende des Jungpaläolithikums seien die Frauen auf allen Gebieten des Lebens führend gewesen. Den friedlichen matriarchalischen Kulturen sei erst in der Bronzezeit ein Ende durch kriegerische Einfälle von reitenden und waffentragenden, männlich bestimmten Völkern gemacht worden, die dann die Vorherrschaft der Männer installiert haben und durch Umdeutung der religiösen Überlieferungen das

Göttliche als vorwiegend männlich dargestellt haben. In dem Buch „Göttinnendämmerung“ stellen die Autorinnen (Röder et aliae) die Unhaltbarkeit der Matriarchatstheorie aus archäologischer Sicht heraus. Die Funde sind nicht so eindeutig und einheitlich, wie von ihren Verfechtern und Verfechterinnen angenommen, sondern es gibt sehr vielfältige Unterschiede in den künstlerischen Äußerungen, auch der Frauenstatuetten. (Röder, S. 221; Dies kann man nachvollziehen, indem man die umfangreiche Liste mit vielen Abbildungen bei Don durchgeht.) Von den 200 gefundenen Statuetten habe mindestens die Hälfte keine eindeutigen Geschlechtsmerkmale, und nur zwei seien unmißverständlich Männer (Röder, S. 204). Dies zeigt, daß die Menschendarstellung zumindest in vielen Fällen auf etwas anderes Wert legt als die Geschlechtlichkeit. Auch bei den Zeichen, die als Vulven aufgefaßt werden, sind die Autorinnen vorsichtig. Diese Deutung gehe in die früheste Zeit der Urgeschichtsforschung zurück und sei so immer weiter jahrzehntelang übernommen worden, doch gehe man heute davon aus, daß die Zeichen in ihrer Abstraktion durchaus auch etwas anderes darstellen können, und so erscheint das Fazit: „Aus archäologischer Sicht arbeitet die Matriarchatsforschung mit antiquierten Hypothesen.“ (S. 221)

Wenn man noch Reliefs und geritzte Bilder zu den Plastiken hinzunimmt, ist die Menschendarstellung des Jungpaläolithikums gewiß nicht einheitlich. Fast jedes Bild würde eine eigene Interpretation erfordern. Neben Bildern von Männern gibt es auch eine ganze Reihe von Phalloi, die ebenso wie (eindeutige) Vulven für mich ein Hinweis auf die Funktion der Genitalien als Organe des alten Hellsehens sind, wie oben ausgeführt. Es wurde also durchaus auch das männliche Element dargestellt. Dennoch bleibt die hohe Zahl der weiblichen Statuetten, von denen viele eine gewisse Einheitlichkeit aufweisen. Wenn auch die Existenz einer friedlichen matriarchalischen Zeit aus den Funden nicht ableitbar ist, läßt sich dennoch sagen, daß offensichtlich im Weiblichen etwas lag, das für die damaligen Menschen eine besondere Bedeutung hatte. Hinzu kommt noch die Figur der sogenannten Venus vom Hohlefeld, die zur Zeit des Buches „Göttinnendämmerung“, nämlich 1996, noch nicht entdeckt war, und die etwas Einzigartiges ist. Diese kleine Figur, 2008 in der Höhle der Schwäbischen Alb gefunden, gilt als älteste Menschendarstellung überhaupt. Sie stammt aus dem Aurignacien (ab ca. 40.000), ist also älter als die Figuren nach Art der Venus von Willendorf, hat mit diesen aber die Nacktheit und die Dickleibigkeit gemeinsam. Sie hat gar keinen Kopf, sondern eine Art Öse, weshalb vermutet wird, daß sie als Anhänger getragen wurde. Die Vulva ist deutlich zu sehen und plastischer ausgeführt als bei den jüngeren Figuren, die aus dem Gravettien stammen (ab ca. 32.000). Insgesamt ist die Venus vom Hohlefeld viel mehr stilisiert als jene.

Da ich also durchaus der Auffassung bin, daß die Frauenfigurinen eine bestimmte Botschaft beinhalten – wenn auch größtenteils nicht die der kämpferischen Matriarchatsverfechterinnen –, möchte ich ihren eigenartigen Merkmalen nachspüren.

1. Gestaltung der Arme und Beine:

Wie gesagt, ist ein besonders auffälliges Merkmal die außerordentliche Fülle der Körperteile des Rumpfes, des Bauches, der Brüste, der Hüften, des Gesäßes und der Oberschenkel. Dem gegenüber sind Arme und restliche Beine von einer seltsamen Unentwickeltheit. Die Unterschenkel sind oft nur noch angedeutet, verkürzt, Füße winzig und herunterhängend oder gar nicht ausgeführt. Die Arme sind entweder ebenfalls nur angedeutet oder wirken dünn und schwächlich. Dies möchte ich so interpretieren, daß Arme und Beine bei diesen Figuren keine große Rolle spielen. Solche Beine können den Körper nicht tragen, die Füße, wenn überhaupt zu sehen, stehen nicht mit der flachen Sohle auf dem Boden, sondern befinden sich in einem seltsam hängenden Zustand. Diese menschliche Gestalt schwebt irgendwo, ist noch nicht mit den Füßen auf dem festen Erdboden angekommen. Gleiches gilt für die kraftlosen oder

unentwickelten Arme: Auch diese sind zur Arbeit mit der harten Materie der Erde nicht fähig. Das irdische Tun und Einwirken auf die Gegebenheiten des Lebens auf der harten Erde scheinen jedenfalls nicht Aufgabe dieser Gestalten zu sein. Die Form der Arme und Beine zeigt also das Bild eines menschlichen Zustandes, dessen Vertreterinnen und Vertreter noch nicht richtig auf dem Boden und im Irdischen angekommen sind.

2. Gestaltung des Kopfes:

Unter allen jungpaläolithischen menschenartigen Abbildungen gibt es kein einziges annähernd naturalistisch dargestelltes Gesicht. Es wurde bereits über die Tierköpfe gesprochen, die teilweise vielleicht Tiermasken vorstellen, die bei Kulturen getragen wurden, es sind ferner die vogelartigen Gesichter, es sind andere nur angedeutete, maskenartige Gestaltungen von Gesichtern, es sind angedeutete Merkmale von menschlichen Gesichtern wie leichte Vertiefungen für Augen und Mund und angedeutete Nasen, die unter den Funden vorkommen. Bei den Frauenfiguren fehlt entweder der Kopf oder, meistens, hat er kein Gesicht. Das berühmte Relief „Venus von Laussel“ scheint das Gesicht von Haaren verdeckt zu haben, die Figuren nach Art der „Venus von Willendorf“ haben einen kugeligen Kopf, der von einer Haube oder Perücke aus kurzen ebenmäßigen Locken bedeckt ist, die auf der Vorderseite bis zum Kinn reicht. Der winzige Kopf aus Elfenbein von Brassempouy zeigt eine ähnliche netzartige Frisur und ein zierliches Gesicht mit Augen und Nase, aber fehlendem Mund. Auch dieser Kopf stammt aus dem Gravettien.

Ferner gibt es noch die ganz singulären weiblichen Ritzfiguren von Predmost, auch diese aus dem Gravettien.

Es scheint mir, unabhängig von der Entstehungszeit, sich hier um Abbildungen verschiedener Stadien der menschlichen Entwicklung zu handeln.

Die Ritzfiguren von Predmost zeigen einen weiblichen Körper, der aus lebendig strömenden Linien besteht. Der Kopf, ebenfalls von Linien durchzogen, ist trichterförmig nach oben geöffnet. Diese strömenden Linien könnten die Darstellung der ätherischen Kräfte sein, die den menschlichen Leib durchziehen. Der wie ein Trichter oder ein Kelch nach oben geöffnete Kopf zeigt einen Zustand, in dem das menschliche Haupt noch ganz zum Kosmos offen war. Das Ätherische des Kopfes steht noch in Verbindung mit der umgebenden ätherischen, also geistigen Welt. Steiner schreibt, daß während der Atlantis der Ätherleib, besonders im Kopfbereich, noch weit über den physischen Kopf hinausragte, was eine Voraussetzung für die noch selbstverständliche Bindung an die geistige Welt und für ihre Wahrnehmung war. Der kugelige Kopf der Frauenstatuetten ist dagegen schon abgeschlossen, aber noch nicht für die Wahrnehmung der äußeren Sinneswelt erwacht. Die Augen sind unter der Haube, können die Umwelt nicht erblicken, die äußeren Gerüche werden nicht wahrgenommen, der Mund spricht noch nicht. Die gesamte Gestalt und dieser Kopf scheinen in sich zu ruhen und nach innen zu blicken. Auch dies ist noch ein atlantischer Zustand. Die Sinneseindrücke, vor allem durch den Sehsinn, konnten gar nicht geschärft sein, da es durch die Nebelatmosphäre keine scharf wahrnehmbaren Dinge zu sehen gab. Die Welt wurde eher wie im Traum wahrgenommen. Auch manche Tierdarstellungen, bei denen das Tier ganz ruhig einfach nur dasteht, besitzen diesen träumerischen Ausdruck. Es sind Wesen, die noch mehr dem atlantischen Zustand verhaftet sind. Diese Frauen haben Wahrnehmungen auf anderem Wege als durch die Sinnesorgane. Diese Phase deckt sich auch mit der Beschreibung Steiners der von ihm so genannten altindischen Kulturepoche. Es ist die erste nachatlantische Kultur, während der die Menschen noch träumend auf die Atlantis zurückblickten. Sie wird deswegen auch mit dem „Wahr“-zeichen des rückwärts gehenden Krebses in Verbindung gebracht, in dem sich damals der Frühlingspunkt der Sonne befand.

Einen Schritt weiter gehen die Figuren, die angedeutete Augen haben, aber keinen Mund. Bei

dem Kopf von Brassempouy sind die Augen mit Augenbrauen deutlich gestaltet, wirken jedoch halb geschlossen. Der Ausdruck zeigt schon leicht individuelle Züge, doch auffällig ist das Fehlen des Mundes. Bei der Vollendetheit der Darstellung ist dies natürlich keine künstlerische Unfähigkeit, sondern hat symbolischen Wert. Jean Gebser bringt die „Mundlosigkeit“, die sich nicht nur bei steinzeitlichen Bildern findet, mit der von ihm so genannten und beschriebenen Struktur des magischen Bewußtseins der Menschheit in Verbindung. Magisches Einheitsgefühl war vorhanden, ohne daß Worte gesprochen werden mußten. Es war eine Allverbundenheit, eine selbstverständliche Einheit von Subjekt und Objekt, deren man sich nicht durch Worte versichern mußte. Erst als diese Verbundenheit verloren gegangen war, entstanden die Versuche, durch Worte, durch Geschichten und sprachliche Bilder die Erinnerung an die geistige Welt zu pflegen. Es war dies dann der Beginn des mythischen Zeitalters. Das Wort „Mythos“ bedeutet Wort, Rede, Erzählung. Zur Verdeutlichung hier die entsprechende Stelle bei Gebser: „Was diese Mundlosigkeit bedeutet, wird ersichtlich, wenn man realisiert, in welchem betontem Maß diese Darstellungen [...] Ausdruck, ja Kennzeichen der magischen und nicht etwa der mythischen Bewußtseinsstruktur sind. Denn erst dort, wo Mythos ist, ist auch der ihn aussagende Mund. [...] Jedenfalls ist das Fehlen des Mundes ein Zeichen dafür, daß das Organ, das eine Aussage ermöglicht, für den magischen Menschen noch irrelevant ist. Die Verständigung innerhalb des Gruppen-Ich, des 'Wir', bedarf noch nicht der Sprache, sondern erfolgt gewissermaßen 'subkutan' oder telepathisch, da die Ichlosigkeit des einzelnen, der kein einzelner ist, die Teilhabe und Kommunikation an den kollektiven und vitalen Intentionen fördert, weil die untrennbare Verflochtenheit der Sippe das vorherrschende Prinzip ist.“ (Ursprung und Gegenwart, S. 103f.)

3. Die Gestaltung der weiblichen Geschlechtsorgane

Im Gegensatz zu den oft sehr stilisierten Vulvenzeichen, deren Bedeutung deswegen, wie erwähnt, in vielen Fällen angezweifelt werden kann, besitzen die Frauenstatuetten in den meisten Fällen deutlich ausgeführte äußere Geschlechtsteile, die zusammen mit den Brüsten keinen Zweifel am weiblichen Geschlecht der Figuren aufkommen lassen. Die Vulva zeigt sich manchmal geöffnet wie bei der oben beschriebenen aus Lehm plastizierten. Wie auch schon oben ausgeführt, scheint mir dies ein Bild der Empfängnis zu sein. Steiner vergleicht die noch im ätherischen Zustand befindlichen Geschlechtsorgane des Menschen in alter Zeit mit den Blütenkelchen der Pflanzen, die ja auch ätherischer Natur sind. Mit ihnen wurde Übersinnliches in noch nicht egoistischer Weise empfangen. Auch die Fortpflanzung des Menschen ist kein rein leibliches Geschehen, da es sich vor allem um das Hereinkommen der geistigen menschlichen Wesenheit in das Irdische handelt, um die Inkarnation, die Fleischwerdung. In den Anfängen der atlantischen Zeit waren Inkarnation und Exkarnation noch nicht solche einschneidenden dramatischen Veränderungen, sondern eher wie ein Wechsel von Schlafen und Wachen. Von daher ist vielleicht vorstellbar, daß das Empfangen geistiger Schauungen und das Empfangen eines geistigen Keimes als ähnlicher Vorgang empfunden wurde, zumal dies in einem Zustand halber Unbewußtheit verlief, in einer Art träumendem Zustand. Vierzig bringt hier die Vorstellung der Parthenogenese ins Spiel, da es, wie gesagt, keine Paarungsszenen in der jungpaläolithischen Kunst gibt. Das Weiblich-Empfangende und Gebärende in einem geistig-leiblichen Zwischenzustand und mehrsinniger Bedeutung war ein beherrschendes Bild noch lange nach der Atlantis und wurde noch in mythischer Zeit in den Bildern der Jungfrauengeburt weitergegeben. Bei Lurker genannte Symbole für die Empfängnis aus verschiedenen Kulturen deuten den übersinnlichen Vorgang an: Besondere Menschen inkarnieren sich in den Mythologien z. B. durch Pflanzen, einen Edelstein, eine Lichtkugel oder einen Goldregen sowie besondere Tiere und werden dann von der Mutter jungfräulich geboren. Die immaterielle Zartheit einer solchen Empfängnis wird

noch im Neuen Testament angedeutet mit dem Wort: „Die Kraft des Höchsten wird dich überschatten“ (Lk 1,35).

4. Dickleibigkeit der Statuetten

Die außergewöhnlich stark ausgeprägte weibliche Leiblichkeit der Statuetten wird oft als Symbolik für etwas allgemein Weibliches aufgefaßt, wie für die regenerative Kraft des Kosmos und der Erde. So ordnet sie Vierzig auch in die von ihm vertretene Wiedergeburt- oder Regenerationssymbolik ein.

Da auch der Bauch meist sehr umfangreich ist, werden die Figuren oft als Schwangere gedeutet. Es hat sich aber herausgestellt, daß dies nicht zutreffend ist, sondern daß zumindest die Figuren nach Art der Venus von Willendorf die Anatomie stark fettleibiger Frauen in relativ genauer Richtigkeit zeigen. Es ist zu vermuten, daß es hierfür reale lebende Vorbilder gegeben hat. Doch wie konnte es möglich sein, daß es in Zeiten, in denen die Menschheit keinen Überfluß an Nahrung hatte, solch allzu gut genährte Frauen gab? Diese Frauen, die ja auch die „Ehre“ einer Statue erhielten, mußten besondere, verehrte und wichtige Frauen in ihrer Gemeinschaft gewesen sein. Hier habe ich nun die Idee, daß in ihnen nicht nur eine Imagination von hellseherischen Frauen in der Zeit der Atlantis dargestellt wurde, sondern daß es solche Seherinnen auch noch in den Zeiten des Jungpaläolithikums gab und für die Menschen als heilig oder fast göttergleich galten. Ihre große Bedeutung für die Gemeinschaft zeigt sich eben in der besonderen Ernährung. Weibliches Sehertum ist noch bis in historische Zeit üblich gewesen, wie die Pythia in Delphi, die Sibyllen und auch die Seherinnen der Germanen bezeugen. Deren Altertümlichkeit ist daran zu erkennen, daß sie ihre Inspirationen in einem unbewußten Zustand empfangen und sie dann nicht in einer Wortsprache äußerten, wie von der Pythia bekannt ist. Die Bezeichnung „Sibylle“ soll mit „Silbe“ verwandt sein, also anzeigen, daß die Seherin Silben lallte. In der großen Bedeutung der hellseherischen Fähigkeit dieser Seherinnen liegt es wohl auch begründet, daß tatsächlich Matrilinearität wichtig war, denn in Zeiten eines vorindividuellen Bewußtseins vererbten sich spirituelle Fähigkeiten von der Urahnin auf die Töchter von Generation zu Generation. Noch im dynastischen Ägypten gab es Reste von Matrilinearität.

Bei den dickleibigen Frauenfiguren ist oft tatsächlich gerade der Bauch besonders gestaltet, vom übrigen Körper abgesetzt. Die „Venus von Laussel“ hat die eine Hand auf den Bereich des Sonnengeflechts gelegt. Auch das Sonnengeflecht, das ja die Stelle eines Chakra ist, stellt ein Organ der übersinnlichen Wahrnehmung dar. Die Fähigkeit, in der ätherischen Welt wahrnehmen zu können, war in alten Zeiten mit dem Sonnengeflecht verbunden (vgl. Wolfgang Greiner, Gralsgeheimnisse, S. 39).

Es ist wahrscheinlich nicht so wichtig, ob die Frauenfigurinen als Seherinnen, Urmütter oder Göttinnen aufgefaßt werden. Im alten Bewußtsein war der Mensch noch in die geistige Welt verwoben, war die Trennung des „Geistigen“ vom „Materiellen“ noch nicht so scharf, geistiger Zustand und leiblicher Zustand waren in fließendem Übergang, so daß es auch möglich war, daß Geistwesen in menschlicher Gestalt erscheinen konnten. Dies bezeugen noch die Bibel, die ägyptische Überlieferung darüber, daß die ersten Könige Götter gewesen seien, sowie nahezu alle Mythologien der Welt. Die Begriffe „Göttinnen“ und „Götter“ in den späteren Mythen sind keineswegs mit einer monotheistischen Gottesgestalt gleichzusetzen. Inkarnationen von spirituell fortgeschrittenen Menschen konnten durchaus als Herabkunft von „Göttern“ empfunden werden, so daß also Seherin oder Eingeweihter, Geistwesen oder „Göttin“ bzw. „Gott“ fast Synonyme sind. Diesen fließenden Übergang „göttlicher“ und „menschlicher“ Wesen erkennt man noch an einem viel späteren Zeugnis, nämlich wenn in den *Eumeniden* von Aischylos die Göttin Gaia als „Protomantis“, als „Ur-Seherin“ bezeichnet wird (Vers 2).

1. 4 D e r M e n s c h ü b e r s c h r e i t e t e i n e S c h w e l l e

1.4.1 J u n g p a l ä o l i t h i s c h e r K u l t u r s p r u n g - o d e r a u c h n i c h t ?

Fast einhellig wird in der wissenschaftlichen Literatur über die Erscheinung der kulturellen Leistungen des Jungpaläolithikums von einer Art Sprung oder sehr plötzlichem übergangslosem Erscheinen gesprochen, so z. B. schreibt von Schnurbein: „Die älteste Kunst erscheint uns heute wie ein 'kultureller Paukenschlag' des frühen modernen Menschen in Europa, bei deren Betrachtung die kaum vorstellbare zeitliche Distanz auf Augenblicke zusammenschmilzt.“ (Siegmar von Schnurbein, Hg., Atlas der Vorgeschichte. Europa von den ersten Menschen bis Christi Geburt. Stuttgart 2009, S. 26)

Hinzu kommt noch, daß die Chauvet-Höhle eine der ältesten Bilderhöhlen ist. Die Großartigkeit ihrer künstlerischen Qualität zeigt ebenfalls das unvermittelte Auftreten dieser Fähigkeiten, ohne Vorläufer und ohne eine Entwicklung aus einfacheren Anfängen.

Parzinger (S.105f.) definiert das Jungpaläolithikum als Zeit des ersten Auftretens des Homo sapiens außerhalb Afrikas. Es gibt spärliche Hinweise künstlerischen Schaffens außerhalb Europas, „doch die qualitativ und quantitativ herausragende Blüte eiszeitlicher Höhlenmalerei Südwesteuropas bleibt weltweit einmalig; sie bildet den ersten großen Auftritt des Menschen in einer alle Zeiten und Räume umfassenden Weltkunstgeschichte.“ Bei den Gründen, warum die kulturellen Leistungen im Jungpaläolithikum nicht überall gleich waren, stoße man an Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis. (S. 106)

J. Ahlrichs auf seiner Seite widerspricht der Vorstellung eines kulturellen Sprungs, wie bereits erwähnt, da neueste Funde etwa der letzten 20 Jahre etwas anderes aussagen: Sowohl die ersten Vertreter des Homo sapiens von 200.000 bis 100.000 als auch der Neandertaler besaßen „Kunst“ und Symbolik, dies belegen seiner Auffassung nach sowohl die rautenförmigen Ritzungen des Steines der Blombos-Höhle in Südafrika, die vom Homo sapiens von etwa 75.000 stammen, als auch die Gräber von Neandertalern, Verwendung von Ockerbemalung und Schmuck.

Diese widersprüchlichen Auffassungen sind nicht ohne Bedeutung für die Frage, inwieweit die Ergebnisse der okkulten Forschung in Übereinstimmung stehen mit den wissenschaftlichen Ergebnissen der Paläontologie und Paläoanthropologie sowie deren Chronologie. Wenn der Ich-begabte Mensch, der am Ende der Atlantis erstmals in knöcherner Form in Erscheinung tritt, der Homo sapiens ist, dann stellen sich zwei Fragen: 1. Wann war das? 2. Warum hat der Homo sapiens, dessen Fossilien nach neuen Erkenntnissen schon seit 200.000 gefunden wurden, erst um 40.000 seine einzigartigen geistigen Fähigkeiten zum Ausdruck gebracht?

Hierzu möchte ich zwei bis drei Dinge zu erwägen geben:

1. Paläologie, Paläoanthropologie und Archäologie der Vorgeschichte sind höchst komplizierte Wissensgebiete mit äußerst lückenhaftem Material. So kommt es, daß neue Funde oft mehr Rätsel aufgeben als lösen oder dazu führen können, daß bisherige Vorstellungen aufgegeben werden und neue Erklärungswege gesucht werden müssen. Der menschliche Geist schöpft jedoch nicht aus dem Nichts. So schildert Ian Tattersall in seinem Buch „Puzzle Menschwerdung. Auf der Spur der menschlichen Evolution“ (Heidelberg/Berlin 1997) auch die vielfach verschlungenen Wege der Paläoanthropologie mit oft

unversöhnlichen Deutungsansätzen, die Schwierigkeit, von oft unreflektiert tradierten Annahmen sich zu lösen, die lange Zeit fehlende Zusammenarbeit von verschiedenen relevanten Fachwissenschaften wie Paläoanthropologie, Genforschung und Archäologie, die Probleme der Datierung der Funde und überhaupt der Deutung der Fossilien.

Tatsächlich ist es nicht so eindeutig wie es zunächst scheint, zu sagen, welche Funde zum *Homo sapiens* zu zählen sind und welche nicht.

Von Schnurbein drückt sich vorsichtig über den *Homo sapiens* um 200.000 aus:

„Menschenreste aus der Zeit vor 200.000 bis 100.000 Jahren zeigen ein dem modernen Menschen schon sehr nahekommendes Erscheinungsbild.“ (S. 25)

Tattersall legt sich in dem Buch von 1995 (englische Originalausgabe) auch nicht vollständig fest. Der *Homo sapiens* sei höchstwahrscheinlich aus Afrika in alle Erdteile gewandert, und dies liege möglicherweise etwa 100.000 Jahre zurück. Der neuen Anatomie seien erst nach einer Weile neue Verhaltensweisen gefolgt, dann aber in einem gewaltigen Sprung: Kunst, begriffliche und symbolische Darstellung, Musik, raffinierte Materialbearbeitung, lebhafter Erfindergeist (S. 311). Den „Sprung“ beschreibt er so: „Angesichts des Grundmusters von Unveränderlichkeit, das den Großteil archäologischer Belege aus dem Paläolithikum charakterisiert, läßt sich daraus kaum etwas anderes schließen, als daß es in der Evolution des Menschen nur einen wirklich großen Sprung (vorwärts?) gab: den Sprung, der unsere eigene Art *Homo sapiens* hervorbrachte.“ (S. 313)

In dem Aufsatz „Fossil Evidence for the Origin of *Homo sapiens*“ von 2010 (zusammen mit Jeffrey H. Schwartz. In: American Journal of Physical Anthropology, Band 143, Supplement 51 (= Yearbook of Physical Anthropology 53), 2010, S. 94-121) schreibt er als Schlußfolgerung nach der Darstellung seiner neuesten Forschungen Folgendes: Da in der Paläoanthropologie lange Zeit und im Grunde auch heute noch die morphologische Definition des *Homo sapiens* nicht vorlag bzw. vorliegt, wurde bisher eine große Verschiedenheit von Erscheinungsformen von Fossilien zum *Homo sapiens* gezählt, obwohl manchmal als „archaische Varianten“ eingestuft. Ein solches Vorgehen sei bei anderen Säugetierarten nicht üblich und sollte auch in der Paläoanthropologie keine Verwendung finden. Der heutige *Homo sapiens* ist ein von seiner Morphologie her von anderen höchst unterschiedliches Wesen. Dafür gibt es eine Reihe von Charakteristiken im Knochenbau. Wenn diese auf den fossilen Bestand übertragen werden, so gebe es nur eine streng begrenzte Zahl von Kandidaten, die zum *Homo sapiens* gezählt werden können. Vor allem sei alles auszuschließen, was bisher zum „archaischen *Homo sapiens*“ gerechnet wurde, d. h. alle Fossilien über 200.000 und viele jüngere. Die Lage werde dadurch erschwert, daß viele Fossilien innerhalb dieser Zeit [also ab 200.000] die ganze Folge der Merkmale für *Homo sapiens* besitzen außer den Hauptunterscheidungsmerkmalen. [Diese, nämlich die „dipartite brow“ und das vorstehende Kinn, bespricht er eingehend in dem Aufsatz anhand aller relevanten in Frage kommenden Fossilien, mit Abbildungen.] Doch selbst, wenn man diese einschließe, sei unsere Spezies dennoch bemerkenswert isoliert. (S.118ff.)

Bei Wikipedia (s. v. Mensch) wird zu der Tatsache des Fehlens einer allgemein anerkannten Diagnose der Art *Homo sapiens* noch bemerkt: „Mangels klarer morphologischer Kriterien erfolgt die Zuordnung von Fossilien zu *Homo sapiens* häufig primär aufgrund ihres datierten Alters, eines bloßen paläontologischen Hilfskriteriums.“

A. Delor befaßt sich intensiv mit der Problematik der Vor-, Früh- und Altmenschen, und zwar in einer Zusammenschau wissenschaftlicher Ergebnisse und Aussagen hellstichtiger Menschen. Auch er sieht die Schwierigkeit der Einordnung der Funde. In dem Aufsatz „Die Unhaltbarkeit des Darwinismus“ stellt er u. a. dar, daß es nicht nur im Tierreich, sondern auch zwischen den Vor-, Früh- und Altmenschen keinerlei fließende Übergänge zwischen den

Arten gibt. Deswegen werden in der heutigen Paläontologie Stammbäume eher mit gestrichelten Linien als „Stammbüsche“ gezeichnet, in der Hoffnung, daß die Lücken durch neue Funde irgendwann sich schließen werden. Aber: „Statt dieser so dringend benötigten Übergänge finden sich, wie in vielen Fällen geschehen, entweder weitere Exemplare schon bestehender oder *immer neue, abweichende Arten*.“ (S. 11) Er findet es auffällig, daß unter den „Fundlücken“ ausgerechnet immer diejenigen sind, die die Stämme des angenommenen Stammbaums darstellen müßten. Bei einer direkten Abstammung des Homo sapiens von den menschlichen Vorformen sei auch unerklärbar, warum es frühe moderne Formen gibt, denen dann rein chronologisch wieder altertümlichere Formen folgen, denn die altertümlicheren sind die spezialisierten, also Seitenlinien der unspezialisierten. Delor sieht die Erklärung darin, daß der „Stamm“ nicht in fossiler Form vorliegen kann, da dieser der noch weichkörperige Mensch der Atlantis war (von Steiner in der frühen Zeit der Atlantis als quallenartig beschrieben): „Wohl aber erklärt sich dieses Hin und Her [zwischen spezialisiert und unspezialisiert] dadurch, dass sich von einer **fossil nicht vorliegenden** (weil weichkörperigen) bereits relativ hoch entwickelten Homo-sapiens-Linie ständig ins Tierische fallende Seitenäste abzweigen [...], welche mal das eine, mal das andere 'moderne' Merkmal noch mitbringen oder aber bereits gänzlich verloren haben. [...] Die grazilen Formen sind insgesamt menschenähnlicher, die robusten stärker tierartig – fliehendes Kinn, vorspringende Schnauze, Überaugenwülste, weit hintenliegendes Hinterhauptloch [...]. Aber je mehr sie aus der ursprünglichen Weichkörperigkeit heraus-verhärten (und daher Fossilien hinterlassen), desto derber, 'robuster' werden sie – und desto mehr springt die Schnauze nach vorne.“ (S. 12) Aber auch die relativ grazilen Formen sind keine direkten Vorfahren von Homo sapiens, schon allein deswegen nicht, weil gewaltige zeitliche Lücken zwischen den verschiedenen Arten bestehen. „Auch sie sind, vom Ich-Menschen aus gesehen, Seitenzweige, allerdings solche, die sich viel näher an der Abzweigestelle befinden als die robusten Formen. Sie erklären sich unschwer dadurch, dass der eigentliche Menschenvorfahr (welcher fossil gar nicht in Erscheinung tritt, weil seine Knochen noch viel zu weich sind, d. h. er ist noch viel 'graziler!') als Einziger eine wirklich kontinuierliche, kleinschrittige Entwicklung durchmacht (er bleibt dabei immer 'grazil') und von Zeit zu Zeit tierisch werdende Seitenzweige sich von ihm abspalten – die jeweils erst nach einiger Zeit fossil in Erscheinung treten.“ (S. 13) In dem anderen Aufsatz, über die Vor-, Früh- und Altmenschen, sind altertümliche Vormenschen, die aber zeitlich später sind als „modernere“, „grazile“ Formen, Nachzügler, so auch die Neandertaler. Die Auskünfte der hellseherigen Personen, die Delor befragte, zeigen auf, daß die Vormenschen mit noch tierartigen Erscheinungsmerkmalen meistens tierische Gruppenseelen besaßen, im Falle der Neandertaler seien diese aber schon nahe an der Individualisierung. Dagegen gibt es schon frühe fossile Spuren von Homo sapiens [also die vereinzelt Funde, die lange vor dem eigentlichen Auftreten des Homo sapiens im Jungpaläolithikum liegen]. Nach Auskunft der einen hellseherigen Zeugin seien dies früh entwickelte Vertreter des Homo sapiens, die man als mit besonderen Aufgaben betraute Führer von Menschengruppen ansehen könne. (Darwinismus-Aufsatz, S. 18) Manche sehr frühe „moderne“ Züge einiger Funde werden auch damit erklärt, daß sich in ihnen nicht-menschliche Wesen inkarniert haben („Engel“ oder Elementarwesen), die ebenfalls zu der Zeit eine besondere Aufgabe innerhalb der Menschheit hatten. (Im Vormenschen-Aufsatz)

So erklärt sich, daß sich bei diesen „Vorpreschern“ Fähigkeiten finden, die in voller Kraft erst im Jungpaläolithikum erscheinen, nämlich Symbolverwendung und auch Kultus, wenn man Bestattungen dazu rechnen will. Zeugnisse hierfür sind die mit Ritzungen versehenen Steine der Blombos-Höhle in Südafrika, die vom frühen Homo sapiens stammen, und die Bestattungen, Ockerbemalung und Schmuckverwendung bei Neandertalern. Die Neandertaler, wie oben erwähnt, nahe an der Individualisierung, zeigen in rudimentärer Form das, was dann

den Homo sapiens ausmacht. Joseph Campbell hat sogar bei Affen schon eine Form von Kultus festgestellt.

2. Auf viele der aufgetretenen ungelösten Fragen fällt schlagartig ein ganz neues Licht, wenn man das Wesen der Zeit, wie es nach okkulten Quellen verstanden wird, berücksichtigt. Delor hat hierzu, weil dies für das gesamte Atlantis-Thema, seinem Forschungsschwerpunkt, von großer Bedeutung ist, hellsichtige Menschen um Antworten gebeten. Nach deren Erkenntnissen sind die gewaltigen Zeiträume der wissenschaftlichen Geologie irrig, die dadurch entstehen, daß unser heutiges Zeitverständnis auf alte Entwicklungszustände rückgeblendet wird. Die hellsichtigen Menschen antworteten Delor auf die Zeitproblematik, daß es Zeitwellen verschiedener Dichte in der Entwicklung gab. Auch die Zeit sei wie die Erde etwas Lebendiges und entziehe sich der Meßbarkeit. Die Zeit sei ein Mysterium des höchsten Schöpfer-Geistes und in alten Entwicklungszuständen völlig anders abgelaufen und deswegen in Zahlen nicht zu fassen. Man könne allenfalls eine Abfolge und Gleichzeitigkeiten von Ereignissen angeben, aber keine Jahreszahlen. Auch die C14-Methode ist unzuverlässig, da die Zerfallsraten des Isotops ungleichmäßig sind. [Dies wird ausnahmsweise auch von wissenschaftlicher Seite zugegeben. So schreibt Lutz Fiedler, daß niemand sicher wisse, „wie sich Zerfallszeiten zu wirklichen Umlaufjahren der Erde um die Sonne genau verhalten oder ob sich der Zerfall radioaktiver Isotope tatsächlich immer linear und gleichmäßig abspiele“. Er meint, daß nur vergleichende, relative Datierungen möglich seien.] Die für uns nicht mehr meßbare Zeit liegt vor dem nachatlantischen Zeitraum, betrifft also alles, was vor der „Sintflut“ liegt. Die Zeit höre vor Noah oder Heimdall, als er über die Bifröst -Brücke heruntergekommen ist, auf, eine Rolle zu spielen, sie sei in der Atlantis und erst recht der Lemuris völlig anders verlaufen als jetzt. Die geologischen Abläufe stimmen zwar in ihrer Reihenfolge, doch die Zeiträume seien nicht meßbar. Auch nach der Sintflut sei das heutige Zeitverständnis nur allmählich aufgetreten, noch in der ägyptischen Kultur war das Zeit-Erleben und der Zeit-Ablauf anders als heute.

So erklären sich die völlig anderen Zeitangaben bei Steiner (nach von Delor zitierten Stellen): Die von Steiner als „Lemuris“ bezeichnete Entwicklungsphase der Erde entspricht dem Erdaltertum und Erdmittelalter. Laut Brockhaus, Geologie, umfassen diese Perioden die Jahre 590 000 000 bis 65 000 000, nach Steiner endete die lemurische Zeit vor 25.900 Jahren. Die danach beginnende atlantische Kultur entspricht nach Steiners Aussagen der geologischen Epoche des Tertiärs, die in der Geologie vor 65 000 000 Jahren beginnt. Nach Steiner ist gegen Ende der Atlantis in Europa die Erde fest geworden, und dies war vor höchstens 15.000 Jahren. Die Eiszeit ist die atlantische Katastrophe; während die Atlantis versinkt, finden in Europa die verschiedenen Eiszeiten statt. Hierfür nennt Steiner das 7. bis 8. Jahrtausend (v. Chr.); in der Geologie wird der Beginn der Eiszeit vor 2,5 Millionen Jahren angesetzt. Es besteht also ein sehr großes Mißverhältnis zwischen den wissenschaftlichen und okkulten Erkenntnissen. Dies läßt sich laut Delor nur damit erklären, daß es unmöglich ist, die naturwissenschaftliche Vorstellung einer starren Zeit, die immer in gleicher Weise abläuft, nach rückwärts zu extrapolieren. In Wirklichkeit ist aber Zeit, wie die okkulten Zeugnisse erweisen, etwas Lebendiges. Nur nach heutigem Denken sind wir nicht in der Lage, uns etwas anderes als eine gleichmäßig verlaufende lineare Zeit vorzustellen. (Zu den gesamten bisherigen Ausführungen s. Delor, Aufsatz „... wie die Zeit vergeht ...“)

Auch Jean Gebser befaßt sich mit der Zeit-Problematik, und zwar in Zusammenhang mit der Beschreibung der von ihm so genannten magischen Bewußtseinsstruktur der Menschheit (s. u.). Die von ihm beschriebene magische Struktur war raumzeitlos. Eben deswegen gilt auch für sie die Unmöglichkeit zeitlicher Einordnung. Die magische Struktur lag in der

„Vor“zeit, also vor aller Zeit, vor dem Zeitbewußtsein. Wegen dieses zeitlosen Charakters sei es illusorisch angeben zu wollen, wie lange man zurückgehen soll in der Zeit, ob dies nun die Hunderttausende von Jahren der Altsteinzeit waren, ob man die magische Struktur in die Nach-Eiszeit verlegt oder aber in die nachatlantischen Epoche, d. h. etwa nur 12.000 Jahre zurückgeht und dann nur der archaischen Struktur [die noch davor lag, s. u.] und der beginnenden magischen Struktur eine voratlantische Datierung zubilligt. (Ursprung und Gegenwart, S. 106f.)

Aus okkultur Sicht sind also alle Datierungen, die vor etwa 10.000 bis 15.000 liegen, nicht mit den Jahreszahlen aus geschichtlicher Zeit vergleichbar. Die Frage, wann die Ereignisse und Vorgänge, die mit der historisch nicht nachweisbaren Atlantis verbunden werden, stattfanden, ist nicht zu beantworten. So ist es auch zeitlich nicht zu verfolgen, in welchen Zeiträumen oder zu welchen Zeiten der nachatlantische Mensch tatsächlich zuerst in dem festen Körper erschienen ist. Jahreszahlen, wie 200.000, 100.000 oder 50.000, die in der Geologie, Paläontologie und Urgeschichtsforschung als so sicher erwiesene Daten angenommen werden, geraten völlig ins Schwimmen.

1.4.2 Vom Magischen zum Mythischen

Die hellseherischen Menschen, die Delors Auskunft gegeben haben, betonen, daß anstelle einer mit Jahreszahlen versehenen Chronologie ein zeitlicher Verlauf qualitativer Art viel mehr zum Verständnis der Urgeschichte beitrüge.

Solche Qualitäten sind die Charakterisierungen menschlicher Bewußtseinszustände durch den Vergleich mit Schlafen, Träumen und Wachen. Beim traumlosen Schlafen besteht völlige Bewußtlosigkeit, wie sie im Mineralreich herrscht. Ein träumendes Bewußtsein kann man als Zustand des Pflanzenreiches, also der ätherischen Welt, ansehen, das Wachbewußtsein, das durch Erlebnisse des Astralleibes angeregt wird, besitzen auch die Tiere (s. Ravagli, unter Verwendung der Bewußtseinsstrukturen bei Gebser, zu diesen s. u.).

Interessant ist, daß auch C. G. Jung (bei Hark angeführt) zu dem Schluß gekommen ist, daß der Mensch im Traum einer Urnacht verbunden sei, alten Schichten, in denen er immer unindividueller werde und einen tierischen, pflanzlichen und anorganischen Bereich berühre.

Wenn deshalb die Zeugnisse des Jungpaläolithikums als Ausdruck einer Übergangskultur angesehen werden sollen, so müßte sich in ihnen ein Zwischenzustand oder Übergang von einem Bewußtseinszustand zum nächsten äußern. Deswegen soll nun, um die Merkmale des Übergangs erfassen zu können, von der Bewußtseinsstruktur der Atlantis ausgegangen werden, in aller Kürze, und im nächsten Abschnitt sei eine Zusammenfassung gewagt.

Die Bewußtseinsform der Atlantis entspricht dem oben genannten träumenden Bewußtsein. Die Menschen der Atlantis lebten ausgeprägt in der ätherischen Welt und hatten einen starken Bezug zu den Ätherkräften, mit denen sie umgehen konnten. Diese Fähigkeiten werden auch als die atlantische Magie bezeichnet. Lange Zeit wirkten die Menschen der Atlantis nicht im Bereich der Materie, dies bildete sich erst gegen Ende der atlantischen Kultur aus, als die Körper allmählich fester wurden. Werkzeuggebrauch gab es deswegen in der Atlantis nicht. Delors nennt als Merkmale der von Steiner in vielen seiner Werke beschriebenen atlantischen Kultur Folgendes: In der ersten Hälfte der Atlantis hatten die Menschen noch kein Knochensystem, dieses bildete sich erst danach allmählich aus. Sie besaßen aber starke magisch-psychische Kräfte. Die Atlantier waren in der Lage, die Lebenskräfte zu beherrschen,

da sie selbst noch einen weit ausgeprägteren Ätherleib besaßen als die nachatlantischen Menschen. Mit diesen Ätherkräften konnten sie auf die Samenkraft der Pflanzen einwirken und diese in technischen Dienst stellen. (Delor, Atlantische Magie, S. 20ff.) „Die Funktionen, die die Menschen jetzt mit Hilfe des Vorderhirns ausführen, wurden bei den Atlantiern mit Hilfe von Organen im Ätherkörper ausgeführt. [...] Ein solcher Mensch, der als Ätherkopf denkt, hat Gewalt über das Ätherische, während ein Kopf, der im physischen Gehirn denkt, allein über das Physische Gewalt hat, über das Zusammenfügen rein mechanischer Dinge. Er kann sich physische Werkzeuge machen. Dagegen kann ein Mensch, der noch im Äther denkt, ein Samenkorn zum Aufblühen bringen, so daß es wirklich wächst.“ (Steiner, vgl. Anthrowiki s. v. Atlantis) Delor fährt weiter fort mit der Schilderung der atlantischen Zivilisation durch Verena Stael v. Holstein: Es handelte sich um keine technische Zivilisation, sondern sie beruhte auf Kenntnis und Beherrschung der Naturkräfte, jedoch nicht in materieller Art. Deswegen hat die atlantische Zivilisation auch lange Zeit nichts Materielles hinterlassen. Bearbeitung fester Materie begann erst in spätatlantischer Zeit im Niedergang. Es war dies eine Vorwegnahme künftiger Epochen. Doch waren die Atlantier zu der Zeit noch in der Lage, materiell Vorhandenes wieder aufzulösen. (S. 25)

Dem Verlauf der Bewußtseinsstrukturen in ihren verschiedenen Qualitäten hat sich auch Jean Gebser gewidmet. Da er noch weitere hier interessierende Gesichtspunkte bringt, kurz seine Darstellung der Bewußtseinsstrukturen, wie er sie in dem grundlegenden Werk „Ursprung und Gegenwart“ dargestellt hat. Er benutzt für die Bewußtseinsentwicklung die Bezeichnungen Archaische Struktur, Magische Struktur, Mythische Struktur, Mentale Struktur und Integrale Struktur. Den Ausdruck Struktur hat er deswegen gewählt, um jeden Anklang an etwas Zeitliches oder Räumliches zu vermeiden.

Die mentale Struktur ist diejenige, die der Bewußtseinslage der Neuzeit entspricht, die integrale bereitet sich in der Gegenwart vor und wird eine Bewußtseinsart der Zukunft sein. Ihr widmet Gebser einen Großteil seines Werkes. In hier vorliegendem Zusammenhang interessieren die archaische, magische und mythische Struktur. Besonders bemerkenswert finde ich, daß Gebser diese drei voneinander trennt, denn in vielen anderen Forschungen, die sich mit alten, noch eher bildhaften Bewußtseinszuständen und ihren Zeugnissen in Kunst, Mythologie, Architektur und religiösen Dokumenten befassen, gehen diese Begriffe durcheinander oder werden synonym gebraucht.

Hier nun also Gebsters Beschreibungen (Ursprung und Gegenwart, Ausgabe 1973, S. 83-125): Die archaische Struktur ist eine null-dimensionale Struktur. Sie geht aus der vollständigen Identität hervor oder war diese noch an ihrem Anfang, ist also mehr als „Einheit“ [die ja schon den Gedanken einer Nicht-Einheit voraussetzt]. „Es ist die Zeit, da die Seele noch schläft, und so ist sie die traumlose Zeit und die der gänzlichen Ununterschiedenheit von Mensch und All.“ (S. 83)

Die magische Struktur (S. 87ff.): die Äußerungen des magischen Menschen sind dadurch gekennzeichnet, daß er aus der null-dimensionalen archaischen Struktur der Identität in die eindimensionale der Unität eintritt. Durch die magische Struktur ist es dem Menschen erstmals möglich, wenn auch nach heutigen Maßstäben noch immer relativ unbewußt, etwas zu tun, das ihn aus der völligen Identität der archaischen Struktur löst, „es beginnt ein erstes, noch schemenhaftes Gegenübersein“. (S. 88) Das noch nicht zentrierte Ich ist zwar noch über die Welt der Erscheinungen zerstreut, doch entsteht ein erster Wille, das Gegenüber der Welt meistern zu wollen. Dies gelingt wegen der Ichlosigkeit jedoch nur in der Gruppe, dem Clan, der Sippe oder dem Stamm. Hier zieht Gebser auch die altsteinzeitlichen Höhlen heran. Er hält sie für rein magisch im Sinne der Jagdmagie, wofür er auch ethnologische Vergleiche heranzieht. Die Jagdmagie-Deutung war zur Zeit der Entstehung von „Ursprung und Gegenwart“, 1949, und auch zur Zeit der benutzten Ausgabe offensichtlich noch nicht

überholt, oder Gebser waren die neuesten Ergebnisse der diesbezüglichen Forschungen nicht bekannt. Ein Zeichen für das magische Bewußtsein der Schöpfer der Bilderhöhlen ist für ihn auch die Dunkelheit in den Höhlen. Diese deutet er als Abbild der Bewußtseinsferne und Unerwachtheit, aber auch des Gefühls der Geborgenheit der damaligen Menschen. Im magischen Bewußtsein kann unabhängig von Zeit und Ort jedes Ding oder Geschehen mit einem anderen verknüpft sein. Gebser sieht den Grund hierfür darin, daß diese Koppelung in der „vegetativen psychischen Energetik“ verläuft, die aber nur in relativer Bewußtlosigkeit zum Tragen kommt. Einschaltung des Bewußtseins stört die unbewußt verknüpfende Energetik (S. 92). Die Möglichkeit der magischen Einwirkung des Menschen auf die Natur resultiert aus der vegetativen Verflochtenheit alles Lebendigen (S. 93). Über die Mundlosigkeit als Charakteristikum der magischen Struktur wurde oben schon gesprochen. Diese zeigt sich ja fast durchgehend an den jungpaläolithischen Statuetten. Gegenüber dem Sprechen ist in der magischen Struktur das Hören von großer Bedeutung. Der Ton sei „eine primordiale Kraft, die durch die magische Struktur weltgestaltend wirkt“ (S. 217). Daher komme die Bedeutung der Zauberalieder. Ton, Rhythmus, Singen und Tanz vermitteln die Einigung des Menschen mit dem Weltrhythmus. Das Ohr ist daher das Hauptorgan der magischen Struktur, denn es kann nur einheitlich hören. Das Organ der mythischen Struktur sei dagegen das Herz, was an der Polhaftigkeit des Herzschlags zu erkennen sei, weiter der Mund, der auch die Wahl des Sprechens oder Schweigens besitze, also Polarität. (S. 217) Auch das Auge sei noch nicht das Organ, dessen sich die magische Struktur bedient: „Nicht das Auge, das sonnenhaft ist – *das Ohr, das labyrinthisch ist, ist das magische Organ.*“ (S. 160)

Hier ist jetzt die offensichtlich große Bedeutung von Tönen und Klängen in der jungpaläolithischen Kultur auffallend. In den Höhlen der Schwäbischen Alb wurden acht Flöten gefunden, darunter eine aus Elfenbein, deren Anfertigung äußerst aufwendig war. Es wird nicht bezweifelt, daß die Flöten einen kultischen Zweck hatten. Daß sie auch an Plätzen des alltäglichen Lebens gefunden wurden, muß dazu kein Widerspruch sein: Das Kultische und das Profane erfuhren in dieser frühen Zeit noch keine scharfe Trennung. Fast der gesamte Alltag stellte einen kultischen Vollzug dar. Die Stimmung der Flöten ist pentatonisch (DVD Chauvet). Die Pentatonik hat etwas Schwebendes, ist nicht einem Grundton zugeordnet. Solche Klänge dienen noch nicht dem Irdisch-Individuellen. Ein weiterer, wenn auch nicht unumstrittener, Hinweis auf Musik ist das Gerät, das das Mensch-Bison-Mischwesen im Sanktuarium der Höhle Les Trois Frères mit Mund und Händen bedient, wie genau, ist eben nicht richtig zu erkennen. Es ist eine Art Bogen mit einer Saite oder Sehne, die mit dem Mund gehalten wird, in der Hand möglicherweise ist ein Stab, mit dem sie angestrichen wird. Christian Lehmann schreibt, daß solch ein einfaches Saiteninstrument auch heute noch benutzt wird. Die Saite des Musikbogens könne gezupft, geschlagen, gestrichen oder sogar angeblasen werden. Das Halten mit dem Mund habe den Zweck, den Mund als Resonanzraum zu verwenden (Der genetische Notenschlüssel. Warum Musik zum Menschen gehört. München 2010, S. 99). Manche deuten das Gerät des Bisonmenschen aber auch als Pfeil und Bogen, wie überhaupt die Meinung ist, daß der Musikbogen aus dem Jagdbogen entstand, als man „zufällig“ beim Zurückschnellen der Sehne einen Ton vernahm. Lehmann hält dies nicht für gesichert. Bei heutigen traditionellen Kulturen komme es vor, daß derselbe Bogen für Musik und Jagd benutzt werde, aber es gebe auch Musikbogen bei Völkern, die keine Jagd kennen (S. 100). Daher kann es auch umgekehrt gewesen sein, nämlich daß der Musikbogen erst sekundär in einer Art Mißbrauch zur Waffe wurde. Hier möchte ich noch einmal auf den Beitrag von Doris Wolf hinweisen, die der Auffassung ist, daß es in der Steinzeit noch gar keine Waffen gab. Dies begründet sie u. a. mit den angeblich eindeutig Jagden zeigenden Felsbildern in Nordafrika, bei denen es jedoch

seltsam ist, daß die Tiere auf den „Jäger“ zulaufen. Sollten dies in Wirklichkeit Musikinstrumente sein, der „Verfolgungslauf“ der „Jäger“ eine Art kultischer Tanz? Bei dem „Zauberer“ mit dem (Musik?-)bogen aus Les Trois Frères ist dies noch viel deutlicher. Er befindet sich innerhalb eines Gewimmels von Tieren, hauptsächlich Wildrindern, die wie in Kreisen um ihn herum angeordnet sind, er bildet den Mittelpunkt. Er ist ja einer von ihnen, in magischer Unität. Der Zweck dieses magischen Tuns – denn laut Gebser will Magie etwas bewirken – ist jedoch nicht der Jagderfolg, sondern die Einigung mit dem Tierwesen, vielleicht die Evokation des Tier-Gruppen-Ichs, das dem erst rudimentär vorhandenen Ich des Menschen noch weit überlegen war und als göttlich empfunden werden konnte. Dies zeigen noch in späterer Zeit die tiergestaltigen Götter der Ägypter. Vielleicht ist auch der mythische Sänger Orpheus mit der Leier, um den sich die wilden Tiere lagern, wenn er seine Musik ertönen läßt, ein solch später Nachklang. (Abbildung, auf der der „Zauberer“ mit den umgebenden Tieren zu sehen ist, bei Dons' Maps, clickphotos).

Man hat auch Untersuchungen über Klangwirkungen in den Höhlenräumen angestellt. William R. Corliss fand heraus, daß es offensichtlich in vielen Bilderhöhlen akustische Phänomene gab. Die Bilder wurden mit Absicht so angebracht, daß Klangwirkungen miteinbezogen werden konnten. Der Höhlenraum verstärkt durch seine Beschaffenheit die rituellen Klänge, und die Hauptdarstellungen an den Wänden finden sich an den Stellen mit dem größten akustischen Effekt (William R. Corliss, 1999, Höhlen als prähistorische Musikinstrumente. [www.atlantisforschung.de/index.php?title=höhlen_als_prähistorische-Musikinstrumente](http://www.atlantisforschung.de/index.php?title=höhlen_als_prähistorische_Musikinstrumente) ; 29. 2. 2016). Mir ist nicht bekannt, inwieweit auch die wissenschaftliche Archäologie solche Untersuchungen unternahm, für das Neolithikum sind die Klangwirkungen jedenfalls bekannt und können noch heute erzeugt werden, so im Hypogäum auf Malta. Töne bestimmter Frequenz, die an einer bestimmten Stelle mit der Stimme hervorgebracht werden, verstärken sich so, daß sie laut die verzweigten Räume auf mehreren Ebenen durchziehen. Bei einem Besuch war es der Hypogäums-Führer, der diesen die ganzen Räume erfüllenden Klang zusammen mit meinem Mann erzeugte. Es war überwältigend, und die Posaunen von Jericho können nicht viel anders geklungen haben. Diese sind ein weiteres mythisches Beispiel aus späterer Zeit für die Magie des Klanges, ebenso wie die Erbauung der Stadtmauern von Theben, also das Umgekehrte, durch die Wirkung der Musik, durch die die Steine sich zusammenfügten. Auch zu Orpheus sollen sich Felsen hinbewegt haben. Zuletzt noch ein Beispiel für die magische Wirkung, d. h. das Einwirken von Klängen auf Materie, aus neuer Zeit: Delor zitiert den Bericht eines westlichen Beobachters einer Zeremonie von Mönchen im Königreich Sikkim 1965. Dort wurden Steine durch Klänge in die Luft gehoben. Diese 1250 Kilogramm schweren Steine wurden zum Bau einer Kapelle auf einem steilen Berg benötigt. Sie erhoben sich durch den Klang von zwölf großen Trommeln, sechs großen Trompeten und Gesang durch die Luft auf den Berg. (Atlantische Magie, S. 8)

1.4.3 Auf dem Weg zum nachatlantischen Bewußtsein

Dieser letzte Abschnitt soll der Versuch einer Ergebnissicherung eines äußerst unsicheren Themas sein. Uns auf den Weg heraus aus der Atlantis zum nachatlantischen Bewußtsein soll eine Aussage Steiners über das atlantische Bewußtsein führen:

„Bei Nacht war er [sc. der Mensch der Atlantis] ein Genosse der göttlich-geistigen Wesenheiten. Er brauchte keinen Beweis dafür, daß es Götter gab, ebensowenig wie wir heute einen Beweis dafür brauchen, daß es Mineralien gibt.“ (Ägyptische Mythen und Mysterien, S.41f.) Dies ist eine wunderbare Beschreibung des vorreligiösen Bewußtseins, in der

Symbole noch nicht nötig waren (vgl. Teil I, 1.). Umgekehrt kann man geradezu sagen: In dem Augenblick, in dem wir symbolische bzw. religiöse Zeugnisse welcher Art auch immer vorfinden, ist dies ein Beleg dafür, daß ihre Schöpfer eben keine Genossen der Götter mehr waren. Und dies beginnt mit den ersten Zeugnissen symbolischer Art der Menschheit. Dies scheint sich sogar schon bei den Vormenschen, die an der Schwelle zur Individualisierung standen, als erste Anzeichen anzukündigen, so bei den Neandertalern. Es ist sicher richtig, daß die Magie der Atlantis noch sehr lange Zeit in nachatlantischer Zeit übermächtig weiterwirkte und im Gebrauch war. Doch stellt die eiszeitliche Kunst keine reine Magie mehr dar, sondern besitzt Anzeichen des beginnenden mythischen Bewußtseins.

In der Anfertigung von Bildern zeigt sich ein beginnender Abstand des Menschen von der Welt: Welt und Bild sind zwei getrennte Dinge, auch wenn sie noch für lange Zeit kultisch miteinander verschmelzen können. Um noch einmal auf die Musik zurückzukommen: Lehmann weist darauf hin, daß zur selben Zeit wie die „bildende Kunst“ auch der Musikinstrumentenbau begann: Dieser ist im Vergleich zur rein stimmlichen musikalischen Äußerung, die es wahrscheinlich lange Zeit davor ausschließlich gab, ein viel bewußterer Vorgang, denn das Instrument muß mit Überlegung angefertigt werden, und Kenntnisse über den Zusammenhang zwischen Maß, Zahl und Klang müssen vorhanden sein (S. 102).

Die Entwicklung von atlantischem zu nachatlantischem Bewußtsein war ein Weg von der Einheit zur Trennung. Symbolik, Kult und Mythos waren dann erst nötig, denn Entfaltung eines wachen Bewußtseins ging einher mit einem Verdämmern der Hellsichtigkeit. Der feste Leib und die Gehirnentwicklung waren nötig für die Entstehung des Wachbewußtseins, also der Weg in die immer stärkere Mineralisierung, denn durch die Gehirnentwicklung und die Herausbildung des festen Leibes entstand die Fähigkeit, sich selbst als abgeschlossenes Wesen der Umwelt gegenüberzustellen. Ein erstes Empfinden davon, daß Innen und Außen nicht identisch sind, entstand dadurch. Die veränderte Natur nach der atlantischen Katastrophe förderte dies noch. Als die atlantische Nebelatmosphäre sich auflöste, konnten die Augen erst zu führenden Sinnesorganen werden, denn erst seitdem nahmen die Umwelt und ihre Gegenstände klare Umrisse an. Der feste Leib ließ auch die Schwerkraft der Erde deutlich spüren, das Oben und Unten konnte klarer geschieden werden. Die Tiere der Bilderhöhlen schweben zwar noch und sind keine realistischen Abbildungen, sondern Schauungen des Tierwesens, geträumte Urbilder, aber gleichzeitig sind sie als abgesonderte Wesen durch die Umrißzeichnung deutlich vereinzelt dargestellt. Es ist also in der „Kunst“ der Höhlen ein Sowohl-als-auch zu finden: Noch das Eingebundensein und die Einheit von irdischer und geistiger Welt, aber auch schon die Absonderung der Einzelwesen. In der Chauvet-Höhle gibt es eine Stelle mit vier nebeneinander gestaffelt gezeichneten Pferden, die auffallend unterschiedlich sind und verschiedene Grade der Wachheit vom träumenden Zustand zur wachen Kommunikation darzustellen scheinen. Das Pferd am einen Ende der Viererreihe hat die Augen fast geschlossen und steht ganz ruhig, dasjenige an der anderen Seite ist ganz wach und wiehert.

Die jungpaläolithische Kunst ist wie ein Auftakt zur nachatlantischen Phase. Daß der Mensch aus dem magischen Bewußtsein austritt, zeigt sich gerade am Symbolgebrauch. Nachatlantische Mythen sind Erinnerungsbilder an die Atlantis, und die Höhlenbilder sind die ersten davon. Die Symbole sind neu gewonnene Hilfsmittel, um die entstandene Kluft zur übersinnlichen Welt zu überbrücken. Die jungpaläolithische Kunst ist janusköpfig, schaut nach rückwärts in Erinnerungen und trägt Merkmale der unindividuellen Allverbundenheit und des alten Hellsehens. Die magische Struktur der Atlantis ist noch eher in den Frauenstatuetten vertreten, wie an ihrer Gesichts- oder Mundlosigkeit zu erkennen ist. Weitere Züge alter magischer Fähigkeiten zeigen sich in der Bedeutung der Geschlechtsorgane, deren

Symbol sich allenthalben findet, wobei ebenfalls das weibliche Geschlecht weitaus überwiegt. Die Statuetten drücken ein Ruhen in sich aus, aber in einem Zustand großer Unbewußtheit, wie träumend stehen diese Figuren da. In dieser Unbewußtheit spielte sich in der Atlantis noch das Empfangen im Geistigen und Leiblichen ab. Ein schönes Bild hierfür ist auch das Wesen des Rindes mit seiner Betonung des Stoffwechselsystems. Auch im menschlichen Leib spielen sich die Stoffwechselvorgänge ab, ohne daß der Mensch diese bewußt wahrnimmt, wenn keine Störungen eintreten. Deswegen halte ich es noch immer für treffend bei Leroi-Gourhan festgestellt, wenn er das eine Haupt-Tier-Thema, das Wildrind, als Ausdruck des Weiblichen wertet. Das Pferd dagegen ist innerhalb der Huftiere wacher, wie oben dargestellt. Laut Steiner entstand das Pferd in der Mitte der atlantischen Zeit, und zwar gleichzeitig mit dem Beginn der Entwicklung der menschlichen Klugheit, also einer zukunftsweisenden menschlichen Fähigkeit (Anthrolexus s. v. Pferd). Die wachere Bewußtseinsart knüpfte sich in alten Zeiten stärker an das männliche Geschlecht. Die männlichen Gestalten, wie die sogenannten Zauberer in den Bilderhöhlen, tanzen, sind in Bewegung, wirken damit wacher und bewußter. In diesen Zeiten, in denen das Individuelle nur allererste zarte Ausprägungen fand, waren die Menschen noch mehr ihren natürlichen Bedingungen unterworfen, wie Vererbung, Abstammung und eben auch Geschlecht. Dies ist ebenfalls noch Ausdruck der starken Naturverbundenheit.

Im Verlauf der nachatlantischen Kulturen löst sich der Mensch von der Einheit mit allen Dingen und der Naturverflochtenheit immer mehr. Die magische Struktur wird „defizient“, wie Gebser dies nennt. Der „Untergang der Atlantis“ war eine ganzheitliche Umwälzung, sie war ebenso ein Bewußtseinsvorgang wie eine grundlegende materielle Veränderung von Erde und Mensch. Er war Katastrophe und Neubeginn zugleich, wie die in vielen Mythologien vorkommende Weltalterdarstellung aufweist. Der nach den okkulten Quellen die Katastrophe auslösende Mißbrauch der magischen Kräfte, also des unrechten Eingriffs in die ätherische Welt, der immer mehr um sich griff, war Ausdruck dieser Defizienz. Die mythischen Bilder der Errettung einer kleinen Schar aus der Sintflut weisen auf Gruppen von Menschen hin, die von der Atlantis in andere Erdteile zogen und dort neue Kulturen gründeten. Westeuropa war offensichtlich einer der Schauplätze, wo sich eine solche erste Kultur während der Eiszeit, die in okkultur Sicht durch die atlantische Umwälzung ausgelöst oder zumindest verstärkt wurde, angesiedelt hat und die erste „Kunst“ der Menschheit schuf. Ihre Träger kamen daher nach dieser Auffassung von Westen, von Atlantis.

Andere Auswanderer von der Atlantis her sollen sich über Nordafrika verbreitet haben, wo es ja auch eine reichhaltige Felsbildkultur gab, und schließlich noch Einfluß auf die altägyptische Kultur genommen haben. Diese mehr im Norden und mehr im Süden ankommenden Auswanderer aus Atlantis brachten unterschiedliche spirituelle Fähigkeiten mit sich, die auch als der nördliche und südliche Einweihungsweg bezeichnet werden, wie schon öfter erwähnt. Die nördliche Geistesart suchte fortan das Göttliche in der Natur, die südliche im Inneren der menschlichen Seele, wie schon oben dargestellt (Teil I, 4.3.1). Dies sind jedoch religiöse Entwicklungen, die sich zunehmend erst in den nachfolgenden Zeiten entfalteten.

Alle Entwicklung ist fließend, und Abschnitte sind mehr oder weniger willkürlich. Doch für unsere heutige intellektuelle Geistesart ist es wichtig, einen solchen gliedernden verstandesmäßigen Zugang auch zu finden. Daher wird es im nun folgenden Abschnitt um Dokumente symbolischer Art eines neuen Zeitalters, der sogenannten Jungsteinzeit oder des Neolithikums, gehen.

2 Mysterien der Jungsteinzeit

Die Unterscheidung in Altsteinzeit und Jungsteinzeit (Paläolithikum und Neolithikum) ist zunächst der wissenschaftlichen Gepflogenheit entnommen, mit dem Übergang zur produzierenden Wirtschaftsweise einen neuen Abschnitt der Urgeschichte beginnen zu lassen. Die neue Wirtschaftsweise beruhte auf der Züchtung von Pflanzen und Tieren, führte zu Ackerbau und Sesshaftigkeit, ferner zur Ausbildung von Kulturtechniken wie Hausbau, Keramik und Weben. Dies wiederum habe dann auch neue soziale Verhältnisse zur Folge gehabt, möglicherweise auch ein neues Weltbild, das zu neuen religiösen Formen führte. Zeitlich wird der Beginn dieses Abschnitts nach dem Ende der Eiszeit angesetzt, also rund 10.000 v. Chr. Für all diese Entwicklungen verweise ich auf das Buch von Parzinger, in dem der derzeitige Forschungsstand der frühgeschichtlichen Archäologie der Jungsteinzeit nach Gegenden geordnet beschrieben wird (S. 113- 694).

Hier soll ein anderer Ansatz verfolgt werden, der von dem Gedanken ausgeht, daß Bewußtseinsveränderungen die Grundlage kultureller Umschwünge sind, und daß sich dieser Wandel an der Symbolik erkennen läßt.

Drei Abschnitte werden sich zunächst mit allgemeinen Gesichtspunkten der neolithischen Symbolik befassen, nämlich den Kennzeichen des neolithischen Bewußtseins, der neolithischen Ikonographie und der Getreidesymbolik. Da gebaute Monumente aus Stein erstmals in der Jungsteinzeit eine Rolle spielen, wird es dann um die Kultanlagen auf Malta sowie um die Megalithkultur in Mittel-, West- und Nordeuropa gehen.

2.1 Kennzeichen eines neuen Bewußtseins

Die Epoche der Jungsteinzeit steckt voller Rätsel und gleichzeitig voller Faszination. Dies beginnt schon mit den überraschenden Entdeckungen erstaunlicher baulicher Anlagen im Gebiet der Levante während der letzten Jahrzehnte, die man in so früher Zeit bis dahin nicht für existent gehalten hatte. Auch die Bauwerke und Steinsetzungen in Europa, die man der sogenannten „Megalithkultur“ zurechnet, üben einen eigenartigen Zauber aus.

Ein Rätsel bleibt aber vor allem die Entstehung der neolithischen Lebensweise dort, wo sie zuerst in Erscheinung trat, nämlich im Nahen Osten. Denn genau dort hatten die Klimaveränderungen nach der Eiszeit und damit einhergehender Schwund der Nahrungsgrundlagen kaum Auswirkungen. So schreibt Parzinger: „Das Klima dort blieb weitgehend unverändert trockenwarm.“ Offensichtlich ohne ersichtlichen Grund – was er nicht so deutlich hervorhebt – begann man dort Pflanzen zu verarbeiten: „Seit Jahrzehntausenden hatte man an der Levante essbare Pflanzen gesammelt, doch die Wildbeuter des Natufien [der letzten mesolithischen Epoche] konzentrierten sich im 11. Jahrtausend v. Chr. immer stärker auf eine umfängliche Verarbeitung der Wildformen von Weizen und Gerste.“ (S. 705) Es ist so unerklärlich, daß Parzinger es für möglich hält, daß große kultische Festmähler der Anlaß für Getreideanbau waren: „Vielleicht waren es gewaltige Festmähler, war es gerade diese gemeinsame, ritualisierte Nahrungsaufnahme im großen Stil, die die Wildbeuter des Nahen Ostens zum produzierenden Wirtschaften brachte, denn allein durch die Erträge von Jagd und Sammeltätigkeit wären Zeremonien solchen Ausmaßes schwerlich zu realisieren gewesen.“ (S. 707)

Auf den Zusammenhang zwischen Kult und Getreideanbau werde ich zurückkommen, denn er geht, wie ich zu zeigen hoffe, unmittelbar aus dem Bewußtseinswandel hervor, der das, was sich im Jungpaläolithikum schon angebahnt hat, fortsetzt.

Aller Bewußtseinswandel geht mit der Eigentümlichkeit einher, die schon öfter erwähnt wurde, „dass die Zunahme an Helligkeit mit einer Abnahme des Umfangs der jeweiligen Bewusstseinsform verbunden ist“. (Ravagli, S. 32) Steiner, wie auch Gebser, sehen eine Zunahme der Bewußtseinsshelligkeit vom anfänglichen völlig unbewußten Tiefschlafzustand des Menschen über einen Schlaf- und Traumzustand zum heutigen Wachbewußtsein. Gebser bezeichnet den Umfang des Bewußtseins im Tiefschlafzustand als nulldimensional oder als ununterschiedene Identität des Menschen mit dem All, den Schlafzustand als eindimensional oder als Unität, den Traumzustand als zweidimensional oder als Polarität. Der Übergang vom Schlafzustand zum Traumzustand ist der Übergang der von ihm so bezeichneten magischen zur mythischen Bewußtseinsstruktur, die bereits beschrieben wurden (1.4.2). Die religiösen Dokumente des Jungpaläolithikums hatten darauf schließen lassen, daß in ihnen ein noch starkes Nachklingen der magischen Struktur der Atlantis zu erkennen ist, doch in Ansätzen auch schon der Beginn des wacheren nachatlantischen Bewußtseins. Sollte sich jetzt in allem, was es im Neolithikum an Neuerungen gegeben hat, ein weiteres Voranschreiten des Bewußtseins zeigen? Es müßten sich dann weitere Merkmale der nächsten Bewußtseinsstruktur, des mythischen Bewußtseins, finden lassen. Zur Charakteristik der mythischen Struktur im Vergleich zu den beiden vorhergehenden schreibt Gebser: „War die archaische Struktur der Ausdruck der nulldimensionalen Identität und der ursprünglichen Ganzheit, war die magische der Ausdruck der eindimensionalen Unität und naturverwobenen Einheit – so ist *die mythische Struktur Ausdruck der zweidimensionalen Polarität*. [...] Sie] führt zu einer Bewußtwerdung der Seele, also der Innenwelt. Ihr Symbol ist der *Kreis*, der stets auch Symbol der Seele war. [...] Er umfaßt alles Polare und bindet es ausgleichend ineinander, so wie im ewigen Kreislauf das Jahr über seine polaren Erscheinungsformen von Sommer und Winter in sich zurückkehrt; so wie der Sonne Lauf über Mittag und Mitternacht, Licht und Dunkelheit umschließend, in sich zurückkehrt [...].“ (S. 113)

Dieser Kreislauf beinhaltet zugleich Bewegung und Zeit. Zeit und Bewegung entstehen so durch den Übergang zur mythischen Struktur, in die die zeit- und bewegungslose magische Struktur mutiert. Gebser zeigt an entscheidenden Wortwurzeln diese Veränderung auf, die zugleich eine Bewußtseinsveränderung ist: Der magischen Struktur zugehörig ist die Wortwurzel *kel* (noch in *celare*, verbergen, oder *Höhle*), die der magischen Struktur angehört. Erst in der mythischen Struktur entstehen die Wortwurzeln *gher*, *ger*, *ker*, *qer*. Das „r“ ist ein späterer Laut, der von größerer Bewußtseinsshelligkeit zeugt. Ein altes Volk wie die Chinesen können diesen Laut nicht aussprechen. Die Konsonantenabfolge K-L bleibt in der Mund-“höhle“ und entspricht dem träumend-geborgenen ruhenden höhlenartigen Bewußtsein alter Strukturen. Die Abfolge K-R dagegen dringt nach außen: Gemeint ist hier immer das dentale R (das „Zungen-R“, das hinter den Zähnen gebildet wird). Dieser Laut verläßt die Geborgenheit, dringt nach draußen, gerät in Bewegung und in Zielgerichtetheit. (Ursprung und Gegenwart, Teil 1, S. 247-249) Im Kommentarband nennt Gebser viele Beispiele aus dem Griechischen, Indischen, Lateinischen und Deutschen, die diese unterschiedliche Bedeutung aufweisen. Für die Konsonantenfolge K-L, die auf die Bedeutung „bergen, verhüllen“ hinweist, sind es z. B. die griechischen Wörter *kalypso* (verhüllen), *kalia* (Nest), *kylix* (Becher), die lateinischen *clam* (heimlich), *caligo* (Dunkelheit) und *cella* (Kammer), die deutschen *Höhle*, *Halle*, *Helm*, *hohl*, *hüllen*. Die Bedeutungen der Wurzeln mit der Konsonantenfolge K-R sind „drehen, krümmen, treiben, schneiden, begehren, streben, wachsen, nähren, verletzen, treffen“. Es handelt sich also immer um eine Bewegtheit, auch eine drehende Bewegung, die auch seelischer Art sein kann: diese Bewegtheit „ist kreisbezogen ('Drehen'), sie ist 'libido'-mäßig ('gern haben, begehren, streben')". Diese Wurzeln

lassen deutlich das Aktivwerden der Seele erkennen, die bewußtwerdend dem mythischen Bewußtsein ihr Gepräge verleiht.“ (Kommentarband, S. 190; die ganze Stelle über die Etymologie dieser Wurzeln S. 188-195).

Das Leben in Polaritäten war eine Folge des anfänglichen Innewerdens einer Unterschiedenheit des eigenen Inneren von scheinbaren Dingen der Welt. Dies war eine notwendige Wahrnehmungs- oder Bewußtseinsveränderung, ohne die der Mensch keine Individualität erlangt hätte. Die sich entwickelnden Sinnesorgane bewirken die Illusion, daß es vom „Geist“ getrennte „Dinge“ gebe. Diese Täuschung wurde in der östlichen Religion noch lange gekannt und als Maja bezeichnet. (Hastings; ZK Bewußtsein Bl. 3a) Im späteren neuzeitlichen intellektuellen Bewußtsein, von Gebser als mentales Bewußtsein bezeichnet, also demjenigen, das unser heutiges Denken und Leben beherrscht, wurde die Kluft zwischen Innen und Außen unüberbrückbar. Dies war im mythischen Bewußtsein anders: Gebser wird nicht müde zu betonen, daß das polare Bewußtsein kein Dualismus ist, sondern daß an jedem Pol oder in jeder Hälfte die andere schon mit enthalten ist, daß sie also fortgesetzt ineinander übergehen, sich stetig eine aus der anderen entwickelt. Das eindringlichste Symbol dieser Tatsache ist das Yin-und-Yang-Zeichen des chinesischen Wissens, das überhaupt noch bis in neueste Zeit sehr der mythischen Bewußtseinsstruktur verhaftet blieb. Im polaren Weltgefühl bleibt so der eine Pol immer auch erhalten, wenn gerade der andere im Vordergrund steht, die beiden Pole bleiben in Verbindung und sind bis zu einem gewissen Grad austauschbar. Solche Polaritäten sind außer Außen und Innen: Objekt und Subjekt, Himmel und Erde, Tag und Nacht, Winter und Sommer, Sonne und Mond, Leben und Tod. Die beiden polar entgegengesetzten Stellen werden ergänzt durch zwei ausgleichende Zustände oder Stellen, wie der Horizont als Übergang von Himmel und Erde oder die Haut als Übergang des Außen nach Innen wirken. Tag und Nacht werden ergänzt durch Morgen und Abend, Sommer und Winter durch Frühling und Herbst. Der Raum, den Sonne und Erde durch ihre Bewegungen durchschreiten, ruft zugleich einen Zeitablauf hervor. So ist ein erstes Wissen um die Zeit nach Gebser ein weiteres Merkmal der mythischen Struktur. Doch dieser Zeitverlauf ist ein Kreislauf, die Zyklizität und der Kreis eine Signatur des Zeitalters. Und da Außen und Innen, Mensch und Kosmos, noch wenig voneinander geschieden sind, gilt diese Zyklizität auch für das Dasein des Menschen: Leben führt zum Sterben, Tod führt zu neuer Geburt. Zwar werden aufgrund der wahrgenommenen Polarität Leben und Tod schon bewußter wahrgenommen, doch ist diese Wahrnehmung noch nicht mit Todesfurcht behaftet, da das Wissen um den Kreislauf von Tod und Wiedergeburt noch vorhanden ist. Die relative Ununterschiedenheit von Leben und Tod der atlantischen Zeit, die darauf beruhte, daß der weichkörperige Mensch mit Leichtigkeit zwischen verkörpertem und „geistigem“ Dasein wechseln konnte, die ist vorüber. Doch die erschütternde Erkenntnis des individuellen Endes des Lebens oder gar des Eingehens in eine Vernichtung, die bis heute die Menschen den Tod als eine zerstörende Macht empfinden läßt, die man am liebsten leugnet und zu deren Bannung man alle Anstrengungen unternimmt – diese Erkenntnis kam erst viel später, nämlich in spätmithischen Zeiten, als das mentale Bewußtsein sich schon anbahnte.

Bevor in den nächsten Abschnitten jungsteinzeitliche Zeugnisse für diese Bewußtseinsmerkmale untersucht werden, hier eine Zusammenstellung wesentlicher Zyklen:

südlicher Pol	Ausgleichsstelle	nördlicher Pol	Ausgleichsstelle
Süden	Westen	Norden	Osten
Mittag	Abend	Mitternacht	Morgen
Sommer	Herbst	Winter	Frühling
Sommersonnenwende	Herbst-Tag-und-Nacht-Gleiche	Wintersonnenwende	Frühlings-Tag-und-Nacht-Gleiche
Sterben	Mitte des nachtodlichen Lebens	Geburt	Mitte des irdischen Lebens
<u>oder:</u> Mitte des irdischen Lebens	Sterben	Mitte des nachtodlichen Lebens	Geburt

An dieser Zusammenstellung ist zu erkennen, wie Raum, Zeit und menschliche Daseinszustände sich ähneln, so sehr, daß das eine zum Symbol des anderen werden kann, ja für das damalige Bewußtsein auch fast eins waren, denn Mensch und Kosmos waren noch kaum geschieden, das Oben war wie das Unten, das Innen wie das Außen. Doch die Tatsache, daß diese Pole empfunden und kultisch dargestellt wurden, wie zu zeigen ist, kündigt vom Vorhandensein auch einer Trennung. Hier ist das Wort „Symbol“ in seiner eigentlichen Bedeutung des „Zusammengeworfenen“ erst recht am Platz, denn etwas zuvor Getrenntes wie Außen und Innen wird aufeinander bezogen. Die Zyklizität als Signatur des jungsteinzeitlichen Weltbildes gab es im Paläolithikum noch nicht oder kaum. Dies ist der Grund, warum ich der Deutung der Symbolik hauptsächlich als Wiedergeburtsthematik, wie Vierzig sie sieht, nicht folge.

Bei der Zeile des menschlichen Lebens wird das Sterben mit dem Sterben der Sonne, also ihrem Abstieg nach dem Höhepunkt zur Sommersonnenwende gleichgesetzt, die menschliche Geburt mit der Neugeburt der Sonne zur Wintersonnenwende. Hier bemerkt Gebser, daß mit unseren fixierten Begriffen „Tod“ und „Leben“ im mythischen Bewußtsein eigentlich eine unfixierbar ineinander übergehende Bewegung dieser beiden Kräfte gemeint ist. (S. 293) Deswegen habe ich eine Variante darunter gesetzt.

Die Ausgleichsstellen haben bei Steiner eine wichtige Bedeutung: Die Extremstellen der beiden Pole sind für den Menschen Erlebnisse von großer Intensität, die ihn über sich hinaus in die kosmischen Begebenheiten führen, damit aber auch von sich selbst weg. An den Ausgleichsstellen ist die Möglichkeit gegeben, eher auf den Menschen zu blicken und zu größerer Bewußtwerdung seiner selbst zu kommen. Deswegen habe ich Sterben und Geburt an die Extremstellen gesetzt, obwohl sie ebenso z. B. als dem Abend und Morgen analog empfunden werden können.

Der nächste Abschnitt wird zeigen, wie sehr Tod Leben und Leben Tod ist.

2.2 Neolithische Ikonographie

Für diesen Abschnitt stütze ich mich hauptsächlich auf das Buch von Ina Mahlstedt „Die religiöse Welt der Jungsteinzeit“, wohl wissend, daß dieses von manchen als zu spekulativ angesehen wird. Allerdings bietet es für viele jungsteinzeitliche Erscheinungen, die ansonsten nur eine unzureichende Erklärung finden, meines Erachtens sinnvolle Deutungen.

Ferner verweise ich auf das in Teil II, Abschnitt 2 zur Symbolik von Kreis, Quadrat und Kreuz schon Besprochene.

Mahlstedt stellt drei Aspekte fest, die in der Jungsteinzeit religiöse Bedeutung erlangten: „Die *Erde*, die man bearbeitet, der *Himmel*, der den Rhythmus gibt, und das *Leben*, das aus ihrem Zusammenwirken entsteht“ und das „von Werden und Vergehen geprägt ist“ (53f.).

2.2.1 Himmel und Erde

Bei allen Interpretationen geht Mahlstedt allerdings von der Voraussetzung aus, daß religiöse Vorstellungen sich aufgrund der Lebenswirklichkeit der Menschen bilden, im Fall des Neolithikums also aus den neuen Lebensbedingungen und -umständen sowie Herausforderungen und auch Abhängigkeiten, die für die Menschen mit der Entstehung des Ackerbaus bedeutend wurden. So sei es zur Verehrung und kultischen Darstellung aller Aspekte gekommen, die lebenswichtig waren.

Wenn man dagegen davon ausgeht, daß die Bewußtseinsentwicklung der Menschen der Ausgangspunkt für neue Lebensumstände ist, so werden die Kennzeichen dieser Bewußtseinsentwicklung kultisch begangen und in Mythen dargestellt. So gibt es Andeutungen in den Überlieferungen der Menschheit auf einen Zustand, in dem Himmel und Erde noch eins waren, und Mythen, die von der Trennung von Himmel und Erde sprechen. Gebser erwähnt, daß in der chinesischen Frühzeit die Farben grün und blau nicht unterschieden wurden, was man am gemeinsamen Wort T'sing erkenne: „Gleichheit der Farbe von Erde und Himmel bedeutet ohne jeden Zweifel problemlosen Einklang und damit völlige Identität von Erde und Himmel. [...] Diese Identität von Erde und Himmel bringt den *makrokosmischen Einklang* zum Ausdruck. Beide zusammen, mikrokosmischer und makrokosmischer Einklang, sind nichts anderes als *problemlose Identität von Mensch und All*.“ Ferner nennt Gebser in diesem Zusammenhang ein Wort Platons, das uns durch Aristoteles erhalten ist, das lautet: „die Seele ist ... zugleich mit dem Himmel (entstanden)“. Die spätere Wahrnehmung des von der Erde geschiedenen Himmels gehe also einher mit dem Erwachen des Menschen für die eigene Seele. (Gebser, Teil 1, S. 85f.; Stelle bei Aristoteles im Kommentarband, S. 26, Anm. 34: Metaphysik 12, 6, 1072a) So sind also nach Gebser hier zwei typische neue Merkmale der mythischen Struktur vereint, nämlich die Polarität, in diesem Fall von Himmel und Erde, und das Bewußtwerden der Menschen für das eigene Innere, die „Seele“.

Viele mythische Bilder zeigen die Trennung des Himmels und der Erde. So gibt es die bildliche ägyptische Darstellung, bei der der Erdgott unten ausgebreitet liegt, während der Luftgott Schu den „Himmel“, die Himmelsgöttin Nut, emporhebt. (Die Umkehrung der Geschlechter von Himmel und Erde in der ägyptischen Mythologie hängt möglicherweise damit zusammen, daß Nut in der Nacht das neue Leben hervorbringt, nämlich die abends

verschluckte Sonne wieder gebiert. Nach Heller in Figl, S. beweise diese Umkehrung der Geschlechter, daß es nicht in allen alten Kulturen eine Art Erdgöttin gegeben habe.) Es gibt weitere Hinweise für das alte Wissen von der Einheit von Himmel und Erde.

Der Mythos von der Trennung des Himmels von der Erde kann in typischer Mehrdeutigkeit von Symbolen sowohl einen kosmisch-realen Vorgang darstellen als auch einen menschlichen Bewußtseinsvorgang. Steiner bespricht in seinen Darstellungen der Weltentwicklung immer wieder, wie sich aus einem ursprünglich einheitlichen Weltkörper heraus die verschiedenen Himmelskörper voneinander getrennt haben, wobei dies zugleich Ausdruck von Entwicklungen geistiger Wesen war. Auch für das menschliche Bewußtsein trennte sich sein Wohnort, die Erde, vom Himmel, als er seiner selbst immer mehr bewußt wurde und er erkannte, daß er ein vom „Himmel“ getrenntes Wesen ist. So schreibt auch R. Frieling, Theologe der Christengemeinschaft: „Himmlisches Oben und irdisches Unten sind zu Beginn der Schöpfung auseinandergetreten, um in ihrer Polarität ein Spannungsfeld zu schaffen, als Schauplatz des Menschentums. Die beiden Welten sollen füreinander fruchtbar werden.“ (S. 36f.) Jetzt, im Neolithikum, ist die Zeit gekommen, in der den Menschen diese Polarität mehr bewußt wird, in der sie auch die Erde als Schauplatz von Entfaltungsmöglichkeiten sehen, doch gleichzeitig immer noch im Wissen der Bezogenheit von „Himmel“ und „Erde“ aufeinander. Die Polarität wird erst etliche Zeit später zu einem Dualismus, der in Jahrtausenden nicht wieder überwunden werden können. Aber noch ist die Erde für die Menschen ein Lebewesen, die Urmutter, die vom Himmel befruchtet wird und alle Geschöpfe in sich zur Reifung bringt und gebiert. Noch ist Gää mit Uranos verbunden und nicht isoliert vom Kosmos, von Sonne, Mond, Wandelsternen und der Fixsternwelt (Formulierungen nach Ravagli, S. 183). So künden die neolithischen symbolischen Zeugnisse von der Heiligkeit der Erde *und* des Himmels, und ihre Verbindung wird noch bis in historische Zeiten kultisch im *hieròs gámos* begangen.

Welche Ikonographie ist es nun, die Himmel und Erde symbolisiert?

Hier scheint es einen Unterschied von West und Ost zu geben, der zu der Auffassung geführt hat, daß es sich um verschiedene religiöse Vorstellungen handle. So schreibt Goldammer, daß sich in der Jungsteinzeit die Verehrung kosmischer Mächte gezeigt habe, wie an den neolithischen Großsteinanlagen zu erkennen. Diese fallen zeitlich mit der Hoch-Zeit der weiblich-mütterlichen Symbole zusammen, die aber offensichtlich eine etwas andere religiöse Richtung verkörpern. (In: Heiler, Religionen, S. 45) Es scheint aber eher so zu sein, daß dasselbe Thema der Himmel-Erde-Polarität im Westen durch andere Symbole ausgedrückt wurde als im Osten, nämlich in Westeuropa vorwiegend durch kosmisch-symbolische Gestaltungen wie z. B. Steinkreise, im Mittelmeergebiet und in der Levante dagegen eher durch bildliche figürliche Darstellungen.

So gibt es bei den Megalithbauten und Steinsetzungen Westeuropas die Ausrichtung des Irdischen auf den Kosmos. Ein Beispiel ist die Gestaltung des Kreuzes im Kreis, also z. B. ein Steinkreis, der auf die vier jahreszeitlichen Eckpunkte der Sonnenwenden und der Tag-und-Nacht-Gleichen ausgerichtet ist. Nach Teichmann ist dies „ein Zeichen, welches auf diesen Zusammenhang hindeutet: ein *Sonnen-Erden-Zeichen* (und kein Sonnenzeichen allein, wie häufig gesagt wird)“. (Megalithkultur, S. 58; hierzu ausführlich u. 2.5.3). Ein Sonnenzeichen allein ist es deswegen nicht, weil die raum-zeitliche Ordnung von Himmelsrichtungen und Jahreszeiten nur durch das Zusammenwirken von Sonne und Erde entsteht. Die Beziehung von Erde und Himmel wird hier also rein symbolisch-zeichenhaft zum Ausdruck gebracht.

In südöstlichen und östlichen Gebieten kommt es dagegen zu symbolischen Darstellungen in menschlicher und tierischer Gestalt. Hier sind die vielen weiblichen Skulpturen auffallend.

Diese Figurinen stellen eine Hauptbegründung für das Vorhandensein der schon oben besprochenen Göttinnenreligion und des mit ihr verknüpften Matriarchats im Neolithikum dar. Vierzig dagegen hält sie nicht für Göttinnenfiguren, sondern für Idole, die an die Regeneration erinnern sollten. Mahlstedt sieht in den Frauenfiguren ein Symbol der Erde und ihrer hervorbringenden Kraft: „Geburtshaltung, Vulva, Brüste, üppige Schenkel und nährenden Mütter symbolisieren die Kraft der Erde – nicht die der Frau, sondern der Erde, die sich in einer Frau verbildlicht, die wie die Erde Leben gibt und nährt.“ (S. 91 und Abb. S. 90) Die Symbolik des Männlichen sieht Mahlstedt in der Gestalt des Stieres gegeben. Er sei das Bild der zeugenden Kraft des Himmels. Dies sieht sie vor allem in der Stiersymbolik in den Kulträumen von Catal Hüyük (7. Jt. v. Chr.), in denen es auch Reliefs gibt, die Gebärende darstellen sollen: „In Catal Hüyük [...] hat der Stier neben der Lebensmutter eine gleichrangige Stellung eingenommen. Mächtige Bukranien, Stierschädel, stehen gereiht hintereinander, vergipste und bemalte Stierköpfe ragen aus der Wand. Reliefbilder gewaltiger Stiere fand man auf vielfachen Putzschichten. [...] In unmittelbarer Nähe zu den Stiersymbolen befinden sich Symbolbilder der Frau in Gebärdung.“ (S. 94, Abb. S. 90, Nr. 7.5 und S. 95; zu Catal Hüyük s. u. 2.5.1). Die Deutung der Reliefs als Gebärende ist sehr umstritten, manche sehen sie gar als Tierfiguren an. Tatsächlich haben diese Gestalten, die in den Räumen mit den Stierbildern an der Wand angebracht sind, eine ungewöhnliche Körperhaltung, die aber nicht unbedingt auf einen Geburtsvorgang hinweist, und auch das Geschlecht ist keineswegs klar zu erkennen, so daß ich finde, daß man diese Bilder nicht zur Grundlage irgendwelcher weitergehenden Aussagen über das neolithische Weltbild machen sollte. Dagegen überwiegt das weibliche Geschlecht eindeutig bei den in Catal Hüyük gefundenen Skulpturen und belegt so die Wichtigkeit der weiblichen Symbolik, besonders die Frau auf dem Leopardenthron, eine einzigartige Figur von großer Ausdruckskraft, auf die ich unten noch eingehe. So kann es also sein, daß Stier und Frau als die beiden wesentlichen Kultsymbole in Catal Hüyük die Polarität von Himmel und Erde symbolisieren. Allerdings ist die Stierikonographie in Catal Hüyük ganz singulär. Unter den anderen Tierdarstellungen aus dem Neolithikum der Levante ragt der Stier zahlenmäßig nicht hervor. (vgl. Frank Falkenstein) Hingegen ist das Symbol des Himmelsstieres aus vielen späteren Mythen bekannt.

2.2.2 Leben und Tod

Die aus der Polarität entstehende Zyklizität wurde als Signatur des neolithischen Empfindens von Mensch und Welt bezeichnet. Hieraus ergibt sich, daß auch Leben und Tod nicht als feststehend und endgültig erschienen, sondern in ständigem Wechsel auseinander hervorgehend.

Hierfür sehe ich mehrere Gründe, die im Denken dieser Zeit sicher alle miteinander verflochten waren und sich gegenseitig bestärkten: Ein Grund ist im Wissen um die naturgegebenen Kreisläufe zu sehen, das Auf- und Untergehen der Gestirne im Tages- und Jahreslauf und das Erscheinen und Vergehen der Pflanzen und Tiere in ständigem Wechsel. Sonne und Mond waren immer dieselben, die schwanden und wiederkamen, auch Pflanze und Tier starben keinen individuellen Tod, sondern erschienen nach einiger Zeit wieder, und analog war es nach damaliger Auffassung beim Menschen. Da das Bewußtsein für Individualität noch wenig ausgeprägt war, sondern der einzelne eher ein Teil seiner Familie oder Sippe war, konnte er nicht vergehen, solange immer wieder neue Sippenangehörige geboren wurden. Die Neugeborenen waren mit den Ahnen identisch. Menschen kamen und gingen in ständigem Wechsel wie alles andere in der Natur auch. Der Tod hatte noch eher die

Qualität des Einschlafens, der Todesbereich war kein Ort des Schreckens, sondern derjenige, wo sich die neue Geburt vorbereitete. So geht auch Mahlstedt davon aus, daß es eine grundlegende Erfahrung im zyklischen Weltbild war, daß aus dem Tod neues Leben entsteht. (S. 61) Hieraus leitet sie die Bedeutung der typisch neolithischen Ikonographie ab, auf die ich nun näher eingehen möchte.

Es ist ja erstaunlich, daß zur Sommersonnenwende, wenn die Sonne also die größte Kraft entfaltet, ihr „Sterben“ schon beginnt, denn von da an werden die Sonnenbögen am Himmel wieder kleiner, die Tage kürzer. Im Höhepunkt des Lebens ist der Tod schon verborgen. Umgekehrt wird zur Wintersonnenwende, wenn eigentlich erst der Winter beginnt, die Sonne wiedergeboren, „mitten im kalten Winter“, denn von da an werden die Sonnenbögen größer. Es scheint also so, und war für die Menschen der Jungsteinzeit eine Gewißheit, daß Leben aus dem Tod hervorgeht. Mahlstedt nennt dies „die schöpferische Kraft des Todes“ (S. 61ff.), eine Vorstellung, die alles, was auf Tod hindeutet, heiligte, eine Vorstellung, die für Spätere, die nur das Ende des Individuums im Tod sehen, schwer verständlich ist. Hierdurch komme es zu vielen Mißverständnissen bei der Deutung neolithischer Zeugnisse in der Archäologie und der Religionswissenschaft. Mahlstedt führt weiter aus (S. 61ff.), wie Zeiten und Bereiche des Todes, weil sie das neue Leben enthielten, kultische und religiöse Bedeutung hatten. In den Winter- oder Dürrezeiten lag die größte Schöpfungspotenz, sie waren eine vorübergehende Phase des Nicht-Seins, die durchschritten wurde und immer wieder in das Keimen neuen Lebens einmündete. Ein Symbolbild für den Tod war der Stein, weil er das Lebloseste in der Natur ist. Aber gerade die Leblosigkeit war der Garant für das neue Leben, denn im Tod lag das Leben verborgen.

So gibt es in Mythen die Vorstellung des steinernen Himmels, in dem in der Winter- oder Dürrezeit Licht oder Regen zurückgehalten werden, der dann alljährlich im Frühling aufgeschlagen werden mußte. Die dafür benötigten Werkzeuge wie Hammer, Beil, Axt, Keil oder Dolch waren Kultgegenstände, die ja, wie bekannt, als reale Gegenstände, auf Abbildungen oder in Mythen seit dem Neolithikum vielfach vorkommen. Solche Gegenstände als Werkzeuge des Alltagsgebrauchs aufzufassen, sei eine Fehldeutung; sie seien vielmehr Symbole für die schöpferische Macht, Tod in Leben zu transformieren (S. 68). Ein solches heiliges Werkzeug „symbolisiert wie ein Kürzel das Geheimnis zyklischer Erneuerung und ist ein Symbolzeichen großer, magischer Machtfülle“ (S. 97). Der alltägliche Einsatz oder die spätere Funktion solcher Kultwerkzeuge als Waffen sei eine Übertragung ihrer mythischen Funktion auf profanen Gebrauch.

Nicht nur in der Vorstellung des steinernen Himmels zeigte sich die Bedeutung des Steines als lebenbringende Kraft, sondern auch in der kultischen Verwendung des Steines verschiedenster Art. Häufig sind Funde von Steinkugeln, deren Sinn nur erkannt werden kann auf dem Hintergrund der Schöpferkraft des Steines. Auch Steinsetzungen und aufgestellte einzelne Steine zeigen diese an: Ein solcher Symbolstein müsse aber in einen kultischen Zusammenhang gebracht werden (S. 102). Ein begehbares Reich des Todes als Wiedergeburtstätte waren entweder in Felsen ausgehauene Höhlen oder künstlich aufgeschichtete Steine: „Höhlungen wurden in sie [sc. Felsen] hineingetrieben, sodass man in den Stein, d. h. in das Jenseits, in das schöpferische Reich des Todes hineingehen konnte“ (S. 104). Hier werden Beispiele aus Schottland und Sardinien mit Abbildungen angeführt. Auch in der Megalithkultur wurden „gewaltige gekammerte Steinanhäufungen aufgeschichtet, die einen Zugang zur schöpferischen Welt der Leblosigkeit darstellen“ (S. 104).

Eine äußerst häufig anzutreffende Symbolik der Jungsteinzeit sind Winkel, Rauten und

Zickzackmuster, die auf unzähligen verschiedensten Gegenständen, Bildnissen und Skulpturen vorkommen. Sie als reine Ornamentik aufzufassen, sei nicht zutreffend (wie auch Schefold meint, daß es in alten Kulturen nur zeichenhaft-symbolische Ornamentik gebe, s. o., Teil I, 2). Vielmehr symbolisiert das Auf und Ab das Kommen und Gehen des Lebens: „Die neolithische Ikonographie ist voll von Variationen, die sich aus den Winkeln ergeben. Sie verbildlichen in Reihen und Mustern auf Kultsteinen und Idolplatten alle den Lebensfluss, der sich aus einem ewigen Kommen und Gehen speist, Wesen zur Gestalt bringt und wieder vergehen und damit das Leben unendlich sein lässt“ (S. 109).

Von besonderer Bedeutung in der Ikonographie des Neolithikums sind auch runde Symbole, für die sich eine profane Verwendung nicht so recht denken läßt, die aber trotzdem z. B. als Spielzeug, Spinnwirtel oder Kugellager (wie bei den Tempeln Maltas, s. u.) gedeutet werden. Mahlstedt hält die Kugel für eins der ältesten Symbole, das die Einheit und Harmonie des Anfangs und somit den Lebensursprung darstelle. Weitere runde Formen wie Kreis, Ring, Scheibe oder Schale seien von der Kugel abgeleitet. Für diese alle verwendet Mahlstedt die Bezeichnung Sphäora. Als Sphäoren lassen sich auch die an vielen Orten in Felsen oder Steine eingeprägten Vertiefungen oder Schalen, die „cups and rings“, erklären (S. 114ff.). Großformen der runden Gestaltung sind runde Cairns und Tumuli, kreisförmige megalithische Anlagen oder in Felsen gehauene oder natürlich vorkommende runde Hohlräume; auch kreisförmige Treppenanlagen durch Felsen gibt es. Diese stellen das Lebenssymbol im Todessymbol dar und führen auf einem rituellen Weg durch das Reich des Nicht-Seins zum Licht. Besonders beeindruckend ist die Kultanlage von Montessu auf Sardinien. Bei dieser sind kugelartige Hohlräume in den Fels gehauen, zu denen man nur durch ein enges, kreisrundes Loch gelangt. „Montessu ist ein Ursprungsort des Lebens. Symbolträchtiger kann man eine neolithische Jenseitsstätte kaum gestalten: In die Leblosgkeit des Steines sind Sphäoräräume gelegt, in die man hineingelangen kann.“ (S. 118ff., das Zitat S. 118; Abb. von Montessu S. 105)

Eine Abwandlung der runden Gestalt ist die Sphäora mit einem Loch in der Mitte, die sich ebenfalls unzählig findet. Hier ist das eigentliche Symbol das Loch, also ausgesparte Materie. Es bezeichnet das Nicht-Sein als Ursprung des Lebens. Manchmal sind es auch Keile, die ein solches Loch tragen. Dieses Loch könnte man als Schaftbohrung auffassen, jedoch ist es oft konisch, so daß ein Schaft darin nicht halten kann. (S. 121f.) Noch deutlicher drücken Doppellöcher das Nicht-Sein, aus dem das Leben hervorgeht, aus. Es sind oft nur faustgroße Löcher an Orthostaten von Kultanlagen oder auch am Boden, von denen eins in den Stein hineinführt, nach einem Steg umbiegt und daneben in einer zweiten Öffnung wieder herauskommt. Diese Doppellöcher findet man in mediterranen Kultstätten der Megalithkultur, wie bei den Tempeln auf Malta (s. u. 2.5.2). „Ein verblüffend realistisches Zeichen für den Durchgang durch das Nicht-Sein hat das Neolithikum in den Doppellöchern gefunden; sie 'illustrieren' geradezu diesen Vorgang, der das Leben zyklisch in die Leblosgkeit hinein und wieder heraus trägt.“ (S. 122)

Weiter sieht Mahlstedt Spiralen als Symbolzeichen ewiger Wiederkehr an (124ff.). Sie seien aus dem statischen Sphäoren-Kreis im Laufe des Neolithikums entstanden, indem sie diesen Kreis in eine Bewegung überführten. Eine Spirale kann sich ausweiten und zusammenziehen wie der Atemrhythmus und demonstriert damit das ewige Kommen und Gehen. „Der geheimnisvolle Gestaltwandel, der an die Jahreszeiten und den Sonnenlauf gekoppelt ist [...], konnte in keinem anderen Zeichen so bildhaft zum Ausdruck gebracht werden wie in der Spirale, die den Fluss des Lebens als ein Prinzip von rhythmischer Ausgestaltung und entgegengesetzter Auflösung und Reduzierung beschreibt.“ (S. 126) Neben anderen Beispielen bespricht Mahlstedt auch den Schwellenstein von Newgrange (s. u. 2.5.3).

Teichmann deutet die Spirale als Abbild des Sonnengangs. Wie die Sonnenbögen im Jahreslauf rhythmisch größer und kleiner werden, so schwinde die Spirale in größer werdenden Kreisen nach außen und dann wieder nach innen im Wechsel. Beim Betrachten der Spirale mache das menschliche Bewußtsein diese Bewegung im Jahreslauf mit. (Megalithkultur S. 125)

Auch Albrecht Meyer (Gavr'inis. Bretonische Felsbilder aus alteuropäischer Mysterienwelt. Stuttgart 1974) bringt die Spirale in Verbindung mit dem Sich-Weiten und Sich-Zusammenziehen der Bögen von Sonne und Mond am Himmel. In der Ikonographie der megalithischen Zeugnisse Westeuropas kommen auch häufig konzentrische Halbkreise vor, die er als Vorformen der Spirale ansieht. Allgemein sei diese Symbolik das „Urbild des im rhythmischen Wechsel schwingenden Lebens schlechthin“ (S. 76). Eine einrollende und eine ausrollende Spirale stellen eine Ur-Polarität dar, die auch als männlich-weibliche Polarität aufgefaßt werden könne. Die Spirale könne aber auch nachtodliche Erlebnisse und Bewegungen darstellen, nämlich eine sich ausweitende Seelenbewegung. Solche Spiralen wurden auch in kultischem Tanz abgeschritten, wie in dem Kranichtanz des Theseus auf Delos, in dem er seinen Gang durch das Labyrinth von Kreta darstellte, der einem Hineingehen in den Tod und dem Hervorkommen aus ihm gleiche. (Von diesem Kranichtanz berichten Plutarch und Kallimachos, vgl. S. 259, Anm. 44.) Die Spiralbewegung sei eine „innere Lebensstatsache“, bei der die Spiralkräfte die Seele in die Bewegungen der Planetenwelt miteinbeziehen. (S. 80)

2.3 Die Getreidesymbolik

2.3.1 Allgemeine Gesichtspunkte

Nachdem die Hauptmerkmale der jungsteinzeitlichen Symbolik herausgestellt wurden, kehre ich zu dem kulturellen Hauptmerkmal, der Entstehung des Ackerbaus, zurück und damit zu der Frage, was die Menschen nach Hunderttausenden oder sogar mehreren Millionen Jahren (nach wissenschaftlicher Vorstellung) der aneignenden Wirtschaftsweise zur produzierenden Wirtschaftsweise übergehen ließ. Wie erwähnt, ist dies nicht zufriedenstellend geklärt. In einem Artikel in Spektrum.de über die Ausstellung „Vor 12 000 Jahren in Anatolien“ im Badischen Landesmuseum Karlsruhe 2007 geht es zunächst um den vor- oder frühneolithischen Kultplatz Göbekli Tepe. Die Bauten zeugen von einem so hohen Stand dieser noch als Jäger und Sammler lebenden Menschen, daß die Frage naheliegt, warum wenig später in demselben Gebiet diese Kultur für eine ganz andere Lebensweise aufgegeben wurde. Weiter heißt es in dem Artikel: „Von einer Vorstellung müssen sich die Forscher in diesem Zusammenhang verabschieden: Dass die Menschen der Altsteinzeit die typisch neolithischen Erfindungen als so fortschrittlich empfanden, dass sie diese bei erster Gelegenheit in ihren Alltag übernahmen. Das Bild der Grabungen belegt zweifelsfrei, dass ihre durchweg guten Lebensbedingungen keinen Anlass dafür gaben.“ Altsteinzeitler wie der Ausgräber von Göbekli Tepe, Klaus Schmidt, betrachten die sogenannte neolithische Revolution als einen „kulturellen Rückschritt“. Zivilisationskrankheiten, Infektionen durch die Haustiere, Mangelernährung, gesunkene Lebenserwartung, Gebundensein an Felder und Ställe und Eigentumskonflikte seien Nachteile der neuen Lebensweise gewesen. (Jan Dönges,

Offensichtlich waren es also keine Belange der täglichen Notdurft, die zum Getreideanbau geführt haben. Hier soll nun ein Versuch unternommen werden, die Entstehung des Ackerbaus mit der neuen Art des religiösen Weltbildes der jungsteinzeitlichen Menschheit in Verbindung zu bringen.

Ich denke, was bisher an Beispielen und Deutungen der jungsteinzeitlichen Ikonographie von verschiedenen Autoren angeführt wurde, zeigt zur Genüge die Bedeutung des Zyklischen und der ihm innewohnenden Polarität. Diese wurden in den religiös-symbolischen Dokumenten der Jungsteinzeit dargestellt. Es erhebt sich die Frage, warum gerade dies für die Menschen eine so überragende Bedeutung gewann. Gebser und im Anschluß an ihn Ravagli sehen als weiteres Merkmal der mythischen Struktur die Bewußtwerdung des Seelischen an. Der Mensch erkannte sein seelisches Innenleben als etwas, das von der Welt abgesondert war, und deshalb gerieten Vorgänge und Erlebnisse der Seele immer mehr in den Blick. Wichtig für diese Bewußtseinserhellung war der Wechsel des inneren Zustandes: Anders waren Zustand und Erlebnisse im Schlafen, anders im Wachen; in einer anderen Welt befand sich das Innere des Menschen während des irdischen Lebens, anders waren die geistigen Erlebnisse im nachtodlichen Dasein. Wie erwähnt und auch von Mahlstedt betont, gab es zwar noch keine Todesfurcht, wohl aber ein Bewußtsein vom Tode und von dem zyklischen Wechsel von Leben und Tod. Man könnte sagen, daß dieser Zyklus der Hauptmythos der Jungsteinzeit war. Es ist anzunehmen, daß es Eingeweihte waren, die dieses große Mysterium in geeigneter bildhafter Form an die Menschen herangetragen haben, um diese Bewußtseinsentwicklung weiter zu fördern. Hierbei ist zu bedenken, daß dies in symbolischen Bildern geschehen mußte, denn über verstandesmäßiges Denken verfügten die Menschen noch wenig. Stattdessen sind Analogien für das mythische Denken kennzeichnend: Was sich in der Natur findet, dies findet sich ebenso im Menschen und umgekehrt. Der Mensch war das mikrokosmische Abbild der Natur, in der Götter walteten, und was in ihr als heilig galt, das war auch beim Menschen geheiligt. So war das Auf und Ab von Sonne und Mond im Tageslauf und das Wachsen und Schwinden im Jahreslauf ein geheiligtes Geschehen, das kultisch gefeiert und in den Megalithbauten abgebildet wurde. Noch heute sind die Feste an die wichtigen Zeitmarken im Jahreslauf geknüpft und die Ostung der Kirchen an den Sonnenaufgang.

Aber auch in den Naturerscheinungen auf der Erde ist der Kreislauf von Sterben und Wiedergeburt festzustellen. Das Keimen, Aufgehen, Reifen, Welken und Absterben der Pflanzen mußte schon längst den Nahrungssammlern bekannt gewesen sein, das Keimen konnte man vielleicht an aufbewahrten Sämereien und Nüssen beobachten, aber zum mythischen Bild für Tod und Wiedergeburt der Seele konnte es erst werden, als ein Bewußtsein für diese seelischen Vorgänge vorhanden war. Deswegen halte ich es für möglich, daß der erste Getreideanbau aus kultischen Gründen stattfand: Im Bild des pflanzlichen Wachstumskreislaufs sollte das große Mysterium von Tod und Wiedergeburt anschaulich erlebt und kultisch begangen werden. Auf eigens hergerichteten kleinen Stücken Erde, „Kultäckern“ an heiligen Stätten, wurden die Samenkörner ins Grab der Erde gesenkt, um auf ihre Wiedergeburt zu warten, und das eine wie das andere war ein heiliges Geschehen. Das Mysterium von Tod und Auferstehung wurde an diesen Kultplätzen so zelebriert. Was mit dem Samenkorn geschah, war dasselbe, was mit dem Menschen geschah: Im Tod gingen sie in ein geheimnisvolles Reich ein, wo im Dunkel ein Sprossen und Keimen stattfand, bis es soweit war, daß das neue Leben aus dem Erddunkel hervorbrach. Leben entstand aus dem Tod, im Todeszustand war höchste Lebenskraft. Es ist durchaus denkbar, daß der Verzehr

dieses Kultgetreides bei Festmählern stattfand, wodurch die Menschen das Empfinden gewinnen konnten, das Leben selbst zur Nahrung zu haben. Von hier aus ist es nicht undenkbar, was Parzinger schreibt, daß die Entstehung des Getreideanbaus mit großen Kultzentren wie Göbekli Tepe zusammenhing. Nur glaube ich nicht, daß es um die profane Versorgung der Festteilnehmer ging, sondern um die kultischen Mähler, für die größere Mengen an Getreide benötigt wurden, so daß nach und nach die Anbaumethoden immer mehr entwickelt und ertragfähigere Getreidesorten gezüchtet wurden. In allen Mythen gibt es Kulturheroen, die die Hauptnahrungspflanzen zu den Menschen brachten. Dies sind spätere Mythen, deren Verfasser, als sie aufgeschrieben wurden, den Zusammenhang nicht mehr richtig verstanden. Doch in den Kulturheroen lassen sich ohne weiteres Gestalten von Eingeweihten sehen. Daß diese sich in den Mythen oft opfern, deutet auf die Gefährlichkeit der Einweihung hin. Erst nach dem kultischen Gebrauch konnten die Menschen auf den Gedanken kommen, das dadurch entwickelte Getreide auch für die tägliche Ernährung zu nutzen. Das mußte keine Profanierung darstellen, weil es für das frühe Denken den scharfen Gegensatz von Heilig und Profan noch nicht gab. Die Menschen waren auch in ihrem alltäglichen Leben noch in einer Weise in die Welt des Göttlichen und Geistigen verwoben, die wir uns kaum vorstellen können.

Wenn diese Idee vom kultischen Ursprung des Getreideanbaus seltsam erscheint, so soll darauf hingewiesen werden, daß es weitere Beispiele für „Erfindungen“ auf diesem Wege gibt. So stellt Campbell dar, daß das Feuer erst lange nach der ersten nachweislichen Benutzung von Feuer zum praktischen Zweck des Bratens von Fleisch verwendet wurde. Er hält es für möglich, daß die ältesten Feuerstellen kultische Stätten gewesen sind, „in denen das Feuer nach Art eines heiligen Idols oder Fetisches rein zum Selbstzweck gehütet wurde“ (Masken 1, Urvölker, S. 436f.). Das zweite Beispiel betrifft die Keramik, die als eine der Haupterfindungen des Neolithikums gilt, weil Gefäße in der Zeit für die Aufbewahrung des Getreides notwendig geworden seien. Doch befinden sich unter den berühmten jungpaläolithischen Frauenfigurinen, die üblicherweise aus Elfenbein oder Stein bestehen, auch solche aus Keramik. Es gab also die Herstellung von Keramik zu kultischem Zweck schon lange, bevor dieses Können einem alltäglichen Nutzen zugeführt wurde. Zum kultischen Ursprung vieler Werkzeuge wurde oben schon etwas gesagt. Manche Autoren vermuten sogar, daß der Faustkeil ursprünglich gar nicht als Werkzeug verwendet wurde, sondern ein Symbol war; dafür spricht, daß die meisten alten Faustkeile wegen ihrer scharfen Kante nicht zum Arbeiten wie Schneiden oder Schaben verwendet werden konnten. Sie seien reine Kultobjekte gewesen. Auch Metalle wie Kupfer und Gold waren bekannt, bevor sie als Wertgegenstände oder Zahlungsmittel Bedeutung erlangten. Kupfergegenstände fanden sich zunächst als Schmuckperlen, Gold war noch im Alten Ägypten heilig und galt als Leib der Götter. Auch die Schrift hatte zunächst nur einen kultischen Zweck (vgl. Haarmann), auch wenn in Ägypten als älteste Zeugnisse von Schrift Plättchen mit Hieroglyphen als Etiketten an Gegenständen gefunden wurden. Diese Gegenstände gehörten aber zum Tempelinventar, waren also Eigentum der Götter. Auch die kretischen Linear-B-Schrift-Tafeln dienten keinem profanen Gebrauch, sondern enthielten Personal und Gegenstände der Versorgung der Toten. Profanschrift entwickelte sich erst durch die Phönizier. Schließlich seien noch einmal die Bögen auf jungpaläolithischen Darstellungen erwähnt und die Frage, ob der Musikbogen aus dem Schießbogen entstanden sei oder umgekehrt.

Um nun zum Pflanzenanbau zurückzukehren, so spricht auch Eliade davon, daß sich „in den Rhythmen der Vegetation sowohl das Geheimnis des Lebens und der Schöpfung wie das Geheimnis der Erneuerung, der Jugend und der Unsterblichkeit“ offenbaren. So kann es sein, daß eine Pflanze „um ihres religiösen Wertes willen gepflegt und angebaut“ wird, und „nach

manchen Autoren haben alle Pflanzen, die man heute anbaut, zu Anfang als heilige Pflanzen gegolten“ (Das Heilige und das Profane, S. 132).

2.3.2 Die Kulte

Es geht hier also um die religiöse Symbolik des Getreides. Es soll gezeigt werden, daß diese von der Analogie des Vegetationskreislaufs mit der Zyklizität von Leben und Tod herrührt. Obwohl ich allgemein nicht so viel davon halte, zur Erklärung religiöser Phänomene der Urgeschichte spätere Mythen oder dem Phänomen ähnelnde ethnologische Befunde heranzuziehen, möchte ich dies hier doch einmal tun, weil ich die Parallelen für zutreffend halte, aber auch die sich zeigenden Abweichungen für sprechend. Vor den neolithischen Zeugnissen werden also jetzt zuerst die Zeugnisse aus zwei späteren Kulturen betrachtet.

Als erstes ist hier aus der altägyptischen Kultur die Gestalt des Osiris zu nennen. Dieser war ein sterbender und auferstehender Gott, deswegen durchliefen die Toten an seiner Seite das Totenreich und erfuhren die Transformation zur Wiedergeburt. Das Erstaunliche und hier Interessierende ist, daß Osiris auch mit dem sprießenden Getreide in Verbindung gebracht wurde. So gab es Formen in der typischen Gestalt des Osiris, die Osirisbetten oder Kornmumien genannt wurden, in die Getreide gesät war, das dann aus dem toten „Leib“ des Osiris hervorsproß. Bei den Mysterien, dem geheimen Teil der Osirisfeste, „formte man ein Bild des Gottes aus Erde, die man mit Körnern besäte. Ihr Grünen war nicht nur ein Sinnbild, sondern auch eine magische Hilfe für das Wiedererstehen des Gottes. So tat man das Gleiche dem Toten, der ja auch ein Osiris war“ (Bonnet s. v. Kornmumien und Osiris). Ausführlicher ist hierüber etwas in einem Beitrag von K. Aram, „Magie und Zauberei in der alten Welt“, zu lesen (In: Spiegel online Kultur. www.gutenberg.spiegel.de/buch/magie-und-zauberei-in-der-alten-welt-7940/14 ; 17. 4. 2016). Ein Bild aus dem Osirisgrab in Philae zeigt den toten Osiris auf einer Bahre, und aus seinem Leib sprießen Getreideähren hervor, während ein Priester Wasser über ihn gießt. Hierzu schreibt Aram, bei den alten Völkern sei „das Erlebnis vom Versenken des Korns und seinem Wiederaufleben keine naturgeschichtliche Beobachtung von rein wissenschaftlichem Interesse, sondern für die Seele jedes Jahr ein großes Ereignis von tief symbolischer Bedeutung und Wirkung“ gewesen. Er zitiert hierzu noch einen Spruch aus einem der frühesten Texte des Totenbuches aus dem Mittleren Reich: „Die Götter leben wie ich, ich lebe wie die Götter, ich lebe als Korngott, ich wachse als Korngott, ich bin Gerste.“ Ein weiterer Text ist ein uraltes Kultlied. Am Fest des Hackens des Erdbodens stimmt ein Hirt ein Klagelied zur Flöte an und „beweint [...] den, um dessentwillen der Erdboden gehackt wird von den Menschen und den die Götter neugeboren werden lassen [...]. So beweint denn auch eurerseits den, der im Dunkel weilt ohne Licht, den Osiris“. So schreibt auch Plutarch über die Ägypter: „Wenn sie die Erde mit den Händen behacken und wieder darüber werfen und wenn sie den Samen streuen, ungewiß, ob er sich künftig vollenden und Ernte bringen werde, dann tun sie ähnlich denen, die begraben und trauern.“ Noch in das Alte Testament seien diese Vorstellung eingegangen. So heißt es in Psalm 126: „Weinend geht man und streut den Samen, jubelnd kehrt man heim und trägt die Garben.“

Eindeutig geht aus diesen Texten die Identität des Kreislaufs von Tod und Wiedergeburt mit dem Vegetationskreislauf des Korns hervor. Weil das Säen ein Begraben des Samens in der Erde war, wurde das Säen mit Klagen begangen wie beim Begräbnis eines Toten. Aber gerade diese Tatsache, daß der Tod Anlaß zur Trauer war, scheint auf den bereits eingetretenen

Einbruch eines anderen Verhältnisses zum Tod hinzudeuten: Der Tod war hier schon ein beklagenswertes Ende des Lebens, und die Wiederkehr mit Ungewißheit behaftet, wie aus der Stelle hervorgeht „und wenn sie den Samen streuen, ungewiß, ob er sich künftig vollenden und Ernte bringen werde, dann tun sie ähnlich denen, die begraben und trauern“. Das dunkle Erdinnere wurde hier schon als lebensfern betrachtet, nicht mehr als Ort der Entstehung neuen Lebens wie im Neolithikum. Es handelt sich hier um Texte des Übergangs vom zyklischen zum linearen Weltbild (s. u. 2. 4). Doch abgesehen von dieser Einschränkung, geht aus den angeführten Stellen der Kultzusammenhang des Ackerbaus mit dem Totengott Osiris hervor, und zwar so, daß der Kult das Ursprüngliche ist, und daß der Ackerbau daraus entstanden ist. Dies meine ich aus der Stelle herauszulesen, wo der beweint werden soll – nämlich Osiris - , „um dessentwillen der Erdboden gehackt wird von den Menschen und den die Götter neugeboren werden lassen“. Hier scheint noch ein altes Wissen davon durchzuschimmern, daß der Osiriskult der Ursprung des Ackerbaus ist.

Das zweite, was hier angeführt werden soll, sind die Mysterien von Eleusis. Alles, was von den Kulturen und Mysterienfeiern dieser bedeutenden Mysterienstätte bekannt ist, zeigt ebenfalls die unlösliche Verbindung des Ackerbaus mit den Vorstellungen von Tod und Leben. Die Mysteriengottheit Demeter gilt als Göttin der Erde („Erd-Mutter“), genauer als Göttin der Ackerflur, des Ackerbaus und des Getreides. Den Kreislauf von Tod und Leben zeigt der Mythos vom Schicksal ihrer Tochter Persephone oder Kore: Hades, der „Tod“, entführt Persephone in die Unterwelt, doch Demeter erwirkt es, daß sie zwei Drittel des Jahres bei ihr auf der Erde weilen darf, und ein Drittel bei Hades verbringen muß, was sich dann im Jahreslauf immer wiederholt. Das, was von den eleusinischen Mysterien trotz dem Geheimhaltungsgebot überliefert wurde, zeigt, daß es im Demeter-Kult und im Mythos von Persephone um weit mehr ging als einen Fruchtbarkeitskult oder eine Allegorie des Wechsels vom Blühen und Absterben der Pflanzen. Gruben beschreibt den Kultbau in Eleusis, das Telesterion, und leitet von der Bauweise Vermutungen über den Verlauf der Mysterien ab: Der Persephone-Mythos sollte kultisch als Erleben des Schicksals der eigenen Seele erfahren werden. Sechs mal sieben Säulen in der Mitte des gewaltigen quadratischen Gebäudes könnten die Möglichkeit geboten haben, während der Nacht die langen „Irrwege“ der Persephone durch die Unterwelt nachzuvollziehen, bis am Morgen eine Öffnung im Dach aufgeklappt wurde, um das Sonnenlicht hereinzulassen, wobei dann die wiedervereinten Göttinnen Demeter und Persephone erschienen und eine Kornähre gezeigt wurde (S. 239ff.). Die Wiedervereinigung von Mutter und Tochter in Verbindung mit dem reifen Getreide war offensichtlich in diesem Kult gleichbedeutend mit der Hoffnung auf Unsterblichkeit des Menschen. So schreibt Kloft, daß man dies aus der Seligpreisung des homerischen Demeter-Hymnus erkennen könne:

*Seliger, wer das schaute der sterblichen Erdenbewohner!
Wer teilhaftig der Weih, wer's nicht ist: nicht zu vergleichen
Ist ihr Los, auch selber im Tod, in dem schaurigen Dunkel.*

(Vers 480-482; Übersetzung von Mörike)

Weiter heißt es bei Kloft über diese Stelle: „Wie die Saat im Herbst und Winter abstirbt und zum Frühjahr zu neuem Leben erwacht, wie Kore in die Unterwelt verbracht wurde und wieder zurückkehrt, so hofft der Myste auf ein analoges Schicksal, für welches er sich durch heiliges Tun rüsten kann.“ (S. 22). So deutet auch Steiner den Sinn der eleusinischen Mysterien: Der Wechsel der Persephone zwischen Unterwelt und Erde ist ein Bild für die Ewigkeit der Seele und deren ewige Wandlung durch Geburt und Tod hindurch (Christentum,

S. 95).

Die Demeter-Mysterien reichen wahrscheinlich in älteste Zeiten zurück. So schreibt Gruben: Der älteste Teil des Telesterion war die Cella, also die „Wohnung“ der Göttinnen, die aus dem zweiten Jahrtausend stammt. Sie befand sich in der Mitte des Säulenwaldes, der um sie herum gebaut und im Laufe der Jahrhunderte immer mehr erweitert wurde (S. 240). Der Kult existierte demnach vom 2. Jahrtausend bis in römische Zeit, er geht also bis an die Schwelle vom Neolithikum zur historischen Zeit zurück. Die lange Existenz der Verbindung des Vegetationskreislaufes des Getreides mit dem Leben-Tod-Mysterium erweist ihn als einen Menschheitsgedanken, der in uralte Zeiten zurückreicht, eben, wie es scheint, ins Neolithikum, als die Frage nach dem Schicksal der menschlichen Seele erstmals dem Menschen aufging.

Der Kult von Eleusis gibt auch Hinweise auf die Entstehung des Ackerbaus. Im Demeter-Hymnus wird die Göttin als die Gründerin des Ackerbaus dargestellt: Sie führt den aus dem mythischen Königsgeschlecht von Eleusis stammenden Triptolemos in die Geheimnisse des Ackerbaus ein und beauftragt ihn damit, dieses Wissen zu den Menschen zu bringen. Hier geht es nicht um eine mythische Einkleidung oder die Aitiologie einer Kulturtechnik, wie oberflächlich behauptet werden könnte, sondern um Tieferes. Dies weisen Bilder aus, die Triptolemos auf dieser Fahrt zu den Menschen in einem durch die Luft fliegenden, meistens geflügelten Wagen zeigen. Hieran ist zu erkennen, daß es sich nicht um ein grob irdisches Geschehen handelt, sondern um eine Geistreise. So sagt Schefold, die Luftfahrt sei ein Symbol des Numinosen (S.171). Ehmer nennt Triptolemos den ersten Eingeweihten der Demeter (S. 125). Dies kann man so sehen, daß die eigentliche Kunde des Triptolemos das Lebens-Todes-Mysterium war, das er selbst zuerst in seiner Einweihung erfahren hat, und das der Anlaß war, die Menschen im k u l t i s c h e n Ackerbau zu unterweisen, um dieses Mysterium am Säen, dem „Sterben“ des Korns, und beim Wachsen, der „Wiedergeburt“ des Korns, zu erfahren. Diese Kulthandlungen und die mythischen Bilder des Demeter-Mythos stellen die exoterische Form dar, in der das Mysterienwissen der Eingeweihten dem Volk mitgeteilt wurde. Auf die Einweihung in das Getreidegeheimnis deutet schon der Name „Triptolemos“ hin, denn er bedeutet „Der Dreimalerschüttler“, eine Anspielung auf das Dreschen. Ein weiterer Hinweis auf den Zusammenhang der Entstehung des Ackerbaus mit den eleusinischen Mysterien sind die drei kultischen Pflügungen, die auf dem Prozessionsweg von Athen nach Eleusis vorgenommen wurden. Die eine davon fand auf dem Feld des Raros statt, das als älteste Stätte des Ackerbaus galt. Raros stammte auch aus dem mythischen Königsgeschlecht von Eleusis, nach einer Version des Mythos war er sogar der Vater des Triptolemos. Auf diesem „rarischen“ Feld befand sich ein Heiligtum des Triptolemos mit einer Tenne. Verantwortlich für die heiligen Pflügungen auf den Kultäckern war das athenische Priestergeschlecht der Buzygen. Dieses leitete sich von dem Heros Buzyges ab, der ebenfalls mit der Einführung des Ackerbaus in Verbindung gebracht wurde. Auch sein Name ist sprechend, denn er bedeutet „Stieranspanner“ (Wikipedia s. v. Buzygen und Triptolemos).

Nach all diesen Zusammenhängen ist es nicht verwunderlich, daß die Getreide- und Brotsymbolik auch in den Evangelien eine so bedeutende, grundlegende Wichtigkeit hat, denn alle alten Mythen weisen auf Christus voraus. Am Beginn der zweiten Hälfte des Johannesevangeliums, von den Herausgebern der Einheitsübersetzung von 1980 überschrieben mit „Ende des öffentlichen Wirkens Jesu und Vorbereitungen für das letzte Paschafest“, steht das bekannte Wort vom Weizenkorn:

*Jesus aber antwortete ihnen: Die Stunde ist gekommen,
daß der Menschensohn verherrlicht wird.
Amen, amen, ich sage euch:*

Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein;
wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht.
Wer an seinem Leben hängt, verliert es;
wer aber sein Leben in dieser Welt geringachtet,
wird es bewahren bis ins ewige Leben.
(Joh 12, 23-25)

Das Wort vom sterbenden Weizenkorn steht nicht lange nach der Auferweckung des Lazarus und in den einleitenden Geschehnissen der „Vorbereitungen für das letzte Paschafest“. Auch Lazarus war, wie das Korn in die Erde, so ebenfalls in ein Grab gelegt worden, und Christus hat ihn als Herr über den Tod wiedererweckt. Nun schickt er sich an, selbst zum Weizenkorn zu werden, das in die Erde fallen wird. Die Griechen, für die dieses Wort gesprochen wurde, sind nach dem Kommentar der Ausgabe „Nichtjuden, die für den monotheistischen Glauben gewonnen worden waren“ (S. 1534). Es ist denkbar, daß diese Griechen etwas von dem Mysterienwissen, speziell auch von Eleusis, kannten. Im Johannesevangelium ist nichts willkürlich gesetzt, solche Anspielungen sind möglich. Dann hätten diese Griechen sehr wohl verstanden, daß hier vom Leben, das aus dem Tod hervorgeht, die Rede ist, und zwar von einem höheren Leben, das eine Verherrlichung darstellt. Der Tod dieses einzigartigen Weizenkorns wird ein Leben hervorbringen, das alle Vorstellungen und Hoffnungen der alten Welt übertreffen wird. So schreibt auch Ratzinger, das Brot zeige das Geheimnis der Passion, indem es als Korn in die Erde versenkt wird, „stirbt“, und zeige die Auferstehung der Pflanze, die daraus wächst. Das Wort vom sterbenden Weizenkorn sei „eines der Schlüsselworte des Johannesevangeliums“ (Jesus I, S. 315). Das irdische Brot könne Träger von Christi Gegenwart werden, weil es das Geheimnis von Tod und Auferstehung birgt. So war schon in den „Religionen der Welt das Brot zum Ausgangspunkt der Mythen von Tod und Auferstehung der Gottheit geworden“. In Christus hat sich der Mythos von der „Korn-Gottheit“ wirklich ereignet (S. 316). „Das Passionsgeheimnis des Brotes hat gleichsam auf ihn gewartet, sich auf ihn ausgestreckt, und die Mythen haben auf ihn gewartet, in dem das Ersehnte Wirklichkeit geworden ist.“ (S. 316f.)

Es gibt noch eine weitere Spur zur Getreidesymbolik, die in der von Gebser für Bewußtseinswandlungen oft herangezogenen Etymologie liegt. Oben wurde schon auf den Unterschied der sprachlichen Wurzel, die aus den Konsonanten K-L besteht, zu der jüngeren, die aus der Konsonantenfolge K-R besteht, hingewiesen. Die jüngere Wurzel führt, wie ausgeführt, aus der höhlenartigen Geborgenheit des magischen Bewußtseins zum schon mehr nach außen gerichteten mythischen Bewußtsein, da das „Zungen“-R den Laut aktiv aus der Mund-„höhle“ auf die Umwelt richtet. Interessant ist in diesem Zusammenhang nun, daß auffallend viele Wörter und auch mythische Namen, die mit dem Pflanzenwachstum und dem Getreide zusammenhängen, diese Lautfolge aufweisen bzw. auf die entsprechenden sprachlichen Wurzeln zurückgehen. An Wörtern nennt Gebser: lateinisch creare (zeugen), crescere (wachsen), deutsch Garbe, Gerste, Hirse, griechisch krithé (Gerste), kóros (Sättigung), kórthys (Ährenbündel) und kóre (Mädchen, d. h. die Wachsende, Reifende). Das letzte Wort ist zugleich der zweite Name der Tochter der Demeter, der Persephone, die mit Demeter zusammen die heilige Doppelgöttin von Eleusis bildet. Auch für den Namen „Demeter“ gibt es eine Etymologie – abweichend von der als Erd-Mutter -, die ihn von dem kretischen Wort déai ableitet, das dem genannten Wort krithai oder krithé (Gerste) entspricht. Weiter zeigt diese Lautfolge auch der Name der Ceres, der römischen Getreidegöttin, der mit den genannten Verben creare und crescere zusammenhängt (Ursprung und Gegenwart, Kommentarband, S. 190ff.). Die Wortwurzeln, die der Konsonantenfolge K-R zugrundeliegen und die ein Zeichen für eine wachere Bewußtseinsstruktur sind, haben also einen Bezug zu

Gottheiten, die etwas mit dem geheiligten Wachstumskreislauf des Getreides zu tun haben. Mythische Bewußtseinsstruktur und Getreide stehen daher laut diesen Befunden in einem Zusammenhang.

Nun komme ich zur jungsteinzeitlichen Symbolik von Getreide, die sich ja nur aufgrund gegenständlicher Funde erschließen läßt. Mahlstedt stellt S. 44ff. dar, daß sich die kultische Bedeutung des Getreides in der Heiligkeit von Gegenständen und Orten zeigt, die mit dem Getreide zu tun haben. Das Wichtigste seien die Vorratsbehälter zur Aufbewahrung des Getreides gewesen. Die möglicherweise bereits bekannte Herstellung von Keramik wurde nun dazu benutzt, Gefäße zur Aufnahme von Inhalten herzustellen. Keramik gilt ja als Leittechnik des Neolithikums. Sehr viele Gefäße waren verziert, worüber Mahlstedt schreibt: „Die ersten Keramiken scheinen alle so etwas wie Kultgefäße gewesen zu sein, denn ihre Ikonographie spricht von Leben gebender Symbolik.“ (44f.) Besonders häufig sind dies Spiralen, Wellenlinien, Mäander oder Zickzackreihen. Daß dies das Auf und Ab des ewigen Kreislaufs von Sterben und Wiedergeburt symbolisiert, wurde schon erwähnt. Häufig sind auch Gefäße in Frauengestalt, wodurch die Symbolik der Erde hinzukommt. Das Gefäß enthält auch eine Symbolik des Empfangens. Wenn es also die Nahrung aufnimmt, so empfängt es das Leben. Bei Vierzig finden sich einige Abbildungen sehr schöner Beispiele (S. 99-102; auch Mahlstedt S. 110; Nr. 16.6 und S. 125). Auch er hält es für sehr wahrscheinlich, daß die Verzierungen nicht reine Dekorationen waren, sondern eine kultische Symbolik darstellten. Die Vorstellung reiner Dekorationen ohne Sinn ist überhaupt eine neuzeitliche Denkweise. Es wurde schon Schefold erwähnt, der davon ausgeht, daß alle sogenannten „Ornamente“ in alter Zeit etwas ausdrückten.

Mahlstedt hält es auch für möglich, daß die Lagerplätze für das Getreide als heilig galten und man annahm, daß dort Gottheiten als Schützer des im Getreide symbolisierten Lebens anwesend waren. Dies allerdings entnimmt sie späteren mythischen Gestalten wie der lettischen Fruchtbarkeitsgottheit Jumis, der Getreideschober heilig waren (S. 45).

Aus dem Neolithikum ist noch die berühmte Plastik zu nennen, die in einem Getreidebehälter in Catal Höyük gefunden wurde. Sie stellt eine nackte beleibte Frau auf einem thronartigen Sitz vor, dessen Armlehnen von zwei Großkatzen gebildet werden, auf denen ihre Arme ruhen. Die Schwänze sind der Gestalt von hinten über die Schultern gelegt. Der Kopf und einige andere Teile sind rekonstruiert. Raubtiere werden von Mahlstedt als Symbol des Todes interpretiert, aber mit dem von ihr angenommenen Aspekt, daß der Tod im Neolithikum den Ursprung des Lebens bedeutet. Die zerreißen Raubtiere, die den Tod bringen, gehören für sie zur neolithischen Ikonographie. Auch Seth, der den Todesaspekt des Osiris-Mythos darstellt, der Bruder, von dem Osiris zerrissen wird, wird in einem gefährlichen raubtierartigen Fabeltier dargestellt. Aber die neolithische Thronende sitzt ü b e r den Raubtieren, ist ihre Herrscherin am Ort, wo das Leben hervorgeht, nämlich die Nahrung und die Saat in dem Getreidebehälter. Die Plastik drückt so die Einheit von Leben und Tod aus (S. 56; Raubtiersymbolik S. 106ff.). Allerdings ist diese Figur singulär.

Weiter sieht Mahlstedt auch Punktverzierungen, wie sie u. a. in den Tempeln auf Malta häufig vorkommen, als mögliche Getreidekörner an. Der Steinaltar von Hagar Qim zeigt außer Punkten auf seinen Seiten eine aufragende Pflanze. Diese stelle eine Ähre dar.

An verschiedenen neolithischen Fundstellen gab es auch Figuren, in die Getreidekörner eingedrückt waren.

Dies alles sind keine „Beweise“. Es gibt keine für uns zweifelsfrei nachvollziehbare Kontinuität jungsteinzeitlicher Kulte und Mythen in sprachlicher oder bildlicher Form. Es gibt nur einen möglichen Zusammenhang. Dieser besteht für mich erstens in jungsteinzeitlichen Funden, die wahrscheinlich mit dem Ackerbau in Verbindung stehen, zweitens in der

Bedeutung der Zyklizität, die vor allem in der Megalithkultur dargestellt wurde, wie im nächsten Abschnitt noch zu zeigen sein wird, drittens in der *Tatsache* der sonst schwer erklärlichen Entstehung des Ackerbaus *und* viertens in den Zeugnissen späterer Mythen.

2.4 Die prähistorischen Heiligtümer des maltesischen Archipels

Nach eher allgemeinen Gesichtspunkten der jungsteinzeitlichen Symbolik soll es nun um die Symbolik der für die Jungsteinzeit besonders charakteristischen Megalith-Baukunst gehen. In diesem Abschnitt wird eine Deutung der prähistorischen Bauwerke Maltas versucht, im folgenden die der nordwesteuropäischen Megalith-Bauten.

Literatur zu Malta:

Albrecht, Klaus, Malta's Temples. Alignments and Religious Motives. Potsdam 2007
(Deutsch: Maltas Tempel – Zwischen Religion und Astronomie. Potsdam 2001)

Bezzina, J., The Ġgantija Temples. o.O., o.J.

Bonanno, Anthony, Malta, ein archäologisches Paradies. Valletta 2005

Brönnle, Stefan, Malta: Insel der Göttin. Die Geburt der Geistigkeit.

www.geomantie-zentrum.de/media/15f2e58916163ddbffff80e5ac144220.pdf ; 29. 5. 2016

Cilia, Daniel, the Megalithic Temples of Malta, the World's most ancient stone architecture. 2004. www.infinito.it/utenti/malta_maga_temples ; 3. 7. 2016

von Freeden, Joachim, Malta und die Baukunst seiner Megalith-Tempel. Darmstadt 1993

Pace, Anthony, The Hal Saflieni Hypogeum. Malta Heritage 2004

Ders., The Tarxien Temples. Malta Heritage 2006

Schrapp, Roland, Das Lemniskatenbahnsystem, Teile 1-3. Eine Weiterentwicklung des kopernikanischen Weltbildes auf Grundlage von Aussagen Rudolf Steiners zur Planetenbewegung. Kassel 2012.

www.rolandschrapp.de/Das_Lemniskatenbahnsystem_Teile_1_bis_3.pdf ; 14. 5. 2016

Trump, David H., Malta. Prähistorische Zeit und Tempel. Florenz 2005

Wachsmuth, Guenther, Mysterienstätten der Steinzeit in Irland und Malta. In: Bilder und Beiträge zur Mysterien- und Geistesgeschichte der Menschheit. Dresden 1938, S. 11-30

Aus der Altsteinzeit sind keine Kultbauten bekannt. Es ist davon auszugehen, daß Kulthandlungen stark mit dem Alltag verbunden waren, und Funde, die darauf hinweisen, wurden an temporären Siedelplätzen auch gemacht. Weiterhin ist anzunehmen, daß so etwas wie die Bilderhöhlen Kultzentren darstellten, zu denen Menschen aus einem weiteren Gebiet zu bestimmten religiösen Festen zusammenkamen. Kultgebäude aller frühen Zeiten aus vergänglichen Materialien sind nur noch in Resten zu finden. So gab es in der vor- oder fröhdynastischen Zeit Ägyptens Tempel aus Flechtwerk. Es ist durchaus denkbar, daß solche Kultbauten auch schon in der Altsteinzeit bzw. zu allen vorgeschichtlichen Zeiten vorhanden

waren. Sakralbauten aus Stein dagegen scheinen eine neue Erscheinung der Jungsteinzeit zu sein. Auch wenn weiterhin Höhlen als solche verwendet wurden, wurden sie architektonisch bearbeitet. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurden die Megalithtempel und das Hypogäum Hal Saflieni auf Malta ausgegraben, deren Datierung bis 3500 v. Chr. zurückreicht, so daß sie als erste Tempel aus Stein galten. Später fand man viel ältere Steinbauten, wie die von Jericho, die zunächst als Befestigungswerke aufgefaßt wurden. Heute neigt man dazu, diese als sakrale Bauwerke zu deuten. Aber alle Vorstellungen von dem, was man bis dahin über die Jungsteinzeit wußte, wurden übertroffen von der Entdeckung der Anlagen auf dem Göbekli Tepe in Anatolien. Eine zweite, ähnliche Anlage wurde in Nevali Cori ausgegraben. Auf dem Göbekli Tepe ist nicht nur ein Kultgebäude errichtet, sondern diese Stätte besteht aus mehreren Gebäuden, die einen gewaltigen Kultbezirk oder eine Kultlandschaft darstellen. Diese Bauten stammen vom Ende der Jäger- und Sammler-Zeit, und auf die Bedeutung dieses Kultplatzes für die Entstehung des Getreideanbaus wurde schon hingewiesen.

Für die Verwendung von Stein für Sakralbauten sehe ich zwei Gründe. Der eine ist die schon besprochene Steinsymbolik, nämlich Stein als der Todespol, wo sich das neue Leben vorbereitet. Der andere Grund ist die Haltbarkeit des Materials, die die Dauer der geistigen Welt symbolisieren sollte, die Unvergänglichkeit des Geistigen. Das Material für Wohnbauten waren in wärmeren Gegenden meist Lehmziegel, im Norden wahrscheinlich Holz, Lehm und Flechtwerk. Diesen Gegensatz gab es noch in der altägyptischen Kultur, in der selbst Paläste aus Lehmziegeln bestanden, wogegen Tempel aus Stein bestanden und als Häuser für die Ewigkeit bezeichnet wurden.

Die prähistorischen Kultbauten Maltas sind weit weniger bekannt als Stonehenge oder die Pyramiden, doch dies zu Unrecht. Denn erstens sind sie älter als die beiden genannten Arten von Sakralbauten, zweitens sind sie in ihrer Gestaltung einzigartig, und drittens erstaunt ihre große Anzahl auf kleinem Raum. Ich selbst habe mit ihnen auch erst relativ spät und eher zufällig Bekanntschaft gemacht, als mir das Buch „Malta und die Baukunst seiner Megalith-Tempel“ von Joachim v. Freeden in die Hände fiel. Hierin heißt es, daß die „megalithischen Tempel Maltas“ sich von allen übrigen megalithischen Bauwerken „in ihrer Prägung klar und deutlich“ abheben. „Einzig und allein auf Malta wurde mit der Verwendung der megalithischen Bautechnik gleichzeitig auch ein origineller Baustil geboren – er ist in seiner Art beispiellos. [...] Tempelbaumeister haben für die Tempelanlagen im großen wie für architektonische Details im kleinen eine eigenständige Ästhetik entwickelt, die nirgendwo sonst, weder bei früheren noch gleichzeitigen Megalithen noch bei späteren Architekturformen, zu finden sind.“ Diese Tempelkultur entspringe einer eigenständigen Vorstellungswelt. (S. 44) Die Tempelbaukunst und die Einrichtung wird in dem Buch so ausführlich und eingehend beschrieben, daß mein Interesse an den Geheimnissen der dahinterstehenden Vorstellungen geweckt wurde, und so war ich glücklich, als ich einige Zeit später die Möglichkeit hatte, an einem einwöchigen Intensivseminar, das sich nur mit den Heiligtümern befaßte, auf Malta teilzunehmen.

Man nimmt an, daß der maltesische Archipel spätestens um 5000 v. Chr., wahrscheinlich eher, von Sizilien her von einer neolithischen Kultur besiedelt wurde (Trump, S. 23). Es handelte sich um die eigentliche Insel Malta und die um einiges kleinere Nachbarinsel Gozo, sowie drei weitere, kleine bis winzige Inseln in unmittelbarer Nähe. Auf Malta und Gozo befinden sich die Kultanlagen, um die es hier geht. Sie wurden zwischen 3500 und 2500 v. Chr. gebaut. Es gibt oberirdische und unterirdische Anlagen. Die unterirdischen werden als Felsengräber und Hypogäen bezeichnet, die oberirdischen als Tempel. Die unterirdischen Anlagen sind keine naturbelassenen Höhlen, sondern in den Felsen hineingehauene Gestaltungen. Bei den

Tempeln handelt es sich um Megalithbauten, also um architektonische Gestaltungen, die aus vorwiegend sehr großen, nur teilweise behauenen Steinen ohne Mörtel errichtet sind. Hierfür wurde der auf den Inseln befindliche Kalkstein verwendet. v. Freeden nennt 28 Kultplätze auf Malta und Gozo, von denen viele jeweils aus mehreren Tempeln bestehen. Gemessen an der Größe der Inseln und der Menge der damals wahrscheinlich dort wohnenden Menschen ist dies also eine erstaunliche Zahl.

Der heutige Zustand ist sehr unterschiedlich. Es gibt Plätze, an denen umgestürzte Megalithe nur noch in Resten vorhanden sind, und andere, die die Tempel zumindest bis zu einer gewissen Mauerhöhe noch in gut erkennbarer Gestalt zeigen. Zu den letzten gehören die Kultplätze Hagar Qim, Mnajdra und Tarxien auf Malta und Ġgantija auf Gozo.

Im Folgenden werde ich die Gestaltung der unterirdischen und oberirdischen Anlagen beschreiben, danach mich mit möglichen Deutungen auseinandersetzen. Als Literatur, die auch viele Abbildungen und die sehr wichtigen Grundrißzeichnungen enthält, empfehle ich das bereits erwähnte Buch von v. Freeden, weiter David H. Trump, „Malta – Prähistorische Zeit und Tempel“, sowie Anthony Bonanno, „Malta - ein archäologisches Paradies“, die ich im Folgenden benutzt habe. Es ist ratsam, Photos und Grundrißzeichnungen mit heranzuziehen. Außer in den Büchern sind auf der Internetseite „The Megalithic Temples of Malta“ (www.infinito) alle wichtigen Kultstätten mit Photos und Graphiken beschrieben.

2.4.1 Beschreibung der Kultanlagen

U n t e r i r d i s c h e A n l a g e n

Die in Felsen geschlagenen Höhlungen werden Felsengräber genannt, da in ihnen Gebeine, sowie Keramik, Schmuck und Figuren gefunden wurden. Es handelte sich zunächst um einfache ovale Ausbuchtungen. Später wurde ein Schacht in das Gestein getrieben, von dem aus dann mehrere Ausbuchtungen abgingen. Eine Häufung solcher Anlagen findet sich bei Xemxija auf Malta in der Nähe der St. Paul's Bay. Dort liegen fünf Felsengräber beieinander. (Trump, S. 62f. und 162ff.) Man ging später dazu über, die Räume mit architektonischer Ornamentik zu versehen. Zwei Anlagen wurden gefunden, die alle anderen an Größe und ausgeprägter Gestaltung übertreffen, nämlich der Xaghra-Steinkreis auf Gozo und das Hypogäum Hal Saflieni auf Malta. Der Xaghra-Steinkreis (bei der Stadt Xaghra), auch genannt Brocktorff's Circle, bestand aus einem megalithischen Steinkreis mit Torzugang, innerhalb dessen eine Treppe zu den unterirdischen Kammern führte. In diesen Kammern und Ausbuchtungen befanden sich typisch megalithische Einbauten, die auch in den oberirdischen Anlagen vorkommen: Der sogenannte Trilith, ein Tor, das aus zwei hochkant gestellten und einem darüberliegenden Steinblock besteht (Trilith: „Dreistein“), ferner einem solchen Trilith ähnlich gestaltete, aber niedrigere und breitere Tische bzw. Altäre oder Regale, Zwischenwände und Pfosten. Diese wurden aus einer von weiter her beschafften Kalksteinart behauen und in die Kammern gebracht. Außer vielen Gebeinen, die etwa 1000 Menschen zugeordnet werden, wurden Gefäße und Figuren gefunden. Der Xaghra-Steinkreis wurde nach der letzten Grabung wieder geschlossen. All dies wird übertroffen durch das Hypogäum Hal Saflieni auf Malta, einzigartig in der ganzen Welt. Es besteht aus vielen und vielfältigen Räumen, Hallen, Kammern und Ausbuchtungen auf drei unterirdischen Ebenen (wobei die obere wahrscheinlich ursprünglich ebenerdig lag und dem oberirdischen Gelände des Xaghra-Kreises entsprach). Ein bedeutender Teil der Räume ist geschmückt mit in den Felsen geschnittener Scheinarchitektur, die Teile der oberirdischen Anlagen nachahmt. So entsteht der Eindruck, als seien dies Tempel unter der Erde. Einige Räume sind mit ranken- und spiralartigen Malereien aus rotem Ocker versehen. Im Hypogäum wurden Skelett-Teile von

etwa 7000 Menschen gefunden, Keramik und eine bestimmte Art von liegenden weiblichen Figuren, genannt „Sleeping Lady“. In einem der bemalten Räume, Orakelraum genannt, entsteht ein akustisches Phänomen. Ich habe es oben schon beschrieben: Wenn ein Ton von einer bestimmten Frequenz in dem sogenannten Orakelloch gesungen oder auch nur gesummt wird, durchhallt der Ton, gewaltig verstärkt, das gesamte Hypogäum. Wie gesagt, führte der Fremdenführer zusammen mit meinem Mann dies während unseres Besuchs vor. Wir übrigen befanden uns an einer weiter entfernten Stelle, als plötzlich die gesamte „Unterwelt“ in Schwingung geriet und ein magischer Klang die Räume durchwogte. Das Hypogäum kann nur von einer bestimmten Anzahl Personen am Tag besichtigt werden, lange Voranmeldung ist nötig.

Oberirdische Anlagen

Hiermit sind die eigentlichen Tempel gemeint. Ihre eigentümliche Gestalt und Bauweise wird zwar hier beschrieben, lässt sich aber besser mit zusätzlich herangezogenen Bildern verstehen. Bei den Bezeichnungen für die Bauteile verwende ich die Terminologie von v. Freeden. Die Tempel besitzen eine äußere Mauer und einen Innenbau, die beide verschiedene Formen haben. Die äußere Gestalt, der Mantel, ursprünglich mehrere Meter hoch, besteht aus einer rundlichen, hufeisenförmigen oder geschweiften Mauer aus verschiedenen großen Steinen, die sich nach oben hin nach innen wölbt. Dieser Mantel kann auch mehr als einen Tempel umfassen. Während der gekrümmte Teil des Mantels aus unregelmäßigen Steinen besteht, befindet sich an der Vorderseite eine konkave Fassadengestaltung aus sehr regelmäßig behauenen und versetzten Steinen. Der Eingang zum Tempel befindet sich in der Mitte der Fassade und besteht aus einem oder mehreren Trilithen hintereinander, dem Tordurchgang. Vor der Fassade befand sich offensichtlich ein Platz, der aus einem Rund bestand, wenn man die konkave Fassade entsprechend zu einem gedachten Kreis ergänzt. Es sind Pflasterungen erhalten, die eine solche Form des Vorplatzes nahelegen. Durch den Torbau wird der Innenbau des Tempels betreten.

Dieser Innenbau ist mit keiner anderen Tempelform der Welt zu vergleichen. Nach der Passage durch den Torbau gehen nämlich rechts und links zwei halbrunde oder länglich-halbrunde sogenannte Raumbuchten ab, die in der Literatur auch als Apsiden bezeichnet werden. Eine mehr oder weniger große dritte Ausbuchtung liegt mittig in der Rückwand, bei v. Freeden als Kopf bezeichnet. Es erstreckt sich also eine gerade Flucht vom Torbau-Trilith bis zum Scheitel dieses Kopfes. Diese Linie bezeichnet v. Freeden als Durchgangskomplex, die beiden Raumbuchten als Quertrakt. Der Innenbau hat also eine kleeblattartige dreiteilige Form. Bei vielen Tempeln gibt es aber einen zweiten Quertrakt, der durch ein weiteres trilithisches Tor, die sogenannte Türanlage, erreicht wird. Hier gibt es also vier Raumbuchten und den Kopf, beim Mitteltempel in Tarxien als einzigem sogar sechs Raumbuchten und Kopf. Die Tempelkonstruktion besteht also aus dem linearen Durchgangskomplex und den rundlichen Formen der Raumbuchten und des Außenbaus. Diese kurvierten Mauerzüge, Bögen oder Mauerbuchten sind „charakteristisch für die großen Raumschöpfungen der maltesischen Tempel“ (v. Freeden, S. 45). Auch die einzelnen Steine sind von zarten Schwellungen und Wölbungen überzogen. v. Freeden betrachtet dies als ein organisches Prinzip, das aus der belebten Natur geboren und in ein steinernes Schönheitsideal übersetzt sei (S. 56).

Wenn auch beide geschwungen, haben Innenbau und Außenbau doch verschiedene Gestalt, und die Mauern sind nicht miteinander verbunden. Der Raum zwischen der Innen- und Außenmauer, der in manchen Fällen sehr breit sein kann, ist mit kleinen Steinen, Geröll und Schutt, darunter auch Scherben, vollständig verfüllt. Dieser verfüllte Zwischenraum wird bei v. Freeden als Kern bezeichnet. Der Kern dient der Stabilität des Bauwerks, erweckt aber auch den Eindruck der völligen Abgeschlossenheit, Umhülltheit und Schutz des Innenbaus.

Wahrscheinlich konnte der Torbau mit Türen aus vergänglichem Material verschlossen werden. Umstritten ist die Frage, ob die Tempel überdacht waren. Es ist nichts von Überdachungen erhalten. Die meisten Archäologen gehen jedoch davon aus, daß die auch beim Innenbau vorhandene Innenneigung des Oberteils der Wände eine Überdachung nahelegen, die aus Gewichtsgründen aber aus Holz bestanden haben soll. Dagegen hat v. Freedon gute Gründe, die gegen eine Überdachung sprechen (s. S.60f.). Da die Gestalt eines Sakralbaus nur anhand der dahinterstehenden religiösen Idee und kultischen Nutzung erklärt werden kann, werde ich an gegebener Stelle auf die Frage zurückkommen. Was bisher beschrieben wurde, sind die regelmäßigen Bauteile, die jeder Tempel besitzt. Doch kein Tempel gleicht dem anderen. Sie sind nicht nur in Größe, Anzahl der Raumbuchten und kleinen Abweichungen in der Form voneinander unterschieden, sondern auch durch zusätzliche Innengestaltungen und Verzierungen. So gibt es in vielen Tempeln Durchbrüche durch die Innenmauern, die zu Kammern im Kernbereich führen, der hier von seiner Befüllung geleert wurde. Weiter gibt es die sogenannten Separierungen. Dies sind innere Mauern, die z. B. eine Raumbucht zum Durchgangskomplex hin abtrennen können. Zum Betreten befindet sich in der Separierung dann eine Art Tür. An vielen Stellen gibt es trilithförmige, tischartige oder regalartige steinerne Aufbauten, die als Altäre interpretiert werden. Der Durchgangskomplex ist in der Regel gepflastert, der Boden der Raumbuchten dagegen besteht oft aus Torba, einem betonartigen Material. Eine große Rolle spielen auch Schwellen in Gestalt einer oder mehrerer Stufen oder auch einer höheren und breiteren Barriere, oft vor dem Kopf, aber auch vor Raumbuchten. Eine Art Altarnische entsteht bei der Türanlage rechts und links durch einen bei v. Freedon als Widerlager interpretierten Stein zwischen den Schmalseiten zweier Blöcke. In den Wänden finden sich oft Löcher, meist in konischer Form, zu dahinter liegenden Räumen.

Es gibt weitere kultische Ausstattungsteile sowie Ornamentik, die natürlich auch einen kultischen Bezug hat. Zu den Ausstattungen gehören in den Boden eingelassene Steinschalen und in den Bodenplatten befindliche Löcher. Beides wird als Kultgerät für Tier- und Trankopfer angesehen. Vielfach befinden sich in Boden und Wänden Doppellöcher, also solche, die in den Stein erst hinein- und dann nach einer Kehre wieder hinausführen. Diese werden als Anbindevorrichtung für Opfertiere interpretiert. Völlig ungeklärt ist die Verwendung oder Bedeutung der vielen Steinkugeln. Zur Ornamentik gehört die Wandbemalung mit rotem Ocker. Man nimmt an, daß sie zur Innengestaltung der Tempel gehörte, auch wenn nur wenige Reste gefunden wurden. Solche Bemalung findet sich auch an einzelnen anderen Stellen, wie z. B. Schwellensteinen. Besondere Stellen wurden mit Punktbohrungen versehen, die besondere Platten, Pfosten oder auch wieder Schwellensteine völlig bedecken. Von besonderer Bedeutung sind die Reliefs von Spiralen, die geradezu zu einem Markenzeichen der Prähistorie auf Malta wurden. Oft haben diese Spiralen Fortsätze, die sie als ein Rankenwerk erscheinen lassen. Diese Spiralen erscheinen besonders reichlich in den Tempeln von Tarxien, und dort gibt es auch noch andere Reliefmotive, nämlich kreisförmige fortlaufende Ornamente und Tierfriese. All diese verzierten Werksteine haben besonderen kultischen Charakter, es sind also Stellen innerhalb eines Tempels von besonderer Bedeutung (v. Freedon, S.85f.). Sodann wurden auch in den Tempeln Figuren gefunden. Über diese wird noch ausgiebig zu sprechen sein.

Alle Autoren sind sich einig, daß jeder Tempel und jede Kultstätte eine sorgfältige Planung erforderte, und daß keine Einzelheit aus Zufall oder aus einer Laune heraus gestaltet wurde. Hierüber schreibt v. Freedon: „Ohne Planung, Entwürfe und Koordinierung der handwerklichen Arbeiten sind die Tempel undenkbar“; weiter geht er davon aus, daß es sich bei den Baumeistern um Priester handelte. „Nur so verfügten sie über ein umfassendes praktisches wie ideelles Rüstzeug und waren in der Lage, die planerischen Vorbereitungen und die Bauausführung zu koordinieren.“ (S. 73) Weiter bemerkt er, daß sich die

Kunstfertigkeit der Baumeister in der harmonischen Ausgewogenheit der Tempelkomposition äußere. Die Bauglieder stehen in gewissen Proportionen zueinander, Innen- und Außenbau sind aufeinander bezogen: In den meisten Tempeln sind dies Entsprechungen zwischen der Front der Türanlage, der Breite von Raumbuchten im ersten Quertrakt und einer Fassadenhälfte. Außer diesen Hauptentsprechungen gibt es noch viele weitere, die entweder in den Proportionen oder in den Formen auftauchen. So erscheint ein Kopfraum in Tarxien wie ein kleiner dreiteiliger Tempel (S. 110). „Sicher ist, daß die Baumeister sowohl die offensichtlichen Entsprechungen im großen wie auch die einzelnen untergeordneten Symmetrien bewußt als stilistisches Ausdrucksmittel eingesetzt haben.“ (S. 110)

2.4.2 Gestaltungen der polaren Lebensrhythmen

Mit diesem Abschnitt gehe ich jetzt zu der Frage über, welche religiösen Vorstellungen durch diese keineswegs zufällige, sondern höchst durchdachte Gestaltung der maltesischen Heiligtümer zum Ausdruck gebracht werden sollten. Die genannten Autoren sowie weitere, die noch erwähnt werden sollen, haben mir vielfache Anregungen hierfür geboten, ebenso das Seminar auf Malta. Die einzigartige und eigentümliche Gestaltung fordert zu solchen Überlegungen geradezu heraus. Manche heute gängige Deutungen sehe ich allerdings auch kritisch.

In diesem Abschnitt soll es um Polaritäten gehen, die sich auch an den maltesischen Heiligtümern deutlich zeigen. Die Bedeutung von Polarität und Zyklizität für viele jungsteinzeitliche religiöse Phänomene wurde in den Abschnitten 2.1 und 2.2 ausführlich dargestellt. Die Polarität, die sich zu einer Zyklizität erweitert, läßt immer wieder das Leben in den Tod übergehen und neues Leben aus dem Tod hervorwachsen. Dies ist wie ein lebendiges Ein- und Ausatmen, ein großer Rhythmus, bei dem in stetem lebensvollem Wechsel nach dem Durchgang durch einen Höhepunkt das Pendel sich allmählich zum gegenüberliegenden Pol schwingt und kreisförmig wieder zum ersten Punkt zurückkommt. Aber da die Übergänge allmählich erfolgen, finden sich immer Anzeichen des Lebens im Todesbereich und ist Todartiges auch schon im Lebensbereich enthalten. Niemals sind Polaritäten Gegensätze, sondern sie sind rhythmisch aufeinander bezogen.

Ausstattung der Heiligtümer

In der Symbolik der maltesischen Tempelkultur finden sich solche Polaritäten allenthalben, im Großen wie im Kleinen. Um mit dem Kleineren zu beginnen, sind die schon mehrfach genannten Doppellöcher zu erwähnen, die Mahlstedt als Hineingehen in das Todesreich, symbolisiert durch den Stein, und das Wiederhervorkommen aus ihm interpretiert. Neben vielen anderen Doppellöchern an den Tempeln findet sich auch an einer besonderen Stelle im Hypogäum eines, nämlich unmittelbar vor dem sogenannten „Allerheiligsten“. Dieses Doppelloch ist besonders sorgfältig gearbeitet. Die Photos und die Querschnittzeichnung bei Pace (Hal Saflieni, S. 32) erweisen dies und zeigen damit eindeutig, daß es keinen profanen Nutzen gehabt haben kann. Die Bedeutung ergibt sich auch daraus, daß diese Löcher Verschußpfropfen hatten, daß sie also außerhalb der Kulthandlung geschützt werden mußten. Außerdem ist nicht vorstellbar, wie ein Strick hindurchgeführt werden könnte. Eher könnte man daran denken, daß hier eine symbolische Trankspende erfolgte, vielleicht von zwei verschiedenen Flüssigkeiten, die Tod und Leben symbolisierten. Im Querschnitt ist zu erkennen, daß sich der verbindende Steg nicht an der Sohle der Löcher, sondern weiter oben befindet, so daß sich die Flüssigkeiten erst ab einer gewissen Füllhöhe vermischten: Eine Symbolik für das Einswerden von etwas zuvor Getrenntem. Es ist zu erwähnen, daß in der

römisch-katholischen Messfeier ebenfalls Wasser und Wein vermischt werden, ebenfalls eine Todes-Lebens-Symbolik, denn Wasser deutet auf die todverfallene menschliche Wesenheit Christi hin, der Wein auf das für die Menschheit in der Auferstehung errungene göttliche Leben.

Der Stein als der Bereich, in dem sich das neue Leben vorbereitet, besitzt auch in der prähistorischen Kultur Maltas diese Symbolik: Nicht selten ist er mit Lebenszeichen bedeckt, mit den Punktbohrungen, die seine starre Oberfläche lebendig werden lassen, die wie Pflanzen rankenden, aus dem Stein „herauswachsenden“ Spiralen, die leicht gewölbten, schwellenden Oberflächen. Die Spiraldarstellungen in den Tempeln sind von einem regelmäßigen Verlauf des Sich-Einrollens und Sich-Ausrollens, ein rhythmischer Wechsel von Leben und Tod. Bezzina sieht hierin ein Lebensbaum-Motiv, bei dem jede neue pflanzenartige Windung ein neues Leben anzeigt, und hält dies für eine Darstellung der Reinkarnation (S. 6). Ein ganz besonderer Fund, ein einmaliges Stück, das die Pflanzenthematik noch stärker betont, ist ein vierseitiger Steinblock mit einer Schale an der Oberseite, aus Hagar Qim. Auf allen vier Seiten ist eine Pflanze in einem Gefäß dargestellt, die restlichen Flächen und auch das Gefäß sind vollständig mit Punktbohrungen versehen. Es scheinen bei den maltesischen Monumenten also Hinweise auf den Bereich der ätherischen Welt gegeben zu sein. Hierzu zählen die Darstellungen des Pflanzlichen, das „Lebendigwerden“ des Steins, vielleicht auch die Ockerbemalungen, deren rote Farbe allgemein als Zeichen des Lebens aufgefaßt wird, und das Rhythmische an sich, das in seinem Wechsel jedes Lebendige auszeichnet, was am deutlichsten am Atem zu erkennen ist.

Tempelbaumerkmale

Die nächstgrößere Einheit, an dem sich viele Polaritäten zeigen, ist der Tempel. Eine polare Entsprechung ist schon das Vorhandensein eines Außenbezirkes und der Innenräume. Es wurde schon erwähnt, daß ein großer runder Vorplatz entsteht, wenn man den konkaven Mauerzug der Tempelfassade zu einem gedachten Kreis ergänzt. Daß hier tatsächlich eine Art Platz für eine größere Menge von Menschen geschaffen wurde, läßt sich an terrassenartigen Aufschüttungen erkennen, so daß eine ebene Fläche auch in Hangbereichen entstand. Von den Resten der Pflasterung mit Steinplatten, was beim Tempelbau immer einen besonderen Bereich anzeigt, wurde schon gesprochen. Die geschweifte Fassade wirkte für den Platz wie ein Bühnenhintergrund – v. Freedon spricht von „monumentalen Schauseiten“ (S. 44) - , und man kann sich vorstellen, daß hier kultische Aufführungen stattfanden. Es war ein Bereich für den exoterischen Kult der Religion, wogegen der Eintritt in den Tempel sicher nicht für eine große Menge möglich war. Dazu ist der Raum im Tempel trotz seiner monumentalen Erscheinung doch zu beengt. Es wurde schon erwähnt, daß der Torbau abgeriegelt werden konnte, so daß bei Bedarf der Innenbau völlig abgesondert von der Außenwelt war. Auch im Innenbau selbst gibt es sehr unterschiedliche Bereiche, nämlich die Raumbuchten, die ein freies, offenes und in der Form eindeutiges Halbrund darstellen, und dann kleine Räume, die eher abgeschlossen, eng und gedeckt sind. Es sind dies ganz unregelmäßige, in jedem Tempel andere Gestaltungen, die durch Separierungen oder durch trilithartige, also überdeckte Nischeneinbauten entstehen. Hierzu gehören auch die Kammern, die durch Öffnung des Kernbereiches entstanden sind. Über diese abgesonderten Nischen und Kammern sagt v. Freedon: „Monumentale Nischen wurden mit eingepaßten Trilithen, verschachtelten Trilith-Einbauten, Tischaufbauten oder einem Kultpfeiler sowie grundsätzlich mit Widerlagern ausgestattet; sie hatten daher überragende kultische Funktionen.“ (S. 171) Es gibt auch Treppen im Kernbereich, die möglicherweise zu einem Oberstock führten. „Daß solch hochgelegene Kammern Kultstätten besonderer Art waren, steht außer Frage“, so v. Freedon (S. 163), der an anderer Stelle auch schreibt, daß manche Nische eine Verbindung vom Kernbereich her besaß und von dort betretbar war. Der

Kernbereich diene also nicht nur der Stabilität des Baus, sondern hatte selbst kultische Bedeutung. Das Betreten des Kernbereiches erinnert mich an die bei Mahlstedt beschriebenen Felsbearbeitungen, bei denen Wege oder Räume im Felsgestein betretbar sind und wieder hinausführen, wo also ein Zugang zum Reich des Todes, der aber ein Reich des neu entstehenden Lebens ist, geschaffen wurde. Um zu den Kammern zurückzukommen: Der Gegensatz zwischen diesen engen, dunklen Räumen und dem offenen Rund der Raumbuchten wird verstärkt, wenn die Tempel nicht überdacht sind. v. Freedens geht, wie gesagt, davon aus, daß sich die Wände der Raumbuchten zwar ab einer gewissen Höhe durch vorkragende Steinlagen nach innen neigen, um den Eindruck des Gewölbten zu verstärken, daß dann aber keine weitere Überdachung der verbleibenden Mitte vorhanden war. Der mittige Hof mit den anschließenden Raumbuchten war hypäthral, lag also immer unter freiem Himmel. Er meint, daß die Vorkragungen ausreichend waren, um die Wände vor der Witterung zu schützen. Ein wichtiges Argument dafür, daß die Raumbuchten mit dem Hof in der Mitte nicht überdacht waren, ist das Fehlen jeglicher Ansätze für Stützen, die bei einer so großflächigen Überdachung nötig gewesen wären. Bei einem anderswo gefundenen Profanbau wurden solche Stützpfeiler festgestellt, sie wurden also in prähistorischen Bauten Maltas verwendet da, wo es nötig war. In der Offenheit zum Himmel sieht v. Freedens religiöse Gründe: Sie sollte zum spirituellen Austausch mit den „göttlichen Wesen“ des Himmels dienen. (S. 62; zur ganzen Frage der Überdachung S. 60-64. Wie erwähnt, wird die Ansicht v. Freedens von den übrigen Archäologen nicht geteilt.)

Solche zwar zur Außenwelt abgeschlossenen, aber hypäthralen Kultbauten sind nicht so selten, wie man meint. Die Kultbauten auf dem Göbekli Tepe und von Nevali Cori vom Beginn des Neolithikums sind solche himmeloffenen Gestaltungen. Auch die mitteleuropäischen megalithischen Steinsetzungen zeigen eine solche Ausrichtung auf den Kosmos. Hypäthrale Bauten sind der Gegenpol zu völlig bedeckten oder unterirdischen Bauwerken. Dies erwähnt auch Mahlstedt: Bei den Megalithbauten „führen niedrige Gänge in die dunklen Anlagen hinein, oder sie liegen offen unter dem Himmel. Diese elementare Unterscheidung von himmeloffenen oder erdgedeckten Anlagen registrierte die Archäologie bisher nicht. Sie ignoriert diesen gravierenden Unterschied, obwohl wie in Kleinkneten in Norddeutschland oder wie in den Taula-Heiligtümern in Menorca erdgedeckte und himmeloffene Anlagen direkt nebeneinander liegen. In dieser Polarisierung aber liegt ein wesentliches Element neolithischer Kultstätten.“ (S. 41) Letztlich ist auch das griechische Theater ein von der Außenwelt abgeschlossener, hypäthraler Raum, in dem es zur Aufführung von kultischen Dramen kam. Ich möchte mich auch für die hypäthrale Gestalt der Tempel aussprechen, da sie ein Element der kosmischen Ausrichtung der prähistorischen maltesischen Religion darstellt. Die religiösen Vorstellungen der Tempelkultur scheinen sehr vom Einheitlichen in der Polarität geprägt gewesen zu sein, dem Wechsel von der Sphäre eines Inneren, Dunklen zur Sphäre des Hellen, Offenen, Weiten des Kosmos.

Diesen Wechsel zeigen wie gesagt, nicht nur der Gegensatz zwischen Vorplatz und Tempel, sondern er offenbart sich gleich nach Eintritt in den Tempel. Aus dem lichtüberfluteten Vorplatz, dessen Helligkeit noch durch die Fassade aus Kalkstein erhöht wird, erfolgt der Eintritt in den Torbau. Dieser besteht ja nicht nur aus einem Trilith, sondern aus mehreren hinterinander gestellten, sodaß dieser Durchgang eine Länge von 3 bis 4 m erreicht. Er stellt eigentlich schon eine erste Kammer dar. „Die Korridorflucht war bei einer Durchgangshöhe von ca. 1,80 m bis 2 m auf ihrer gesamten Länge überdeckt und dürfte ursprünglich einer der düstersten Orte im gesamten Tempel gewesen sein.“ (v. Freedens, S. 116). Wenn die Innenseite des Torbaus ebenfalls eine Tür hatte und der vordere Eingang verriegelt wurde, befand sich der Eintretende unter Umständen in völliger Dunkelheit. Oft besitzt der Torbau innen weitere Steinblöcke an den Seiten, die ihn verengen. Erinnert dies nicht an die „enge Pforte“ des Evangeliums? Wenn dann die Tür zum ersten Hof geöffnet wurde, so stand der in den Tempel

Eintretende in einer Fülle des Lichtes und der Helligkeit und blickte in die Weite des Kosmos. Hier war er nun in einem anderen Reich und erfuhr die Wirkungen des Sonnenlichts. Ähnlich noch waren die Anlagen, die zu den ägyptischen Pyramidenbezirken gehörten. Auch hier war eine Ankunft im Hellen beim Taltempel der Pyramide. v. Freedon erwähnt ausdrücklich die Ähnlichkeiten des Chephren-Taltempels mit dem maltesischen Tempel. Auch der Taltempel besitzt einen wuchtigen, den Tempel völlig abschließenden Mauer- und Kernbereich. Von diesem Taltempel führte dann der ebenfalls verschlossene Aufweg zum Totentempel - immer in Dunkelheit. Vom Hof des Totentempels aus war dann die in der Sonne erstrahlende, weiß verkleidete Ostseite der Pyramide zu schauen. (Vgl. Teichmann, Ägypten, S. 163) Einen solchen langen Gang nach dem – einzigen - Tor weist auch der ältere Djoser-Pyramidenbezirk auf. Hier tritt man nach diesem Gang in den großen, hellen Hof ein, in dem sich die Pyramide erhebt. (v. Freedon S. 46ff., auch mit Abbildungen. Der Wechsel vom Dunkel des Tordurchgangs zum hellen Hof in Hagar Qim ist in Abbildung 22, S. 53 zu sehen. Die wahrscheinlich hölzernen Türen sind natürlich verschwunden.) Diese Licht- und Sonnenkommunikation steht wieder in Polarität zu weiteren Erlebnissen, die in den abgetrennten, dunklen Nischen und Kammern möglich waren. In diesen ging es vielleicht darum, dem eigenen Inneren nahezukommen und dort Offenbarungen des Göttlichen zu erhalten. Den Gegensatz der Erfahrung des Göttlichen im Kosmos und im Innern des Menschen nennt man, wie schon öfter erwähnt, auch die nördliche und südliche Einweihung. Beides war offensichtlich in den maltesischen Heiligtümern möglich. Wenn auf Malta die südliche Einweihungsart, die zu größter Entfaltung in der altägyptischen Kultur kommt, schon möglich war, so ist dies auch ein Anzeichen für die fortgeschrittene Geistigkeit der maltesischen Mysterien. Die erste Erfahrung des seelischen Innenlebens war nach Gebser ein wichtiges Kennzeichen der mythischen Bewußtseinsstruktur. Eine weitere Möglichkeit des inneren und des kosmischen Erlebens bieten die unterschiedlich gestalteten Tempel, einerseits diejenigen mit gar keinen oder wenigen Seitenkammern, andererseits diejenigen, die voller Separierungen, Nischen und Kammern sind, so daß die Grundform des Tempels fast nicht mehr erkennbar ist. Solche höchst individuellen Gestaltungen der Tempel boten viele verschiedene religiöse Erlebnisse.

Es wird immer wieder betont, wie sehr das Rundlich-Höhlenartige die Erscheinungsform der Tempel bestimme, was auch zu der Auffassung führte, der Tempelbau sei aus den Felsengräbern hervorgegangen, sei eine gebaute Höhle. Zu dieser Auffassung gehört die Meinung, die Tempel seien überdacht, vielleicht sogar ganz von Erde bedeckt gewesen. Diese Auffassung übersieht meines Erachtens den kosmischen Bezug der Tempel und das deutliche Vorhandensein der Gerade in der Tempelkonstruktion. Diese Gerade ist gegeben im Durchgangskomplex, der von größter Wichtigkeit für die gesamte Tempelkomposition ist: „Der Durchgangskomplex bildet nicht nur das planerische, axiale Gerüst des Tempelgrundrisses, sondern bestimmt auch mit seiner Trilith-Höhe, den Innenportalen und Abschlußplatten in beträchtlichem Maße den Aufriß im Innenbau wie auch die Proportionen des Außenbaus.“ (v. Freedon, S. 114) Der Durchgangskomplex führt durch den Torbau, den oder die Höfe bis zur Rückwand des Kopfes, stellt also einen zielgerichteten, linearen Weg dar. Die im Zitat genannten Innenportale und Abschlußplatten betonen diesen Weg, leiten ihn zum Kopf hin. Sie sind aber nicht nur ein ästhetisches Element, sowenig wie der gesamte Durchgangskomplex nur ein Konstruktionsmerkmal ist. Das Lineare stellt einen bewußten Gegensatz zum Höhlenartig-Rundlichen dar, das eher dem Dunklen zugeordnet ist, während der Durchgangskomplex der lichtüberflutete Bereich ist, der auch der gepflasterte war. Es hat sich außerdem erwiesen, daß die Tempel so nach bestimmten Himmelsrichtungen ausgerichtet sind, daß zu bestimmten Zeiten das Sonnenlicht genau durch den Durchgangskomplex bis in den Kopf hineinfällt, sodaß also der Durchgangskomplex eine Anbindung des Tempels an den Sonnenlauf ermöglicht. Hier haben wir eines der wichtigsten religiösen Themen des

Neolithikums und der mythischen Zeit zu sehen, nämlich den Kreis, den die Sonne im Laufe des Jahres vollzieht, indem sie die Pole der Wintersonnenwende und der Sommersonnenwende im Wechsel immer wieder erreicht.

Den Lichteinfall der Sonnenstrahlen durch den Durchgangskomplex der Tempel von Ġgantija zeigt eine wunderbare Luftaufnahme in dem Buch „Malta's Temples. Alignments and Religious Motives“ von Klaus Albrecht, auf das ich mich im Folgenden weitgehend stütze. (Photo S. 98)

Ausrichtung der Tempel

Mit Ausrichtung der Tempel ist die Himmelsrichtung gemeint, auf die die Gerade des Durchgangskomplexes weist. Eine Zusammenstellung bei Trumpf zeigt diese Ausrichtung aller bekannten Tempel Maltas. (S. 200) Die am häufigsten vorkommende Himmelsrichtung ist Südosten, sodann Südwesten. Deutlich weniger Tempel sind nach Osten oder Süden ausgerichtet. Sonderfälle sind die Ausrichtung nach Nordwesten und eine nach Norden. Das Buch von Albrecht dokumentiert seine intensiven Forschungen zum Zusammenhang der maltesischen Tempel mit dem Sonnenlauf. Von der offiziellen Archäologie wird dieser Bezug wenig beachtet. Eine eindeutige Ausrichtung sei nur beim Südtempel von Mnajdra festzustellen, wo sich der Sonnenaufgang bei der Tag-und Nacht-Gleiche beobachten läßt. Die an sich gehäuften Ausrichtungen nach bestimmten Himmelsrichtungen sind zwar eine Tatsache, man glaubt aber nicht, daß darin ein gewollter Zusammenhang mit dem Sonnenlauf zu finden ist, was dadurch gestützt werde, daß manche Himmelsrichtungen doch nur ziemlich ungenau getroffen sind. Albrecht hat bei eigenen Messungen allerdings festgestellt, daß in den archäologischen Werken oft die angegebene Nordrichtung nicht stimmt. Außerdem gab es auch religiöse Gründe, die von der genauen Ausrichtung abweichen ließ, nämlich wenn die Sonne erst bei etwas höherem Stand in den Tempel eindringen sollte. Beispiele hierfür erfolgen gleich.

Die häufigste Ausrichtung ist die nach Südosten, dem Sonnenaufgang zur Wintersonnenwende. Albrecht hat vor Ort die Sonnenaufgänge um die Wintersonnenwende herum beobachtet, photographiert und dokumentiert. Dabei hat er festgestellt, daß die Sonne häufig auf besondere Stellen im Tempel trifft, zunächst genau bei Aufgang auf eine Stelle etwas links vom Durchgangskomplex, also auf die linken Platten der Türanlage bzw. die Abschlußplatten beim Kopf, kurz darauf wandert der Strahl über den Kopfraum zur rechten Seite. Das Spiel des Lichteinfalles der Sonne wurde wahrscheinlich über mehrere Stunden hin kultisch begleitet (S. 36). Hier kann man sich vorstellen, daß der Torbau geöffnet wurde, um die Menschen auf dem Vorplatz an dem Schauspiel teilhaben zu lassen. Im Kopf könnte man sich eine besondere Figur oder ein Kultgerät aus hellem oder glänzendem Material bzw. mit solchem bekleidet vorstellen, das durch die Sonnenstrahlen noch besonders zum Leuchten gebracht wurde. Eine solche beleuchtete Figur zeigt Albrecht an einem Holzmodell von Ġgantija Nordtempel auf S. 28 und 104, das Auftreffen auf die Blöcke an der linken Seite des Durchgangskomplexes S. 103 (Modell), S. 64 und 66 (Mnajdra) und S. 104 (Ġgantija Nordtempel). Die Pflasterung des Durchgangskomplexes könnte auch den Sinn haben, besonders falls diese Bodenplatten noch poliert waren, den Weg der aufgehenden Sonne besonders erstrahlen zu lassen. Ein entsprechendes Photo befindet sich bei Albrecht auf S. 80 (Hagar Qim, Fünfteiliger Kultbereich). Der Lichteinfall wurde gezielt gelenkt; dies wurde durch hohe Eingänge ermöglicht oder auch durch über dem Torbau angebrachte Oberlichter. Ein solches Oberlicht findet sich auch in Newgrange, wo ebenfalls die Sonnenstrahlen beim Aufgang zur Wintersonnenwende in die Anlage gelenkt werden. Es handelt sich bei diesen sorgfältig geplanten Ausrichtungen nicht um kalendermäßige Festlegungen bestimmter Daten im Jahr für irgendeinen landwirtschaftlichen Zweck, wie häufig angenommen, sondern um die kultische Feier des Verhältnisses von Sonne und Erde. Der Sonnenaufgang zur

Wintersonnenwende stellt die Neugeburt der Sonne nach der längsten Nacht dar, ist also ein Symbol des neuen Lebens. In Hagar Qim treffen die ersten Strahlen auf einen Stein in der linken Altarnische der Türanlage mit einer Doppelspirale, die das Eingehen in das Todesreich und das neue Hervorkommen anzeigt. Die Blöcke, auf die die Sonne bei diesem Lichtspiel ihres neuen Aufgangs trifft, zeigen häufig die erwähnten Punktbohrungen, die dadurch besonders plastisch hervortreten. Eine mögliche Deutung der Bohrungen sieht Albrecht darin, daß im Stein Öffnungen für den Empfang der Sonnenstrahlen geschaffen sind. (S. 67) Die Morgensonne läßt zusätzlich den Kalkstein in einem warmen Gelb leuchten (z. B. S. 105). Auch die Ockerbemalung der Innenwände sieht Albrecht als Sonnenfarbe an. Der Lichteinfall kommt in manchen Fällen nicht vom Horizont her, sondern von bedeutenden landschaftlichen Marken. So fällt beim Nordtempel von Ġgantija der Strahl der aufgehenden Sonne durch einen Einschnitt zwischen zwei Bergen. Dies deutet Albrecht so, daß die Sonne aus der Unterwelt unter den Bergen hervorkommt. Eine ähnliche Vorstellung gibt es im Altägyptischen mit der Achet-Hieroglyphe, die „Horizont“ bedeutet. Auch hier kommt die Sonne zwischen zwei Bergen hervor. Nach dieser Hieroglyphe sind die Tempel-Pylonen gestaltet, die bei den Totentempeln in Theben-West nach Osten gerichtet sind. (S. 41 und S. 96). Beim Tempel von Borg in-Nadur wandert die Sonne vom Aufgang, der auf die linke Abschlußplatte neben dem Kopf trifft, über die Kopfmitte zur rechten Abschlußplatte, wobei sie im Meer die Landzunge Delimara Point überquert. (Bilder S. 94 und 95) Bei diesem Tempel ist der Zweck des Vorhandenseins der Abschlußplatten, für das es sonst keine sinnvolle Erklärung gibt, aus diesem Sonnenverlauf ersichtlich.

Die Ausrichtung nach Süden findet sich bei vier Tempeln, die im Vergleich zu den Haupttempeln an diesen Stätten älter sind, kleiner und teilweise auch etwas abgesondert liegen. Süden ist die mittägliche Himmelsrichtung der Sonne zur Tag-und-Nacht-Gleiche. Bei Hagar Qim liegt einem solchen abgesonderten Tempel ein anderer im großen komplexen Bereich, der einen gemeinsamen Mantel hat, genau gegenüber, und dieser gegenüberliegende Tempel weist nach Norden; diese beiden sind aufeinander bezogen. Vielleicht soll ein Tag-Nacht-Gegensatz ausgedrückt werden. Hagar Qim wurde bei dem besuchten Seminar auch als Mondtempel bezeichnet. Es wäre auch, bei hypäthraler Gestaltung der Tempel, an die Möglichkeit nächtlicher Beobachtungen zu denken. Nach dem Vollmond vor der Frühlings-Tag-und-Nacht-Gleiche übersteigt der Sonnenbogen den Mondbogen, bei der Herbst-Tag-und-Nacht-Gleiche tritt das Gegenteil ein. Dieser Wechsel könnte hier kultische Begehung erfahren haben, wobei der Mond auch wieder dem Innerlich-Nächtigen, die Sonne dem Kosmischen zugeordnet wäre. Bezug auf den Mond könnte auch der fünfteilige Haupttempel in Hagar Qim nehmen. Dieser besitzt nämlich unter allen Tempeln eine Besonderheit: Anstelle des Kopfes gibt es bei ihm ein Tor nach außen (also eine Art „Hintertür“). dies könnte der Darstellung der sogenannten Mondknoten dienen. Bei Cilia ist dargestellt, daß der vordere Eingang auf die maximale südliche, der hintere auf die maximale nördliche Neigung des Vollmondes ausgerichtet ist (Cilia, www.infinito, Hagar Qim, Temple Alignments. Die Ausrichtung wird zusätzlich durch eine Skizze erklärt.). Hagar Qim unmittelbar benachbart ist der Tempelkomplex von Mnajdra. Den Südtempel könnte man als Sonnentempel bezeichnen. Denn hier läßt sich die bereits erwähnte Ausrichtung auf Sonnenaufgänge beobachten: Die Sonnenstrahlen fallen bei Sonnenaufgang durch den Torbau und treffen zur Sommersonnenwende auf den linken begrenzenden Block der Türanlage, bei den beiden Tag-und-Nacht-Gleichen fallen sie durch den Durchgangskomplex in den Kopf, bei Wintersonnenwende auf den rechten begrenzenden Block der Türanlage. Zu jeder Festeszeit, die ja auch heute bei uns noch gefeiert werden, wird durch die Tempelkonstruktion der Sonnenstand markiert. Im Mnajdra-Südtempel ist also der gesamte Sonnenzyklus gegeben. Nun zur ebenfalls häufigen südwestlichen Ausrichtung von Tempeln: Sie zeigt den Sonnenuntergang zur Wintersonnenwende an. Wenn die Sonne zur Wintersonnenwende

untergeht, so tritt sie die längste nächtliche Reise des Jahres an, ist also dem Todespol ganz unterworfen. An drei Tempelstätten mit mehreren Tempeln finden sich der Sonnenuntergang und der Sonnenaufgang zur Wintersonnenwende vereint: Kordin III, Hagar Qim (eine zusätzliche einzelne Raumbucht, deren Zweck vielleicht gerade ist, diese Himmelsrichtung anzuzeigen), und Mnajdra. Es ist denkbar, daß ein nächtlicher Kult von Sonnenuntergang bis Sonnenaufgang zur Wintersonnenwende stattfand, eine Nachtwache während des Laufs der Sonne durch die Unterwelt, den der feiernde Mensch als Mikrokosmos mitvollzog. Die Geburt der Sonne geschieht dann in Mnajdra im Nordtempel (Photo: Albrecht S. 66). Eine große Besonderheit auch in der Hinsicht stellt die Tempelstätte von Tarxien dar. Außer dem abgesonderten älteren Tempel weist die gesamte Anlage nach Südwesten, also alle drei großen Tempel mit ihren in vielerlei Hinsicht besonderen Gestaltungen. Wie bei einem Spiegelbild seitenverkehrt zu den südöstlichen Ausrichtungen trifft die Sonne kurz vor ihrem Untergang zur Wintersonnenwende auf die rechten Seiten der Durchgänge der Hauptachse, wandert dann zu ihrem Untergang genau durch die Mitte des Durchgangskomplexes beim mittleren Tempel und erlischt dann. (S. 34) Die beiden anderen Tempel sind leicht abweichend ausgerichtet, so daß im gesamten Tempel-Komplex der Lauf der untergehenden Sonne wohl über mehrere Stunden begleitet werden konnte. Die Sonne des Spätnachmittags fällt zunächst in den Durchgangskomplex des Osttempels, wenig später in den des Südtempels, um einige Zeit danach durch den siebenteiligen Mitteltempel zu leuchten. „Wenn die Sonne unter dem Horizont verschwindet, stirbt auch das Licht im Tempel, und dies geschieht auf dem Altar rechter Hand vom Hauptdurchgang“. (S.39f.) Meint Albrecht mit dem Altar den besonders mit Spiralen geschmückten im Südtempel? Der Skizze auf S. 87 nach wäre dies möglich. Auch der am Westende der Fassade außen liegende auffällige, aus einer einzigen Steinplatte gemeißelte Schrein mit mehreren Löchern wurde genau dann von den letzten Sonnenstrahlen getroffen. An diesem Schrein könnte gleichzeitig ein Teil des Kultes auf dem Vorplatz abgehalten worden sein (vgl. hierfür auch die Skizze S. 87). Ging die Sonne durch die Löcher in die Erde, in das Reich des Todes ein ?

Die Polarität der unterirdischen und der oberirdischen Anlagen

Daß der Westen als Reich des Todes aufgefaßt wird, weil dort auch die Sonne ihre Fahrt durch die Nacht antritt, ist aus der altägyptischen Kultur hinreichend bekannt, wo bekanntlich alle Gräber und Totentempel einschließlich der Pyramiden auf der Westseite des Nils liegen. Nun ist es so, daß das Hypogäum Ħal Saflieni, eine der beeindruckendsten unterirdischen Kultstätten der Welt, wenige hundert Meter westlich der Tempelanlage von Tarxien liegt, wo die Sonne ihre Reise durch die längste Nacht des Jahres antritt. Tageswirkungen der Sonne stehen hier nächtlichen Erfahrungen im unterirdischen Bereich gegenüber. Der Übergang vom Tag, damit vom Leben, zu Nacht und Todesbereich sind nirgends auf Malta so benachbart und damit deutlich wie hier im Beieinanderliegen dieser beiden Kultstätten. Doch die Polarität von oberirdischer und unterirdischer Anlage ist auch beim Xaghra-Steinkreis auf Gozo gegeben, denn dieser liegt ebenfalls in der Nachbarschaft zu einer bedeutenden Tempelstätte, nämlich Ġgantija. Der auf dem Aquarell von Brocktorff von 1820 noch stehende Tor-Trilith, der in den Kreis aus Megalithen hineinführte, weist auf Ġgantija, der Steinkreis liegt etwa 300 m westlich von Ġgantija. Auch hier also trat man, vom Tempel her sich nach Westen richtend, durch das monumentale Tor in einer kreisförmigen Umhegung in den Bereich des unterirdischen Heiligtums ein. Vermutlich führte eine Treppe zu den unterirdischen Räumen. (Bonanno, S. 44ff.) Weiterhin auffällig ist die Tatsache, daß sowohl bei der Kombination Tarxien - Hypogäum als auch bei der Kombination Ġgantija - Xaghra-Kreis eine weitere Tempelstätte in der Nähe ist, nämlich bei den ersten die Tempelstätte Kordin, bei den zweiten Santa Verna. Es gibt die Vermutung, daß dies einen gewissen Kreislauf andeuten soll. Dicht

beieinander liegen auch die Tempelplätze Hagar Qim und Mnajdra sowie Ta' Hagra und Skorba.

Es wird daher angenommen, daß es die Verbindung von (je zwei) Tempeln und einem unterirdischen Heiligtum auch an anderen Stellen gab, daß daher vielleicht noch weitere Hypogäen gefunden werden könnten. Man muß davon ausgehen, daß vieles auch verlorengegangen ist und gerade im 20. Jahrhundert durch intensive Bautätigkeit zerstört wurde. Megalithische Reste wurden an manchen Orten gefunden, die aber so gering sind, daß sie sich nicht interpretieren lassen. Auch bei den Felsengräbern von Xemxija wurden etwa 500 m entfernt megalithische Reste gefunden, die mit diesen unterirdischen Anlagen in Verbindung gestanden haben könnten. Es gibt bei Xemxija sieben solche Anlagen, die, weil Gebeine in ihnen gefunden wurden, als Gräber bezeichnet werden. Ihre gerundeten und zum Teil gelappten Formen zeigen Ähnlichkeiten sowohl mit den großen Anlagen von Xaghra und des Hypogäums Hal Saflieni als auch mit den Raumbuchten der Tempel, so daß eine Theorie besagt, daß die großen unterirdischen Anlagen und auch die Tempelbauweise ihre Vorläufer in diesen Felsengräbern hatten. In den Tempeln wurden keine Gebeine gefunden, daher gibt es die Deutung, daß sie Totentempel für die in den unterirdischen Anlagen Bestatteten darstellen: „Wenn die beiden Ideen, das Heiligtum und das Grab der Ahnen, zusammengeführt werden, so führt dies zum Ursprung der ersten Tempel mit lappenförmigen Grundrissen. Bisher gibt es jedenfalls keine logischere Theorie“, so Trump (S. 87f.; Die Beschreibung der Gräber von Xemxija S. 162ff.). Der Annahme, daß die Tempel aus den Felsengräbern entstanden sind, widersprach sehr heftig die Dozentin des Seminars. Für unzutreffend halte auch ich die Auffassung, daß die unterirdischen Anlagen „Friedhöfe“ für neolithische Siedlungen, also Bauerndörfer, waren, bei denen sich dann nach Art unserer Friedhofskapellen Kultbauten für einen Totenkult befanden. Ich sehe sowohl in den unterirdischen als auch in den oberirdischen Anlagen Heiligtümer und Einweihungsstätten. Wegen der Nähe zum Todespol wurden in den unterirdischen Anlagen auch Menschen beigesetzt, dies war aber nicht der Hauptzweck dieser Bauten. Mahlstedt sagt hierzu allgemein: „Wenn nun in vielen megalithischen Cairns Knochenreste und Schädel von etlichen Individuen gefunden wurden, so handelt es sich dabei nicht um ein Massengrab oder eine Gemeinschaftsgrabstätte, sondern um ein Heiligtum, in dem sich die Transformation zu einem Ahnen vollzog. Das geschah nicht als Beisetzung eines Verstorbenen. Oft wurden nur die Schädel, als Sitz des Lebens, oder bestimmte Langknochen in das Ahnenhaus gebracht, in dessen stiller und heiliger Leblosigkeit sich die Wandlung und Neugestaltung aus dem Tod zu neuem Leben auf geheimnisvolle Weise vollzog.“ (S. 83) Albrecht weist darauf hin, daß von neolithischer Zeit an bis hin zu den Kirchenbauten mit ihren Krypten es eine kultische Notwendigkeit gab, einen unterirdischen Bereich mit einem oberirdischen zu verbinden. (45f.) Später lag der unterirdische Bereich, wie die Krypten der Kirchen ja zeigen, direkt unter dem oberirdischen Teil, so daß die Zusammengehörigkeit offensichtlich ist. Auch aus der Antike gibt es solche Bauten. Die Tholos von Epidauros z. B. besitzt eine unterirdische Struktur unter dem Tempel, die allgemein als „Labyrinth“ bezeichnet wird. Der oberirdische Kultraum als Ort für die eher dem Lebenspol sowie lichten Göttern zugewandte Seite in Verbindung mit einem Unterbau, der labyrinthartig Todeserlebnisse offenbart und erfahrbar macht, war ein Prinzip von Mysterienstätten. Nachklänge davon haben sich bis in die Neuzeit erhalten: In der Parkanlage Wörlitz bei Dessau befindet sich ein solcher „Mysterientempel“, und die Vorstellung eines Oberbaus mit darunter befindlichen dunklen, verschlungenen Kammern liegt auch den Räumlichkeiten der Handlung der „Zauberflöte“ zugrunde. Die maltesischen Tempel konnten in ihrer wuchtigen Megalithbauweise bautechnisch nicht über einer Höhlung stehen, deswegen gibt es gesonderte unterirdische Kultbauten. Ich halte es für möglich, daß schon die ältesten sogenannten Gräber in erster Linie Heiligtümer waren, und daß auch diesen oberirdische Kultbauten zugeordnet waren, die vielleicht aus vergänglichen Materialien bestanden. Dies würde bedeuten, daß

„Felsengräber“ und Kultbauten in einem einzigen Konzept gleichzeitig angelegt wurden und sich gleichzeitig weiterentwickelt haben und immer weiter ausgeformt wurden und schließlich die noch heute erhaltenen monumentalen Formen annahmen. Die Tempelarchitektur der unterirdischen Anlagen weist auf ihren Sinn als Heiligtümer hin. Die Menge der gefundenen Gebeine finde ich in Anbetracht der langen Nutzungszeit nicht so erstaunlich. Im Hypogäum Hal Saflieni wurden, wie gesagt, die Gebeine von etwa 7.000 Menschen gefunden, die Nutzungszeit umfaßt aber die ganze Tempelbauperiode. Wenn man hierfür auch nur 1000 Jahre ansetzt, dann sind sieben Bestattungen jährlich keine hohe Zahl und entspricht keineswegs der Zahl von Gestorbenen eines Dorfes, das in der Lage gewesen sein soll, solche umfangreichen Kultbauten zu errichten. Die unterirdischen Anlagen waren somit keine gewöhnlichen Begräbnisplätze für die Bevölkerung von Siedlungen.

Wenn dies so sein sollte, stellt sich die Frage nach der Bedeutung und dem religiösen Zweck der maltesischen Heiligtümer, speziell auch ihrer auffälligen Polarität. Im nächsten Abschnitt soll diesen Fragen nach den bisherigen Andeutungen noch intensiver angegangen werden.

2.4.3 Stätten der Einweihung

Das Stichwort „Einweihung“ ist schon angeklungen. Es soll nun der Annahme nachgegangen werden, daß die Heiligtümer des maltesischen Archipels Orte der Einweihung waren und von Wissenden zu diesem Zweck konstruiert wurden. Jede bauliche Einzelheit diene in diesem Fall der Einweihung oder mache Inhalte der Einweihung erfahrbar. Die Inhalte von Einweihungen sind die sogenannten Mysterien.

Selbstverständlich lassen sich die folgenden Ausführungen nicht im verstandesmäßigen oder wissenschaftlichen Sinn „beweisen“. Es sollen nur Anregungen sein.

Was waren die Einweihungen der alten Menschheit?

Zunächst ein paar Worte darüber, was mit „Einweihung“ gemeint ist.

Einweihungen sind ein religiöses Phänomen alter Kulturen. Die Religionsgeschichte geht davon aus, daß es sie erst in den sogenannten Mysterienreligionen oder -kulten im griechischen und orientalischen Raum seit spätklassischer und hellenistischer Zeit gab, als Mythen und Kulte der traditionellen Religionen bedeutungsloser wurden und den Menschen keine Orientierung mehr boten. In der Anthroposophie wird unter Einweihung in die Mysterien teilweise etwas anderes verstanden. Nach der Auffassung Steiners dienten sie der Verbindung mit der geistigen Welt nach dem Schwinden der Fähigkeit des alten Hellsehens, sind also Jahrtausende vor der griechisch-hellenistischen Zeit schon praktiziert worden. Das alte Hellsehen, wie bereits öfter erwähnt, war eine allgemeine Fähigkeit aller Menschen noch in atlantischer Zeit, also der oben erwähnten vorreligiösen Zeit. Mit dem allmählichen Schwinden dieser Fähigkeit bildete sich die Religion mit symbolischen Darstellungen der geistigen Welt in Mythen, Riten, Kulturen, heiligen Handlungen, Bildern, Gesängen, Bauwerken und was sonst noch zu den Äußerungsformen von Religion zu zählen ist. In der Geheimwissenschaft geht man davon aus, daß all diese Äußerungsformen nicht in einem irgendwie gearteten kollektiven Prozeß entstanden, sondern von Wissenden geschaffen wurden, eben den Eingeweihten. Steiner nennt schon für die atlantische Zeit, als die alten Fähigkeiten zu schwinden begannen, sieben Einweihungsstätten mit verschiedenen Schwerpunkten. An diesen Stätten wurden Menschen durch bestimmte Maßnahmen, eben die Einweihung, wiederum zur Schau der göttlichen Welt befähigt. Nach dem Untergang des atlantischen Kontinents seien Züge von Auswanderern von solchen Eingeweihten oder Weisen

an andere Plätze der Erde geführt worden, wo dann die nachatlantischen Kulturen durch das Wirken der Eingeweihten entstanden. Zu diesem Zweck entstanden neue Mysterienstätten in allen Teilen der Welt.

Mysterienwissen war Einsicht und Begegnung mit Göttern und der geistigen Welt. Hinzu kam ein Wissen über die Wesenheit des Menschen, über Erde und Kosmos und die Geheimnisse von Leben und Tod. Der Einzuweihende, Initiand oder Adept, hatte eine lange Vorbereitungszeit zu durchlaufen, in der seine Befähigung zur Einweihung nicht nur gefördert, sondern auch geprüft wurde, denn nur Menschen mit geistiger, psychischer und physischer Festigkeit und moralischer Gesinnung waren in der Lage, die anstrengende und gefährliche Einweihung durchzumachen und das gewonnene Wissen segenbringend zu verwenden. Steiner hat an vielen Stellen die darauf folgende eigentliche Einweihung beschrieben. Das Wesentliche dieses Vorgangs war der sogenannte Einweihungsschlaf, bei dem der Initiand für etwa dreieinhalb Tage in einen todähnlichen Zustand geriet, der dadurch hervorgerufen wurde, daß durch bestimmte Maßnahmen, für die strengste Geheimhaltung galt und die deswegen nicht überliefert sind, die übrigen Wesensglieder fast vollständig vom physischen Leib gelöst wurden. Der Einweihungsschlaf unterschied sich vom gewöhnlichen Schlaf dadurch, daß auch der Ätherleib weitgehend aus dem physischen Leib gelöst wurde. Dies war deshalb gefährlich, weil bei vollständiger Lösung tatsächlich der Tod eintreten konnte. Aufgrund der letzten geringen Verbindung des Ätherleibes mit dem physischen Leib konnte der Initiand nach den dreieinhalb Tagen wieder erwachen. Er hatte dann die Schauungen der geistigen Welt und ihrer Wesen erlebt wie ein Gestorbener, und sie waren als Erinnerung seinem Ätherleib eingeprägt, der der Träger des Gedächtnisses beim Menschen ist. Er konnte sich dadurch an seine Schauungen erinnern und besaß nun also Wissen von der geistigen Welt, den Göttinnen und Göttern und anderen Wesen, den Erlebnissen der menschlichen Seele nach dem Tod sowie den Notwendigkeiten für die Entwicklung der Menschheit. Aus diesem Wissen heraus wurden die Religionen und Kulturen gestaltet. Die Eingeweihten hatten also einen Auftrag und große Verantwortung für die Entwicklung der Menschheit, sie waren nicht rückwärts gewandt. Deswegen trägt die Mysterienkultur des maltesischen Archipels auch die Signatur der Polarität und der Zyklizität, was laut Gebser Zeichen der mythischen Struktur sind. Hieran zeigt sich, daß die prähistorische maltesische Kultur keine atlantische Kultur mehr ist, die in ihrem Wesen noch mehr magisch-einheitlich war. Auf die Verbindung von Malta und Atlantis werde ich in Punkt 2.4.5 noch zu sprechen kommen.

Nun sollen zunächst die Bauten selbst befragt werden, sodann folgen die Überlegungen dem Ablauf der Einweihungen.

Bauliche Eigentümlichkeiten als Hinweise auf eine Mysterienkultur

Die baulichen Eigentümlichkeiten, um die es hier geht, wurden zwar überwiegend schon beschrieben, sollen hier aber noch einmal zusammenfassend genannt werden in Hinblick auf ihre Bedeutung für die Einweihung. Manche dieser Eigentümlichkeiten scheinen mir erst dann verständlich zu werden, wenn man die Sakralbauten als Orte der Einweihung interpretiert. Hierbei gehe ich vom Umfassenden zu den Einzelheiten über.

Die Gesamtheit der Heiligtümer auf Malta und Gozo überrascht durch ihre Vielzahl, durch die Polarität von Oben und Unten sowie Hell und Dunkel und durch die klare Tempelkomposition bei gleichzeitiger individueller Gestaltung, die soweit geht, daß kein einziger Tempel einem andern gleicht. In der wissenschaftlichen Literatur wird angenommen, daß die Tempel Kulträume von neolithischen Siedlungen waren und die unterirdischen Anlagen

Bestattungspplätze für die Bevölkerung. Bei manchen Tempelstätten wurden prähistorische Bauten gefunden, die als Profanbauten, also Wohngebäude, interpretiert werden. Die große Anzahl der Kultstätten erkläre sich durch entsprechend viele Siedlungen auf den Inseln. Auch die Unterschiedlichkeit habe ihren Grund in den verschiedenen Kultbedürfnissen der Dorfgemeinschaften, so v. Freedon, der auch die Lage der Tempel damit erklärt, daß sie in besonders fruchtbaren Gegenden liegen, wo sich daher die bäuerlichen Siedlungen befanden. Bei der Annahme, daß die Heiligtümer Maltas Mysterienstätten waren, gibt es andere Erklärungen. In diesem Fall wurden nicht nur die einzelnen Bauwerke sorgfältig geplant, wie erwiesen ist, sondern die Planung erstreckte sich schon auf die Auswahl der Inseln für Stätten, deren ausschließlicher Zweck es war, einer Mysterienkultur zu dienen. Ein Hinweis darauf ist das relativ plötzliche Entstehen kunstvoller und durchdacht gestalteter Sakralbauten. „Bis zu diesem Zeitpunkt unterschied sich die Geschichte Maltas nur wenig von den anderen jungsteinzeitlichen Gesellschaften rund um das Mittelmeer. Doch dann geschah etwas Außergewöhnliches. Von 3.500 v. Chr. bis 2.500 v. Chr. erlebten die Inseln Malta und Gozo auf dem Gebiet der Kunst und Architektur eine außerordentliche Entwicklung, die diese wirklich einzigartigen Schöpfungen hervorbrachte“, so Trump (S. 69). Als Baumeister werden auch von v. Freedon Priester angenommen, in der okkulten Literatur werden solche oft als Eingeweihte tituliert, wie z. B. auch Imhotep, der Baumeister des Königs Djoser, der für dessen Pyramidenbezirk von Sakkara verantwortlich war und mit diesem die Pyramidenkultur des Alten Reiches inaugurirt hat. Trotz dieser anfänglichen Planung nach einem bestimmten Konzept machte der Tempelbau auf Malta auch eine Entwicklung durch: Tempelstätten sowie unterirdische Anlagen wurden erweitert, weitere Bauten entstanden an zusätzlichen Stätten. Dies ist erklärbar durch einen immer mehr zunehmenden Radius des Einflußgebietes der Mysterienstätte im Mittelmeerraum und die größere Anzahl von Menschen, die dorthin pilgerten. Die höchst individuelle Gestaltung der Kultstätten sowie der einzelnen Heiligtümer kann auf verschiedene Mysterien hinweisen, in die Einweihungen erfolgten, oder auch auf verschiedene Einweihungsgrade. Auf verschiedene Schwerpunkte weist insbesondere die Polarität der oberirdischen und unterirdischen Anlagen hin: Hier konnte es um verschiedene Mysterien gegangen sein, die entweder mehr auf den Kosmos oder mehr auf die Erde bezogen waren; es konnte sich ferner um die Erfahrung des Kreislaufs der Leben-Tod-Symbolik gehandelt haben oder um Vorgänge bei Exkarnation und Inkarnation.

Bei der einzelnen Tempelstätte fällt der schon beschriebene Gegensatz von offenem Vorplatz und des durch die wuchtige Außenmauer gegen die Umwelt abgeschlossenen Tempels auf. Es wurde bereits gesagt, daß es sich hierbei um einen exoterischen und esoterischen Bereich handeln könnte. Auch bei den unterirdischen Heiligtümern scheint es so gewesen zu sein, daß es ein noch ebenerdig gelegenes Temenos gab, innerhalb dessen dann der „Abstieg in die Unterwelt“ erfolgte. Beim Hypogäum Hal Saflieni ist dies deswegen nicht so klar zu erkennen, weil das heutige Straßenniveau höher liegt. Doch der mächtige Trilith, der auf der ersten Ebene in realer Architektur den Besucher empfängt, markiert eindrucksvoll den Eingang in die Unterwelt. Der exoterische Bereich und die dort stattfindenden Kulte konnten als Vorbereitung auf die spätere Einweihung den Adepten dienen, und vielleicht auch für Pilger gedacht sein, die zu den großen Festen kamen und auf diese Weise an den Mysterien teilhatten. Die abgeschlossenen unterirdischen und oberirdischen Heiligtümer dagegen boten nicht vielen Menschen Platz. Ich selbst war von der Enge des Innenbaus der Tempel überrascht. Dieser Innenraum ist wirklich wie ein völlig eingeschlossenes Inneres, das durch die hohen Mauern und die teilweise mehrere Meter breite Kernfüllung ganz getrennt ist von allem, was sich außen befindet. Das bedeutet, daß der Einzuweihende mit dem Tempel ein völlig anderes Reich betritt, das mit allem, was sich draußen befindet und was in seinem

bisherigen Leben geschehen ist, nichts mehr zu tun hat. Hier soll ja eine Verwandlung mit ihm erfolgen. Bei dem, was über Einweihungen in späterer schriftlicher Zeit trotz allem verlautbarte, gehört auch die Aussage, daß der Initiierte ein neuer Mensch war. Das Innere des Tempels spiegelt zugleich, daß der Initiand eine Reise in sein Inneres antritt, daß es seelische Erlebnisse sind, die er an diesem Ort haben wird. Das soll nicht bedeuten, daß die Inhalte der Schauungen keine Realitäten waren. In mythischer Zeit gibt es diesen Gegensatz zwischen spiritueller Innenwelt und Außenwelt noch nicht. Die Götter, die außen sind, sind zugleich die Götter, die innen sind.

Die Gestaltung des Innenbaus spricht eine deutliche Sprache, daß es hier um spirituelle Erfahrungen ging. Schon der Trilith als Tor zur anderen Welt stellt in seiner einfachen und zugleich monumentalen Wirkung ein Tor par excellence dar, das die Wichtigkeit und Besonderheit dieses Eingangs deutlich macht. Zudem ist der Trilith fast immer erhöht, in Ta' Hagrat durch mehrere Stufen. Im Torbau befinden sich oft nicht nur die seitlichen Verengungen, sondern auch weitere Stufen oder Schwellen auf dem Boden. Die Quertrakte und der schließlich zu erreichende Kopf stellen weitere sich nacheinander öffnende „Räume“ der geistigen Welt dar, die in den Stufen oder Graden der Einweihung erfahren werden können. Im Mitteltempel in Tarxien befindet sich eine Barriere vor dem zweiten Quertrakt. Die Stufen, Schwellen und Barrieren sollen auch Hindernisse und Warnungen sein, die die Mühe und Gefahren anzeigen, die das Eindringen in die geistige Welt mit sich bringen. Die Einweihung war nicht in erster Linie eine Auszeichnung oder ein Vorrecht einer Elite, sondern war mit Lebensgefahr und völligem Einsatz des äußeren und inneren Lebens verbunden und anders gar nicht möglich.

Die Vielzahl der abgeschlossenen Kammern, Nischen und Einbauten weist auf den eigentlichen Einweihungsvorgang hin. In manchen Tempeln sind dies ganze Raumbuchten, deren Separierungen heute noch zu sehen sind. Beim fünfteiligen Kultbereich von Hagar Qim z. B. sind die abtrennenden Mauern noch erhalten. In die Raumbuchten führt ein sogenannter Türstein, ein erhöhter, rechteckiger Durchgang mit abgerundeten Ecken (auch „Bullauge“ genannt). Der Eintritt machte also schon Mühe. Man erkennt hier und anderswo die Abarbeitungen für eingesetzte Türen, wahrscheinlich aus Holz. Im Südtempel von Tarxien sind im ersten Quertrakt viele niedrige Separierungen erhalten, die mit die schönste Ornamentik unter allen Tempeln tragen. Um die bei der Einweihung nötige Dunkelheit zu gewährleisten, halte ich es für denkbar, die Frage der Überdachung mit beweglichen Vorrichtungen zu beantworten, die aus Leder oder Flechtwerk bestanden haben könnten. Die Kammern im Kernbereich, vielleicht sogar im Oberstock, waren in erster Linie für den Einweihungsschlaf vorbehaltene Räumlichkeiten. Sie sind meistens nur so groß, daß sie fast nur einem Menschen Raum bieten. Dazu kommt noch der Hierophant, der den Adepten während des Schlafes betreut. Das Problem der Überdachung stellt sich bei einem solch kleinen Raum nicht. Besonders beeindruckend ist die Kammer im Südtempel von Mnajdra, die von der ersten rechten Raumbucht durch einen Türstein in den Kernbereich führt. Von dieser relativ großen Kammer wird eine zweite, sehr enge erreicht. Man kann sich vorstellen, daß die vordere Kammer eine Art Vorraum darstellt, in dem sich der Hierophant zu schaffen machte. Auch die vielen Nischen in den Tempeln, die meist als „Altäre“ aufgefaßt werden, könnten teilweise Liegeplätze für den Einweihungsschlaf gewesen sein; manche sind groß genug dafür. Es wurde zudem schon erwähnt, daß sie vielleicht vom Kernbereich aus betretbar oder bedienbar waren.

Zuletzt seien noch die rätselhaften Orakellöcher genannt. Die Bezeichnung rührt von der Idee her, daß durch diese Löcher die Priester nach außen zu den Menschen sprachen und den Willen der Götter mitteilten. Ein weiterer Vorschlag ist, daß die Löcher zum Hervorbringen akustischer Phänomene gedient haben könnten, ähnlich wie im Hypogäum. Diese Töne seien

als meditative Wirkung bei der Einweihung von Wichtigkeit gewesen.

Vorbereitung auf die Einweihung

Zu den drei Teiles des Verlaufes der Einweihung soll als Einführung eine Stelle bei Teichmann (Ägypten S. 136) genannt werden: *„Man hat sich dieses Ereignis wohl so vorzustellen, daß der Einzuweihende nach längerer Vorbereitungszeit, in der er belehrt, geläutert und geprüft worden ist, schließlich zur Einweihung zugelassen wurde. Das war das zentrale Ereignis, auf das alles ankam. Rudolf Steiner hat diesen ganzen Vorgang einmal so charakterisiert: 'Das ist die alte Art zur Initiation zu kommen, zuerst seine Seele reif zu machen, alles vorzubereiten, was die Seele reif machen kann, dann durch ... dreieinhalb Tage hindurch in einen Zustand gebracht zu werden, in welchem man völlig der äußeren Welt entrückt ist und auch den Werkzeugen, mit denen man die äußere Welt wahrnimmt. Daher wurden die, welche in die geistige Welt hinaufgeführt werden sollten, zuerst sorgfältig vorbereitet; ihre Seele wurde zum Erkennen des geistigen Lebens präpariert.'“* (Aus: *Welt, Erde und Mensch*, GA 105, Vortrag vom 13. August 1908)

Der Vorbereitung auf die Einweihung könnten die kultischen Veranstaltungen auf den Vorplätzen der Tempel und dem umhegten Temenos mit dem Eingang zum unterirdischen Bezirk gedient haben. Die Ausrichtung am Sonnenlauf kann zu der Vermutung Anlaß geben, daß zu den Zeiten, an denen die vier Eckpunkte des Sonnenjahres liegen, große Feste stattfanden, zu denen Menschen eigens die Inseln besuchten, wo sie dann erste Stufen der Vorbereitung auf die Einweihung erstiegen. Der Lauf der Sonne mit ihrem Höhepunkt (noch heute: das Johannisfest zur Sommersonnenwende), dem Abstieg in den Todesbereich und Sterben der Sonne von der Herbst-Tag-und-Nacht-Gleiche an (heute liegt da das Michaelisfest), der Neugeburt der Sonne zur Wintersonnenwende (heute Weihnachten) und dem völligen Überwinden der Todesmächte zur Frühlings-Tag-und-Nacht-Gleiche (heute Ostern) ist das große, die Jahrtausende überdauernde Symbol für den Kreislauf von Geburt zu Tod und neuer Geburt. Wenn bei dem Fest die Tempeltore geöffnet wurden, so konnten die Menschen auf den Vorhöfen sehen, wie der Sonnengott die Erde besucht. In Tarxien konnte begangen werden, wie der Sonnengott „stirbt“. Vielleicht fand dann eine Prozession zum Hypogäum statt, wo die noch in der Vorbereitung Befindlichen im oberirdischen Temenos verharren, während diejenigen, die genügend vorbereitet waren, ins Erdinnere hinuntergeleitet wurden. So wurden die Herzen der Menschen durch die baulichen Anordnungen und die Symbolik der heiligen Handlungen auf die Mysterien hingewiesen: auf die Verbindung des Sonnengottes mit der Erde, auf den Weg vom Leben zum Tod und dem Wiederhervorgehen aus dem Tod durch das Mitfeiern der Jahresfeste und auf die Einheit von Makrokosmos und Mikrokosmos. Denn die Adepten wußten und erfuhren während der Vorbereitungszeit, daß ein Todeserlebnis auf sie wartete, ohne das sie keine Wandlung erfahren konnten. Als Neugeborene, Neophyten, sollten sie daraus hervorgehen.

Der erste Bereich der geistigen Welten, zu deren Schau sie geführt werden sollten, war die Welt des Ätherischen, der Lebenskräfte, die allen Wesen der Erde das Leben verleihen, aber besonders in der Pflanzenwelt wirken. Als Symbolik dieser Lebenskräfte können die Spiralen dienen mit ihren für Malta typischen rankenartigen Fortsetzungen, auch die Punktbohrungen als Belebung des Steins. Solche Verzierungen finden sich gehäuft im Südtempel von Tarxien im ersten Quertrakt, aber auch in Hagar Qim, wo sich ebenfalls im ersten Quertrakt der vierseitige Altar mit dem Pflanzenbild findet. Vielleicht wurden weiter fortgeschrittene Adepten in diese ersten Räume geführt, um dort schon mit der ätherischen Welt vertraut zu werden. Man sollte nicht vergessen, daß Bilder und Kulte in alter Zeit eine ganz andere

Wirklichkeit besaßen als für uns heutzutage, sie waren fast noch identisch mit der geistigen Realität und konnten die zukünftige wahre Schau in gewisser Weise schon vorwegnehmen. Der erste Quertrakt des Südtempels von Tarxien ist ein solch besonders ausgestatteter Raum. Er ist derjenige von allen gut erhaltenen Tempeln mit der meisten Ornamentik, bei der das Spiralmotiv die größte Rolle spielt. Barrieren zu den Raumbuchten hin sind vollständig mit ihnen bedeckt, sowie auch zwei kastenartige Altäre rechts und links der Türanlage zum zweiten Quertrakt. Der rechte Altar trägt außerdem eine trilithartige kleine Nische. Der untere Teil, der vollständig mit Spiralen bedeckt ist, ist hohl und hat an der Vorderseite einen Verschußstein. Drinnen wurden ein Steinmesser und Knochen von Opfertieren gefunden. Ganz einmalig ist eine leicht überlebensgroße Steinplastik in menschlicher Gestalt, die leider nur von den Füßen aufwärts bis etwa zu den Oberschenkeln erhalten ist. Sie gleicht aber den zahlreichen gefundenen weitaus kleineren Figuren. Ihre vollständige Größe betrug 2-3 m. Sie steht in der rechten Raumbucht gleich neben der Einmündung des Torbaus (heute eine Kopie), war also vom Vorplatz aus nicht zu sehen, sondern nur für die Eintretenden. War sie eine Wächterin oder Wächter? Oder vielleicht auch das Bildnis des Hierophanten, der hier die Adepten weiter vorbereitete?

Die noch weiter Fortgeschrittenen wurden möglicherweise auch in die inneren Räume geführt und nahmen dort an vorbereitenden kultischen Begehungen teil. Für diese Kulte scheint mir der Unterschied zwischen den hypäthralen und den unterirdischen Anlagen besonders wichtig, deswegen hier einige Gedanken darüber. Zuerst zu den hypäthralen Stätten. Dies sind die Stellen der Tempel, die die Sicht in den Himmelsraum gestatten, also die Höfe und Raumbuchten der Tempel. Die Raumbuchten sind das hauptsächliche Baumerkmal, wodurch sich die maltesischen von allen Sakralbauten der Welt unterscheiden. Schon beim ersten Kennenlernen der Tempel fragte ich mich, was diese Form zu bedeuten hat. In der Einweihung wird die geistige Welt erlebt, in die der Mensch auch nach dem Tod gelangt. Bei Steiner und anderen Wissenden ist zu erfahren, daß das ewige menschliche Wesen sich nach dem Tod in kosmische Welten begibt, in immer größere Erdferne, was als Exkarnationsvorgang beschrieben wird. Das, was wir heute als Sonnensystem und Weltall bezeichnen, sind tatsächlich Wirkungsbereiche von Göttern, denen der Gestorbene bzw. der Initiand im Einweihungsschlaf begegnet. Diesem Hinausgehen entspricht ein Zurückkommen, wenn das Menschenwesen sich auf eine neue Inkarnation vorbereitet. In späteren Religionen erhielten diese Gottheiten die Namen des Sonnengottes und der Planetengötter, und die der Römer verwenden wir ja heute noch als Wochentagsbezeichnungen in den romanischen Sprachen. Hatte man Jahrtausende lang die Vorstellung von runden oder elliptischen Bewegungen der Himmelskörper – woher die Bezeichnung Planeten“sphären“ rührte -, so stammen von Steiner seltsamerweise Äußerungen, daß diese Bewegungen Lemniskaten seien („Schleifen“), also Bewegungen in Gestalt einer liegenden Acht: „Wir haben ein System bestimmt angeordneter Lemniskaten als die Bahnen der Planeten und auch als die Erden-Sonnenbahn.“ Diese Aussage Steiners habe ich einer ausführlichen Untersuchung von Roland Schrapp entnommen: „Das Lemniskatenbahnsystem, Teile 1 bis 3. Eine Weiterentwicklung des kopernikanischen Weltbildes auf Grundlage von Aussagen Rudolf Steiners zur Planetenbewegung.“ (2012; Das Zitat steht auf S. 4) Es ist hier nicht möglich, diese Untersuchung auch nur annähernd wiederzugeben. Die zitierte und andere Aussagen und auch Zeichnungen Steiners nimmt Schrapp zum Ausgangspunkt, um die Bewegungen in unserem Planetensystem neu zu untersuchen. Die Modelle des Ptolemäus und des Kopernikus werden in das auf Lemniskatenbahnen beruhende Modell integriert. Dabei zeigt sich, daß das kopernikanische System das äußere Bild eines vielgliedrigen Bildekräftesystems ist, eine Form, die sich aus dem Ineinandergreifen mehrerer Bewegungen ergibt. Sonnenbahn und Erdbahn bilden eine Doppellemniskate, an die auch die inneren Planeten gebunden sind. Doch

bleiben die Bahnen nicht an der selben Stelle drehend stehen, sondern sie bewegen sich auch noch vorwärts, wodurch die Lemniskatenschnittpunkte eine Achse bilden. Wenn man die Lemniskatenbewegung nachvollzieht, so erreicht man in ständigem Wechsel jeweils den Schnittpunkt, danach den äußersten Punkt einer Lemniskatenhälfte, und nach einem weiteren Durchgang durch den Schnittpunkt den äußersten Punkt der anderen Lemniskatenhälfte. Dies entspricht den vier Jahreseckpunkten mit ihren Festen. Schrapp betont hier eine Ähnlichkeit mit Stengel und Blättern einer Pflanze: „Wie Pflanzenblätter 'wedeln' die Lemniskatenhälften im Laufe eines Jahres rhythmisch umher, um dann letztlich wieder ihre Ausgangsstellung einzunehmen. So erscheint die fortschreitende Doppellemniskate nicht wie ein totes Gebilde, sondern eher wie ein von einem Ätherleib durchdrungenes Wesen: ein Lebewesen.“ (S. 98)

Auf die weiteren ausgeführten Bahnbewegungen hier einzugehen, sowie auf die Erscheinung dieser Bewegungen als das, was dann im Bild des kopernikanischen Systems erscheint, ist hier nicht möglich. Wesentlich scheint mir das Ergebnis, daß dieses Lemniskatenbahnsystem die Bewegungen ätherischer, also geistiger, Kräfte im Kosmos darstellt. Man könnte auch sagen, es sei eine Art Tanz der kosmischen Götter, denen der Mensch in der geistigen Welt begegnen kann. Diese schleifenförmige Tanzbewegung vorwärts um eine Achse – könnte sie nicht in den Raumbuchten und dem Durchgangskomplex dargestellt sein? Besonders erkennbar ist diese Möglichkeit bei den eher „leeren“ Tempeln, also solchen, deren Quertrakte keine Separierungen und auffallend wenige oder gar keine Einbauten aufweisen. Dies ist der Fall bei den Nordtempeln von Mnajdra und Ggantija, in deren Quertrakte sich jeweils eine Lemniskate einzeichnen läßt. Hierbei ergibt sich eine weitere Funktion der hervorstehenden Schmalseiten der Begrenzungsblöcke von Innenportalen und Türanlagen: Diese weisen dem Schwung der Lemniskatendrehungen den Weg, sie geben die Form und die Größe der Lemniskatenhälften vor. Im Mitteltempel von Tarxien kommt noch hinzu, daß im ersten und zweiten Quertrakt die Lemniskatenschnittpunkte durch eine Schale im Boden markiert sind. In Hagar Qim steht in einer der Sonderraumbuchten ein Kultpfeiler am äußersten Punkt einer Lemniskatenhälfte. Wäre es nicht vorstellbar, daß in kultischen Tänzen in den himmeloffenen Tempeln den Bahnen von Sonne, Erde und Planeten in den Kosmos gefolgt wurde? Dies wären weitere Feiern dessen, was im Einweihungsschlaf als Begegnungen mit den Himmelswesen des Kosmos erlebt wurde. Bei den Doppeltempeln von Mnajdra und Ggantija ist diesen „offenen“ Himmelstempeln jeweils einer unmittelbar benachbart, der viele Separierungen und Einbauten trägt, besonders deutlich in Mnajdra, wo dieser Südtempel fast nur aus Einbauten und geheimen dunklen Kammern zu bestehen scheint, also eine Polarität zum Nordtempel darstellt, in dem die freien Räume zum kosmischen Tanz einladen. Ob die Lage der Doppeltempel etwas zu besagen hat, wäre bedenkenswert. Der offene Tempel im Norden, der mit den eher „innerlichen“ Räumen und Kammern jeweils im Süden – gestalteten die eingeweihten Baumeister hier die verschiedenen nördlichen und südlichen Einweihungswege? Wie schon gesagt, scheint die Mysterienkultur Maltas besonders auf den Ausgleich von Polaritäten bedacht zu sein, so daß jeweils in einer Hälfte auch schon etwas von der anderen mitgehalten ist. Dies drückt auf wunderbare Weise das chinesische Yin-und-Yang-Zeichen aus. Niemals sind laut Gebser die Polaritäten der mythischen Zeit Gegensätze, sondern etwas Zusammengehöriges, das rhythmisch hin- und herschwingt.

Die Einbauten und Sonderkammern im Kernbereich der „dunkleren“ Tempel stellen im Kleinen das dar, was die unterirdischen Anlagen im Großen darstellen: Nämlich den anderen Pol zu der Weite und Lichterfülltheit des Kosmos und der dort wesenden Götter. Dieser andere Pol ist das Hinabsteigen in die „Unterwelt“, die Begegnung mit den unteren Göttern, den Erdkräften. Der Mensch ist ein Wesen zwischen Himmel und Erde, der „Wanderer zwischen den Welten“, und die Erde hat einen wichtigen Sinn: Sie ist die Stätte, durch deren

Bewohner die göttliche Liebe in die Welt getragen werden soll, die sich nur entfalten kann durch Dunkles und Leidvolles hindurch, mit anderen Worten, durch wirkliche und symbolische Todeserlebnisse. Zur Zeit der maltesischen Heiligtümer war die fraglose Geborgenheit sehr alter Zeiten vielleicht schon etwas im Schwinden, und Räume des Todes enthielten gewundene Wege, Labyrinth mit der Gefahr des Verirrens, und die Dunkelheit konnte als Bedrohung empfunden werden. Das Hypogäum Hal Saflieni zeigt auf allen Ebenen keine regelmäßige oder symmetrische Gestalt wie die oberirdischen Heiligtümer, sondern Grundrisse, die wie willkürlich erscheinen, keinen bestimmten Weg erkennen lassen und Durchgänge, von denen man nicht genau weiß, wohin sie führen. In dem Hypogäum gibt es Malereien an Decken und Wänden aus rotem Ocker, bei denen als Hauptmotiv wiederum Spiralen vorkommen. Pace betont bei seiner Beschreibung dieser Malereien, daß die Spiralen sich wesentlich von denen in den oberirdischen Heiligtümern unterscheiden. In den Tempeln sind die Spiralen symmetrische, wohlabgewogene Kompositionen, aber die Spiralen im Hypogäum erscheinen wie unregelmäßige organisch-wuchernde Pflanzen (The Hal Saflieni Hypogeum, S. 21). Er stellt selbst die Frage, ob die Grabesstätte Symbole benötigt, die sich leicht von denen der Tempel unterscheiden. Es könnte gut möglich sein, daß hier eine Pflanzenwelt dargestellt wird, die die bedrohliche oder gefährliche Seite des Ätherischen zeigt. Steiner hat immer wieder darauf hingewiesen, daß die geistige Welt voller Gefahren ist, und daß deswegen ein unvorbereiteter Eintritt höchst gefährlich für die physische und psychische Gesundheit sein kann. Die pflanzliche unkontrollierte Wucherung mit der Gefahr des Umschlingens mußte der Adept in der Vorbereitung kennenlernen, ebenso wie die labyrinthischen Wege mit der Gefahr des Verirrens, um sich dagegen wappnen zu können. Auch die Klangphänomene mit ihrer Magie waren und sind nicht ungefährlich: Klänge können die Seele so gefangen nehmen, daß das Bewußtsein von ihnen völlig umstrickt wird und keine freie Handlung mehr möglich ist. Dies zeigt sehr genau der Mythos von den Sirenen. Doch wer durch die Vorbereitungen genug Festigkeit und Wissen erlangt, kann den Gefahren trotzen und die Gaben der unteren Götter empfangen. Die Unterweltfahrten der späteren griechischen Mythen zeigen solche Einweihungen, bei denen der „Heros“ mehr oder weniger glücklich wieder heraufsteigt. Odysseus ist der einzige auf dem Schiff – wobei die gesamte Odyssee als ein Einweihungsweg verstanden wird, als Unterweltreise oder „Nachtmeerfahrt“ - , der soweit fortgeschritten ist, daß er sich den Sirenen aussetzen kann und weiß, wie er heil davonkommt. Die Gebeine an ihrem Strand zeigen an, daß sie Totengöttinnen sind. Die geglückte Einweihung in das Reich des Todes führt zum Heben von Schätzen, nämlich der Erlangung von Wissen und Weisheit, die ihr Symbol im Gold finden, wie z. B. der goldene Zweig oder der Hort, der in der Höhle bewacht wird, wobei Gold auch ein Symbol der Sonne ist. Im Hypogäum Hal Saflieni ist es so, daß eine Lichtbahn zu bestimmten Zeiten vom ursprünglich ebenerdigen Eingang her die unterirdische Ebene durchdrang. (Pace, Grundriss S. 46 und Text S. 27f.) Pace beschreibt sehr genau, welche baulichen Maßnahmen es ermöglichten, daß das Licht genau in dieser Weise hineinfallen konnte. (Hierin zeigt sich übrigens, daß auch das Hypogäum sehr genau geplant war und die labyrinthische Gestaltung Absicht ist.) Der Lichteinfall trifft zum Schluß auf den Eingang des sogenannten Allerheiligsten. Dieser Eingang ist die hinterste Stelle und ist mit auf das sorgfältigste ausgearbeiteter Tempelarchitektur versehen, nämlich laut v. Freeden mit einer Türanlage, die zu einer Art Quertrakt mit Kopf führt (s. hierzu auch den Grundriß bei Pace S. 46 und Photo S. 32). Hier scheint es also eine Lichtkommunikation gegeben zu haben, eine Verbindung zwischen oberen und unteren Göttern.

Die Einweihung

Weiter heißt es im Text von Steiner bei Teichmann: „Dann wurden sie durch dreieinhalb Tage

der Welt entrückt und dazu an einen Ort gebracht, wo sie auch durch ihre äußeren Sinne nichts wahrnehmen konnten, wo ihr Körper in einem todähnlichen Zustand war, ...“.

Nachdem über die Möglichkeiten vorbereitender Riten gesprochen wurde, soll nun Hinweisen auf die eigentliche Einweihung nachgegangen werden. Die im Zitat genannte Weltentrückung und das Schweigen der äußeren Sinneswahrnehmungen waren am besten zu erreichen in den unterirdischen Anlagen, die nach dem Eintreten so verschlossen wurden, daß völlige Dunkelheit herrschen konnte. Im Hypogäum finden sich sowohl in der mittleren als auch in der unteren Ebene zahlreiche Kammern, gerade an den Stellen, die mit Teilen aus der Tempelarchitektur versehen sind. Dies sind also die bedeutendsten Stellen des Hypogäums. Diese Kammern bieten einem liegenden, aber nicht einem stehenden Menschen Raum. Bei Einweihungen in den Tempeln kommen vor allem diejenigen in Betracht, die zum Liegen geeignete Nischen, Kammern und separierte Raumbuchten besitzen. Diese baulichen Elemente wurden schon beschrieben: Der Torbau mußte durchschritten, Schwellen, Barrieren und Türsteine überstiegen werden, um in die inneren Kammern zu gelangen. Während der Einweihung waren die Tordurchgänge durch Holztüren, wie angenommen wird, verschlossen. Die Nischen und Kammern im Kern waren an sich überdacht, und über die noch freiliegenden Raumbuchten zwischen Separierung und Rückwand könnten bewegliche Abdeckungen gezogen worden sein. Die Separierung stellte dann die Stütze für ein solches bewegliches Dach dar.

Einer der wichtigsten Hinweise auf eine Art Schlafzustand oder Schlafvorgang im Heiligtum sind die liegenden Figuren, die im Hypogäum gefunden wurden. Es sind drei um 10-12 cm lange Figuren, die auf einer verzierten Liege ruhen. Eine davon, auf der Seite liegend, ist auch eines der Wahrzeichen der maltesischen Prähistorie, nämlich die „Sleeping Lady“. Sie trägt einen verzierten Rock, hat einen Arm unter den Kopf gelegt und richtet den Kopf leicht nach oben. Besonders auffällig sind die unnatürlich dicken Körperformen. Diese Figur ist an den Brüsten eindeutig als weiblich zu erkennen. Es wird allgemein nicht bezweifelt, daß sie sich in einer Art Trance, Heilschlaf oder traumartigen Geistreise befindet, die im Hypogäum möglich war. Es gibt noch andere Typen von Figuren, die in den Heiligtümern gefunden wurden. Eine Art wird sitzend dargestellt, mit an den Leib gezogenen Armen und zur Seite abgewinkelten Beinen. Auch diese Figuren zeigen eine sehr dicke Leiblichkeit, besonders sind die Gliedmaßen fast auf das Doppelte des natürlichen Umfangs aufgebläht. Die gesamte Gestalt hat in ihrem Umriss eine kugelige Form. Eine weitere Art steht aufrecht, hält einen Arm vor der Körpermitte angewinkelt, ist auch dickleibig und trägt eine Art Schurz. Eine vierte Art von Figuren ist meist stehend oder aber auf einem Sitz sitzend, trägt einen bis zu den Waden gehenden Rock mit einem Muster, das oft als Faltenrock bezeichnet wird, mich aber eher an einen Fries von Blütenblättern erinnert. Diese Figuren haben oft ebenfalls die aufgeblähte Leibesgestalt, die auch an den unter dem Rock sichtbaren Unterschenkeln zu erkennen ist. Die Größe ist unterschiedlich, von wenigen Zentimetern Höhe bis zu einem halben Meter; auch die überlebensgroße Figur von Tarxien zählt dazu, deren Unterschenkel ebenfalls aufgebläht sind. Es gibt von diesen aber auch welche mit gewöhnlicher Figur und sogar solche, die einen brettartigen Körper haben, deren Unterkörper den genannten blütenartigen Rock trägt.

Um die dicken Figuren ist ein großer Streit entbrannt. Während die Sleeping Lady eindeutig als weibliche Gestalt zu erkennen ist, trifft dies auf die drei anderen Arten nicht zu. Bei aller Üppigkeit des restlichen Körpers besitzen sie keine weiblichen Brüste. Sie werden daher häufig entweder als Männer oder als androgyne Gestalten interpretiert. So sagt Trump, daß sich auch bei vollständig erhaltenen Figuren keine Geschlechtsmerkmale finden, und bemerkt, daß geschlechtliche Merkmale nicht nur keine Betonung erhalten haben, sondern

wahrscheinlich sogar absichtlich unterdrückt worden seien. (S. 94) Von den Anhängerinnen und Anhängern der „Göttin“ und einer in der Frühgeschichte vorherrschenden Göttinnenreligion werden alle üppigen Figuren Malta als Göttinnen aufgefaßt und Malta geradezu als die „Insel der Göttin“ bezeichnet. Der Tempelgrundriß soll eine solche Göttin liegend darstellen, wobei die Raumbuchten deren üppige Gliedmaße abbilden. Diese Deutung der Tempelform stammt von Gertrude Rachel Levy, die sie in ihrem Buch „The Gate of Horn“ von 1948 vorgestellt hat. Wie schon bei der Deutung der weiblichen Figuren des Paläolithikums deutlich wurde, sehe ich die Vorstellung einer in der Frühgeschichte vorherrschenden Göttinnen-Religion kritisch (vgl. Teil III, 1.3.2; hierzu auch das Buch „Göttinnendämmerung“ von Röder et aliae und die Abhandlung von Meret Fehlmann, der ich auch die Information über Levy entnahm, S. 274. Meret Fehlmann, Das Matriarchat: eine vermeintlich uralte Geschichte. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 106, 2010, Heft 2, S. 265-288. www.zora.uzh.ch/38618/1/SGFV_Fehlmann.pdf.pdf ; 3. 7. 2016) Gegen die Tempelform als Leib einer Göttin sprechen die dreiteiligen und der siebenteilige Tempel von Tarxien. Mir widerstrebt außerdem eine solche plumpe Art von Symbolik. Ferner sind ja, wie gesagt, nicht alle dickleibigen Figuren eindeutig als Frauen anzusehen. Ihre außerordentliche Leibesfülle kann nämlich auch ganz anders erklärt werden als mit weiblichem Geschlecht. Eine solche Erklärung gibt Guenther Wachsmuth, ein bedeutender Anthroposoph der ersten Generation, in der Sammlung „Bilder und Beiträge zur Mysterien- und Geistesgeschichte der Menschheit“ (1938) im Kapitel mit der Überschrift „Mysterienstätten der Steinzeit in Irland und Malta“. Er bezieht sich darin auf das Hypogäum und die darin gefundenen Figuren, also die „Sleeping Lady“. Diese Figuren befinden sich nach seiner Deutung in einem Einweihungsschlaf, und nur das erkläre die ungewöhnliche Körperlichkeit: „Man hat die scheinbar unförmige Leiblichkeit dieser Gestalten in Ermangelung einer Erkenntnis der geistigen Einweihungsvorgänge in unserer Zeit nur durch die mangelnde Darstellungskunst oder ein seltsames 'Schönheitsideal' primitiver Menschen zu erklären versucht. [...] Was wollte der damalige Priesterkünstler, der erwiesenermaßen viel schwierigere plastische Aufgaben bewältigte, mit dieser seltsam ausgeweiteten Körperlichkeit des zu initiierten Menschen darstellen? Diese Statuen sollen Menschen verbildlichen, bei welchen sich das Erlebnis der Lockerung des Geistig-Seelischen aus dem Körper vollzieht. [...] Es erklärt sich dies aus der Geisteswissenschaft Rudolf Steiners ganz sachgemäß dadurch, daß sich das Bewußtsein, das aus den körperlichen Grenzen gelockert ist, auf den Umfang des Bildekkräfte-Leibes, des 'ätherischen' Leibes, ausdehnt. Dieser aber ragt gerade in den Gliedmaßen räumlich über die physische Körperlichkeit hinaus, umgibt diese in gewissem Abstand, hüllt sie ein. In diese 'ätherische Hülle' schlüpft der Mensch mit seinem Bewußtsein hinein. Er wird zunächst tatsächlich das Erlebnis haben, wie wenn seine Glieder in solcher Weise 'angeschwollen', ausgeweitet sind, [...]. Er kommt dadurch in Kontakt mit den schöpferischen Bildekkräften des menschlichen Leibes, dem höchsten und feinsten Instrument göttlicher Schöpfung, und durch das Erlebnis der Kräfteorganisation, die ihn selbst schafft und belebt, schließlich zu den schöpferischen Kräften des Kosmos und der geistigen Welt, die an ihm bauen, ihn leiten.“

Diese Gestalten, wie auch die kugeligen sitzenden, sind nach dieser Deutung keine Darstellungen der physischen menschlichen Leiblichkeit, sondern eine symbolische Darstellung der Erfahrung des Ätherleibes, die während der Einweihung gemacht wird, und an die sich die Schöpfer dieser Figuren offensichtlich nach ihrer Einweihung erinnerten. Es wurde ja schon als ein wesentlicher Gewinn der Einweihung die Fähigkeit erwähnt, sich an die geistige Welt nach dem Erwachen erinnern zu können, um aus diesem Wissen von der geistigen Welt Kulturen, Religionen und Mythen zu schaffen. Die weiblichen Figuren werden in ihrem Einweihungsschlaf im Erdinneren dargestellt. Das weibliche Geschlecht ist hier tatsächlich von großer symbolischer Bedeutung, denn es zeigt die Verbindung mit den unteren

Gottheiten, die auch in den späteren Mythen noch vielfach weiblich sind wie Demeter und Persephone. Die Sitzenden, die fast Kugelgestalt haben, aber nicht weiblich sind, stammen aus den Tempeln. Stellt die sitzende Haltung eine bereits größere Wachheit, ein Erwachen in der ätherischen Welt dar? Die Figuren, die einen „Rock“ mit dem blütenartigen Muster tragen, stehen zumeist. Hier fällt ja auf, wie gesagt, daß sie außer mit der dicken Leiblichkeit auch in realem Körperumfang vorkommen. Dies repräsentiert eine stehende Plastik, die meist als „Priester“ bezeichnet wird. Leider ist vom Oberkörper nur ein Arm mit Schulter erhalten. Die realistische Gestalt ist dieselbe, die während der Einweihung in der ätherischen Welt weilte, nach der Einweihung. Als Zeichen des Eingeweihten (oder der Eingeweihten) trägt sie den Blütenornat, denn die Pflanzenwelt ist ein Symbol des Ätherischen. (Abb. Bonanno, S.42) Seltsam sind die brettartigen mit dem Blütengewand, die ebenfalls eine unrealistische Gestalt haben, bei der der Körper nur eine angedeutete geometrische Form darstellt, ähnlich den griechischen Hermen. Sie wurden im unterirdischen Heiligtum des Xaghra-Kreises gefunden. Stellen sie einen anderen Zustand während der Einweihung dar? Schließlich gibt es noch die Doppelfiguren. Eine wurde ebenfalls im Xaghra-Kreis gefunden, nämlich zwei dicht beieinandersitzende, etwa 12 cm große, mit fetter Leiblichkeit und dem Blütenrock. Die eine hält eine kleine ebensolche Figur in den Händen, die andere ein Gefäß. Es wird vermutet, daß sie einen Doppelaspekt zum Ausdruck bringen wie Leben und Tod. Wenn hier wiederum das Wahrnehmen des Ätherleibes dargestellt ist, so zeigt ihn die eine Figur vielleicht am Beginn der Einweihung, wenn die Lösung vom physischen Leib stattfindet, die zweite Figur, wenn beim Erwecken die Verbindung mit dem physischen Leib wiederhergestellt wird. Entsprechend könnte dies bei der wirklichen Exkarnation und Inkarnation des Menschen geschehen. (Abb. der brettartigen und der Doppelfigur: Bonanno, S. 50f.) Hierzu paßt die interessante Deutung von Brönnle: Die kleine Figur in der Hand sei die Körperlichkeit des Menschen, die ihn zur Individualität befähigt. Das leere Gefäß in der Hand der anderen Figur zeige die Todessituation, in der der Mensch verloren habe, was ihn individuell macht. Dieser fehle auch der Kopf, der Ausdruck der Individualität. Die Doppelfigur sei also eine Leben-Todes-Symbolik. (Brönnle, Malta) Tatsächlich ist der Verlust der Individualität eine Gefahr des nachtodlichen Daseins. Dies muß besonders in dieser frühen Zeit gelten, in der Individualität sich erst in Spuren in der Menschheit gezeigt hat. Es mußte ein Ziel der Eingeweihten sein, die Menschheit auf diesem Weg weiterzuführen. Eine weitere Doppelfigur, aber viel größer, befindet sich in einer Außennische des Tempelkomplexes von Hagar Qim. Leider sind nur die Füße mit Unterschenkelansatz erhalten, diese gleichen aber völlig denen der kleinen Doppelfigur. Die Figur von Hagar Qim schaute nach Südwesten, Richtung Mnajdra-Tempel-Komplex und Meer. Offensichtlich war sie von außen sichtbar, also auch dem Personenkreis, der noch keinen Eintritt in den Tempel hatte.

Hervorgehen aus der Einweihung

Die Stelle bei Steiner lautet weiter: „... und nach dreieinhalb Tagen wurden sie wieder aufgeweckt; da wurde ihre Seele wieder in den Körper zurückgerufen. Dann waren solche Menschen fähig, sich an das, was sie als Anschauung der höheren Welten empfangen hatten, zu erinnern und selber von den geistigen Welten zu künden.“

Wie gesagt, wurden sowohl der Einweihungsvorgang als auch die Inhalte der Einweihung geheim gehalten. Der Initiand war angewiesen, nichts davon öffentlich zu machen. Dies galt in antiker Zeit als Mysterienverrat, auf den die Todesstrafe stand. Der Grund dafür waren die großen Gefahren, die unzureichend Vorbereiteten durch die Einweihung drohten. Außerdem verlieh die Einweihung großes religiöses Wissen und damit Macht über die Seelen der Menschen, die von moralisch nicht Geeigneten mißbraucht werden konnte (und was im Lauf

der Geschichte trotz den Vorsichtsmaßnahmen vorgekommen ist). Die Inhalte der Einweihung sollten in verschlüsselter Form, in Symbolen, Mythen und Kulte, an die Menschen je nach ihrem Fassungsvermögen herangetragen werden. So wurden die Eingeweihten zu Schöpfern von Religionen, Mythen, Kunst und anderen daraus hervorgehenden kulturellen Äußerungen. Uns Heutigen ist es hauptsächlich aufgrund dieser religiösen Zeugnisse möglich, Rückschlüsse auf die damaligen Einweihungen zu ziehen. Doch hin und wieder gibt es auch direkte Äußerungen, die doch etwas hervorblitzen lassen. Hierzu zählt der Roman des römischen Dichters Lucius Apuleius aus dem 1. Jh. n. Chr., von ihm als „Metamorphosen“ („Verwandlungen“) bezeichnet. Später erhielt er auch den Titel „Der goldene Esel“. Von manchen wird der gesamte Roman als symbolische Darstellung von Einweihungserlebnissen gedeutet. Am Schluß steht jedenfalls einiges über die Einweihung des Protagonisten in die Mysterien der Isis, und hier schreibt Apuleius: *Mitten in der Nacht sah ich die Sonne im hellen Licht strahlen; vor das Angesicht der oberen und unteren Götter trat ich und betete sie aus nächster Nähe an.*

Die Begegnungen mit den unteren und oberen Göttinnen und Göttern in den Heiligtümern Maltas sind nun schon mehrmals angeklungen: Es scheint so zu sein, daß die Erfahrung der Himmelsweite zur Begegnung mit den oberen, den kosmischen Göttern, hinführen sollte, die Erfahrung der Erdtiefe zur Begegnung mit chthonischen, den unteren Gottheiten. Das, was der Initiand schaute, waren zugleich die Geheimnisse des nachtodlichen Erlebens, die auch Steiner immer wieder beschrieben hat: So werde in der Zeit zwischen dem Tod und einer neuen Geburt das Ich in der ersten Hälfte mehr kosmisch. In der zweiten Hälfte dieser Zeit gehe das Ich in dasjenige über, was in den alten Mysterien „Unterwelt“ genannt wurde. Kosmische Welt und Unterwelt wurden damals noch nicht als gut und böse aufgefaßt, sondern diese Abfolge war ein Begegnen der oberen und unteren Gottheiten: „[...] es waren eben die zwei Polaritäten, die an der Gesamtweltbildung teilnehmen mußten. So daß man in der unmittelbaren Erfahrung die Oberwelt mehr als die Lichtwelt wahrnahm, schaute, die untere Welt mehr als die Welt der Schwere.“ (Aus: Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist – Erster Teil: Der Mensch als leiblich-seelische Wesenheit in seinem Verhältnis zur Welt, 1921, S. 107, GA 205, zitiert bei Anthrolexus s. v. Unterwelt.) Man hielt es damals für überragend wichtig, daß die Verbindung der Menschen zu den Göttern nicht abriß, daß die Menschen das Schicksal der Seele nach dem Tod im Schoß der Götter erlebte und vertrauensvoll den Kreislauf des Lebens und des Todes in den Kulte erfuhren. Die Eingeweihten waren aus den Planetensphären herabgestiegen, aus der „Unterwelt“ heraufgestiegen, aus der Welt des Todes in den geheimen Kammern im Bereich des Steines hervorgekommen. Durch ihre Schau waren sie frei geworden von Todesfurcht, und in den von ihnen geschaffenen exoterischen Riten konnten sie die Einheit von Leben und Tod aufzeigen. Die Eingeweihten haben erfahren, was jenseits der Todesschwelle liegt, sie kannten die oberen und unteren Götter. Gemäß ihrem Wissen erhielten die Tempelbauten ihre Gestalt. Immer wieder setzen die Genauigkeit alter Sakralbauten in Erstaunen, und es kommt die Frage auf, woher die Menschen der frühen Zeit die Kenntnisse hatten, ohne unsere technischen Hilfsmittel wie z. B. Kompaß oder andere Vermessungsinstrumente die Bauten zu gestalten. So wird gesagt, daß die Genauigkeit des sogenannten Kalendersteins im Südtempel von Mnajdra noch nicht einmal mit heutigen Mitteln erreicht werden könne. Eine Antwort könnte sein, daß die Eingeweihten für ihre Aufgaben von der göttlichen Welt mit besonderen Gaben ausgestattet wurden.

Hier noch ein paar Worte zu den Figuren. Es wird vielfach angenommen, daß sie Weihegaben derjenigen sind, die in einem Heil- oder Einweihungsschlaf besondere Segnungen empfangen haben. Die Figuren nach Art der liegenden „Sleeping Lady“ wurden allesamt in einer besonderen Vertiefung innerhalb des Hypogäums gefunden. Ihre Köpfe, wie auch die anderer Figuren und einzelne gefundene Köpfe, sind oftmals leicht nach oben gerichtet und haben die Augen fast geschlossen. Über diesen Gesichtern liegt etwas Träumerisches, Versunkenes, vom

Irdischen Abgewandtes, sowie auch ein freudiger Ausdruck. Daß die stehenden Figuren einen größeren Grad an Wachheit andeuten könnten, habe ich schon gesagt. Diese besitzen auch einen mit besonderer Deutlichkeit ausgeprägten Mund, und das Gesicht ist frontal ausgerichtet, wiewohl die Augen auch eher nach innen gerichtet halb geschlossen sind, ein Symbol der spirituellen Schau. Diese Figuren scheinen auf den Wissenden zu deuten, der in wachem Zustand nach der Einweihung dargestellt ist und priesterliche und lehrende Funktionen ausübt. So schreibt auch Bonanno über die 60 cm hohe Terrakottafigur mit Blütenrock, die in gewöhnlicher Leiblichkeit, also nicht im Zustand der Einweihung, dargestellt ist: „Die hieratische (priesterliche) Haltung und die perückenartige Frisur sowie der Stil der Darstellung, die wesentlich von den 'dicken' Figuren abweicht, läßt an eine Priesterfigur denken.“ (S. 42) Die so Dargestellten sind diejenigen, die sich an das erinnern können, „was sie als Anschauung der höheren Welten empfangen“ haben und die daher fähig sind, „von den geistigen Welten zu künden“.

2.4.4 Räumliche und zeitliche Einbettung der maltesischen Tempelkultur

Die vorigen Abschnitte befaßten sich mit der Idee, die religiösen Zeugnisse des maltesischen Archipels im Sinne von Mysterienstätten zu deuten. Dabei konnte vieles aus dieser reichen prähistorischen Kultur leider nicht erwähnt und besprochen werden, wie weitere wichtige Stellen in den Tempeln und Gegenstände aus der Zeit der Tempelkultur. Doch einiges soll in diesem letzten Abschnitt noch zur Sprache kommen, das bisher weitgehend unberücksichtigt geblieben war. Auch hierbei handelt es sich im Wesentlichen nur um Vermutungen, auch wenn dies nicht jedes Mal wieder erwähnt werden kann.

I s o l a s a c r a

Zum ersten geht es noch einmal um das erstaunliche Phänomen der großen Anzahl der Heiligtümer des maltesischen Archipels. Auch wenn es heute sehr viele Kirchen dort gibt, ist dies nicht vergleichbar, denn dies sind Pfarrkirchen. Ich halte es aber für ziemlich ausgeschlossen, daß die prähistorischen Heiligtümer Sakralbauten von Siedlungsgemeinschaften waren, die von diesen in Gemeinschaftsleistung unter Anleitung eines priesterlichen Baumeisters errichtet wurden. Dagegen spricht auch, daß sehr wenige Siedlungsplätze gefunden wurden. Stattdessen ist die Vorstellung vielleicht nicht so abwegig, die schon anklang, daß der Archipel von vorneherein von Eingeweihten ausersehen wurde, als Mysterienstätte für einen großen Einzugsbereich des Mittelmeeres zu dienen. Daß es keine Schwierigkeiten bedeutete, die Inseln mit Schiffen zu erreichen, zeigt die nachgewiesene Einfuhr von Gegenständen und Materialien, die auf Malta nicht vorkamen wie z. B. Obsidian und der reichlich verwendete Ocker. Für eine bewußte Schöpfung von Eingeweihten als Mysterienstätte spricht auch das plötzliche Entstehen der ersten Tempel (vgl. Trump, S. 81). Wenn daher die gefundenen Profanbauten auch keine Häuser neolithischer Bauern waren, so muß doch mit der ständigen Anwesenheit einer Anzahl Menschen in der Nähe der Heiligtümer gerechnet werden. Hier wohnten die Adepten, die auf die Einweihung, möglicherweise viele Jahre lang, vorbereitet wurden. Sodann gab es die Hierophanten und Priester, die die Heiligtümer betreuten, die Einweihungen durchführten und die kultischen Begehungen leiteten. Es ist auch denkbar, daß zu den Festen viele Pilger kamen. Aus späterer Zeit weiß man, wie z. B. zu den eleusinischen Mysterien eine große Menschenmenge von Athen dorthin strömte. Weiterhin war in all diesen Fällen eine große Anzahl Personen nötig, die für die Versorgung von Pilgern, Adepten und Priestern zuständig waren, und natürlich die Arbeiter, die während der Bauzeit tätig waren, wobei wahrscheinlich ständig irgendwo gebaut wurde. Die Notwendigkeit, relativ viele Menschen zu versorgen, erklärt auch, warum die

Heiligtümer, wie erwähnt, sich an den besonders fruchtbaren Stellen der Inseln befinden. Doch gab es sicher auch religiöse Gründe, die heute nur noch schwer erkennbar sind. Wie schon angeklungen, waren an den verschiedenen Tempelplätzen vielleicht unterschiedliche Einweihungen oder Einweihungsgrade möglich. Auch die Ausrichtung der Tempel und der Bezug auf Landschaftsmarken war sicher ein entscheidender Grund für die Wahl eines Tempelplatzes. Die Verschiedenartigkeit weist also nicht auf die Kultbedürfnisse von Siedlungsgemeinschaften hin, ebensowenig wie wie Bestattungen auf „Friedhöfe“ von Dörfern. Wie ausgeführt, halte ich die unterirdischen Anlagen für auf die oberirdischen Anlagen ausgerichtete Kultstätten. Die gefundenen Gebeine sind bei der Bergung nicht sorgfältig untersucht worden, da man damals noch nicht die wissenschaftlichen Möglichkeiten, wie DNA-Untersuchungen, hatte wie heute, und sind teilweise nicht mehr vorhanden. Im Gegensatz zur offiziellen Archäologie steht die Meinung, daß die Gebeine nicht aus der Tempelzeit stammen, sondern jünger sind. Vom Tarxien-Tempelkomplex ist nachgewiesen, daß dort später Brandbestattungen stattfanden. Wie schon gesagt, ist die Anzahl der Bestatteten für die lange Dauer der Tempelkultur nicht gar so groß. Es wäre auch denkbar, daß es sich bei ihnen um Eingeweihte und Priester handelt, die ständig an den Mysterienstätten tätig waren. Die Grabbeigaben sind wertvoll, sie bestehen zum Teil aus Materialien, die importiert werden mußten, ihre Gestaltung war aufwendig und zeigt einen hohen künstlerischen Stand. Es waren also besondere Personen, die auf diese Weise bestattet wurden. (Pace, Hal Saflieni, S. 22)

Die vielen Tempelbauten mußten auf den Inseln eine groß angelegte heilige Landschaft gebildet haben, bei der Sichtkontakt jeweils zwischen mehreren Tempelplätzen bestanden hat. Die glänzenden Fassaden waren sicher weithin sichtbar. Es ist möglich, daß bestimmte Wege oder Prozessionsstraßen zwischen den Tempelstätten bestanden, die ihrerseits eine Symbolik zum Ausdruck brachten.

Die Auffassung, daß der maltesische Archipel so etwas wie ein religiöses Zentrum war, wird heute von vielen geteilt. Deswegen wird Malta auch als eine prähistorische „Isola sacra“ bezeichnet. Die dort Eingeweihten gingen vielleicht als Sendboten an die verschiedensten Orte, um dort Anstöße für neue religiöse und kulturelle Entwicklungen zu geben. Erwähnt wurden schon die Ähnlichkeiten, die v. Freedon zwischen den maltesischen Tempeln und bestimmten baulichen Eigentümlichkeiten früher ägyptischer Bauwerke sieht. Die maltesische Tempelbaukultur endete etwa 2500 v. Chr. Vielleicht besteht ein Zusammenhang damit, daß darauf die Zeit der großen Pyramiden in Ägypten begann. Die Tempelkultur des maltesischen Archipels könnte ein geistiges Bindeglied zwischen der Megalithkultur in West- und Nordeuropa und Ägypten gewesen sein. Teichmann sieht in seinen Bänden über „De[n] Mensch[en] und sein[en] Tempel“ die nördliche Megalithkultur als Vertreterin der kosmosorientierten nördlichen Einweihung und die ägyptische Mysterienkultur als Vertreterin der südlichen Einweihung, die die Erfahrung des Göttlichen im Inneren suchte, an. Die maltesische Megalithkultur bespricht er allerdings nicht. (Zur nördlichen und südlichen Einweihung vgl. auch Teil I, 4.3.1.)

Malta und Atlantis

Die zweite Ergänzung befaßt sich mit Fragen der Datierung der Tempelkultur. Es ist ein gemeinsamer Zug der alternativen Forschung über das prähistorische Malta, die Zeit der Tempelkultur weit zurückzudatieren im Vergleich zur offiziellen Archäologie. Nun ist tatsächlich die Altersbestimmung von Steinmaterial sehr schwierig. Von Vertretern und Vertreterinnen der alternativen Forschung werden viele Beweise angeführt, die für ein höheres Alter der Sakralarchitektur sprechen als wissenschaftlich angenommen. Ein besonders wichtiger Beweis hierfür wird in Funden gesehen, die heute unter Wasser liegen und als Reste

megalithischer Bauten interpretiert werden. Dies bedeutet, daß der Meeresspiegel zur Zeit der Errichtung dieser Bauten viel tiefer lag als heute, daß das Mittelmeer vielleicht zu der Zeit trocken lag oder zumindest Landbrücken bestanden, die den maltesischen Archipel mit dem heutigen Europa und Afrika verbanden. Die Ursache des Meeresspiegelanstiegs wird im Ende der Eiszeit gesehen. Wenn es sich bei diesen Unterwasserphänomenen tatsächlich um menschliche Bauwerke handelt, so müßten diese in eine Zeit vor mehr als etwa 10.000 v. Chr. datiert werden. Als weitere Belege werden Abbildungen von Stieren angesehen, die eine Rinderrasse zeigen, die um 3.500 v. Chr. schon ausgestorben war. Das eine Bild ist ein Relief in einer Sonderkammer des Mitteltempels von Tarxien, das andere ist eine Malerei im Hypogäum Hal Saflieni. Dieses letztere ist auf rätselhafte Weise verschwunden, wird in älteren Büchern aber erwähnt, so auch bei v. Freedon: Zwischen dem Hauptraum und dem Allerheiligsten im Hypogäum liege der Übergang zum dritten Tiefgeschoß; „dort befindet sich ein Stierrelief“. (S.284) Aus eigener Anschauung weiß ich, daß sich dieses dort nicht mehr befindet und auch nicht in einem Museum ausgestellt ist. Es erhebt sich wirklich die Frage, warum so vieles von den ersten Ausgrabungen und Forschungen verschwunden ist, nicht nur die Skelette, sondern auch die Aufzeichnungen eines der ersten Ausgräber, des Jesuitenfraters Manwel P. Magri. Ob der Stier auf dem Relief in Tarxien, das ich gesehen habe, wirklich eine ausgestorbene Art zeigt, kann ich nicht beurteilen. (Abb. in Pace, Tarxien, S. 32)

Die Frage ist, warum das Alter der maltesischen prähistorischen Kultur eine so überragende Bedeutung hat, daß sich bei diesem Thema solche Gräben auftun zwischen der offiziellen und der alternativen Forschung. Ähnliche Streitigkeiten mit gegenseitigen Vorwürfen und Unterstellungen gibt es auch in Bezug auf die altägyptische Kultur. Was Malta anlangt, geht es um den Nachweis, daß die maltesische Tempelkultur in atlantischer Zeit oder kurz danach entstand. Dahinter steht nach meiner Auffassung die Sehnsucht, hautnah etwas von der atlantischen Zeit zu erspüren, dem goldenen Zeitalter und den Göttern näher zu sein.

Um die maltesische Megalithkultur mit Atlantis in Verbindung zu bringen, ist es allerdings nicht nötig, die Zeugnisse um Jahrtausende zurückzudatieren. Bei Punkt 1.4.1 wurde schon über das andere Zeitverständnis der frühen Menschen gesprochen. Auch noch in nachatlantischer Zeit dauerte es Jahrtausende, bis sich ein dem unseren entsprechendes Verständnis einer linearen Zeit allmählich ausbildete. Eine Antwort auf sehr viele Datierungsfragen alter Kulturen läge darin, daß „Zeit“ eben nicht gleichmäßig verläuft. Nach Gebser ist die magische Bewußtseinsstruktur raumzeitlos, so daß es nicht möglich ist zu fragen, „wann“ die magische Bewußtseinsstruktur endete. Nach Delor wirkt die atlantische Magie noch mächtig weiter über die Megalithkultur bis in pharaonische Zeit. Der atlantischen Magie war es möglich, mit Ätherkräften auf Materie einzuwirken, und dies sei eine Erklärung für den Umgang mit Stein bis in ägyptische Zeit, bei dem Leistungen vollbracht wurden, für die es bis heute in den entsprechenden Wissenschaften noch keine Erklärung gibt. Dies betrifft die Steingewinnung, den Transport und die Errichtung der Megalithbauten und der ägyptischen Bauwerke, vor allem der Pyramiden, für die ständig neue Theorien aufgestellt werden. Eine der von Delor befragten hellseherischen Personen sagte hierzu: „Die Pharaonen und ihre Priester waren in der Lage, mit Hilfe von Handlangern menschlicher Gestalt, die fast noch kein 'Ich' bewusst in sich ergriffen hatten, die Steine mit elementaren Kräften zu bewegen. Die Steine wurden maßgeblich durch Geistanstrengung bewegt und aufgeschichtet. Das betrifft allerdings nur die älteren Pyramiden, denn in der Spätzeit hat sich das geändert. Es waren Nachklänge der Kräfte, die die Menschen der Atlantis noch benutzen konnten.“ (Delor, Atlantis, Atlantische Magie, S. 8ff.) Delor nennt diese ätherischen Kräfte „Leichtkräfte“. Zur Zeit der Megalithbauten und der älteren ägyptischen Geschichte seien dies überhängende, atavistische Fähigkeiten gewesen. Diese Fähigkeiten seien auch der Ursprung der als „Karrenspuren“ bezeichneten Rillen in der

Felsoberfläche an vielen Stellen Maltas. Es sind parallel laufende Rillen von unterschiedlicher Tiefe, z. T. bis 60 cm tief, die sich an vielen Stellen auch überschneiden. Ihr Alter ist nicht zu bestimmen. Die gängigste Deutung ist, daß die Spuren tatsächlich von Fahrzeugen oder Schlitten herrühren, mit denen eventuell sogar die Steinblöcke für die Megalithbauten herangeführt wurden. Während des Seminars auf Malta wurden auch Karrenspuren an verschiedenen Orten besichtigt. Es scheint mir völlig ausgeschlossen, daß solche tiefen Spuren in unwegsamem Felsgelände von einfachen hölzernen Fahrzeugen oder Schlitten so tief in das Gestein geprägt worden sein könnten, daß sie noch nach Jahrtausenden trotz Verwitterung erhalten sein können. Sie verlaufen auch abwärts. Wie hätte man in der Lage sein sollen, einen Karren mit einer schweren Fuhre von Steinen hier zu bremsen? Die „Karrenspuren“ gelten also zu Recht als ein großes Rätsel. Auf sie kommt Delor auch in dem genannten Beitrag zu sprechen. Er erhielt die Auskunft, daß diese Spuren nicht durch physische Einwirkung, sondern durch eine „Kraft“ in den Felsen eingeprägt wurden, bei einer Art Prozession oder kultischen Begehung der Landschaft, bei der Personen nebeneinander gingen. Die Hellseherin äußerte hierzu weiter: „Wozu aber das Ganze? 'Weil die Landschaft diese Traumpfade [ein Ausdruck der Aborigines] braucht, um richtig schwingen zu können' – denn Mensch und Landschaft leben damals noch in Symbiose.“ (S. 6). Als weitere Einprägungen in die Landschaft sieht Delor die Geoglyphen in Peru, Nordamerika und England, die Kreisgrabenanlagen der Stichbandkeramiker und megalithische Steinsetzungen. Landschaften waren überzogen mit einem Netz solcher Kräfteleitungen, die ätherische Kräfte mit dem Physischen verbanden (S. 32). Bei dieser Deutung sind also auch die „Karrenspuren“ eine späte Erscheinung atlantischer Magie.

Weitere Nachwirkungen magischer Strukturen in der maltesischen Tempelkultur ist die offensichtlich ausgeübte Klangmagie. Es wurde schon ausgeführt, wie magische Wirkungen durch Klänge hervorgerufen werden. Hierfür sei an das ebenfalls bei Delor genannte Beispiel bei den Sikkim erinnert (s. Punkt 1.4.2). Dabei ist wesentlich, daß es bei „Gesängen“ um den Klang, nicht um den Text geht. Sprache und Dichtung sind laut Gebser ein Kennzeichen erst der mythischen Struktur. Deswegen haben viele sehr alte, in die magische Struktur reichende Darstellungen von menschlichen Gesichtern keinen Mund, wie an den jungpaläolithischen Frauenstatuetten ausgeführt. Auch unter den maltesischen Figuren aus der Tempelbauzeit gibt es solche mundlose, aber auch, wie ausgeführt, solche mit ausgesprochen hervorgehobenem, sorgfältig gestaltetem Mund. Dies ist bei dem Typus mit dem Blütenrock der Fall, der insgesamt wacher wirkt und vielleicht eine lehrende Funktion hatte. Es ist nicht zu vergessen, daß das Wort Mythos „Erzählung“ oder „Rede“ bedeutet. Dieser edle, besonders geformte Mund spricht aus, was der noch nach innen gewandte Blick schaut, er kündet durch Worte vom Walten des Göttlichen und führt zu einer neuen Bewußtseinsstufe. Für das neue Bewußtsein ist die Erfahrung der Polarität von größter Wichtigkeit, denn sie führt zu einer ersten Ahnung von Individualität oder Ich-Bewußtsein im Sinne Steiners. (Gebser gebraucht den Ausdruck Ich-Bewußtsein nur in Bezug auf die sogenannte „mentale“ Struktur.) Rhythmischer Wechsel macht das Bewußtsein wacher, die Erfahrung einer seelischen Innenwelt erweckt ein erstes Bewußtsein von der Getrenntheit von Mensch und Welt, auch wenn das Denken noch lange von gegenseitigen Analogien geprägt sein wird. Auch das „Wort“, der „Mythos“, auf den uns der schöne Mund der maltesischen „Priesterfiguren“ hinweisen will, ist eine solche Polarität, denn Sprache ist ein Symbol, bei dem sich ein Äußeres, nämlich die Lautlichkeit, mit einem Inneren, dem „Sinn“, verbindet. So zeigt die maltesische prähistorische Kultur also einerseits im Umgang mit dem Klanglichen ein Nachwirken des magischen Bewußtseins, aber zugleich auch eine vorausweisende neue Geistigkeit, in der das „Wort“ eine Rolle spielt. Ebenso zeigen die vielen besprochenen Beispiele für Polaritäten diese neue Bewußtseinsform an.

Wir finden also Nachwirkungen von Atlantis, aber die nachatlantische mythische Struktur ist schon vorherrschend, was für die Bewußtseinsentwicklung der Menschheit auch notwendig ist. Für uns Heutige bietet die Fülle der prähistorischen Zeugnisse Maltas eine Reise in Bewußtseinszustände, in denen die Menschen den Göttern noch nahe waren und ihr Wissen in die Gestaltung der Bauwerke und der anderen Kunstgegenstände einfließen ließen. Dies zu erkennen und zu erfahren verhilft dazu, einen heute anstehenden neuen Bewußtseinsschritt zu vollziehen, bei dem in erneuerter, nämlich in bewußter, Gestalt die alten Strukturen wiederkehren. Von Gebser wird dieses neue Bewußtsein daher das „integrale“ genannt. In der Anthroposophie spricht man vom imaginativen, inspirierten und intuitiven Bewußtsein (also von drei neuen Stufen). Das Wissen der alten Menschheit ist darin aufgehoben, daher wird dies die Wiedererstehung des Ganzen genannt, die Wiedererstehung aller Dinge oder die Wiedererstehung zur Ganzheit, die *Apokatastasis panton* oder *restitutio ad integrum*.

Der Abschnitt über die maltesische Megalithkultur ist nun relativ umfangreich geraten, was mit meiner besonderen Nähe zu ihr und dem Interesse an ihr zusammenhängt. Es haben sich hier aber auch exemplarisch Möglichkeiten gezeigt, Zugänge zu nichtschriftlichen religiös-symbolischen Hinterlassenschaften zu suchen und vielleicht auch zu finden.

2.5 Megalithbauten in Nordwesteuropa

In diesem Abschnitt soll noch ein Blick auf die megalithischen Zeugnisse West- und Nordeuropas geworfen werden, die, wie erwähnt, nach Teichmann Ausdruck der sogenannten „nördlichen Einweihungsart“ sind. Dem entgegengesetzt sieht Teichmann die altägyptische Kultur als Vertreterin der „südlichen Einweihungsart“ an.

Literatur zur Megalithkultur:

Biedermann, Hans, Wellenkreise. Mysterien um Tod und Wiedergeburt in den Ritzbildern des Megalithikums. Hallein 1977

Brönnle, Stefan, Landschaften der Seele. Von mystischen Orten, heiligen Stätten und uralten Kulturen. München 1994

Korn, Wolfgang, Megalithkulturen. Rätselhafte Monumente der Steinzeit. Stuttgart 2005

Meyer, Albrecht, Gav'rinis. Bretonische Felsbilder aus alteuropäischer Mysterienwelt. Stuttgart 1977

Parzinger, Hermann, Die Kinder des Prometheus. Eine Geschichte der Menschheit vor der Erfindung der Schrift. München 2015.

von Reden, Sibylle, Die Megalith-Kulturen. Zeugnisse einer verschollenen Urreligion. Köln 1982

von Schnurbein, Sigmar (Hrsg.), Atlas der Vorgeschichte. Europa von den ersten Menschen bis Christi Geburt. Stuttgart 2009

2.5.1 Einführende Gesichtspunkte

Die Megalithbauten Maltas sind, wie gesagt, vielleicht die östlichsten Ausläufer der Megalith-Idee, deren Anfänge am Atlantik liegen. Auf einer Karte mit der räumlichen und zeitlichen Verteilung der Anlagen ist zu erkennen, daß die ältesten Bauten in der Bretagne, im Nordwesten der iberischen Halbinsel und im Norden Irlands ab 5000 v. Chr. entstanden, und daß sich diese Art von Monumenten ins Hinterland der Atlantikküste und die Gebiete der Nord- und Ostsee sowie im Süden ins westliche Mittelmeer verbreitet haben, ein Vorgang, der bis etwa 2000 v. Chr. währte und in der darauf folgenden Bronzezeit ein Ende nahm. (Karte von J. Müller in: v. Schnurbein, S. 92) Müller äußert zu dem Phänomen der Megalithbauten oder Großsteinanlagen, sie seien ein „neues Element ritueller Äußerung“ in der Weltgeschichte. Erstmals wurden „oberirdische sichtbare Monumente geschaffen, um die Landschaft zu kennzeichnen, zu gestalten und in Besitz zu nehmen“. (S. 61) In dieser Formulierung klingt an, daß die Menschheit in eine neue Phase des bewußten Umgangs mit der Erde und den irdischen Materialien getreten ist.

Es wird heute von keiner Seite mehr bestritten, daß die Bauwerke eine sakrale Bedeutung hatten. Hierbei erreichen nicht nur die einzelnen Monumente eine erstaunliche Größe, sondern häufig finden sie sich auf weit ausgedehnten Kultarealen, zu denen mehrere Anlagen gehören. Es wäre sogar angebracht, von ganzen Kultlandschaften zu sprechen, die weithin sichtbar die Gegend geprägt haben. Dabei ist es völlig fraglich, welche prähistorischen Kulturen oder Gesellschaften hinter der Errichtung der Bauwerke stehen. Die Zuordnung zu bestimmten archäologisch erforschten Kulturen ist sehr schwierig. Daher wird meistens auch im Plural von den „Megalithkulturen“ gesprochen. Es scheint so zu sein, daß die zugrundeliegenden religiösen Ideen die Menschen unabhängig von Kultur, Lebensweise oder Gesellschaftsform bestimmt haben. Die gleichzeitige profane Hinterlassenschaft ist gering. So betont z. B. Müller: „Dagegen [gegenüber den megalithischen Zeugnissen] finden wir kaum Siedlungsreste aus diesem Zeitraum – die Investition in die Langlebigkeit der Gräber ist offensichtlich intensiver als in Siedlungsarchitektur.“ (In: v. Schnurbein, S. 95) Nicht viel anders hat sich schon früher v. Reden geäußert: Die Wohnbauten dieser Epoche seien einfache Holzhäuser gewesen. „Umso überraschender wirken die runden Kammern mit hohen, kühn konstruierten Bienenkorbkuppeln, die zu den ältesten Formen der aus Steinen gefügten Ganggräber der Bretagne gehören. Das spektakuläre Aufkommen eines Totenkultes, zu dem eine monumentale Steinarchitektur gehörte, die scheinbar ohne Vorstadien auftritt, hat noch immer viele rätselhafte Aspekte.“ (S. 208) Und weiter schreibt sie: „Jede rationelle Erklärung versagt vor den Leistungen, die diese urzeitlichen Kultmale verkörpern. (...) Es läßt sich unschwer berechnen, daß damals ein wesentlicher Lebensteil jedes Einzelnen im Dienst einer Heilslehre stand, die solche Anstrengungen wichtiger erscheinen ließ als alle Arbeiten für die kurze irdische Existenz.“ (S. 210)

Rätsel umgeben also die megalithischen Monumente:

Wer waren ihre Erbauer? Wie waren sie zu solchen Leistungen fähig? Was wollten sie durch die Bauten ausdrücken?

Es ist auffällig, daß die ältesten Monumente an der Atlantikküste entstanden. An ihr entlang, ins Mittelmeer und in Nord- und Ostsee sowie flußaufwärts ins Land könnte die Megalith-Idee durch Schifffahrt verbreitet worden sein. Diese Menschen waren offensichtlich von Haus aus Seefahrer, für die das Meer ein wesentliches Lebenselement darstellte. In okkultur Literatur wird die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß am Atlantik noch Ausgewanderte von der Atlantis lebten, deren Eingeweihte es waren, die Mysterien pflegten, deren Ausdruck

die Megalithbauten waren. So schreibt Ehmer: „Könnte man sich vorstellen, daß verstreute Überlebende des untergegangenen Atlantis an den Ufern Westeuropas strandeten, dort sesshaft wurden, sich mit der Ureinwohnerschaft vermischten – und aus der Verbindung beider Völkerschaften entstand jenes megalithische Kernvolk, dem wir die Kultur der Großsteinsetzungen zu verdanken haben? Die atlantische Herkunft der Megalithiker würde auch ihre Überlegenheit gegenüber anderen Völkern auf technischem, architektonischem und himmelskundlichem Gebiet erklären.“ (S. 56) Hierzu paßt auch gut eine alte Überlieferung aus der Bretagne, die v. Reden erwähnt: Man halte dort viele Megalithanlagen für Häuser der ersten Bewohner der Bretagne, die man sich klein, aber mit Riesenkräften vorstellte, wodurch sie die gewaltigen Blöcke heben konnten. Sie galten auch als Zauberer. (S. 240) Solche Vorstellungen der Volkssagen decken sich gut mit der Andersartigkeit der physischen und seelisch-geistigen Beschaffenheit der atlantischen Menschheit, die mit Geisteskraft physische Veränderungen bewirken konnte, etwas, was man auch unter Magie oder Zauberei versteht. Zu diesen Fähigkeiten verweise ich auf die Schriften Delors, auf die ich schon im Abschnitt über Malta eingegangen bin. (III, 2.4.4 „Malta und Atlantis“) Die „Kleinheit“ dieser ersten Bewohner der Bretagne könnte ein Bild für die noch kaum ausgeprägten Verstandeskkräfte der atlantischen Menschen sein. Auf das Nachwirken atlantischer „magischer“ Fähigkeiten in früher nachatlantischer Zeit wurde schon in dem genannten Abschnitt über Malta eingegangen. Magische Fähigkeiten hat es immer gegeben, doch sind sie in unserer neuzeitlichen westlichen Welt so wenig ausgeprägt, daß sie allgemein ins Reich der Fabeln verwiesen werden.

Zum Schluß noch ein paar Worte über die natürlichen Gegebenheiten der Gegenden, in denen sich die europäische Megalith-Architektur entfaltete. Laut Brönnle besteht eine Wechselwirkung zwischen der Geistigkeit einer menschlichen Gemeinschaft und der Landschaft, in der sie lebt. Die Landschaft prägt einerseits die geistige Wesensart, andererseits kann eine Landschaft spirituell gestaltet sein. Daß Megalithbauten ganze Landschaften in heilige Bezirke verwandelten, wurde schon erwähnt. Umgekehrt war die nordwesteuropäische Megalithkultur stark mit den natürlichen Gegebenheiten verbunden. Viele ihrer Wesensmerkmale erklären sich aus ihnen. Es sind sicher keine Zufälle, die hinter den Ansiedlungen in bestimmten Gegenden stecken. Eher ist an eine geistige Führung zu denken, durch die eine Gemeinschaft an einen bestimmten Ort der Erde gelangt, um dort ihren besonderen Beitrag zu den spirituellen Erfahrungen der Menschheit zu leisten. Die natürlichen Voraussetzungen für die Megalithkultur stellt u. a. Teichmann heraus. Besonders auffällig seien diese im Vergleich mit denen der altägyptischen Kultur. Die Haupt- und Entstehungsgebiete der Megalithbauten zeichnen sich landschaftlich dadurch aus, daß sie dem Meer ausgesetzte Gegenden sind und dadurch ein rasch wechselndes Wettergeschehen besitzen. Auch die Landschaften sind vielfältig, es gibt Ebenen, Hügel, Moore, Wälder, am Himmel die ziehenden Wolken, das ständig sein Aussehen verändernde Meer. Dem entspreche die Wesensart der Bewohner: Menschen, die den Wechsel und die Beweglichkeit schätzen, häufig unterwegs sind und im Festen, Festgelegten und Gewordenen kein Ideal sehen. Dies werde erst so richtig deutlich, wenn man die gegensätzliche Natur Ägyptens entgegenhalte: der stets wolkenlose Himmel, das feste Eingeschlossensein durch die Wüsten, der einzige, als Maßstab geltende Fluß. [Wegen dieses Maßstabs, den der Nil darstellt, hatte der Euphrat den Namen „der verkehrt herum Fließende“.] (Teichmann Megalithkultur, S. 13ff.)

Der Hang zur Veränderlichkeit und Unregelmäßigkeit, fast könnte man sagen, Individualität, zeigt sich an den Megalith-Monumenten selbst. Die Steine wurden wenig oder gar nicht behauen, wodurch jeder Stein seine natürliche Ausdruckskraft behielt und nie in ein Bauwerk mit geometrischer Form eingefügt wurde. Auch jedes einzelne Monument steht in seiner Eigenart für sich. Es ist deswegen bis heute schwierig, eine bestimmte Typologie aufzustellen

und übergeordnete Bezeichnungen zu finden. Was genau ist denn ein Dolmen, ein Hünengrab, ein Ganggrab, ein Cairn, ein Tumulus, ein Galeriegrab? So schreibt Parzinger: „Die unterschiedlichen Formen von Megalithgräbern wurden von der Forschung anfangs in Typen eingeteilt, in denen man eine zeitlich aufeinanderfolgende Entwicklung sehen wollte. [...] Inzwischen ist jedoch hinlänglich erwiesen, dass diese starre Verteilung von Grabformen auf Religionen, Kulturen oder Zeitstufen des Megalithkreises so nicht mehr haltbar ist und die tatsächliche Entwicklung der Bautypen wesentlich komplexer war.“ (S. 263)

Zu den Schwierigkeiten, die Formen der Gräber irgendwie zu ordnen, kommt die Überlegung, ob mit der Bezeichnung als „Gräber“ die religiöse Bedeutung dieser Bauwerke zur Genüge erklärt ist. Noch größer wird die Schwierigkeit, einen „Sinn“ zu erkennen, bei den weiteren Großsteinanlagen: Warum wurden Steine aufgerichtet, einzeln als Menhire, in Steinreihen von unscheinbaren Ausmaßen bis zu den kilometerlangen Alignements von Carnac, in Steinkreisen größeren oder kleineren Umfangs an oft völlig unwegsamen Stellen?

In zwei Abschnitten soll versucht werden, zwei spirituellen Themenbereichen, die sich für mich herauskristallisiert haben, nachzugehen: der Kosmosorientierung der Monumente und ihrem Bezug zu den Gestorbenen.

2.5.2 Die Megalithik und der Kosmos

Im Gegensatz zu den Denkmälern der altägyptischen Kultur zeigen die megalithischen Bauten eine viel stärkere Einbindung in Landschaft und Kosmos. Die Menhire, Steinreihen und Steinkreise bilden gar keinen Innenraum, sind zur Natur und zum Kosmos offen und wirken, als ob sie dazugehören. So bemerkt Korn: „Die neolithischen Steinkreise auf den windgepeitschten Mooren und Wiesen im Nordwesten Europas haben einen so engen Bezug zur Landschaft, dass man glauben könnte, sie seien aus dem Boden gewachsen.“ (S. 154f.)

Steinkreise

Viele Anlagen, besonders die kreisförmigen, zeigen eine Ausrichtung nach Himmelsrichtungen und damit auch nach den Jahreshauptpunkten, vor allem den beiden Sonnenwenden und den Tag- und- Nacht-Gleichen. Der Steinkreis stellt die Abbildung des Horizontes dar, an dem die Himmelskörper aufgehen. Über die Bedeutung des Horizontes schreibt Teichmann: „Dorthin, so hat sich herausgestellt, wendete der megalithische Mensch seinen Blick, um den Bewegungen der Himmelskörper genau folgen zu können. Fast immer sind die Standorte der Steinkreise so ausgewählt, daß dort wichtige Ereignisse im Jahrgang der Sonne oder im Verlauf der Mondzyklen besonders auffallen. [...] Früher, als man die Aufmerksamkeit nur auf die Steine richtete, ließ sich an ihnen nichts Auffälliges entdecken. Sie galten als primitiv. Aber diese scheinbare Einfachheit ändert sich sofort, wenn man bemerkt, wie subtil die Beobachtungen und wie exakt die Kenntnisse gewesen sein müssen, die der Alte Mensch vom Kosmos hatte. Schaut man nur auf den Steinkreis, so schaut man auf ein Fragment des Baues. Denn zu ihm gehören die Landschaft und der kreisende Sternenhimmel hinzu.“ (Megalithkultur S. 54 und 56). Für die kosmische Ausrichtung von Steinkreisen bringt Teichmann viele Beispiele. Ganz unterschiedlich können durch besondere Maßnahmen die Hauptjahresmarken hervorgehoben werden, so durch vier größere Steine, die die Richtungen anzeigen. Es entsteht durch eine solche Gestaltung ein Kreuz im Kreis. Dieses Sonnen-Erden-Zeichen, das nach Teichmann für die Megalithkultur typisch ist, wurde oben schon eingehend besprochen (II. 2.3). Das Durchlaufen des Jahreszyklus wurde durch dieses Bild der Landschaft und dem Menschenleben eingepreßt. Schon die der Megalithkultur

vorausgehenden Kreis-Graben-Anlagen, die noch ohne Steinsetzungen nur aus Erde und Palisaden bestanden, zeigen diese Gestalt. Es ist anzunehmen, daß die Jahresfeste, die wir heute noch teilweise feiern, an diesen heiligen Orten begangen wurden. Die sich in diesen runden Gestaltungen offenbarende Zyklizität des Jahreslaufs wurde im gesamten Abschnitt über die Jungsteinzeit zur Genüge besprochen. Sie zeigt einen zugleich kosmischen wie auch innerlichen Ablauf an, denn dieselben Götter, die diesen Zyklus im Kosmos leiten, lassen ihn auch im Menschenleben erkennen. Das Empfinden dieses Wechsels rief die Menschen zu größerer Bewußtseinshelligkeit auf und diente der Ich-Entwicklung. Deswegen ist es wohl nicht zutreffend, wie zuweilen zu lesen ist, die Anlagen in erster Linie als „Kalender“ aufzufassen, die damals nötig gewesen seien, um die richtige Zeit für bestimmte landwirtschaftliche Tätigkeiten zu erkennen, vor allem das Säen. Hierfür gibt es nämlich einfachere Methoden als Steinkreise zu errichten, wie bei Korn zu lesen ist: „Wie die Bauern die Zeit der Aussaat ohne Kalender feststellen konnten, wird aus einem Reisebericht über den südlichen Hindukusch deutlich: 'Auf einem Hügel nahe dem Dorf standen zwei Steinsäulen eng beieinander. Sie waren so positioniert, dass die Sonne erst im Frühjahr durch die Lücke hindurchschien – dieses Ereignis war der Auftakt für das Säen und Pflügen.'“ (S. 118) Auch Korn hält den kultischen Zweck der Anlagen für vorrangig. Teichmann stellt sogar fest, daß astronomische Kenntnisse nötig waren, um die Bauten überhaupt errichten zu können. Dies weist er an Fernvisierlinien zur Beobachtung von Mondwenden nach: „Die Steinkreise von Callanish auf Lewis (Äußere Hebriden) und von Brogar [andere Schreibweise: Brodgar] auf der Orkney-Hauptinsel erlauben nun durch Fernvisierlinien die Beobachtung der kleinen und großen Mondwenden. D. h. ihre Lage ist genau in den Gesamtzusammenhang der Landschaft eingefügt, so daß man annehmen muß, daß die Mondmaxima und -minima am Orte bekannt gewesen sind, ehe man an diesen Stellen den Steinkreis errichtet hat. Die Bedeutung der Steinkreise scheint von da aus ein ganz anderes Licht zu empfangen. Denn offenbar benötigte man sie gar nicht, um die Bewegungen der Himmelskörper zu beobachten, sonst hätte man eine solche Stelle wie Brogar, wo es vier Mondvisierlinien gibt, primär gar nicht bestimmen können! Aber man legte großen Wert darauf, daß die Orte der Verehrung der Götter, die heiligen Orte also, in den Zusammenhang des Kosmos möglichst genau eingebunden wurden.“ (Megalithkulturen, S. 62 und 64)

Kultstätten waren also diese Orte, da an ihnen das heilige Walten der Götter der Natur und des Kosmos deutlich wurde. Mahlstedt, die das im Grunde auch so sieht, legt allerdings allzu großen Wert auf die Bedeutung, die im Neolithikum der Jahreslauf für den lebenserhaltenden Zyklus des Pflanzenwachstums hatte und meint, daß die Heiligkeit des Jahreslaufes etwas Sekundäres gewesen sei. (S. 46ff.) Es hat sich jedoch gezeigt, daß der spirituelle Aspekt des Daseins zumindest ebenso wichtig war. Es sollte nicht vergessen werden, daß für das alte Bewußtsein eine Übereinstimmung von Makrokosmos und Mikrokosmos bestand. Dies bedeutet, daß Naturvorgänge Abbilder seelischer Vorgänge und umgekehrt sein konnten, und daß das kosmische Geschehen zugleich ein inneres Erleben hervorrufen konnte. So sagt Ravagli: „Die Naturvorgänge werden durchsichtig für archetypische spirituelle Prozesse, die sich nicht nur in der Natur, sondern auch im Inneren des Menschen abspielen. Nimmt er sie in sein Bewusstsein auf, wird er zu einem Teilnehmer und Mitwirkenden am kosmischen Lebensdrama.“ (121)

Gräber

Außer den himmelsoffenen und den einzelnen Steinsetzungen wie den Menhiren gibt es nun aber auch Megalithbauten Nordwesteuropas, die rundum geschlossen sind, nämlich die Gräber und die Dolmen. Diese Bauten wurden von der Archäologie als Bestattungsplätze angesehen, da in vielen von ihnen Skelettreste, Totenasche und Grabbeigaben gefunden wurden. Um der Deutung näher zu kommen, muß man davon ausgehen, daß zwischen der

Welt der Lebenden, der Gestorbenen und der geistigen Wesen zur Zeit der Errichtung der Gräber noch kein solcher Abgrund klaffte wie im neuzeitlichen Denken und Empfinden. So war es kein Widerspruch, in den Bauten sowohl Kultstätten als auch Gräber zu sehen. Denn die Welt der Götter war auch die Welt, in die die Gestorbenen eingingen. Diese Welt konnte sich auch den Lebenden eröffnen, wenn sie sich bei den Feiern und Riten an diesen Stätten in besonderen seelischen Zuständen befanden. Bei der kosmisch ausgerichteten Geistigkeit des westeuropäischen Megalithikums ist es nicht erstaunlich, daß auch Grabbauten diesen kosmischen Aspekt besitzen. Eine Verbindung von Gräbern mit Steinreihen, die eine astronomische Ausrichtung haben, stellen v. Reeden und Teichmann fest. So sagt v. Reeden, daß die rituelle Bedeutung der Bewegungen von Sonne und Mond oft einen Bezug zu Gräbern habe, und daß Alignements in der Bretagne stets zu einem Cairn (Grabhügel) führen. (S. 239)

Besonders deutlich wird die Verbindung von Grab und Kult bei den irischen Ganggräbern. Diese Bauten besitzen unter einem Cairn einen aus Megalithen bestehenden Gang, der in einer Grabkammer endet. Das bekannteste derartige Grab ist Newgrange (in Ostirland im County Meath gelegen), bei dem die Grabkammer eine kreuzförmige Gestalt hat. Der Cairn ist von Megalithen eingefast, die, ebenso wie die im Inneren, viele Ritzzeichen tragen (zu den Zeichen s. u.). Der Eingang liegt nach Südosten hin, wo der Cairn eine Fassade besaß, die auf irgendeine Weise mit weiß strahlendem Quarz verkleidet oder verziert war. (Ob die heutige Rekonstruktion ganz zutreffend ist, ist fraglich.) Südosten ist die Himmelsrichtung des Sonnenaufgangs zur Wintersonnenwende, denn dies scheint der Hauptzweck des Bauwerks zu sein: Die Neuwerdung des Lichtes, der Sonne nach ihrem Tiefststand im Jahr zu erleben und kultisch zu begehen, wobei das aufglänzende Quarzgestein der Fassade nur die Einstimmung zu dem war, was sich im Inneren bis heute abspielt: Durch einen schmalen Spalt über dem Eingang werden die neuen Strahlen des Sonnenaufgangs nach der tiefsten Nacht durch den Gang bis in die Grabkammer gelenkt, wo sich eine Neugeburt des Lichtes vollzieht. Die Beschreibung dieses Phänomens liest sich bei Teichmann so: „Diese nur 17 Minuten anhaltende Erscheinung ist eines der merkwürdigsten Phänomene, denen man in der Megalithkultur begegnen kann. Man muß sich die totale Finsternis im Innern der Kammer vorstellen – der Eingang war verschlossen –, um zu ermessen, welche bezaubernde Wirkung auf denjenigen ausgeübt wird, der das Phänomen erlebt. Plötzlich, ohne sich anzukündigen, leuchtet eine lange, warmgoldene Lichtlanze am Boden auf, die langsam breiter wird, bis sie ca. 14 cm Breite erreicht. Ihre Spitze endet am Rand der Schale der mittleren Kammer (Kreuzkopf). Nur wenige Zentimeter verschiebt sich noch die Erscheinung, ehe die Lichtlanze kürzer und kürzer wird und ebenso still wieder verschwindet, wie sie gekommen war.“ (Megalithkultur, S. 105; Abbildungen S. 100-110) Diese Ausrichtung auf ein bedeutendes kosmisches Ereignis im Jahreslauf zeigt sich an Newgrange besonders deutlich, aber auch bei vielen anderen Gräbern. Teichmann bespricht weitere Beispiele S. 114ff. Bei manchen ist die Orientierung weniger auffallend, da sie erst zutage tritt, wenn, wie bei vielen Steinkreisen, auch landschaftliche Punkte miteinbezogen werden, durch die eine bestimmte Himmelsrichtung zu dem Grab in Beziehung tritt.

D o l m e n

Viele Autoren unterscheiden nicht zwischen Gräbern und Dolmen, da in beiden Gebäudearten Gebeine gefunden wurden und ihre Bauweise ähnlich ist: Zwei oder mehrere seitliche Tragsteine und ein rückwärtiger Stein sind mit einem Deckstein oder Decksteinen zu einem Bauwerk vereint, das einen Innenraum besitzt. Wie die Gräber seien auch alle Dolmen mit einem Kleinstein- oder Erdhügel überdeckt gewesen (Cairn oder Tumulus). So wurden manche Dolmen bei ihrer Rekonstruktion mit einem Hügel bedeckt, obwohl sie völlig frei standen (vgl. Teichmann, Megalithkulturen, S. 89). Aber auch für die Dolmen gilt wie für

andere Bauten, daß Funde von Gebeinen noch nicht bedeuten müssen, daß diese Stätten in erster Linie Bestattungsplätze waren. Genauso sinnvoll ist die Annahme, daß es Sakralbauten für Kulte waren, an denen Lebende und Gestorbene gleichermaßen Anteil nahmen. Auch heute noch werden in der römisch-katholischen Liturgie in jedem Gottesdienst die Gestorbenen miteinbezogen, und in oder bei Kirchen befinden sich Gräber. Tod und Leben sind Grundfragen einer jeden Religion, und so ist ihre Verbindung an demselben Ort nicht unverständlich. Es war offensichtlich im Neolithikum, beim Übergang zum mythischen Zeitalter nach Gebser, ein wesentliches Anliegen, die Gestorbenen in den hoffnungweckenden kosmischen Kreislauf von Sterben und Wiedergeburt deutlich miteinzubeziehen.

Teichmann sieht eine Möglichkeit, auch die Dolmen als Kultstätten einer kosmischen Religiosität zu verstehen. Er nennt einige Beispiele für Dolmen, die den Stand von Sonne und Mond anzeigen. Im Gegensatz zu den Bauten, die auf den Aufgang oder Untergang der Gestirne ausgerichtet sind, zeigen diese Dolmen den Mittagsstand der Sonne an. Dies ist besonders gut zu erkennen an sogenannten Fensterdolmen, bei denen zwei Decksteine so versetzt sind, daß nach Süden hin ein Spalt liegt, der die mittäglichen Strahlen ins Innere lenkt, wo sie auf besonders hervorgehobene Stellen zu besonderen Zeiten im Jahr auftreffen. Dies ist z. B. bei dem bekannten Dolmen von Mané Lud in der Bretagne der Fall, wo bei der Wintersonnenwende die Mittagssonne auf den verzierten Stein der Rückwand trifft, bei der Sommersonnenwende auf die Bodenplatte vor einem querlaufenden Steg, der offensichtlich mit großem Aufwand zu diesem Zweck gemeißelt wurde. (Megalithkultur, S. 94f.) Bei dem Trethevy Quoit-Dolmen in Cornwall wird die Sonne durch ein Loch im Deckstein gelenkt, was nur zur Mittagszeit möglich ist. (S. 97f.) Der Schatten des bei Dolmen meist sehr auffälligen Decksteins gehört also wesentlich zu dem Bauwerk hinzu, denn nur durch ihn [können] „Erfahrungen gemacht werden, die bei direkter Beobachtung wegen der blendenden Lichtfülle nicht möglich wären“. (S. 98) Teichmann räumt zwar die Schwierigkeit der Deutung dieses Befundes ein (S. 98), versucht aber doch die besondere Erlebnismöglichkeit, die nur zur Mittagszeit gegeben war, zu verdeutlichen. Der Mittag (sowie auch die Mitternacht) sind die Extremstellungen des Tageslaufs. Der Mittag mit dem Sonnenhöchststand entführt den Menschen am weitesten in den Kosmos. In Zeiten, in denen die Menschen viel stärker der Natur verbunden, aber ihr auch ausgesetzt waren, liefen innere Vorgänge mehr solchen Naturerlebnissen parallel ab als heute oder waren von ihnen abhängig. Teichmann führt hierzu Steiner an, der beschreibt, was ein Wissender („Priester“) in früheren Zeiten erfuhr: „Es ergab sich für ihn nicht ein abstraktes Wissen, es ergab sich für ihn etwas, was so in ihm wirkte, wie die Blutzirkulation wirkt, was ihn innerlich durchpulste, was sein Menschliches bis ins Physische hinein erregte. Aber dieses bis ins Physische Hineinwirken war eben mit geistig. Und diese inneren Erregungen, die er erlebte, die waren eigentlich sein Wissen. Man muß sich dieses Wissen in einer viel lebendigeren, intensiveren Weise als ein Erleben denken. Dieses Wissen bekam er auch nur zu gewissen Zeiten. Mit einer minderen Stärke konnte dieses Wissen jeden Mittag erregt werden, aber wenn die großen Geheimnisse sich enthüllen sollten, dann mußte der Priester in der Zeit, die wir heute die Johannizeit nennen, sich diesen Wirkungen aussetzen. Dann stellte sich zu den sich täglich einstellenden kleinen Wellen seines Wissens die große Welle ein.“ (Megalithkultur, S. 204. Das Zitat stammt aus dem Vortrag vom 10. 9. 1923, in GA 228, Initiationswissenschaft und Sternenerkenntnis) Hiermit ist gemeint, daß das, was jeden Tag zur Mittagszeit zu erleben war (die kleine Welle), zur „Mittagszeit des Jahres“, der Zeit um die Sommersonnenwende oder Johannizeit, in gesteigerter Intensität stattfand (die große Welle). Über den Zustand der Erde zur Sommersonnenwende und die entsprechende Verfassung des menschlichen Wesens in früher Zeit schreibt Bock, der bekannte Theologe der Christengemeinschaft der ersten Generation: „In der Hochsommer-Natur wird die Erde fromm gegenüber der Sonne. Die

Wärme, die den Luftkreis durchflammt, ist wie ein großes Opferfeuer, auf dessen Flügeln die Erdenseele sich aufwärtsschwingt, der nahe herbeigekommenen Sonne entgegen. [...]

In alten Zeiten stand der sommerliche Seelenzustand der Erde in Übereinstimmung und Einklang mit den Erhebungen der Frömmigkeit in den Seelen der Menschen. In den Höhen des Kosmos wußten und suchten die Frommen der Vorzeit ihre Götter. Zu ihnen über alle Erdschwere hinweg erhoben und emporgetragen zu werden, das war ihre Inbrunst und Sehnsucht. Dadurch war Ekstase, Entrückung, das Merkmal der vorchristlichen Religionen. Sommer-verwandt war das religiöse Leben in den Zeiten des sogenannten Heidentums. Kein Wunder, daß unter allen Feiern des Jahres die Sommersonnenwende der festlichste Höhepunkt war. Die makrokosmische Ekstase der Erdenseele riß die Menschen zur mikrokosmischen Ekstase ihrer jubelnden Herzen empor.“ (Der Kreis der Jahresfeste, S. 125)

Eben dieses Fest, die Sommersonnenwende, ist auch die Hauptausrichtung eines der bedeutendsten der erhaltenen Megalith-Bauwerke, nämlich von Stonehenge. Um die anderen astronomischen Ausrichtungen wird bis heute heftig gestritten, die Markierung des Sonnenaufgangs zur Sommersonnenwende ist jedoch eindeutig: Vom Altarstein inmitten des innersten Kreises aus führen der Blick und der Weg durch einen Durchbruch im äußeren Wall zu einer Prozessionsstraße am Fersenstein (Heel Stone), einem zur Peilung errichteten Outlier, vorbei Richtung Nordosten. Nahe dem Wall-Durchlaß steht ein weiterer besonderer Stein, der Opferstein genannt wird. Die Prozessionsstraße war von Wällen flankiert und etwa 2,5 km lang. Ihr Alter verweist auf die erste Erbauungsphase von Stonehenge um 2100 v. Chr. (vgl. Korn, S. 131f.)

S o n n e n k u l t

Manche Autoren sehen in der Sonne-Erde-Berührung bei der Sommersonnenwende einen *hieròs gámos* (heilige Hochzeit) durch das Megalith-Bauwerk abgebildet: Die Sonne vereint sich in der heiligen Hochzeit mit der Mutter Erde. So heißt es bei Ehmer: „Die Berührung eines die göttliche Erdenmutter symbolisierenden Altarsteines durch den Lichtstrahl der aufgehenden Sonne am Tag der Sommersonnenwende stand als Symbol für den Vollzug der Heiligen Ehe. Zahlreiche Megalithtempel in Europa sind von ihren Erbauern so angelegt worden, daß am Tag des Jahreshochfestes eine derartige Sonne-Erde-Berührung durch das Licht stattfinden konnte. Diese Megalithtempel, nach den Regeln einer solarkultischen Architektur errichtet, dienten als Weihestätte einer Heiligen Hochzeit, die von den Menschen der damaligen Zeit als ein durchaus real-kosmisches Geschehen erlebt wurde.“ (S. 50) Der *hieròs gámos* habe als Höhepunkt des jährlichen Weges des Lichtgottes gegolten. Für Ehmer sind die nordwesteuropäischen Megalith-Bauten Ausdruck einer Lichtreligion, die auf die Sonnenmysterien der Atlantis zurückgeht und in den Gegenden um den Atlantik, also auch in Amerika, verbreitet war. Dabei sei es um die „höhere Geist-Wirklichkeit der Sonne“ gegangen, die dem physischen Himmelskörper „Sonne“ zugrundeliege und durch ihn durchscheine (S. 28), wie es auch der Dichter D. H. Lawrence zum Ausdruck gebracht habe: „Wollt nur nicht, daß wir uns einbilden, wir sähen die Sonne so, wie die alten Kulturen sie sahen. All das, was wir sehen, ist ein kleiner wissenschaftlicher Leuchtkörper, zusammengeballt zu einer Kugel von glühendem Gas. In den Jahrhunderten vor Ezeiel und Johannes war die Sonne noch eine großartige Wirklichkeit, man schöpfte Kraft und Glanz aus ihr und gab dafür Verehrung und Lichtopfer und Dank zurück.“ (zitiert S. 29) Der anthroposophische Autor Veltman sieht in dem Sonnengott der sogenannten „heidnischen“ Religionen eine Vorausschau des Christus in seiner kosmischen Offenbarung. (S. 161) Steiner hat sich hierzu ähnlich geäußert: „Das, was man da an materialistischen Kosmologien heute entwickelt hat, das ist ja pure Phantasterei. So hat man sich nicht vorgestellt in älteren Zeiten: die Sonne - ein Gasball, der da draußen schwimmt, sondern die Sonne war ein Geistwesen. Das ist sie auch für den wirklichen Weltanschauer heute noch: ein Geistwesen, das sich nur

äußerlich in der Weise repräsentiert, wie das Auge eben die Sonne wahrnehmen kann. Und dieses zentrale Geistwesen empfand die ältere Menschheit als eins mit dem Christus. Die ältere Menschheit wies auf die Sonne, wenn sie von dem Christus sprach.“ (Aus: Anthroposophie als Kosmosophie – Erster Teil, GA 207, S. 183, zitiert in: AnthroWiki „Sonne“) Im frühen Christentum wurde noch eine Verbindung zwischen dem gesehen, der sagte „Ich bin das Licht der Welt“, und seinen vorhergehenden Offenbarungen durch die Gestalten der Sonnengötter der vorchristlichen Religionen. Eine fortlaufende Spur der Sonnenverehrung scheint sich von der Megalithkultur über die Bronzezeit bis in historische Zeit zu erstrecken. Von einem Sonnenkult in ganz Europa gegen Ende der Megalithzeit und in der beginnenden Bronzezeit, in der Mitte des 2. Jahrtausends, zeugen Funde wie der Sonnenhut von Schifferstadt und die Himmelsscheibe von Nebra (Korn, S. 136), später der berühmte Sonnenwagen von Trundholm (14./13. Jh. v. Chr.).

Auf eine mögliche Verbindung des griechischen Sonnengottes Apollon mit Stonehenge führt eine erstaunliche Bemerkung des griechischen Schriftstellers Diodorus Siculus aus dem 1. Jh. v. Chr., Autor einer Universalgeschichte in 40 Büchern: „Hekateus und einige andere berichten, daß oberhalb des Landes der Kelten im Ozean eine Insel unter dem Großen Bären liege, nicht kleiner als Sizilien, die von den Hyperboräern bewohnt wird ... Ihre Bewohner verehren Apollo mehr als jeden anderen Gott. Ein heiliger umschlossener Platz ist ihm geweiht und ein prächtiger Rundtempel mit vielen Votivgaben ...“ (zitiert bei v. Reden, S. 312). Einen „Beweis“, daß mit dem „Rundtempel“ tatsächlich Stonehenge gemeint gewesen sein könnte, gibt es natürlich nicht. A. Meyer sieht mehr einen ähnlichen Wesenszug zwischen der Geistigkeit der Megalithkultur und den späteren Mythen, die sich um die Gestalt des Apollon ranken. So führt er aus, daß das Eingeweihtenwissen, aus dem die Megalithkultur hervorging, bei den Griechen als das wiedererscheine, was sie mit den von ihnen sogenannten Hyperboreern verbanden. [Der Name „Hyperboreer“ ist vom Nordwind Boreas abgeleitet. „Hyperboreer“ bedeutet „die jenseits des Boreas Wohnenden“; daher ist auch die Schreibweise „Hyperboeer“ vorzuziehen.] Meyer trägt auf den Seiten 177ff. die Zeugnisse der griechischen Schriftsteller über die Hyperboreer zusammen. Insbesondere scheint es so zu sein, daß der ganze Apollonmythos und Apollons Wirken ursprünglich von hyperboreischen Eingeweihten nach Griechenland gebracht wurde. Latona, Apollons Mutter, soll eine hyperboreische Göttin gewesen sein. Die Befestigung der Insel Delos [Apollons Geburtsstätte] auf vier Säulen beschreibe eigentlich einen Dolmen. Die delischen und delphischen Kulte seien hyperboreische, also Licht- und Kosmoskulte, die die rein erdgebundenen älteren ersetzten. Die alle 19 Jahre stattfindende Reise (neben den jahreszeitlichen einjährigen) Apollons zum Hauptfest der Hyperboreer, wenn der Sonnenlauf sich mit dem Mondenrhythmus wieder einte, zeuge auch für den Kosmosbezug des Apollonmythos. Nach verschiedenen Zeugnissen wurden die Hyperboreer nördlich und westlich der Alpen oder nördlich der Skythen lokalisiert. Einen der am meisten gerühmten hyperboreischen Eingeweihten nannte man Skythianos (der Skythe). Dieser stand auch in gegenseitigem Austausch mit Pythagoras. Skythianos werde auch von Steiner als einer der größten Eingeweihten bezeichnet, der uralte atlantische Weisheit bewahrte, insbesondere die Geheimnisse des physischen Leibes. (Meyer, S. 262, Anm. 94) Das Wissen über die Wege des Leibes und der Seele im Kosmos und zu der Erde hin, sowie der Ursprung in der Sonne, wie bei Plutarch und anderen griechischen Wissenden vorkommend, sei „apollinische Weisheit Hyperboreas im Nachklang bei den Griechen“. (Meyer, S. 181) Weiter werde von den antiken Schriftstellern ausgeführt, der hyperboreische Apollon-Kult sei von Musik erfüllt gewesen. So war das Heiligtum mit einer Stadt der Harfenspieler verbunden. Meyer vermutet, die von Pythagoras beschriebene Sphärenharmonie könnte von den Hyperboreern vermittelt gewesen sein. Die Bögen auf den Felsbildern des Ganggrabes von Gavrinis (s. u.) könnten tönende

Planetensphären darstellen, und auf den Steinreihen des nahe gelegenen Carnac, so könne man sich vorgestellt haben, spielten die Strahlen der Sonne wie auf Saiten. Dann habe bei den Festen der Harfenklang mit dem Sphärenklang im Umschwung des Himmels übereingestimmt. (S. 182ff.)

Im Gegensatz zur Kosmos-, Sonnen- und Lichtverehrung der Megalithkultur scheinen die Hinweise auf einen Totenkult und die Bedeutung chthonischer Götter zu stehen. Um diese Frage wird es im nächsten Abschnitt gehen. Als erste Anregung kann eine Bemerkung v. Redens dienen, auf Stonehenge bezogen: Es spreche „manches für eine Verbindung des Totenkultes der ältesten Epoche von Stonehenge mit der Sonnenverehrung der Glockenbecher- und Steitaxtleute, auf die Funde von goldenen Scheiben mit Mittelkreuz weisen. Die Anbetung der Sonne, des uralten Symbols von Untergang und Auferstehung, ließ sich sehr wohl mit jener der Verstorbenen vereinen.“ (S. 312)

2.5.3 Wege der Toten

Es gibt in allen Kulturen eine enge Verbindung zwischen Totenkult und Religion, wie bereits erwähnt. Der „Ort“ und die Seinsweise der Gestorbenen und das Reich des Geistigen sind identisch, und für Menschen, die noch nicht völlig trennten zwischen der geahnten oder geträumten geistigen Welt und physischen Wahrnehmungen, gab es irdische Orte, die an der Grenze der einen zur anderen Welt standen. Die Menschen der Megalith-Zeit, die zunächst an den Gestaden des Atlantiks angesiedelt waren, blickten auf dieses Meer als etwas ständig sich Wandelndes, wo die Grenzen von Wasser und „Fest“land in jedem Augenblick verschwammen, wo Meer und Himmel häufig ununterscheidbar ineinander übergingen, so daß die äußeren Wahrnehmungen den inneren vollständig glichen. Richtung Westen ging auch die Sonne in ein fernes Reich ein, an das vielleicht noch mehr oder weniger Erinnerungen fortbestanden als ein Land, in dem die Menschen noch mit den Göttern in Verbindung standen, das Land der Goldenen Äpfel im äußersten Westen, zu dem auch die Gestorbenen ihren Weg nehmen. Oben (z. B. III,2,2.1) wurde zwar die Jungsteinzeit als diejenige gekennzeichnet, in der den Menschen eine erste Todesahnung aufging, wo nach der älteren unbewußten Geborgenheit erste Ahnungen vom Schicksal der Trennung von Ich und Welt, des Unterschiedes von Leben und Tod aufkamen. Aber noch gingen Leben und Tod in stetem Wechsel ineinander über und auseinander hervor, was sich im heiligen Kreislauf offenbarte, der sich am Himmel, im Pflanzenleben und bei Tier und Mensch zeigte. So ist es nicht verwunderlich, daß die kultische Gestaltung des zyklischen Werdens und Vergehens im Bild des kosmischen Geschehens zugleich mit dem Schicksal der Toten in Verbindung gebracht wurde. v. Reden geht sogar so weit zu sagen, daß der Totenkult das Hauptanliegen der Megalithkulturen gewesen sei: „Es kann kaum bezweifelt werden, daß die älteste monumentale Steinarchitektur Europas die Frucht einer Religion war, die ihre Anhänger zu gigantischen Anstrengungen im Dienst der Toten anspornte.“ (S. 219) So erklärt sich die Meeresnähe der ältesten Bauwerke der Bretagne: Es sind Mäler für die Toten an der Grenze zum Totenreich. In den vielen Ritzungen auf Steinen oder in Gestalt der sogenannten Menhirstatuen zeige sich die Totengöttin als eines der heiligen Symbole. (S. 217)

Das zyklische Werden und Vergehen

Die Vorstellung vom Kreislauf allen Lebens und der Wiedergeburt der Gestorbenen war nur möglich in einer Zeit, in der der Einzelne so wenig individuell und seiner selbst bewußt war, daß ein neugeborenes Menschenkind dem wiedererstandenen Ahnen gleichgesetzt werden

konnte. Dieser war in seiner Schwachheit gestorben, um einige Zeit später ein junges Leben hervorgehen zu lassen, das die Wiederkehr seiner selbst war. Und da der Mensch als Mikrokosmos dem Makrokosmos des Himmels gleich war, so zeigte das zyklische Geschehen der Himmelskörper denselben Vorgang: Jeden Tag ereignete sich Sterben und Wiedergeburt im Lauf der Sonne, jeden Monat die Geburt und der Todeszustand des Mondes, jedes Jahr war ein Durchgang von Geburt des Lichtes zum Höhepunkt, der Hoch-Zeit, zu Absterben, Tod und Neugeburt. Dieser Kreislauf war in den meisten Megalithbauten dargestellt, und die Verbindung mit der Vorstellung von menschlichem Sterben und Geborenwerden war es, die die megalithischen Stätten zugleich Kultanlagen der kosmischen Götter und Orte der Totenverehrung sein ließen. Mahlstedt stellt dar, daß der Tod für die Menschen der Jungsteinzeit schöpferische Kraft besaß, da offensichtlich aus ihm alles Leben wieder hervorging: Der Winter war als eine Phase des Nicht-Seins die Zeit, in der sich neues Leben vorbereitete, der gestorbene Ahne erfuhr im Tod die Verwandlung zu seiner Wiedergeburt: „Das Prinzip des Lebens ist end- und anfangslos, zieht sich zusammen zum Nicht-Sein und entfaltet sich wieder in üppiger Gestalt, einem großen Atemrhythmus gleich. Dabei nimmt es das Alte, Schwache und Sieche mit sich und wandelt es zu neuem, jungem und starkem Leben.“ (S. 64) Hieraus erkläre sich die Symbolik des Steines, die nicht zufällig ist, etwa weil man kein anderes Material gehabt habe, sondern sich aus der Erscheinungsform des Steinigen erklärt: „Der Stein ist in seiner Leblosigkeit ein Synonym für den Tod und das Nicht-Sein, in dem höchste Schöpfungskraft aktiv ist. [...] Er konnte zum Bild des Todes werden, weil er die einzige nicht von Leben erfüllte Materie ist, die der sichtbaren Welt zur Verfügung steht.“ (S. 68) So seien im Neolithikum „Kultorte im Nicht-Sein“ entstanden, die weit entfernt von belebteren Lebensräumen lagen: „Die megalithischen Zentren mit ihren großen Steinsetzungen liegen größtenteils auch heute noch am 'Rande der Welt' – auf vom Wind umtosten Inseln, felsigen Halbinseln, in kargen Gegenden oder auf Ödländern. Dorthin zog sich das 'Leben', die Lebenskraft der Erde, während ihres Durchganges durch das Nicht-Sein zurück.“ (S. 78) Diese Kultstätten seien aber immer auch heilige Orte gewesen, weil sich an ihnen die Gesetze des Himmels offenbarten. „Megalithische Steinsetzungen stehen immer in Bezug zu kosmischen Ereignissen, denn der Durchgang durch den saisonalen Tod ist ein Teil der kosmischen Ordnung.“ (S. 79) Und da, wo diese heilige Ordnung verehrt wurde, waren auch die Toten wohl geborgen.

So hat auch Teichmann an den Megalith-Anlagen Zusammenhänge mit den Gestorbenen festgestellt. Viele Steinreihen gehen von Gräbern aus: „An ihnen entlang geht der Tote ein in den Kosmos, durch die Sphären von Mond und Sonne zu den Sternen aufsteigend. Auch die großen Anlagen aus der Umgebung von Carnac lassen sich in diese Zusammenhänge einordnen. Dort gibt es sogar noch Volksüberlieferungen, die wiederum davon sprechen, daß die Steine Menschen seien.“ (Megalithkultur, S. 49) Auch bei den Steinkreisen, die ja am deutlichsten die Verbindung mit dem kosmischen Rhythmus darstellen, fehlt die Verbindung mit den Toten nicht, da in vielen Totenasche oder Skelettreste gefunden wurden: „Unabhängig von ihrer eigentlichen Bedeutung sind die Steinkreise häufig mit dem Bereich der Toten in Verbindung gebracht worden. Das geht schon (wenn auch noch nicht ganz gesichert) aus ihrer Entstehungsgeschichte hervor. Die ersten Steinkreise sind die, die am Beginn des 3. Jahrtausends um die großen Ganggräber herum errichtet wurden (z. B. Newgrange). [...] In späteren Zeiten wurde der Steinkreis vom Cairn getrennt und dadurch von seiner engen Verbindung mit dem Bereiche des Todes gelöst. Allerdings scheinen sich die Kreise nie ganz von ihrem ursprünglichen Sinnzusammenhang entfernt zu haben.“ (Megalithkultur, S. 71f.) „Wenn auch bei den meisten Steinkreisen der Zusammenhang mit der Welt der Toten nicht im Vordergrund steht, so ist er doch in Spuren fast immer nachzuweisen, und zwar in Kremationsresten, die man in kleinem Mengen im Steinkreisrund vergraben hat.“ (S. 73f.)

Die Ikonographie der Ritzbilder

Die Toten waren so Teilhaber an den Festen, die bei den megalithischen Monumenten zu Ehren der Götter der Natur und des Kosmos gefeiert wurden, „denn für das damals waltende Lebensgefühl bewegten sie [sc. die Toten] sich im und mit dem Kosmos“, so Teichmann (50f.).

Diese Aussage führt zu einer weiteren Eigentümlichkeit der Megalith-Anlagen, nämlich zu den vielfachen Einritzungen auf den Großsteinen. Diese befinden sich nur auf Steinen in oder an Gräbern. In besonderer Fülle kommen diese Zeichen in der Bretagne in der Kultlandschaft um die Bucht von Quiberon und in Irland im Boyne-Gebiet vor. In diesen beiden Landschaften sind die herausragenden Monumente in dieser Hinsicht das Grab auf der Insel Gavrinis („Ziegeninsel“) und das Grab von Newgrange. Die Ritzbilder sind größtenteils nicht figürlich, sondern zeichenhaft. Die immer wieder verwendeten Zeichen sind Kreise, Halbkreise, Spiralen, Dreiecke, Vierecke, Pfeile, Kreuze, Krummstäbe oder sichelartige Zeichen, symbolartige Beile und Äxte und Schlangenlinien. Menschenartige Darstellungen kommen immer in einer ähnlichen starken Stilisierung vor: Die menschliche Gestalt ist eher umrißartig angedeutet, das Gesicht höchst einfach, Arme und Beine grob dargestellt, aber an der Fünffzahl von Fingern und Zehen zu erkennen, Kleidung und Attribute sind ebenfalls nur andeutungsweise vorhanden. v. Reden hält alle diese Figuren aufgrund von Brüsten bei einigen für eine Totengöttin.

Die gesamte Symbolik dieser einheitlichen Ikonographie stellt eine Art religiöser Sprache dar. Nun ist die Deutung von Symbolen einer so weit zurückliegenden schriftlosen Kultur natürlich ein Wagnis und kann über Vermutungen kaum hinausgehen. Dennoch habe ich einige sehr eingehende, überzeugende und anregende Beobachtungen und Gedanken bei Teichmann, in dem Buch „Wellenkreise“ von Hans Biedermann und in dem Buch über Gavrinis von Albrecht Meyer gefunden, deren Ergebnisse ich hier zur Kenntnis geben möchte.

Bewegungsspuren

Teichmann ist zwar der Auffassung, daß die Ritzzeichnungen im Einzelnen nicht zu deuten sind, daß ihnen aber eine allgemeine Bedeutung als Bewegungsspuren zugesprochen werden könne. (Megalithkultur, S. 192ff.) Schon oben wurde seine Charakteristik der Träger der Megalithkultur als willensbestimmt erwähnt. Dies heißt auch, daß alles Gewordene für diese nicht so wichtig war wie das Werdende, das Bewegliche und ständig Veränderliche.

Deswegen stellen Ritzungen auf Megalithen keine Bilder fertiger Gegenstände dar, sondern Abläufe oder Bewegungen. Die Doppelspirale z. B. zeigt ein Hineingehen zum Zentrum und auf der anderen Seite das Herauskommen. Dies stelle die Bahn der Sonne im Zeitenlauf dar. (S. 241) Nach dem Höchststand zur Sommersonnenwende wird der tägliche Bogen der Sonne immer kleiner – die eine Spirale rollt sich ein; nach der Wintersonnenwende werden die Bögen wieder größer – die zweite Spirale rollt sich aus. Der Jahreslauf der Sonne an sich ist ja, wie dargestellt, ein Symbol für Sterben und Wiedergeburt. Nach Äußerungen Steiners, von Teichmann ausführlich zitiert (S. 192-201), gibt es aber noch eine spezielle Bedeutung, die in Zusammenhang mit nachtodlichen Erlebnissen steht, und auch schon im Abschnitt über Malta zur Sprache kam: Es sind die zwei Phasen des nachtodlichen Lebens. In einem ersten Zustand hat der Mensch das Gefühl, in den Kosmos aufzugehen, im zweiten kehrt er wieder in sich selbst zurück und verarbeitet in sich, was er im Kosmos erlebt hat. (S. 199) Mehrere sich ein- und ausrollende Spiralen sind auf dem berühmten Schwellenstein von Newgrange zu sehen (Abb. S. 101). Das Nachvollziehen dieses Bildes sei eine Vorbereitung des Adepten auf die Welt gewesen, in die er im Inneren des Grabes eintreten sollte. (S. 201)

Labyrinth und Wellenkreise

Erhellend sind auch die Zusammenhänge, die Biedermann zu der megalithischen Symbolsprache gefunden hat. Er geht von dem Befund aus, daß die Mehrzahl der Zeichen kreisförmig ist, also konzentrische Kreise, Spiralen oder Spirallinien, Halbkreise und offene Bögen darstellen. Für ihn ist die Spirale eine vereinfachte Zeichnung konzentrischer Kreise, stellt also dasselbe Symbol dar. Er trägt etliche Gedanken zur Deutung heran, die alle etwas zum Sinn beitragen, was in der Mehrdeutigkeit von Symbolen begründet sei, denn „Symbole haben es in sich, daß sie dem Suchenden das antworten, was seiner Reife entspricht“. (S. 49) Zwei Hauptrichtungen zeichnen sich bei ihm aber doch ab, nämlich die gewundenen und kreisförmigen Gestaltungen entweder mit Tänzen oder mit Wasser, in dem sich „Wellenkreise“ bilden, wenn etwas hineintaucht, in Verbindung zu bringen. Die Kreisgestaltungen der Ritzzeichnungen als Bewegungen gedeutet, läßt tatsächlich an Tänze denken. Auch gibt es volkstümliche Überlieferungen, wonach die Menhire von Steinkreisen ursprünglich tanzende Mädchen waren. Biedermann sieht, wie viele andere auch, eine Verbindung von Spirale und Labyrinth. Das Labyrinth ist sozusagen eine kompliziertere Form der Spirale. Bei beiden geht es darum, auf gewundenen Wegen zur Mitte und anschließend wieder nach draußen zu finden. Am bekanntesten ist natürlich das Labyrinth des Königs Minos auf Kreta, in dessen Mitte das Ungeheuer Minotauros lauerte, zu dem sich Todgeweihte begeben mußten. Der Held Theseus war es, der hineinfand, den Minotauros besiegte und wieder herausfand. Hier ist in einen – viel späteren – Mythos umgesetzt, was möglicherweise ursprünglich ein ritueller Tanz von Tod und Wiedergeburt war, der sich auch in den Zeichen in den megalithischen Gräbern wiederfindet. Homer erwähnt in einer Stelle der *Ilias*, daß der kunstreiche Erfinder Daidalos (Dädalos) auf Kreta auch diesen Tanz erfunden habe:

*Einen Reigen auch schlang der hinkende Feuerbeherrscher,
Jenem gleich, wie vordem in der weitbewohnten Knossos
Daidalos künstlich ersann der lockigen Ariadne.
Blühende Jünglinge dort und vielgefeierte Jungfrau
Tanzten den Ringeltanz, an der Hand einander sich haltend.*

...

*Kreisend hüpfen sie bald mit schöngemessenen Tritten
Leicht herum, so wie oft die befestigte Scheibe der Töpfer
Sitzend mit prüfenden Händen herumdreht, ob sie auch laufe;
Bald dann hüpfen sie wieder in Ordnungen gegeneinander.
(Homer, *Ilias* 18, 590-602; Übersetzung von Johann Heinrich Voß)*

Das Labyrinth von Kreta als Totenwelt, in die man eingeht und in der Wiedergeburt wieder hervorkommt – diese Deutung wird durch weitere Anspielungen des Mythos nahegelegt, so jene, daß der König Minos einer der Totenrichter der Unterwelt ist. So fragt Biedermann: „Stellte dieser Tanz im Minosland etwa den schwierigen Weg der Totenseele in eine andere Welt dar?“ (25) Daidalos war derjenige, der die Geheimnisse des Labyrinthes kannte, es „erfunden“ hatte und wußte, wie man wieder herauskam. „Es scheint, als hätten wir es hier mit dem märchenartigen Nachklang eines alten Labyrinth-Mythos zu tun, der etwa besagt: der Kundige allein ist imstande, das Rätsel der gewundenen, konzentrischen Gänge als Pfad durch die Dunkelheit zu lösen. (Biedermann, S. 26)

Der zweite Bedeutungsstrang bei Biedermann sieht die Symbolik der megalithischen Ritzbilder in der Verbindung mit Wasser. Konzentrische Kreise entstehen, wenn etwas das Wasser berührt, die „Wellenkreise“, von denen das Buch seinen Titel hat. Das Untertauchen

im Wasser als Todeserfahrung erkennt Biedermann in vielen ethnologischen Parallelen, es könnte ein Ur-Mythos sein, bei dem das Wasser die Unterwelt symbolisiert, in der Todeserlebnisse gemacht werden, wonach aber auch das Auftauchen an die Oberwelt, das Hervorkommen aus dem Tod, wieder erfolgt. Auch in späteren Mythen gibt es Hinweise hierauf: So findet Gilgamesch das Lebenskraut durch Eintauchen ins Wasser; wiederum ist es auch Theseus, der auf der Fahrt nach Kreta auf Geheiß des Minos zum Meeresgrund tauchen muß. (Laut Hunger, „Theseus“, soll dies eine Ahnenprobe sein, da nach einer Überlieferung Theseus ein Sohn des Poseidon war. So war ein heraufgebrachter Ring ein Geschenk der Meeresnymphe Amphitrite.) Nach Eliade sind das Eintauchen in Wasser und das Wiederhervorkommen eine Initiation, eine Erfahrung von Tod und Wiedergeburt, die auch in der Taufsymbolik noch erhalten ist. Meer, Quellen und Brunnen als Eingang in eine andere Welt sind als Symbole weithin verbreitet bis hin zu dem Brunnen, in den im Frau-Holle-Märchen die Spindel fällt. (Viele Beispiele bei Biedermann, S. 34-49) Eliade schreibt zur Wassersymbolik, es bezeichne „das Eintauchen in das Wasser die Rückkehr ins Ungeformte, die Wiedereinfügung in den undifferenzierten Zustand der Präexistenz. Das Auftauchen wiederholt den kosmogonischen Akt der Formwerdung; das Eintauchen kommt der Auflösung der Formen gleich. Deshalb umfaßt der Symbolismus des Wassers sowohl den Tod als auch die Wiedergeburt“. (Das Heilige und das Profane, S. 114)

Gerade am Wasser lebenden Menschen mußte dieses Form-Vernichtende eine ständige selbstverständliche Erfahrung sein, ebenso aber auch das Hervorkommen, z. B. wenn bei Ebbe das Land wieder sichtbar wurde, so, wie in ägyptischen Schöpfungsmythen der „Urhügel“ aus dem Ur-Wasser auftauchte, und so, wie sich nach der Sintflut zum ersten Mal das Land wieder zeigte.

Die Ritzbilder von Gavrinis

Bei der „Toteninsel“ Gavrinis im Morbihan in der Bretagne sollen die Gezeiten besonders starke Strömungen haben. „Morbihan“ bedeutet „kleines Meer“. Das Morbihan ist eine Bucht mit vielen Inseln, in die der Atlantik durch einen nur etwa 1km breiten Einlaß hineinströmt. v. Reden bezeichnet Gavrinis als „Toteninsel“, zu der hin schon die Überfahrt nicht so einfach sei, eben wegen der starken Gezeitenströmung. Sie sei „eines der Toten-Eilande, zu denen der Glaube der Bretonen die Verstorbenen nächtlich im 'bag noz', dem Geisternachen, ziehen läßt. Gavrinis ruht fast greifbar nahe vor dem Festland. Doch das Meer kreist in starken Strömungen um die Insel, und die Überfahrt dorthin ist ein Kampf mit unerwarteten Widerständen. Es scheint beinahe, als müsse ein unsichtbarer Verteidigungsgürtel durchbrochen werden.“ (S. 221) Nur den Toten und den Eingeweihten und ihren Zöglingen ist der Zutritt gewährt, um die Geheimnisse des Lebens und des Todes zu erfahren. Hier befindet sich ein Cairn mit einem Ganggrab, das in seiner Vollkommenheit die anderen Gräber übertrifft: Alle Großsteine des Ganges und der heiligen Kammer sind vollständig mit Ritzbildern bedeckt, insgesamt 29 Steine. Albrecht Meyer stellt in seinem Buch „Gavrinis. Bretonische Felsbilder aus alteuropäischer Mysterienwelt“ eine Deutung der Bilder vor. Hierfür zieht er die gesamte megalithische Ikonographie heran, das „sakrale Vokabular“. Gavrinis liegt ja in der bedeutendsten Kultlandschaft der Bretagne, um die Bucht von Quiberon, mit der größten Dichte einzigartiger Denkmäler, so dem höchsten Menhir in Locmariaquer (20 m hoch, heute in vier Teile zerbrochen am Boden), Carnac auf dem Festland und weiteren bedeutenden Megalithgräbern in der Nähe, in denen sich ebenfalls viele Ritzbilder befinden, an denen Meyer zunächst die Ikonographie erarbeitet, ergänzt durch Zeichen auf Megalithen der Iberischen Halbinsel und Irlands. Meyers Buch enthält Photographien sämtlicher Steine im Grab von Gavrinis. Im Vorwort betont er jedoch, daß die Verwitterung seit früheren Aufnahmen fortgeschritten ist, weswegen er diese älteren Aufnahmen für seine Untersuchungen herangezogen hat. Auf diesen seien Bearbeitungen der

Steine erkennbar, die man heute [sc. 1974] für natürliche Erscheinungen des Granits halten könne. Er schreibt hierzu Folgendes: „Eine genauere Untersuchung der Großsteingräber des Gebietes von Morbihan und von Guernsey führte schon vor Jahren zu der überraschenden Entdeckung, daß die hier sichtbaren Zeichnungen viel reicher und komplizierter sind als man dachte. Man fand neben den sehr deutlichen Linien und Reliefs, auf die man bisher allein geachtet hatte, noch eine Vielzahl von feinen, nur bei günstigem Lichteinfall erkennbaren Einritzungen, die man für stilisierte Menschen-, Gesichts- und Augenbilder hielt. Kein Geringerer als der um die Felsbildforschung so hoch verdiente Abbé Breuil hat noch gegen Ende seines Lebens unermüdlich auf diese Tatsache hingewiesen. [...] Es handelt sich um charakteristisch geprägte kleine und größere Physiognomien, die den Blick auf eine ganze Seelen- und Götterwelt lenkten. [...] Intimstes über das Schicksal der Seele, über kosmisches und irdisches Leben wurde in der Tiefe dieses Hügels dem Gemüte anvertraut. Man ist hier im Raum der 'Mysterien'.“ (S. 9f.)

Nach Meyers Deutung zeigen die Bilder die Wege des menschlichen Wesens zwischen Kosmos und Erde. Die Himmelskörper und die Bereiche von Mond, Planeten, Sonne und Fixsternwelt sind als geistige Welten aufzufassen, in denen sich der Mensch im körperlosen Zustand aufhält. Im Sinne des zyklischen Weltbildes werden die Wege aufgezeigt, die die „Seele“ nach dem Tode nimmt (Exkarnation) und die sie zur neuen Geburt hin geht (Inkarnation). Näheres über diese Mysterien zu wissen, ist für die Selbsterkenntnis des Menschen wichtig. Er soll sich als Wesen erkennen, das zwar von der Welt der Götter herkommt, dessen Lebensschauplatz aber die Erde ist. Deswegen sind nicht nur die Wege der Toten dargestellt, sondern auch die Wege zur Geburt. In diesem Zusammenhang sieht Meyer als eine der zentralen Darstellungen das Bild der Großen Mutter an, der Urmutter Erde, die die Kräfte des Himmels in sich aufnimmt. (S. 19ff.) Auf vielen Ritzbildern erscheinen daher Zeichen für Sonne, Mond, Planeten und Fixsternwelt neben der „Mutter“ oder sogar in ihrem Leib. Auch der Inkarnationsvorgang des Menschen erfolgt durch kosmische Kräfte: Das Leben wird durch die Sonne geweckt, durch den Mond werden Keim- und Wachstumsprozesse bewirkt, die Gestirngötter der Planeten nehmen Einfluß auf die Bildung des Leibes. Auch die Mondphasen, die auf vielen Bildern dargestellt sind, beeinflussen den neuentstehenden Leib: Bei Neumond wird die Erde mehr von Sonnenkräften bestimmt, so bringt der abnehmende Mond das männliche Geschlecht hervor; bei Vollmond wird die Erde mehr von Mondkräften bestimmt, so bringt der zunehmende Mond das weibliche Geschlecht hervor. (S. 33 und 98f.) Bilder der Großen Mutter in Gräbern oder als Menhirstatuen tragen eine Fülle kleiner Köpfe auf ihrem Leib oder um sich herum. Auch bei diesen sieht Meyer eine bestimmte Ikonographie: Es sind entweder Seelen, die zur Geburt kommen wollen, oder Eltern-Paare, meist beides beieinander. „Nichts ist spielerische Skizze oder bloße Schraffierung, wie man bei flüchtigem Hinschauen zunächst meinen möchte. Jede Linie ist bewußt gesetzt und bedeutet Konkretes und Bestimmtes. Hier gibt es nun eine unübersehbare Fülle der 'Seelen' und zwischen ihnen, sie an sich ziehend, paarweise größere Gesichter, wohl auch hier die Erden-Eltern. [...] Das Bild mit den unzähligen Köpfen ist geradezu eine Sixtinische Madonna der Jungsteinzeit.“ (S. 42) Zu der empfangenden Kraft der Mutter Erde tritt die zeugende Kraft eines Himmelsgottes, der oft als Menhirstatue dargestellt ist und allgemein als Priester gedeutet wird. v. Reden meint, es gebe gar keine männlichen Figuren, da sie alle diese Gestalten für die Totengöttin hält. Aber diese „Priester“ sind von den weiblichen Menhirstatuen deutlich unterschieden. Dieser Himmelsgott trägt einen schrägen Schultergurt mit einem großen, daran befestigten Ring, den Meyer als Sonnensymbol interpretiert. Auf manchen Figuren sind die Symbole des Fixsternhimmels, die Zeichen der Planeten und wiederum viele Menschengesichter eingeritzt, die nach unten steigen. Sie sind lichtentsprossen, steigen durch die Planetensphären ab und gelangen zur Erde. „Das Ganze

der Erscheinung ist eine umfassende Welt: der die Kräfte aller Himmelslichter in sich tragende Gott. Die Sterne krönen seine Stirn. Der Rhythmus des Sonnenlaufes ist der Herzschlag seiner Brust, der Mond eine Seite seiner Schaffenskraft zur Gestaltung des Lebens und ähnlich alle Wandelsterne.

Menschenseelen aber lösen sich aus der Sternenhöhe, finden sich beim Sonnenring, dann auf dem Haupt des Mondes, steigen nieder zu den Erden-Eltern, auf dem Wege zur Geburt begleitet von den Göttern der Gestirne. So kommen sie, selber Licht-Entsprossene, vom Weltengrund zur Erdenwelt. Ganz am Fuß der Statue berühren sie den Boden.“ (S. 48)

Am auffälligsten auf den Steinen von Gavrinis sind sicher die konzentrischen Halbkreise, torartigen Gebilde, Sicheln und Spiralen, weswegen Meyer ihnen auch ein Kapitel widmet (S. 73ff.). Er sieht in ihnen zunächst auch die Darstellung der Bahnen von Himmelskörpern: die nach oben offenen sind die (gedachten) Bahnen der Himmelskörper, wenn sie im Westen untergehen, dann ihren Weg unter dem Horizont, dem „mütterlichen Abgrund“ weiterziehen, um später im Osten sich wieder zu zeigen. Die über den Süden von Ost nach West sich erstreckenden Bahnen stellen dagegen eine väterlich wirkende Kraft dar. (S. 73f.) Das Sich-Weiten und Sich-Zusammenziehen der Bögen im Jahreslauf kann in einer Spirale gezeigt werden oder, als kleinere Spirale, die Veränderungen des Mondes; auf den Mond kann auch ein nach oben offener Halbkreis hinweisen. Allgemein ist eine Spirale das „Urbild des im rhythmischen Wechsel schwingenden Lebens schlechthin“. (S. 76) Eine einrollende und eine ausrollende Spirale stellen eine Ur-Polarität dar, auch die männlich-weibliche Polarität, aus der das Werdende entspringt. Eine dritte Spirale bedeutet dann das Neue, das „Kind“. Meyer sieht hier eine Symbolik des Hereinkommens der Seelen in die irdische Verkörperung. Eine oft auf dem Bild zu findende Raute symbolisiere den Mutterleib. Er hält es für ein wichtiges Schlüsselbild, ein Symbol des Mutterschoßes, den Raum des keimenden Lebens. Die Raute kann durch ein Viereck ersetzt werden, eine „inwendige Kammer“ (S. 88). Das Viereck als Sinnbild des Irdischen wurde oben schon besprochen. Halbkreise, Spiralen und Rauten kommen auch auf dem berühmten Schwellenstein von Newgrange vor, den Meyer folgendermaßen interpretiert (S. 79): Ein Einschlag von oben geht in die Vererbungsströmungen ein, die der Verkörperung den Boden bereiten. Hier an der Schwelle zum Heiligtum stelle das Anschauen des Steines ein Erinnern an den Augenblick vor dem Eingang in den Mutterleib dar. Außer Inkarnationsvorgängen können Spiralen auch Exkarnationsvorgänge abbilden, nämlich die sich ausweitende Seelenbewegung. Die Spiralbewegung weist auf eine „innere Lebensstatsache hin“. Auch hier besteht in echt mythischer Art kein Unterschied zwischen den kosmischen und den seelischen Vorgängen. „Die Spirale in den Vorgängen am Himmel machte nur sichtbar, was man als ein umfassendes Gesetz kannte: In Ausweitung und Zusammenziehung schwingt kosmisches Leben innen wie außen, denn die Innenseite des Sternenbereiches erweist sich zugleich als die verborgene Sternenwelt.“ (S. 80) Von hier wird auch die Bezeichnung „astral“ für einen bestimmten Bereich des Seelischen deutlich (lat. astrum: Stern).

Auch beil- oder keilartige Ritzungen spielen in Gavrinis eine große Rolle, besonders auf dem Stein 9, wo mehrere nebeneinander teils mit der Spitze nach oben, teils nach unten zeigen. Dieses Zeichen findet sich an vielen anderen Stellen, in weiteren Gräbern, am Schulterriemen des „Himmelsgottes“, und sogar in realer Form mehrerer aufgerichteter Beile, die mit der Schneide nach oben zeigen (z. B. Funde in Bernon bei Arzon und im Hügel von St. Michel bei Carnac, vgl. Meyer, S. 82). Das Beil am Schulterriemen des Himmelsgottes trägt zusätzlich einen Ring, den Meyer, wie erwähnt, als Sonnenzeichen interpretiert (Abb. S. 49). Auch gibt es eine Darstellung, bei der Beile, deren Spitzen nach innen zeigen, einen Kreis bilden, den Meyer als Sonnenrad ansieht (Abb. S. 82). Solche beil- oder keilartigen Zeichen haben in der Regel keinen Stiel. Es sind nach Meyers Deutung Symbole des Lichtes, die meist

auf die Sonne, aber auch auf Planeten hinweisen. Bei dem kreisförmigen Gebilde sind die Keile eindeutig als Sonnenstrahlen zu erkennen. Die Sonne hat auf den Abbildungen in Gräbern eine wichtige Bedeutung. Sie ist der Inbegriff des Lebens. Der Mensch folgt im Tode der Sonne nach, die nachts nur unsichtbar ist, aber nicht schwindet. Der Mensch selber stammt von der Sonne, nur der Leib als Wesenshülle gehört der Erde an. Das Beil als Ausdruck des Lichtes offenbart den Menschen ihren Ursprung und ihre Geist-Natur, deswegen können Beile in Gräbern, oft mit der Schneide nach obenweisend, was die Bewegungsrichtung angibt, Bild des unsterblichen Menschenwesens sein. (S. 82ff.) Wir haben es hier also keineswegs mit Waffen zu tun.

Meyer bespricht noch viele Darstellungen in verschiedenen Gräbern, bei denen es um die „Geheimnisse der Geburt“ (S. 93ff.) und um den „Weg der Toten“ (S. 103ff.) geht. So sind auf vielen Ritzbildern sogenannte Mondenboote zu sehen, bootförmige Symbole mit „Besatzung“, wobei ein Krummstab am Bug die Mondsichel darstellt. Der Mond ist die Sphäre, durch die die Gestorbenen in den Kosmos eingehen. Solche Bilder vom nachtodlichen Leben gipfeln fast immer in dem Hinweis auf neue Erdengeburt. (S. 108) Meist konzentrieren sich die Felsbilder entweder auf das eine oder auf das andere Thema. Bei Gavr'inis ist es eine der Besonderheiten, daß beide vereint sind, und zwar in der Abfolge einer entwickelten Ikonographie. Die Abbildung 105, S. 110, zeigt den Grund- und Aufriß des Ganggrabes. Meyer kommt mit seiner Deutung zu dem Ergebnis, daß die Steine der linken Gangseite bis zum linken hinteren Stein der Kammer (Nr. 14) den nachtodlichen Weg der Seele von der Erde in den Kosmos zeigen. Dies kommt auch durch die Ausrichtung des Grabes nach den Himmelsrichtungen zum Ausdruck, denn es ist dadurch dem Sonnenlauf angeglichen: Der Eingang ist im Südosten, der nachtodliche Weg geht dann über Süden und Westen nach Nordwesten, wo die Steine der Rückwand der Kammer stehen. Beim rechten Stein der Rückwand beginnt der Weg zur neuen Geburt, aus der Kammer heraus, an der rechten Wand des Ganges zurück zum Ausgang, d. h. vom Norden her nach Osten zum Sonnenaufgang. Meyer vermutet, daß dieser Weg durch den Gang der Mysterienunterweisung diene. Meyer bespricht jeden Stein. Dies kann hier nicht wiedergegeben werden; nur beispielhaft seine Deutung der beiden rückwärtigen Steine, wo die große Wende vom Kosmos zur Erde hin stattfindet: Dies sind die wichtigsten Steine, sie sind schon vom Eingang her zu sehen: Auf dem linken Stein ist der Höhepunkt des Weges in den Kosmos dargestellt, das Aufgehen in der Sonne: Die Menschengeister „gehen [...] in den Flammen der Sonne auf, Durchlichtung und Wesenserneuerung erfahrend. Hier war der Zenit des großen Bogens, die innere Wende. Zum Zentralfeuer, zur inneren Sonne führt der Weg hin, aus ihr geht er wieder hervor“. (S. 172) Auf dem rechten Stein (Nr. 15) sieht man die Menschengeister wie neuerschaffen aus der Sonne kommend, durstig nach neuen Erdenaufgaben. Im Norden beginnt der Weg zur Erde hin. Meyer findet es hier bedeutsam durch die Ausrichtung abgebildet, daß die Nachttiefe der Ursprung des neuen Werdens ist. Dies entspricht auch der Darstellung in den Jenseitsbüchern der Ägypter wie dem Amduat, wo Osiris zur Mitternachtsstunde neues Leben erhält.

3 Abschließende Bemerkungen

Bevor in den nächsten beiden Teilen symbolischen Zeugnissen nachgegangen werden wird, die in schriftlicher Form vorliegen, sollen noch drei abschließende bzw. überleitende Aspekte zur Sprache kommen.

3.1 Steinzeit und nachatlantische Kulturen

Im vorliegenden Teil über die nichtschriftlichen symbolischen Zeugnisse hat sich gezeigt, daß die Vorstellung der Bewußtseinsentwicklung der Menschheit ein Schlüssel zu ihrem Verständnis sein kann. Hierfür wurden die Forschungen Gebsters zu den Bewußtseinsstrukturen und Steiners Erkenntnisse zur Menschheitsentwicklung der atlantischen und nachatlantischen Zeit herangezogen.

Insbesondere wurde auch gezeigt, wie der Vorgang der sogenannten Neolithisierung mit dieser Bewußtseinsentwicklung zusammenhängen könnte. Die archäologische Forschung hat ergeben, daß die Neolithisierung in den Gebieten Anatoliens seinen Anfang nahm. Nur ganz vorsichtig und versuchsweise möchte ich hier Gedanken äußern, wie dieser Befund mit den bei Steiner und anderen beschriebenen nachatlantischen Kulturepochen zusammenhängen könnte.

Die jungpaläolithischen Zeugnisse im westeuropäischen Raum und die europäische Megalithik wird mit Auswanderern von der Atlantis her in Zusammenhang gebracht, die in verschiedenen Wanderwellen in diesen Gebieten ansässig wurden. Die Hauptwanderbewegung unter dem „Manu“ genannten Eingeweihten des atlantischen Sonnenorakles ging aber ins Gebiet des späteren Indiens, weswegen die erste nachatlantische Kulturepoche die „urindische“ genannt wird. Sie stand im Zeichen des Krebses und war noch eher auf die geistige Welt ausgerichtet. Erst in der nachfolgenden Epoche, der „urpersischen“, wandte sich die Menschheit mehr der Erde und den Erfordernissen des irdischen Daseins zu. Der bewußt werdende Gegensatz zwischen Geistig und Irdisch drückt sich auch im Tierkreiszeichen Zwillinge aus, in den der Frühlingspunkt gerückt war. „Urpersisch“ bedeutet nicht, daß ein direkter Zusammenhang mit den historischen Persern bestünde, sondern drückt eine gewisse Affinität mit dem späteren Zarathustra aus und umfaßt außerdem einen geographischen Raum. In der urpersischen Kulturepoche könnte der Keim zum Ackerbau liegen. Die Menschen waren durch den Bewußtseinsfortschritt in die Lage versetzt, ihr irdisches Leben mehr in die Hand zu nehmen und zu erkennen, wie die aus kultischen Belangen entstandenen Fertigkeiten und Kenntnisse für das Alltagsleben nutzbringend eingesetzt werden konnten.

An der darauf folgenden sogenannten ägyptisch-chaldäischen, danach der griechisch-römischen Kulturepoche, zeigt sich deutlich die ost-westliche Richtung der Entwicklung der nachatlantischen Kulturen, was sich auch in dem Wort *ex oriente lux* ausdrückt. Es ist nicht undenkbar, daß die anatolischen Heiligtümer, die den europäischen jungsteinzeitlichen Denkmälern zeitlich weit vorausgingen, ein erster archäologisch erkennbarer Ausdruck des urpersischen Kulturimpulses waren, sozusagen eine erste materielle Erscheinung, ein erstes zu uns gelangtes Dokument der von Indien her aufeinander folgenden Kulturepochen.

3.2 Übergang zur linearen Zeitvorstellung

Die jungsteinzeitlichen Dokumente könnte man als diejenigen ansehen, in der sich die mythische Struktur nach Gebster am reinsten ausgeprägt hat. Ich denke, daß alle besprochenen Zeugnisse sowie die neue neolithische Lebensweise zur Genüge erkennen ließen, daß dieses Zeitalter seine Eigentümlichkeiten aufgrund des Fortschrittes von der magischen zur mythischen Bewußtseinsstruktur ausgebildet hat. Das zunehmende Bewußtsein seiner selbst,

das Innewerden des Seelischen, der Innerlichkeit des Menschen, ließ auch den Todesaspekt des Daseins mehr in den Vordergrund treten. Aber dieses anfängliche Bewußtsein vom Tode war noch eingebunden in das Wissen vom zyklischen Kreislauf des Sterbens und der Wiedergeburt. Kosmische und natürliche Vorgänge von Entstehen und Vergehen erlangten symbolische, kultische und mythische Bedeutung und Gestaltungen.

Hier soll nun ein Ausblick gegeben werden auf die Umwandlung dieses zyklischen Weltbildes zu einer linearen Zeitvorstellung. Der stetig in sich zurückkehrende Kreis wurde aufgerissen durch die Vorstellung einer auf ein Ziel oder ein Ende hinlaufenden Gerade. Gebser hält dies für ein erstes Anzeichen für das Ende der mythischen und den Beginn der von ihm so genannten mentalen Bewußtseinsstruktur. Hierüber schreibt er: „Mythische Zeithaftigkeit ist etwas anderes als mentale Zeitlichkeit. Die natur- und weltzeithafte Bewegung kennt noch keine Zeitphasen wie Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; sie kennt nur das polare, sich ergänzende Kommen und Gehen, durch das sie jederzeit erfüllt ist; denn sie ist richtungslos, während Vergangenheit und Zukunft, von der jeweiligen Gegenwart des jeweiligen Menschen aus gesehen, Zeitrichtungen sind.“ (S. 250f.) Weiter führt er aus, daß u. a. die Wörter „Zeit“, das lateinische „tempus“, „teilen“ und „Tag“ auf eine Wortwurzel zurückgehen, die „teilen, zerlegen, zerreißen“ bedeutet (S. 251). Die Zeit des neuen Bewußtseins zerteile den behütenden Kreis, und das teilende Prinzip werde sichtbar. (S. 255) Die mythische Zeit ist „rhythmisch, die andere metrisch (also messend)“ (S. 256).

Nun ist es nicht genau zu beantworten, wann dieses geschah. Es ist anzunehmen, daß die Mutation von der einen zur anderen Bewußtseinsstruktur sehr allmählich verlief, dazu unterschiedlich schnell an verschiedenen Orten und in verschiedenen Kulturen. Die Mythen, die uns in schriftlicher Form erhalten sind, zeigen verschiedene Merkmale bzw. Grade dieses Bewußtseinswandels (Womit nicht gesagt sein soll, daß sie nur diesen zum Inhalt haben. Über die Inhalte von Mythen in schriftlicher Gestalt wird in Teil V noch einiges zu sagen sein.) Ravagli stellt es sogar so dar, daß der Beginn der linearen Zeitvorstellung zeitlich-historisch gar nicht faßbar ist, sondern selbst ein Mythos von zeitloser Gültigkeit, denn er gehe mit dem „Sündenfall“ einher: „Mit dem Ereignis des Sündenfalls beginnt der Eintritt des Menschen in die Welt der Profanität, in die Sphäre der verzehrenden Zeit, in der das menschliche Dasein als eine endlose Aufeinanderfolge von Handlungen erscheint, die es von der Welt der Archetypen entfernen.“ (S. 178)

Bezeichnend für die neue Vorstellung von der Zeit ist, wie aus obigem Zitat von Gebser hervorgeht, daß die Linearität der Zeit vom Blickwinkel eines einzelnen Menschen abhängt. Vergangenheit und Zukunft sind nur von der Gegenwart eines einzelnen Menschen her als solche zu erkennen. Das bedeutet also, daß diese „gerichteten“, linearen Zeitverläufe erst in dem Augenblick bewußt werden konnten, als sich Menschen als Einzelne empfanden. Zunahme des Bewußtseins des Menschen seiner selbst, Zunahme des Bewußtseins vom individuellen Tod und lineare Zeitvorstellung gehören zusammen und sind Ausdruck einer tiefgreifenden Bewußtseinswandlung. Ausführlich erörtert Mahlstedt diesen Vorgang. Dabei geht sie von der Auffassung megalithischer Steinsetzungen, wie Menhire, als Ahnen aus. Die zu Stein gewordenen Toten erweisen ihre Lebendigkeit, so daß es für sie den Tod eigentlich nicht gibt. „Ein Verstorbener verwandelt sich im Tod zu Stein, [...]. Er verschmilzt im Stein zum Ahnen, wird zum Schöpferahnen, der die Kraft hat, den Tod in neue Lebensformen zu wandeln. [...] Der Tod ist im Kontext zyklischer Kreisläufe ein dynamisches und positives Element, das immer wieder neue Wesen zur Gestalt bringt, während er in endzeitlichen, monotheistischen Konzepten zu einem statischen Element wird, das das Ende eines individuellen Lebens anzeigt. Wurde der neolithische Mensch im Tod eins mit den

mythischen Ahnen und wirkte damit weiter in das Leben der Nachkommen zurück, so steht der Einzelne in einem endzeitlichen Konzept der endgültigen Auflösung seiner selbst gegenüber.“ (S. 82f.) Als ein bedeutendes Zeugnis des Übergangs des einen Konzepts in das andere sieht sie das Gilgamesch-Epos an. Dieses habe „schon 2000 v. Chr. etwa diese Umbruchstelle von einer zyklischen zu einer endzeitlichen Erfahrung mit dem Tod“ markiert. (S. 84) In dem Text geht es um Unsterblichkeit und Sterblichkeit. Utnapischtim, der Urahn des Gilgamesch, besitzt noch das Wissen um Unsterblichkeit, also das alte Wissen von der Ewigkeit des Menschen, während Gilgamesch „sterblich“ ist, das Bewußtsein von Sterben und Wiedergeburt verloren hat und in erschütternder Weise den Tod als endgültiges Ereignis an seinem Freund Enkidu erlebt:

*Ach, wie soll ich stumm bleiben? Ach, wie schweigen?
Enkidu, mein Freund, den ich liebte, ist zu Erde geworden!
Werd ich nicht auch wie er mich betten
und nicht aufstehn in der Dauer der Ewigkeit?*

(Das Gilgamesch-Epos, übersetzt von Albert Schott, Zehnte Tafel, III, 29-31)

Danach macht sich Gilgamesch auf die Suche nach der Unsterblichkeit. Von seinem Ahnen Utnapischtim erfährt er von dem Wunderkraut am Grunde des Meeres, das Unsterblichkeit verleiht. Doch nach der Erlangung des Krautes wird es von einer Schlange gestohlen, und die Unsterblichkeit ist für Gilgamesch endgültig verloren. Ehmer sieht die Schlange als Symbol einer alten Zeit, weswegen sie noch unsterblich sein könne. Gilgamesch wie auch Enkidu sind Vertreter eines neuen Zeitalters, und für sie gibt es den Zustand der Unsterblichkeit nicht mehr. (Aufsatz „Gilgameschs Suche nach Unsterblichkeit“. Zur Schlange s. o. Teil II, 4.3, Exkurs: Schlange und Drache, Abschnitt Todesmacht)

Die Verengung des Blicks auf die Endlichkeit des individuellen Lebens ist eine Folge des zunehmenden Ich-Bewußtseins und der verstärkten Wahrnehmung der irdischen Seite der menschlichen Existenz. Beides hängt miteinander zusammen. Und wie schon öfter erwähnt, geht die Zunahme des für die Erde wachen Bewußtseins mit einem zunehmenden Verlust der Wahrnehmungsfähigkeit der geistigen Welt einher. So wurde der Tod zunehmend nur als Verlust des irdischen Lebens empfunden und nicht als Eintritt in die geistige Welt, in der eine Vorbereitung einer neuen Inkarnation sich vollzog, denn diese geistige Welt wurde immer weniger wahrgenommen. Das Schwinden der alten hellseherischen Fähigkeiten der atlantischen Zeit erfolgte schrittweise, so daß die Menschen sie in den ersten nachatlantischen Zeiten noch überwiegend besaßen. Dies beschreibt Steiner auch als das sehnstüchtige Zurückblicken auf die Atlantis in der ersten nachatlantischen Kulturepoche, der urindischen Zeit im Zeichen des - sich rückwärts bewegend - Krebses. Die mythischen Bilder sind Nachklänge des atlantischen Wissens von der geistigen Welt. Wenn dieses Wissen aber verloren ging, erschien der Tod nur noch als bedrohlich, als eine lebensfeindliche Unterwelt, aus der es kein Zurück mehr gab, und alle Kräfte, Gestalten und Götter, die mit dieser verschlingenden Unterwelt in Verbindung gebracht wurden, erhielten einen negativen Beiklang. So wurde der gesamte Bereich des Chthonischen, alle mit Tod und Geburt, Blut und Blutsverwandtschaft zusammenhängenden Erd- und Todesgöttinnen und -götter zunehmend als feindlich, böse und bedrohlich empfunden. Diese Vorgänge sind also keine Umdeutungen alter Mythen durch eine neue herrschende Erobererschicht, wie der spirituelle Feminismus es deutet, sondern Ausdruck des immer mehr erwachenden Ich-Bewußtseins. Speziell über das sich wandelnde Bild von Göttinnen schreibt auch Mahlstedt. So lassen die Göttinnengestalten vieler früher Kulturen noch die Ambivalenz von Leben und Tod der neolithischen Auffassung

durchscheinen, wie die Magna Mater (Große Mutter) in Vorderasien und Südosteuropa oder die indischen Göttinnen Amba, Druga, Kali oder Shakti, die als Personifikationen der Ur-Energie das Leben rhythmisch entstehen und vergehen lassen. Im Alten Orient sei Ishtar ursprünglich eine solche archaische Erdgöttin gewesen, die aber dann eine Wandlung zur blutrünstigen Kriegs- und Liebesgöttin durchgemacht habe. „Diese weiblichen Gottheiten bringen damit immer noch die beiden Aspekte des Werdens und Vergehens zum Ausdruck, wenngleich sich ihre ursprüngliche Einheit von Leben und Sterben zu polarer Gegensätzlichkeit verzerrt hat.“ (S. 56; „Polar“ ist hier nicht im Sinne Gebasers gebraucht. Bei Gebser würde es eher heißen „dualistisch verzerrt“.)

Auch Gebser spricht von einer gleichzeitig mit größerer Bewußtseinshelligkeit einhergehenden Verengung des Bewußtseinsbereiches, die zu Verunsicherung und Verlustängsten bei den Menschen führte, die schließlich Überhandnahmen. Nach seinen Beobachtungen gerät jede Bewußtseinsstruktur, nachdem sie ihren Höhepunkt überschritten hat, in eine Defizienzphase, die mit gewalttätigen, grausamen und unsinnigen Versuchen, die alte Struktur zu bewahren und zu verteidigen, einhergeht. In diesem Zusammenhang sieht er auch grausame Riten und Opferpraktiken. Er führt hier ein Beispiel an, das ich jetzt nicht näher ausführen kann, da es einem anderen Zusammenhang dient. Es stammt aus der zu Ende gehenden mythischen Struktur, und Gebser sagt, auf dieses Ende weise die Art dieses besonders grausamen Opfers von Kriegsgefangenen hin: „Es ist kein reines Opfer; es ist keine vollständige Preisgabe eines lebenswichtigen Elementes der eigenen Konstitution; es ist Loskauf und trägt in seiner Grausamkeit Züge jener defizienten Opferhandlungen, wie sie für alle Rituale, ja selbst für gewisse Mysterienhandlungen der sich erschöpfenden mythischen Struktur charakteristisch sind.“ (Ursprung und Gegenwart, Teil I, S. 254) Hier nennt er in der Anmerkung auch die bekannten grausamen Opferpraktiken an Kriegsgefangenen in Mexiko, bei denen das Herz bei lebendigem Leib entnommen wurde, „um noch zuckend von den Priestern gegessen zu werden. Da die Herzkraft die mythische Kraft par excellence ist, greift der defizient mythische Mensch, der ihrer verlustig zu gehen droht, auf eine bereits anrühige Weise nach der Herzkraft dessen, der sowieso schon, als Gefangener, in seinem Besitz ist.“ (Kommentarband S. 60, Anm. 28)

Anders als in diesen defizienten Verzerrungen sei die klassische griechische Religion und ihre Mythologie auf einen Ausgleich zwischen den vorhomerischen, erd- und todesbestimmten meist weiblichen göttlichen Mächten und den der Helle und Klarheit zugeordneten homerischen Göttern bedacht gewesen. Diese Auffassung wird von W. F. Otto und Schefold vertreten. (z. B. Otto in ZK Göttin Bl.1:)

3.3 Sprache und Schrift

In den nichtschriftlichen Zeugnissen haben wir es mit rein bildlichen Darstellungen der Symbolik zu tun, nämlich mit Architektur, Bildern, Figuren und schwer deutbaren Zeichen. In der Religionswissenschaft wird mit Recht angenommen, daß es hierzu parallel auch Symbolik in kultisch-dramatischer und in sprachlicher Form gab. Julien Ries nennt dies Mythogramm. Während früher in der Religionswissenschaft nach einem zeitlichen Ablauf dieser verschiedenen Symbolarten geforscht wurde, geht man heute von einer Gleichzeitigkeit aus, doch kennen wir aus der Steinzeit die kultischen und narrativen Formen nicht. Zu diesen haben wir erst von der Zeit an Zugang, als es schriftliche Überlieferungen gab. In den beiden nächsten Teilen wird es daher um die sprachlich überlieferten Formen

symbolischer Zeugnisse gehen. Für sie gilt umgekehrt: Was wir nur in sprachlicher Form besitzen, wird ursprünglich in einen kultischen und vielleicht auch bildlichen oder architektonischen Zusammenhang eingebettet gewesen sein.

Teil IV Symbolische Formen in sprachlicher Gestalt

Mit dem Beginn des Schriftgebrauchs verändert sich die Quellenlage symbolischer Dokumente schlagartig, da wir von dieser Zeit an auch sprachlich-symbolische Ausdrucksformen zur Verfügung haben. Die schriftlichen religiösen Dokumente der Menschheit, Texte der Geheimlehren aller Zeiten sowie Werke von Dichtern bedienen sich meist einer symbolisch-bildhaften Ausdrucksweise. Daher wird der zweite Abschnitt dieses Teiles sich mit solchen symbolgeprägten Textarten, ihren Ursprüngen, ihrem Vorkommen, ihrem Gebrauch und der besonderen Gestaltung befassen. Unter diesen Texten ragt besonders heraus, was unter die Bezeichnung „Mythos“ fällt. Doch geht es bei diesem Begriff nicht nur um eine bestimmte Art von Texten, sondern auch um eine Denkstruktur sowie um besondere Inhalte, die als „Mythologeme“ bezeichnet werden können. Wegen des Umfangs und der Mehrdeutigkeit des Bereiches „Mythos“ wird dieser in einem eigenen Teil behandelt werden (Teil V).

Im jetzigen Teil IV wird der Besprechung symbolischer Texte ein Abschnitt vorangestellt, in dem es um Sprache an sich geht, da ein enger Zusammenhang zwischen Sprache und Symbolik besteht. Für Ernst Cassirer gehört die Sprache zu den wichtigsten symbolischen Formen des menschlichen Geistes, und ihr ist der erste Teil seines Werkes über die Philosophie der symbolischen Formen gewidmet. Symbolisch ist die Sprache deswegen, weil in ihr ein sinnlich wahrnehmbares Zeichen, der Sprachlaut, und eine geistige Bedeutung zusammenfallen.

1 Sprache als symbolische Repräsentation

Wie in Teil I ausgeführt, hat die Entstehung und Entwicklung des Symbolgebrauchs der Menschheit etwas mit ihrer Bewußtseinsentwicklung zu tun. Symbole entstanden erst, als der Mensch sich aus der völligen Einheit mit dem Sein löste. Dies bedeutete zugleich die Entstehung der Religion, deren Ausdrucksweise die Symbolik ist. In der weiteren Entwicklung nimmt das ursprüngliche Gespür dafür, daß das Symbol mit dem Sein verbunden ist, ab. Symbole werden nur noch als äußerlich verstanden, allegorisch gedeutet und schließlich gar nicht mehr verstanden und nicht mehr verwendet. Diese Entwicklung nahm auch die Sprache als symbolische Form. Ernst Cassirer z. B. stellt drei Entwicklungsstufen fest. Deswegen wird es in einem ersten Abschnitt um Entstehung und Entwicklung der Sprache als symbolische Repräsentation gehen. In einem weiteren Abschnitt sollen dann Beispiele für Versuche folgen, die ursprüngliche Symbolik der Sprachlaute zu deuten.

1.1 Gedanken zu Entstehung und Entwicklung der Sprache

Rhythmus, Gesang und Sprache

Walter Friedrich Otto ist der Überzeugung, daß die Entstehung der Sprache nicht aus einem Mitteilungsbedürfnis erfolgte, sondern dem göttlichen Wesen des Seins entsprang, das sich im Rhythmus manifestiert: „Alles ist im Grunde Rhythmus. [...] Wenn alles Wesenhafte Rhythmus ist, dann muß der Mensch der *Hörende* sein. [...] Das erste, was das Hören des Weltenrhythmus (durch das innere Ohr) hervorrief, war der *Tanz*. Er ist kein menschlich versuchendes Abbild des allmächtigen Rhythmus der Dinge, sondern dieser Rhythmus selbst im eigentlichsten Sinne. [...] Das Bedeutsamste für uns aber ist, daß aus dem Rhythmus des Seins der Dinge die Melodie und die Rede entwachsen, die beide ursprünglich eines sind. Auch für sie gilt dasselbe wie vom Tanze. Melodie und Wort sind kein irgendwie geartetes Abbild, keine Art von Übertragung des Rhythmus der Dinge, sondern er selbst in unmittelbarer Gegenwärtigkeit.“ (Die Sprache als Mythos. In: Eröffnung, S. 283)

Diese höchst bedeutungsvolle Passage enthält wesentliche Aussagen: 1. Der Ursprung des Seins äußert sich in Rhythmus und Tanz, ist also voller Leben und Freude. 2. Der Mensch als Hörender befand sich in völliger Einheit mit diesem Weltenrhythmus. 3. Rhythmus und Melodie gehen dem Sprechen voraus. W. F. Otto befindet sich mit diesen inspirierten Feststellungen in Übereinstimmung mit den Mitteilungen anderer tiefgreifender Denker. So bezeichnet der Anonymus d' Outre-Tombe das letzte Bild der Großen Arcana des Tarot als „Die Welt“ und seinen Inhalt als „Das Arcanum der Freude“. Die Mitte dieses Kartenbildes nimmt eine tanzende Frau ein. Da die Kartenbilder des Tarot eine tiefgehende Symbolik enthalten, die der Anonymus in seinem Werk in aller Ausführlichkeit deutet, so ist auch dies eine wesentliche Aussage, nämlich „daß die Welt im Grunde weder ein Mechanismus noch ein Organismus, noch eine soziale Gemeinschaft, eine Schule von großem Ausmaß oder ein pädagogisches Institut für die Lebewesen ist, sondern vielmehr ein Werk der göttlichen Kunst: ein zugleich choreographisches, musikalisches, poetisches, dramatisches, malerisches, bildhauerisches und architektonisches Kunstwerk. [...] Die Idee der Welt als Kunstwerk ist in allen Kosmogonien enthalten, die den Ursprung der Welt durch einen Schöpfungsakt oder durch eine Reihe schöpferischer Akte erklären, wie es bei der Genesis des Moses der Fall ist.“ (S. 686) Und weiter schreibt er: „Was ist Freude? Was ist ihr tiefer Sinn? Im Lichte des Arcanums 'Die Welt' betrachtet – des Arcanums der rhythmischen Bewegung oder des Tanzes –, ist die Freude der Einklang von Rhythmen, während das Leid deren Mißklang ist. [...] Freude ist also der Zustand der Harmonie des inneren Rhythmus mit dem äußeren Rhythmus, des Rhythmus unten mit dem Rhythmus oben, des Rhythmus des Geschöpfes mit dem göttlichen Rhythmus.“ (S. 691) Über die Sprachentstehung schreibt der Anonymus hier nichts, er macht diese Bemerkungen in einem anderen Zusammenhang, doch faszinierend ist auch hier die Vorstellung des Weltursprungs aus Rhythmus und Tanz.

Auch Steiner teilt Ähnliches über die Bedeutung von Rhythmus und Gesang als ursprüngliche Äußerungen der Menschen aufgrund seiner übersinnlichen Wahrnehmungen mit. Er schreibt hierüber in seinem Werk „Aus der Akasha-Chronik“. (GA 11. Zitate entnommen aus: AnthroWiki s. v. Ursprache, 16. 10. 2016). Interessant ist, daß auch nach seiner Darstellung es Frauen waren, die mit Tönen und Lauten zuerst etwas vom Weltinhalt äußerten, und zwar in dem weit zurückliegenden Erdentwicklungsabschnitt der sogenannten „lemurischen Zeit“, vor der Atlantis: „Geführt von hohen geistigen Wesenheiten wurde gegen Ende der lemurischen Zeit zunächst ein kleiner Teil der Menschheit ausgewählt, um das atlantische Zeitalter vorzubereiten. Den Frauen kam dabei eine wichtige Rolle zu, denn sie verstanden die Zeichen der Natur durch ihr erwachendes Vorstellungsleben zu deuten.“ Weiter führt er aus, daß die

Frauen in einem somnambulen Zustand die inneren Geheimnisse der Natur wahrnahmen und deuteten. „So konnte es kommen, daß bei solchen Frauen das, was in ihrem Innern lebte, sich in eine Art Natursprache umsetzte. Denn der Anfang der Sprache liegt in etwas, was dem Gesange ähnlich ist. Die Kraft des Gedankens setzte sich in die hörbare des Lautes um. Der innere Rhythmus der Natur erklang von den Lippen 'weiser' Frauen. Man versammelte sich um solche Frauen und empfand in ihren gesangartigen Sätzen die Äußerungen höherer Mächte. Der menschliche Gottesdienst hat mit solchen Dingen seinen Anfang genommen. - Von einem 'Sinn' in dem Gesprochenen kann für die damalige Zeit nicht die Rede sein. Man empfand Klang, Ton und Rhythmus. Man stellte sich dabei nichts weiter vor, sondern sog die Kraft des Gehörten in die Seele.“

Christian Lehmann nennt in seinem Buch „Der genetische Notenschlüssel. Warum Musik zum Menschsein gehört“ Rousseau und Heine, die beide auch der Überzeugung waren, daß das Singen dem Sprechen vorausging. Rousseau führe Musik und Sprache auf einen gemeinsamen Ursprung zurück. In der Urzeit haben die Menschen ihre Stimme nur singend gebraucht. Daß sich später Ton und gesprochenes Wort entzweiten, habe Rousseau als eine unheilvolle Entwicklung beurteilt. Auch Heine war der Überzeugung, daß die Menschen erst gesungen haben, bevor sie sprachen, und daß die metrische Sprache der Prosa vorangegangen sei. Ähnlicher Auffassung war Darwin (Christian Lehmann, Der genetische Notenschlüssel. Warum Musik zum Menschen gehört. München 2010, S. 22f.). Nun kann man alle genannten Meinungen als romantische Spekulationen ansehen, aber Lehmann selbst ist es, der im weiteren Verlauf des Kapitels „Musikalische Natur“ physiologische Bedingungen des menschlichen Stimmapparates nennt, die diese Auffassung untermauern. Zum einen ist dies der Stimmumfang des Menschen, der von Natur aus wesentlich größer sei als der Tonbereich, der beim Sprechen in Anspruch genommen wird, nämlich etwa zwei Oktaven bei einer unausgebildeten Stimme. „Aus der Tatsache, dass der Mensch beim Singen die volle Kapazität des Vokaltraktes, beim Sprechen aber nur Teile davon benutzt, leiten die Biologen Mario Vaneechoutte und John R. Skoyles die gleichermaßen charmante wie provozierende Folgerung ab: 'We can speak because we can sing' (wir können sprechen, weil wir singen können) – und unterstützen damit die bereits beschriebenen Annahmen von Rousseau, Heine und Darwin.“ (S. 54f.). Als weiteres komme zu dem großen Tonumfang noch eine andere anatomisch-physiologische Eigenschaft hinzu, die beim Gesang zum Tragen komme, nämlich die präzise Regelung der Tonhöhe über den gesamten Stimmumfang durch kleine Muskeln des Kehlkopfes. Diese Feinmechanik sei bei anderen Stimmäußerungen des Menschen, wie Sprechen, Schreien, Lachen und Weinen, nicht vonnöten (S. 54).

In den Weisheitslehren der Menschheit wußte man um die Bedeutung der Stimmorgane. Es gibt mythisch-bildliche Darstellungen der Stimmorgane, die auf deren große Bedeutung, ja sogar Heiligkeit hinweisen, und zwar in der altägyptischen Kultur. Unter den wenigen Hieroglyphen, die innere Organe zeigen, befinden sich ausgerechnet die Luftröhre und der Kehlkopf; außerdem können die beiden Kronen, die weiße und die rote für Oberägypten und Unterägypten, als ein Lungenflügel und Kehlkopf angesehen werden. Der anthroposophische Autor Ernst Uehli stellt in seinem Buch „Kultur und Kunst Ägyptens, ein Isisgeheimnis“ dar, daß dies seinen Grund darin hat, daß die ägyptische Symbolik weitgehend Verhältnisse und Ereignisse der sogenannten lemurischen Phase der Erd- und Menschheitsentwicklung darstelle. Die lemurische Phase lag vor der atlantischen und beinhaltete bedeutende Entwicklungen, die dem Menschen zu größerer Erdverbundenheit verhalfen. Hierzu gehört als ein besonders wichtiger Vorgang die Entstehung der Luftatmung und damit einhergehend die Entwicklung der Stimmorgane. Der Atem ist die Bedingung des irdischen Lebens, mit dem Atem wird dem Menschen das Leben eingehaucht, aber mit dem letzten Atemzug endet auch das irdische Leben. So war der Beginn der Luftatmung auch der Beginn des

Todesbewußtseins. In der ägyptischen Weisheit wird dies im Mythos von Seth und Osiris dargestellt. Osiris, ein Bild für das ursprünglich mit den Göttern verbundene menschliche Wesen, wird durch seinen Bruder Seth „getötet“. Was es mit dieser „Tötung“ auf sich hat, wird deutlich durch das Wesen des Seth als Sturmgott. Auch die Griechen, die später als *interpretatio Graeca* Seth mit ihrer mythischen Gestalt des Typhon gleichsetzten, belegen dies indirekt, denn Typhon, ein vorzeitliches Ungeheuer, bedeutet „Wirbelsturm“ oder „Windsbraut“. Mit diesem gewaltigen „Sturm“ ist nichts anderes dargestellt als der Atemwind, der die Stimmorgane des Menschen durchbraust, und der Anfang und Ende seines irdischen Daseins begleitet. So bringt die Luftatmung den „Tod“, das Todesbewußtsein, verstanden auch als Synonym für alle Trennungen, nicht nur den leiblichen Tod; aber wir wissen, alles Todesbewußtsein ist der Beginn des selbständigen Bewußtseins überhaupt und deswegen ein unvermeidlicher Entwicklungsvorgang (nach Uehli, Ägypten, S. 75ff.).

Nach diesem kleinen Exkurs soll es weitergehen mit dem ersten Singen und Sprechen der Menschen. Die erste Stufe der menschlichen Stimmäußerungen war also etwas, das sich in Tönen zeigte und zunächst nur von besonders dazu befähigten Menschen ausging, während die übrigen durch das Hören in diese Kunde von der Welt hineingezogen wurden. Die erste Art des melodiosen Sprechens hing noch ganz mit dem Lebendigen und Bewegten, dem Tänzerischen und Rhythmischen zusammen, wie Steiner an anderer Stelle ausführt (Eurythmie als sichtbare Sprache. Dornach 1994, S. 46f.). Im Grunde seien die Sprachlaute die hörbar gewordenen Bewegungen des Ätherischen, des Ätherleibes, der in ständiger Bewegung ist, der fortwährend entsteht und vergeht. Die Laute formen diese Bewegungen unsichtbar in den Luftströmungen ab. Das Ätherische kann man auch als das Geistige auffassen, oder als das, was W. F. Otto mit dem Sein oder dem Wesen bezeichnet. Dieses ist für ihn im Ursprung identisch mit seinen Abbildern, seien sie sprachlicher oder künstlerischer Art. Geist, Sprache und Kunst sind nicht voneinander geschieden. Damit hänge es zusammen, „daß die Sprachen, so wunderbar es erscheinen mag, gerade am Anfang am formenreichsten, ja am kompliziertesten sind, daß sie sich also nicht zur Mannigfaltigkeit und Ausdrucksfähigkeit entwickeln, sondern im Gegenteil durch den Gebrauch immer mehr verarmen und erstarren.“ Denn die Sprache sei ein Kunstwerk und wie alle Kunst am Anfang am vollkommensten. Auch die ursprüngliche Kunst sei kein Abbild gewesen, sondern „[d]ie Dinge kommen auf wunderbare Weise selbst zu ihm [sc. dem Künstler] mit ihrer Wesenhaftigkeit. Die sogenannte Abbildung ist nichts anderes als das Ding selbst in vollem Glanz seiner Wahrheit. In dem, was wir Bild nennen, ist das Sein selbst gegenwärtig. Darum kann man unter anderem auch zaubern damit. [...] Dasselbe gilt auch von der *Sprache*. Ja, sie hat von jeher in der Magie eine größere Rolle gespielt als die Bilder [...]“ (Die Sprache als Mythos. In: *Eröffnung*, S. 282f.) Weiter führt Otto aus, daß die wirkende Kraft von kultischem Tanz, Gesang und Wort ihren Ursprung darin haben, daß der ausführende Mensch mit dem Sein identisch ist, wo sein Rhythmisch-Musikalisches dem göttlichen Rhythmus der Dinge begegne: „Aus diesem Zauber allein erklärt sich der Mythos und die Sprache, die beide im Grunde dasselbe sind. Auch der ursprüngliche Tanz geht aus diesem Zauber hervor.“ (S. 284)

Diese Art der rhythmisch-melodiosen Sprache ist für uns Heutige nicht mehr so recht vorstellbar, doch hatte sie die Kraft, gestaltend und verändernd auf die Welt einzuwirken. Das „Wort“ war etwas ganz anderes als unser heutiger profanisierter Sprachgebrauch. Alle Sprache war ursprünglich solch wirkendes Wort, also Worte, die Wirklichkeit hervorrufen konnten. Hieraus erklärt sich die von Otto erwähnte große Bedeutung des Zauberspruches oder des magischen Gesanges. Noch im Lateinischen hat das Wort *carmen* nicht die harmlose Bedeutung von Lied oder Gedicht in unserem Sinn, sondern ist ursprünglich eine „religiöse und magische Formel“ (Walde-Hofmann, S.169). Ein letzter Rest der Klangmagie dieser

Gesänge zeigt sich in den Klangfiguren der sogenannten rhetorischen Mittel, wie Alliterationen, Anaphern, Stellungsfiguren und Reimen sowie in den Versmaßen der Dichtung, weswegen sich erklärt, daß laut Heine, wie oben erwähnt, die metrische Sprache der Prosa voranging. Auf dieser Stufe der Sprachentwicklung waren das „Ding“ und der Laut noch völlig eins, wodurch die zauberische Wirkung von Sprache sich erklärt, denn mit dem Aussprechen war zugleich auch das Ding vorhanden.

Cassirer nennt dies das „mimische“ Stadium der Sprachentwicklung. Hier gehöre das Wort noch der bloßen Daseinssphäre an und besitze ein eigenes substantielles Dasein und eigene substantielle Kraft. Als solche Kraft könne es in das inhaltliche Geschehen und seine kausale Verkettung eingreifen. Das gleiche gelte auf dieser Stufe für das Schriftzeichen. Es ist mimisches Bildzeichen. Auch dieses ist mit dem Abgebildeten identisch. Es habe noch keinen Bedeutungs- und Mitteilungscharakter, sondern gehöre der magischen Sphäre an (S. 277f. Hier wie auch bei Otto wird nicht im Sinne Gebsters zwischen Mythisch und Magisch unterschieden.). An anderer Stelle nennt Cassirer diese Stufe onomatopoeitisch, da die Laute mit jedem einzelnen Ding in engem Zusammenhang stehen. Diese Stufe sei noch heute bei den sogenannten „polysynthetischen“ Sprachen erhalten, wobei der Wortbestandteil „synthetisch“ irreführend sei, da nichts zusammengesetzt, sondern die Einheit das Ursprüngliche sei. Bei diesen Sprachen wird jede Einzelheit in den sprachlichen Ausdruck eingebunden, der oft nicht zwischen unseren Wortarten unterscheidet, sondern eine Einheit mit Suffixen darstellt. Es werden immer sämtliche Umstände der Situation genannt, z. B. ob das handelnde Subjekt sitzt, liegt oder steht, ob es zu beseelten oder unbeseelten Wesen gehört, mit welchem Werkzeug eine Handlung ausgeführt wird usw. Polysynthetische Sprachen finden sich oft bei Naturvölkern, so gehören viele Indianersprachen dazu. (Ernst Cassirer, Schriften zur Philosophie der symbolischen Formen. Auf der Grundlage der Ausgabe Ernst Cassirer, Gesammelte Werke, hrsg. von Martin Lauschke. Hamburg 2009, S. 72)

Aus Lauten werden Symbole

Die Sprachentwicklung folgt der Bewußtseinsentwicklung. Daher konnte sich Sprache im eigentlichen Sinn als eine Folge von Lauten, die etwas bedeuten, erst entwickeln, als der allgemeine Symbolgebrauch entstand und damit auch die Religion. Dies setzt voraus, daß sich der Mensch aus der uranfänglichen Einheit mit dem göttlichen Sein, mit der Natur und allen Wesen löst und allmählich ein Bewußtsein seiner selbst und seines Getrenntseins von den Dingen erlangt. Dieser Umschwung fand allmählich statt, als – nach Gebster – die Mutation von der magischen zur mythischen Struktur erfolgte. Bei Steiner ist die Atlantis vom magischen Wirken des Menschen mittels Ätherkräften geprägt, die auch Lebenskräfte genannt werden, wobei das „Leben“ die unterste Stufe des Geistigen darstellt. Das heißt die Menschen waren fähig, Veränderungen durch Geisteskräfte zu bewirken. Auch Gebster betont die Bedeutung des Vitalen (von lat. vita: Leben) bei der magischen Struktur. Die Mutation dieser magischen Phase, die, wie dargestellt, von Rhythmen, Klängen und Tönen geprägt war, brachte auch den Übergang von diesen Klängen zu den präzisen Sprachlauten, so daß also dieser Übergang während der späteren Phase der Atlantis angesiedelt werden muß. Dabei war ja die allmähliche Erfahrung der eigenen Innenwelt und damit des Getrenntseins von der Außenwelt etwas grundlegend Neues, das sich eben in der Sprachentstehung ausdrückt. Nach Steiner „empfanden die Menschen alle äußeren Eindrücke so, daß die Seele, wenn sie etwas Äußeres ausdrücken wollte mit einem Laut, gedrängt wurde zu einem Konsonanten. Was also im Raume vorhanden war, drängte dazu, konsonantisch nachgeahmt zu werden. Das Wehen des Windes, das Rauschen der Wellen, das Geschütztsein durch ein Haus empfand man und ahmte es nach durch Konsonanten. Was man dagegen innerlich erlebte an Schmerz oder Freude, oder auch, was ein anderes Wesen empfinden konnte, das ahmte man nach im Vokal.“ (Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit, GA 15, S. 45) Dieses anfängliche

„Sprechen“ sei aus dem Innersten der Seele gekommen und über die ganze Erde hin ähnlich gewesen, so etwas wie eine Art Ursprache (ebd.).

Auch Cassirer sieht in der Sprachentwicklung einen Weg von dem Stadium, das noch dem Magischen verhaftet war, zum symbolischen Stadium. Hierbei tritt eine allmähliche Trennung von Laut und Bedeutung ein. Im oben schon kurz erwähnten ersten, dem mimischen oder onomatopoeischen, besteht zwischen dem sprachlichen „Zeichen“ und dem Anschauungsinhalt noch keine Unterscheidung. In ihm gehört das Wort noch der bloßen Daseinssphäre an. In den beiden folgenden Stadien, dem von ihm sogenannten analogischen und dem mythischen, trete allmählich eine Entfernung ein, eine wachsende Differenz: „Und sie ist es, durch die erst das charakteristische Grundphänomen des Sprechens, durch die Trennung von L a u t und B e d e u t u n g erreicht wird. Erst wenn diese Trennung sich vollzogen hat, hat sich die Sphäre des sprachlichen 'Sinnes' als solche konstituiert.“ (Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, S. 278) Über das zweite und dritte Stadium führt Cassirer aus: Im zweiten, dem analogischen Stadium, gehe die Beziehung zwischen Laut und Bedeutung durch die Subjektivität des Denkens oder Fühlens hindurch. Der Eindruck, der das „Ding“ erweckt, zeige sich in der Sprachform, z. B. in den „Tönen“ [ein Heben und Senken innerhalb der Silben, das es noch heute in vielen Sprachen gibt], in Reduplikationen und Frequentativ- oder Intensivformen. Auch die spätere Entwicklung der Tempora gehört hierher. Die Entstehung von grammatischen Kategorien zeige die Abwendung vom bloß sinnlich Wahrgenommenen zum geistigen Inneren, aber auch der Versuch, zwischen der Erscheinung der Dinge und der Sprache eine Beziehung herzustellen. Erst das dritte Stadium sei das des rein symbolischen Ausdrucks, bei dem die Sprache nur noch die Funktion der Bedeutung habe (Schriften, S. 74ff).

Ursprache und babylonische Sprachverwirrung

Die Tatsache, daß an der Entwicklung der Wortwurzeln laut Gebser die Bewußtseinsentwicklung abzulesen ist, zeigt, wie sehr auf dieser Stufe Sprachlaut und Sein noch miteinander verbunden waren. Der Laut „bedeutete“ noch etwas, hatte noch eine Verbindung zu etwas Realem. Diese Verbindung von Laut und Sein war der Grund für die Gleichheit der Sprache der Menschheit. Unnötig zu sagen, daß die Vorstellung einer Ursprache nichts wissenschaftlich Anerkanntes ist, sondern hauptsächlich mythisch und okkult überliefert ist und daher von der Wissenschaft nicht ernstgenommen wird. Dennoch wird es im nächsten Abschnitt, „Phonetischer Symbolismus“, um Versuche gehen, Reste einer solchen Ursprache zu finden.

Die Hauptquelle mythischer Art ist die Erzählung der Genesis über die sogenannte babylonische Sprachverwirrung, Gen 11, 1-9. Dieser Text schließt den allgemeinen Teil über die Urgeschichte der Menschheit ab, bevor sich die Anfänge des auserwählten Volkes mit Abrahams Geschichte anschließen. Die Urgeschichte (Gen 1 – 11) enthält die Schöpfungsgeschichten, den Sündenfall, die Geschichte von Kain und Abel, die Sintflutzerzählung und eben die Geschichte vom Turmbau zu Babel, dazwischen sind die Geschlechterfolgen der Menschheit genannt. Die Sintflut wird als großer Einschnitt angesehen, das Ende eines Zeitalters, eine Umwälzung, die durch die Verderbtheit der Menschheit hervorgerufen wurde. In okkultem Verständnis wird die Sintflut, die ja in den Mythen vieler Völker überliefert ist, als das Ende der Atlantis angesehen. Das bedeutet, daß die Zeit, die nach der Sintflut liegt, die sogenannte nachatlantische ist, und in diese fällt die „babylonische Sprachverwirrung“ als Ereignis, mit dem die Urgeschichte der Menschheit endet.

*Alle Menschen hatten die gleiche Sprache und gebrauchten die gleichen Worte
... Auf, bauen wir uns eine Stadt und einen Turm mit einer Spitze bis zum Himmel,
und machen wir uns damit einen Namen ... Da stieg der Herr herab, um sich Stadt und
Turm anzusehen ... Er sprach: ... Auf, steigen wir hinab, und verwirren wir dort ihre
Sprache, so daß keiner mehr die Sprache des anderen versteht ...*

(Übersetzung: Jerusalemer Bibel, Einheitsübersetzung 1980)

Im Kommentar der Jerusalemer Bibel ist zu lesen, daß die Entstehung der Verschiedenheit der Völker und Sprachen eine Strafe sei für die Schuld der Überhebung und Maßlosigkeit der Menschen. Die Einheit werde erst in Christus wiedergewonnen, wie das Sprachenwunder zu Pfingsten (Apg 2, 5 -12) und die Versammlung der Völker im Himmel (Offb 7, 9 – 10) zeigen (S. 26). Dies bestätigt auch die okkulte Auffassung, daß der Mensch nach einer anfänglichen Einheit mit dem Göttlichen in immer größere Absonderung von Gott und Mitmensch geriet. Dies ist die große Tragik des Menschlichen, daß der Weg zur Selbstheit gleichzeitig alle Gefahren der Abirrung in sich birgt. Steiner sieht daher in der Entstehung der Einzelsprachen ein Wirken Luzifers. „Je weiter man zurückgeht in der Entwicklung, desto mehr findet man solche Sprachen, die der gemeinsamen Ursprache ähnlich waren. Das, was erzählt wird als Turmbau zu Babel, ist Symbolum für die Tatsache, daß es wirklich eine Ursprache gegeben hat, und daß diese differenziert worden ist in die einzelnen Volks- und Stammessprachen. [...] In der Ursprache gab es ein bestimmtes Wort, das verstand man durch den Laut, den es hatte, durch das, was es durch seinen Lautwert war. Man brauchte sich nicht weiter konventionell über den Lautwert zu unterrichten, sondern man fand in der Ursprache die Seele des Wortes. Das ist, wie gesagt, differenziert. Und alles, was Absonderung bewirkt, wirkt auch dem Luzifer in die Hände [...]“ (Aus: Die Geheimnisse der Schwelle, GA 147, zitiert nach AnthroWiki s. v. Ursprache)

Auch Hermann Beckh spricht über diese Entwicklung. Durch das Herausfallen des Menschen aus dem ursprünglich geistigen Wesen, das sich im Lautlichen des Kosmos ausdrückte, sei auch die Sprache von der Differenzierung ergriffen worden, die im Irdischen waltet. In dieser Differenzierung verfestigte sie sich und hörte auf, eine schöpferische Kraft zu sein, die mit Zaubergewalt die Wirklichkeit gestaltete. Dies werde in Gen 11 in wahrer geistiger Imagination dargestellt (S. 52f.).

D a s s c h ö p f e r i s c h e W o r t

Nach Lurker ist das „Wort“ Träger göttlicher Potenzen und besitzt daher Schöpferkraft (Lurker s.v. Wort). Hieraus erklären sich die weitverbreiteten Vorstellungen der Schöpfung durch das Wort. Schon in der ägyptischen Mythologie gibt es – neben anderen Schöpfungsmythen – die Schöpfung durch das Sprechen des Gottes Ptah. Auch in der altindischen Religion erschafft Brahman durch sein Wort Erde, Luftraum und Himmel (Heiler, Erscheinungsformen, S. 333). Die Schöpfungserzählung von Genesis 1, in welcher Gott durch sein Wort das Entstehen der Welt bewirkt, wird im Johannesprolog aufgegriffen, wo der Logos als Schöpfer alles Seienden bezeichnet wird, der selbst zugleich das Ursprünglichste ist:

*En arche en ho logos
kai ho logos en pros theon
kai theos en ho logos.
hutos en en arche pros ton theon.
panta di' autu egeneto
kai choris autu egeneto ude hen, ho gegonen.*

*Im Urbeginn war der Logos
und der Logos war bei Gott
und Gott war der Logos.
Dieser war im Urbeginn bei Gott.
Alles wurde durch ihn,
und getrennt von ihm wurde nicht eines, das entstanden ist.
(Joh 1, 1-3)*

Die sogenannte Logoslehre, die in das Johannesevangelium eingeflossen ist, hat weit zurückreichende spirituell-denkerische Quellen, die man in der griechischen Philosophie bis Heraklit zurückverfolgen kann. Der Logos des Ursprungs ist zugleich der inkarnierte Logos. Zum Schöpfungsakt durch das Wort schreibt R. Meyer: „Die Welt [...] ist die Selbstmitteilung eines Gotteswesens. Der Geist wird schöpferisch, um sein verborgenes Leben zu offenbaren. Er spricht sich selber in seiner Schöpfung aus. Er 'äußert' sich.“ (Johannesevangelium, S. 26) Weiter schreibt er, daß es kein Zufall sei, daß die Überlieferung die Entstehung des Johannesevangeliums nach Ephesus verlegt, der Stadt, in der seit Heraklit die Logoslehre als Mysterienwissen gepflegt wurde (ebd. S. 28ff.). Das Verständnis für die Göttlichkeit des „Wortes“, aus dem heraus die ersten Verse des Johannesprologs geschrieben wurden, sei den Menschen heute kaum noch gegeben: „Die Menschheit hat die Sprachkräfte, die ihr verliehen sind, entweiht. Sie mißbraucht sie Tag für Tag; deshalb leuchtet ihr jener Satz nicht mehr ein [sc. der erste Satz des Johannesevangeliums].“ Dieses schwindende Verständnis hat Goethe gestaltet in den Übersetzungsversuchen des Faust. Als dieser schließlich zu seiner letzten Formulierung, „Im Anfang war die Tat“, gelangt, stimme der Pudel, der sich dann als Mephistopheles entpuppt, ein Triumphgeheul an.“ (Ebd. S. 25) Das heißt auch, die Verkennung der Göttlichkeit der Sprache ist eine Eingebung des „Teufels“. Umgekehrt sind die Versuche zur Wiedergewinnung der Ursprache keine intellektuelle Spielerei, sondern eröffnen weit reichende Erkenntnisse über das göttliche Wesen der Welt, über die Schöpfungsgeheimnisse und über Christus, „den“ Logos.

Das Wissen um das göttliche Wesen der Sprache ließ diese bei den alten Indern und den alten Hebräern als etwas Heiliges erscheinen, so Beckh (S. 43ff.). Im Veda seien die Namen der Wesen von Brahman ausgehaucht, der sich also selbst in der Schöpfung offenbart hat. Daher komme die Überzeugung der alten Inder von der Bedeutung der Laute und Lautfolgen und die Kunst des Mantrams, des heiligen Spruches, dessen Wirkung durch die Kraft der Laute erzielt werde. Auf dem Wege der Sprache sei ein Einswerden mit Brahman möglich. Das schöpferische Wort Gottes und die menschliche Sprache stehen nach Beckh miteinander in Zusammenhang. Denn dieselben geistigen Schöpferkräfte, die in die Erscheinung der sinnlichen Außenwelt geflossen seien, haben auch die Sprachorgane des Menschen geformt. Diese seien das mikrokosmische Gegenbild zur Gestaltung des Makrokosmos. „Ursprung der Welt, Ursprung des Menschen und Ursprung der Sprache sind von einem gewissen hohen Standpunkte nur verschiedene Seiten eines und desselben Schöpfungsaktes.“ (S. 56) Ein Abglanz der schöpferischen Potenz des göttlichen Wortes ist die ursprüngliche wirkende Kraft des menschlichen Wortes, von der noch der Dichter Friedrich Rückert wußte:

*Das Wort hat Zauberkraft, es bringt hervor die Sache;
Drum hüte dich, und nie ein Böses namhaft mache.*

1.2 Phonetischer Symbolismus

Wenn es eine einheitliche Ursprache gegeben hat, so muß bei dieser ein Zusammenhang der Laute mit dem Wesen des Bezeichneten bestanden haben. Es gibt nicht wenige Sprachforscher – wenn sie auch in der Minderheit sind –, die sich darum bemüht haben, solche Zusammenhänge herauszufinden. Diese Übereinstimmung von Lautzeichen und Bezeichnetem wird „phonetischer Symbolismus“ genannt. Beim phonetischen Symbolismus geht man also von der Annahme aus, daß die Laute des sprachlichen Zeichens nicht beliebig sind, wie das in der Sprachwissenschaft, die sich auf Saussure stützt, angenommen wird. Nach Saussure sind die Laute der Wörter beliebig, „arbiträr“, haben keinen Bezug zur Bedeutung der Wörter. Dagegen haben sich die Versuche, einen phonetischen Symbolismus auszumachen, also aufzuzeigen, daß es hinter, unter oder außerhalb der verschiedenen Sprachen eine Universalität der Übereinstimmung von Laut und Bezeichnetem gebe, u. a. auf gleichartige Synästhesien von Angehörigen verschiedener Kulturen, die z. B. mit bestimmten Lauten bestimmte Farben verbinden, gestützt (Lurker s.v. Sprache, Sprachwissenschaft). Die sich auf okkulte Forschungen berufenden Vertreter des phonetischen Symbolismus sehen die Ursache der Gleichheit von Laut und Bedeutung darin, daß ursprünglich die Gestaltungen der Luft, die durch die Laute entstehen, noch gleich waren mit dem Geist oder Wesen oder Ätherischen der Dinge, die bezeichnet wurden. Die Figuren, die durch den Ton in der Luft entstehen, sind identisch mit den physischen Dingen, die durch das schöpferische Wort entstanden sind. Dies ist auch der Grund, warum diese Laute auch beim Menschen noch schöpferische Kraft oder magische Potenz besaßen.

Zwei solche Versuche, aufgrund von phonetischem Symbolismus zu erhellenden Ergebnissen zu kommen, sollen nun vorgestellt werden.

1.2.1 Die Urwörter bei Jean Gebser

Wir gehen mit Gebser noch einmal zur magischen Struktur zurück: „Sobald wir uns der magischen Struktur nähern, verblassen die Bilder. [...] Es gibt nur ein letztes Mittel, sich ihr anzunähern: *den Klang*. Oder, wenn wir so wollen: wir müssen versuchen, gewisse sehr differenzierte 'Ur-Klänge' hörbar zu machen, denn vornehmlich das Ohr und die ihm wahrnehmbaren auditiven Werte vermögen uns die magische Welt zu erschließen. Wo aber finden wir diese Werte? Es dürfte nicht verfehlt sein, sie im Klang der Wurzeln zu suchen.“ (S. 246f.) Hiermit möchte er sagen: Gerade weil Klänge und Laute ein Phänomen der magischen Struktur sind, läßt sich an ihnen die magische Struktur selbst verstehen. Aber dies führt noch viel weiter: An der Veränderung und Entwicklung der Wortwurzeln lassen sich auch die Bewußtseinsmutationen von der magischen zur mythischen und später zur mentalen Struktur nachvollziehen. Daher spielen bei Gebsters Untersuchungen sprachliche Erscheinungen eine große Rolle. Er nennt dies die Einbeziehung der Etymologie, aber es ist viel mehr als das, was man sprachwissenschaftlich darunter versteht, es ist ein intuitives, tiefgründiges Verständnis dafür, wie sehr der menschliche Geist und sein sprachlicher Ausdruck miteinander verbunden sind. Nach Gebser sind die Charakteristika der verschiedenen Bewußtseinsstrukturen an den Wortwurzeln zu erkennen. Mit seiner intuitiven Methode geht er über die wissenschaftliche Etymologie hinaus, die allein der mental-rationalen Struktur verhaftet ist, während er die Auffassung vertritt, daß diese durch eine ganzheitliche, die die Erkenntnisweisen der archaischen, magischen und mythischen in sich

enthält, verbunden werden müsse. Dies entspreche der neuen Mutation hin zur sogenannten integralen Struktur, die zur Zeit erfolge und auch nötig sei, da die mentale Struktur in einen Defizienzzustand geraten sei.

Für seine „etymologischen“ Untersuchungen zieht er zahlreiche Beispiele aus dem Griechischen, Lateinischen (und romanischen Sprachen), Deutschen (und anderen germanischen Sprachen), teilweise auch anderen indogermanischen Sprachen, vereinzelt nichtindogermanischen Sprachen heran. Diese Wörter aus noch heute zugänglichen Sprachen nennt er Urwörter und führt darüber Folgendes aus (S. 182ff.): In der Grundbedeutung ihrer Wurzeln scheint auch heute noch das Anfängliche hindurch, und dadurch enthalten sie latent die verschiedenen Bewußtseinsstrukturen. „Denn ein jedes Wort ist nicht nur Begriff (und fixierte Buchstabenschrift) [d. h. entspricht der heutigen mentalen Struktur], sondern auch Bild, also mythisch, sondern auch Laut, also magisch, sondern auch Wurzel und somit archaisch und dadurch, durch seinen Wurzelgehalt, ursprunghaft gegenwärtig.“ (S. 184) Die Urwörter manifestieren sich erstmals in der magischen Struktur. Dort haben sie einheitlichen Charakter, sind gegensatzlos, richtungslos, ununterschieden. Ein Rest davon sind im Lateinischen die Wörter *altus* (Bedeutung: hoch u n d tief) und *sacer* (Bedeutung: heilig u n d verflucht), die eine „ununterschiedene, psychisch betonte Einheit“ besitzen (S. 25). Gebser bezeichnet dieses Phänomen als „die Einheit der Urwörter“. Alles Empfinden eines Gegensatzes stammt aus späteren Strukturen.

Die Bewußtseinsentwicklung ging in inniger Verknüpfung mit lautlichen Entwicklungen einher. Eine erste Differenzierung liegt in der Dehnung oder Kürzung des Stammvokals oder in den auf- oder absteigenden „Tönen“, die es noch heute in vielen Sprachen gibt, die wie das Chinesische dem Magischen noch näherstehen. Als Beispiele für Dehnung/Kürzung nennt er Maß – Masse, Weg – weg und Muß – Muße. „Bei allen klingt in Dehnung und Kürzung des Grundvokales die Doppelwertigkeit dessen durch, was einst eine ununterschiedene Einheit bildete.“ (S. 188) Dann gibt es eher in der mythischen Struktur die von Gebser so genannten Spiegelwurzeln, bei denen sich die Konsonantenfolge umdreht, welche „die 'andere' Seite des Wurzelsinnes zum Ausdruck bringt“ (S. 190). So dreht sich die Wurzel *kel/gel* in *lek/leg* um [die Vokale können wechseln]. Beispiele sind auf der einen Seite lat. *cella* [Kammer], *celare* [verhüllen], *clam* [heimlich] und Höhle, die alle etwas Dunkles, Abgeschlossenes ausdrücken, und umgekehrt *logos* [vom Verstand geprägtes Wort] und Licht, die etwas Helles, aufs Äußere Gerichtetes ausdrücken. Weitere Beispiele werden unten folgen. Auch Vokalwechsel in heute als gegensätzlich empfundenen Wortpaaren entstammen in Wirklichkeit mythischer Polarität und ergänzen einander: Stimme – Stumme, Tat – tot, Höhle – hell. Gerade das Paar Tat – tot zeigt die uranfängliche Einheit von Leben und Tod, wobei der Tod noch nicht als bedrohlich empfunden wurde, wie in Teil III ausführlich dargestellt. Diese später zum Gegensatz werdende Einheit [sc. in der mentalen Struktur, von der wir heute noch beherrscht sind] zeigt sich in heutigen Sprachen daran, daß diese ursprüngliche Einheit heute manchmal auf verschiedene Sprachen verteilt ist: Ein bekanntes Beispiel ist lat./italienisch *calidus/caldo* [heiß] und deutsch *kalt*. In der einen Sprache ist der eine Aspekt, in der anderen der andere betont. Dieses Phänomen hat darin seine Ursache, daß die modernen Sprachen die irrationalen oder praerationalen Werte des Urwortes nicht aushalten und sie zerreißen müssen (s. Kommentarband, S. 47f., Anm. 13).

Ich folge jetzt in meiner Wiedergabe den Wortwurzeln, die Gebser als diejenigen ansieht, an denen man die jeweiligen Bewußtseinsstrukturen sowie ihre Mutationen am besten erkennen kann. (Gewöhnliche Seitenzahlen stammen aus dem Textband, 1. Teil; „Komm.“ und Seitenzahl stammt aus dem Kommentarband.)

Die Wurzel „kel“

Wie bereits erwähnt, manifestieren sich die Urwörter zuerst in der magischen Struktur. Dies paßt sehr gut mit Steiners Mitteilung zusammen, daß die Sprachentstehung im Sinne einer Lautsprache in „magischer“ atlantischer Zeit liegt, d. h. es konnte davor gar keine Wortwurzeln geben.

Die Wurzel „kel“ (mit langem oder kurzem Vokal) reicht noch in die magische Struktur zurück. Zu den Lauten, aus denen sie gebildet ist, finden sich folgende Aussagen: Das K sieht Gebser als einen Urlaut, einen der ersten Laute an. Dies ist daran erkennbar, daß er sehr weit hinten in der Mundhöhle gebildet wird. Starke Guttural-Laute gebe es noch heute im Arabischen, Chinesischen und Spanischen sowie in manchen schweizerischen Mundarten, was jeweils etwas Urwüchsiges bzw. noch vorhandenes Verwobensein mit der magischen Struktur ausdrücke (Komm., S. 58, Anm. 20. Hierzu möchte ich noch Folgendes bemerken: Auch das Altägyptische enthält eine ganze Reihe von verschiedenen Gutturallauten, die sehr häufig sind. Hier ist interessant, daß das Magische in der ägyptischen Geisteswelt eine sehr große Rolle spielt. Nach Steiner spiegelt sich in der ägyptischen Kultur die lemurische Zeit wider, in der die magischen Anfangsgründe der Sprachentwicklung liegen. Spanien wiederum habe eine Verbindung zur ägyptischen Kulturepoche.). Zur Lautfolge „kel“ führt Gebser aus: Das K, ein Kehllaut, wird an der geborgensten, hintersten, an der dunkelsten Stelle der Mundhöhle gebildet. Schließt sich ihm das L an, so wird der ganze Ton (solange es sich um ein E handelt), der durch das gutturale K erzeugt wird, noch im Munde drinnen aufgefangen: kel ist ein gewissermaßen in sich ruhender Laut, der innen in der Mundhöhle tönt.“ (S. 248) Die Bedeutung der Wurzel kel ist „bergen (in der Erde), verhüllen“ (Komm., S. 188) und drückt das Dunkle, Höhlenhafte und Geborgene im effizienten magischen Sein aus. Aus den vielen Beispielen soll hier eine Auswahl folgen, wobei zu beachten ist, daß sich das K im Laufe der Lautentwicklung zu H oder V verändert haben kann, was vor allem die folgenden deutschen Wörter der Liste betrifft: Höhle, Halle, Helm, hohl, hehlen, Hülle, Hülse; im Griechischen und Lateinischen ist der K-Laut erhalten: Beispiele sind griechisch kalypso (verhüllen) und der Name der in einer Höhle lebenden Nymphe Kalypso, kalia (Nest), kalybe (Obdach), kalymma (Hülle, Decke), kylix (Becher, davon lat. calix und dt. Kelch). Weitere Beispiele aus dem Lateinischen: celare (verbergen), clam (heimlich), oc-culere (verbergen), caligo (Dunkelheit), color (nächtliche Farbe); dazu noch altindisch varna (Umhüllung) und Sanskrit kali (Knospe) und die Göttin Kali (in ihrem dunklen Aspekt); lat. claudere (verschließen) gehört auch hierher, Gebser nennt nur claustrum (Klause, Abgeschlossenes). Etymologisch noch nicht geklärt sind *heil* und *heilig*, doch Gebser hält es für wahrscheinlich, daß sie auch zu dieser urtümlichen Wurzel gehören, es besteht Verwandtschaft zu den Wörtern *whole* und *ganz* (s. Komm. S. 66f., Anm. 10), worin man Hinweise auf das Einheitsempfinden, das die magische Struktur prägt, verstehen kann.

Wichtig ist auch das durch Dehnung und Kürzung gekennzeichnete Wortpaar Höhle - Helle. Erstaunlich ist, daß „hell“, das seiner Bedeutung nach so gar nicht zur magischen Struktur zu passen scheint, von der Wurzel kel abstammt. Auch hier ist es so, daß sich der scheinbare Gegensatz erst später ergeben hat. Dies erklärt sich durch die Angaben bei Kluge, daß „hell“ zuerst nur ein Tönendes beschrieb und noch das Althochdeutsche mit dem Wort keinen visuellen Eindruck verband. Hierzu bemerkt Gebser, daß Kluge „ungewollt unser Resultat, daß das Auditive in der Frühzeit betonter als das Visuelle ist“, unterstreiche (Komm. S. 46, Anm. 7).

Wandlung der Wurzel „kel“ zu „ker“

An der Wandlung der Lautfolge der Wurzel kel zur Wurzel ker (bzw. gher, ger und qer) zeigt sich der Übergang von der magischen zur mythischen Struktur. Das Mythische ist ja,

wie dargestellt, von der polaren Ergänzung, der kreisförmigen Bewegung und Zeithaftigkeit, dem ersten Bewußtwerden des Seelischen und erstem Todesbewußtsein geprägt. All dieses bedeutet im Vergleich zum Magischen eine größere Bewußtseinshelligkeit und Zunahme des Individuellen. Aus dem in der Mundhöhle geschlossenen *kel* wird *ker*, der Unterschied liegt also im *R*: „Schließt sich dem *K* [...] das *R* an, das anfänglich stets ein dentaler und kein gutturaler Laut war [das sogenannte „Zungen-R“], so dringt der ganze Ton, der vom *K* ausgeht, vibrierend nach außen. Das *K* ist ein geborgener Laut, das *L* ein bergender, das *R* ein aggressiver.“ (S. 248) Wie bedeutend das Lautliche ist, zeigt sich in der Unfähigkeit mancher Völker, das *R* auszusprechen, wie bei den Chinesen, die, wie bereits mehrmals erwähnt, mit ihrer gesamten Kultur noch in magische Zeiten hinabreichen (Daher gibt es auch in China noch in der Neuzeit die Darstellung der Mundlosigkeit in Form von Masken, die beim Theater verwendet werden, s. Abb. 17 und 18 auf Tafel 6. Auch Steiner bezeichnet die chinesische Kultur als eine sehr alte, die noch in atlantische Zeit zurückreiche.).

Eine mythische Gestalt, die die Wurzel *ker* im Namen enthält und die neu entstehende mythische Struktur verkörpert, sei der Gott Kronos. Seine bildliche Darstellung mit Sichel und verhülltem Haupt verweise auf das noch vorhandene Dunkel hin, doch als Sohn von Himmel und Erde (Uranos und Gaia) weise er auch schon die typisch mythische Polarität auf. Auch das Wort *chronos* (*Zeit*) zeige durch die fast identische Lautlichkeit eine Verbindung, auch wenn dies sprachwissenschaftlich noch nicht gesichert ist. Die Klangähnlichkeit verweise auf die erstmals entstehende Zeitdimension hin, während die magische Struktur raum-zeitlos ist. (S. 242-246)

Im Kommentarband S. 190ff. bespricht Gebser die Wurzelgruppe „*qer:ger* (*gher*): *ker*“. Die Bedeutungen haben alle etwas mit den Charakteristika der mythischen Struktur zu tun: drehen, biegen, krümmen, treiben, wachsen, sich erheben, nähren, begehren, gernhaben, heftige Gemütsbewegung. Die Wurzelgruppe bringt also „eine Bewegtheit zum Ausdruck, deren Charakteristikum seelischer Art ist: sie ist kreisbezogen ('Drehen'), sie ist 'libido'-mäßig ('gernhaben, begehren, streben'). Diese Wurzeln lassen deutlich das Aktivwerden der Seele erkennen, die bewußtwerdend dem mythischen Bewußtsein ihr Gepräge verleiht.“ (Komm., S. 190) Weiter tritt die Bedeutung „verletzen“ polar zu dem Lebenspol des Wachsens, somit noch die Einheit von Leben und Tod aufweisend.

An Beispielen für die Wurzelgruppe nennt Gebser zunächst weitere mythische Gestalten, deren Namen nicht nur von der Wurzelgruppe abgeleitet sind, sondern die auch in der Mythologie von Kronos abstammen, nämlich den Kentauren Cheiron, einen Sohn des Kronos, Demeter, die Tochter des Kronos, und deren Tochter Kore. Das mythische Bild „Sohn“ bedeutet einen zur Entfaltung kommenden Aspekt des Vaters. Cheiron ist ein weiser Arzt, Musiker, Seher und Lehrer, worin sich eine weitere Bewußtseinserhellung ausdrückt, „die Geburt des richtenden Denkens aus der kreisförmigen Bewegung“. (S. 190) Der Name „Demeter“ erhielt schon in der Antike viele Deutungen. Eine sprachwissenschaftliche Ableitung stammt vom kretischen Wort *deai*, was *krithai* und *krithe* entspricht. In diesen Wörtern haben wir also die Wurzel *ker*, und ihre Bedeutung ist Gerste. Deutlich haben wir die Wurzel in der römischen Entsprechung der Demeter, der Göttin Ceres. Beide Namen bringen also die Wurzelbedeutung des Wachsens zum Ausdruck, und genau dies gilt auch für Kora (bzw. Kore), die Tochter der Demeter. Demeter und Kore-Persephone sind bekanntlich die heiligen Gottheiten von Eleusis. Daß der Kreislauf von Tod und Wiedergeburt im Bild des Wachstumskreislaufes des Getreides ein heiliges Geschehen war und in den Eleusinischen Mysterien begangen wurde, wurde bereits in Teil III, 2.3 dargestellt.

Es folgen noch einige weitere Beispiele der umfangreichen Liste S. 190ff. Zur Symbolik des

Wachsens und des Getreides gehören : lat. creare (zeugen), crescere (wachsen), griech. koros (Sättigung), korthys (Ährenbündel), korthyo (sich erheben), kore (Mädchen, d. h. die Wachsende, Reifende, zugleich der Name der Kore), dt. Garbe, Gerste, Hirse. Aus dem Bereich des Kreisförmigen stammen: lat. circus (Kreis), corona (Krone), carmen (Lied, Zauberspruch; eine in sich zurückkehrende Tonfolge, ein tönender Kreis), hortus (ein eingezäunter Hof = Garten), cardo (Drehpunkt, Angel), griechisch choros (Tanz, Reigen, auch der Sterne), dt. Garten. Zur Bedeutung Bewegung und Gemütsbewegung: lat. gratus (erwünscht), gurgus (Strudel), currere (laufen), credere (glauben), gr. chairein (sich freuen), kerannymi (mischen), chreios (Notwendigkeit, Verlangen, Wunsch), ker (Herz), dt. begehren, gern, Grund, hehr.

Die Spiegelwurzeln zu „ker“ und „kel“

Noch erstaunlicher wird die Lautsymbolik bei den von Gebser sogenannten Spiegelwurzeln. In ihnen wird in einem äußeren Spiegelbild sichtbar, was bis dahin nur innerlich war, und wird damit bewußter. So steht der Wandel der Wurzellaute zu ihren Spiegellauten für den Übergang von der mythischen zur mentalen Struktur.

Die erste Spiegelung ist die Umkehrung der Wurzel *ker* zu *regh*. „Was aber ist denn die Umkehrung, besser, der Gegensatz zu der Drehbewegung und zum wachsenden Kreisen, welche der Wurzelgruppe 'qer:ger (gher):ker' eignet, wenn nicht die *gerade* Bewegung? So kann es auch nicht wundernehmen, daß im Gegensatz zur Bedeutung des zeithaften, richtungslosen Kreisens, welche diese Wurzelgruppe hat, die Spiegelwurzel 'regh' eine 'Bewegung in gerader Linie' bezeichnet. Und jene Wörter, welche in den abendländischen Sprachen 'rechts' und 'gerichtet' bedeuten, gehen auf diese Spiegelwurzel 'regh' zurück.“ (S. 249) Die gerade Bewegung bringt zum ersten Mal die Ausrichtung auf ein Ziel in das menschliche Bewußtsein hinein, also eine zielgerichtete Aneignung der Welt, die mit dem zugreifenden *R* ins Innere hineingerissen wird. Die zeitliche Zielgerichtetheit auf eine Zukunft läßt erstmalig dem Menschenn auch das „Ende“ seines individuellen Lebens vor Augen treten. Wie dieser Wandel in der Einstellung zum Tod sich im Gilgamesch-Epos zeigt, wurde bereits besprochen (Teil III, 3: Übergang zur linearen Zeitvorstellung).

Weitere Beispiele zur Spiegelwurzel *regh* sind: lat. regere (gerade richten, lenken), rex (König), rectus (gerade, recht), regula (Richtholz, Richtschnur), altindisch rekha (Strich, Linie), gr. oregein (sich strecken, zielen), archein (anfangen), dt. Reihe, recken, recht, rechts, richten. (Komm. S. 198) Zur großen Bedeutung der Wörter „richten“ und „rechts“ schreibt Gebser auch S. 134f. Die „rechte Richtung“ ist die zum Ziel führende. Kein Zufall ist es, daß in Griechenland in den Jahrhunderten, in denen sich die mentale Struktur entwickelte, die Schreibrichtung von links nach rechts annahm. Die rechte Seite, der man sich nun zuwandte ist die des Tagesbewußtseins, wie man heute ja sehr genau weiß. Als Weiteres nennt Gebser an der Stelle die Wichtigkeit, die Recht und Gesetz nun bekamen: Das Richten und Rechtsprechen sind Bewußtseinsakte, die das zum Ziel führende Richtige fixieren sollen.

Spiegelungen zu *kel* sind *lek*, *luk*, *leg*, *lug*. Diese Wurzeln haben Wörter, die etwas mit Licht, auch der verstandesmäßigen Helligkeit, zu tun haben. Es ist die Umkehrung des magisch-mythischen Dunkels in das Helle. „Mit anderen Worten: Im Spiegel, der alles verkehrt, ist das dunkel Verborgene (das Verhehlte, die Hölle und die Höhle, die stumm sind) Licht (das auch Stimme ist)“ (S. 190). Hierfür sind Beispiele das Wort Licht selbst, lat. lux, gr. leukos (licht, hell, strahlend, weiß). Beispiele für die Verstandeshelle sind gr. logos (Rede), legein (sammeln, reden), logizomai (rechnen), lat. lex (Gesetz). (Komm., S. 198f.)

Auch nennt Gebser die symbolische Handlung des Wäschewaschens im 6. Buch der Odyssee, als Odysseus bewußtlos am Strand der Phäaken liegt, während Nausikaa beim

Wäschewaschen ihn findet. (Komm., S. 199) Dadurch kommt der Bewußtlose wieder zu sich und auf seinem Weg weiter. Nausikaa wird als die „Weißarmige“ bezeichnet: leukolenos. Und zuvor wird Odysseus durch die Meeresgöttin Leukothea gerettet. (Od. 5, 333ff.)

Ü b e r g a n g z u r m e n t a l e n S t r u k t u r

Das Helle, Strahlende der Spiegelwurzel leg zeigt so recht die besondere Signatur des griechischen Geistes, der am Übergang vom Mythischen zum Mentalen steht. Nicht umsonst ist Odysseus, der geistig Wache, am Ende seiner Fahrt von diesen lichten Frauengestalten umgeben. Auch in Wesen, Mythologie und im Laut des Namens seiner besonderen Schutzgöttin, Athene, kommt dies zum Ausdruck. In ihrem Namen steckt nämlich eine Wurzel, die nach Gebser für die beginnende mentale Struktur typisch ist, die Wurzel „da:di, dai, dhe, dheu“. Der Anlaut A ist ein alpha intensivum, so daß der eigentliche Name mit „the“, also mit dieser typischen Wurzel, beginnt. (Komm., S. 201) Die Bedeutung dieser Wurzel ist „geben, zerteilen, teilen, zerreißen, zerschneiden“ und deutet somit auf die weitere Trennung des Menschen vom Sein und seine Absonderung von der Welt durch immer zunehmende Bewußtwerdung seiner selbst hin, was aber auch eine Voraussetzung für die Entwicklung des Denkens ist. Aus dem Dunkel des Unbewußten steigt er hervor, wie Athene in voller Bewaffnung – Waffen sind häufig ein Bild des scharfen Verstandes – dem Haupt des Zeus entspringt. Die Lautsymbolik wird an dem anlautenden D deutlich, das teilend ist, „er ist ein Dental, das heißt, er wird an den schneidenden Zähnen gebildet“, wie das Wort Zahn selbst, lat. dens, gr. o-dus nicht zufällig mit dem D anlauten (im Dt. Wandel von D nach Z). (Komm., S. 200). Es folgen nun mehrere Seiten mit höchst bedeutsamen Beispielen, allen voran die Wörter, die von der Bedeutung „Tag“, was selbst die „di:da“-Wurzel enthält, abgeleitet sind. Tag ist der Teiler, der Unterbrecher der Nacht, denn noch die frühe mythische Struktur war eher dem Nächtlichen oder Zwielfichtigen und dem Traum zugeordnet, während sich die Tageshelle erst beim Übergang zur mentalen Struktur zeigt. Daher sind mit „Tag“ auch verwandt lat. deus (Gott) und Sanskrit devas (Gott), lat. dies (Tag) und vor allem der Name des Hauptgottes Zeus (ebenfalls Wechsel des Dentallautes T zu Z). Das Göttliche ist jetzt das Taghelle. Hierzu paßt die Auffassung W. F. Ottos, daß der olympischen Religion das Chthonische fern ist. Die olympische Religion scheint vom Mythischen zum Mentalen überzuleiten. Sehr treffend sagt Gebser, daß in den noch mythischen griechischen Götterbildern „die Zeit vorausgeträumt wird“ [er meint die taghelle, auf die Zukunft gerichtete, die Nacht zerteilende Zeit, also die lineare Zeit der mentalen Struktur] (S. 256). Hierzu paßt die Auffassung Steiners, daß die Eingeweihten, die die Mythen geschaffen haben, ihrer Zeit voraus waren und durch die Mythen weitere Entwicklungsschritte bei den Menschen in Gang bringen wollten.

Als weitere Beispiele, die das Teilen zum Ausdruck bringen, nennt Gebser: gr. temnein (teilen), Sanskrit datu (Teil), gr. daiein (teilen, zerreißen), didomi (geben), lat. dare (geben), Zeit, Tat, Tod, teilen. Ebenfalls von größter Aussagekraft ist das Wort Zeit (wie bei Zahn mit dem Lautwandel; in den verwandten germanischen Sprachen Dänisch, Schwedisch und Angelsächsisch ist der Dentallaut noch rein erhalten, nämlich in „tid“).

Umstritten ist, ob die Wörter temenos (gr., heiliger Bezirk), tempus (lat., Zeit) und templum (lat., Tempel) mit der Bedeutung „schneiden“ etwas zu tun haben, was Gebser entschieden vertritt. Walde/Hoffmann, S. 659, lehnt dies ab und führt diese Wörter auf die idg. Wurzel ten (spannen, z. B. in lat. tendere: spannen) zurück. „Tempus“ ist also die Zeitspanne, „templum“ das Ziehen der Linien am Himmel für die Vogelschau durch den Auguren; das *templum* auf der Erde, also das sakrale Gebäude, entspricht diesem Himmelsausschnitt, bildet den Himmel auf der Erde ab. Ich meine auch, daß das Ziehen der Ostwest- und Nordsüdlinie (decumanus und cardo) mit dem Urkreis oder Urquadrat am Himmel zu tun hat und das

templum die Nachahmung der himmlischen Stadt ist, also ein Uranliegen des mythischen Weltverständnisses (vgl. Eliade passim, z. B. Das Heilige, S. 55ff. Siehe auch oben Teil II, 2.3 und 2.4, wo dies ausführlich dargelegt ist.).

Eine weitere Wortwurzel gibt es, die charakteristisch ist für den Wandel, durch den der Mensch in die Wachheit des Tageshelle eintritt und sich seines Menschseins bewußt wird, ein Wandel, den Gebser auf diesen Seiten in immer neuen Wendungen preist. Die Wortwurzel ist *me, ma, mi*, die auch in *lat. men(t)s* enthalten ist, wovon Gebser die Bezeichnung „mentale Struktur“ entnommen hat. *Mens* bedeutet Denktätigkeit, Verstand, Gedanke, Sinn. Der ursprüngliche Sinn der Wurzel drücke entscheidende Charakteristika der mentalen Struktur aus, und es sei auch kein Zufall, daß ein solches Wort „das Anfangswort unserer abendländische Kultur“ sei, „denn es ist das erste Wort der ersten Zeile des ersten Gesanges, der ersten großen abendländischen Äußerung“ (S. 127), nämlich das Wort *menin* (Akkusativ von *menis*: Zorn), womit die Ilias beginnt:

*Den Zorn singe, o Göttin, des Peleiaden
Menin aeide Thea Peleiado Achileos.
(Übersetzung: J. H. Voß)*

Der Zorn des Achilleus, der sich als herrschende Gefühlsbewegung nach außen drängt, ist es, der dem alten Troja, das noch eine vor der griechischen Kultur liegende Bewußtseinshaltung vertritt, das Ende bringen wird. „Der Zorn, nicht als blinder, sondern als denkender Zorn, gibt dem Denken und der Handlung Richtung; und er ist rücksichtslos, das will besagen: er sieht nicht nach rückwärts, er wendet den Menschen fort von der bisherigen mythischen Welt der Eingeschlossenheit und ist vorwärtsgerichtet, wie die zielende Lanze, wie der in den Kampf stürzende Achill.“ (S. 129) Weitere mythische Gestalten, in denen wiederum der Bewußtseinswandel „vorausgeträumt“ wird, tragen ebenfalls das anlautende *M* mit folgendem Vokal. Auch dieser Laut zeichnet sich dadurch aus, daß er im Mund ganz vorne liegt, also den Menschen aus der alten Geborgenheit in die Welt hinaus entläßt. Eine Gestalt ist die Mutter der Athene, *Metis*, deren Name ebenfalls die Bedeutung Vernunft oder Denken hat, und im Namen der römischen Athene, nämlich *Minerva*, zeigt sich der Laut wieder. Bei der Geburt Athenes sind *Prometheus* oder *Hermes* anwesend, die auch diese Wurzel im Namen tragen. *Prometheus* ist der Vorausdenkende, für den die Menschheitsentwicklung ein Herzensanliegen ist, und für das er unsägliches Leiden auf sich nimmt. Hier möchte ich noch anfügen, daß der „Adler“, ein Bild für die Bewußtseinsvorgänge im Gehirn, täglich an der „Leber“ des *Prometheus* frißt, als Teil der „Strafe“, die eher als eine Folge zu verstehen ist. Die Leber ist ein Organ, in dem in höchstem Maß sich Lebensvorgänge abspielen, die durch das wache Tagesleben aufgezehrt werden. Dies wird im mythischen Bild durch den Adler dargestellt. Im Schlaf wächst die „Leber“ wieder nach, um am nächsten Tag wieder von dem Adler angefressen zu werden: Erneuernde Lebenskräfte sind in der Nacht wirksam. Gebser sieht auch in „Minos“ und dem mythischen ersten ägyptischen König, *Menes*, diese Wurzel. (S. 130) König *Minos* ist ein „Richter“, nämlich über die Seelen in der Unterwelt. Mit dem mythischen ägyptischen König beginnt die Reihe der Pharaonen. Nach Teichmann waren die Pharaonen als Eingeweihte die ersten Denkenden der ägyptischen Kultur. (Mysterien, S. 106) Alle Pharaonen sind sozusagen ein „Menes“. Gebser stellt auch eine Verbindung zum indischen *Manu* her, der nach Steiner die Menschen aus dem Untergang der Atlantis in das neue nachatlantische Zeitalter führte. Gebser schreibt: „Man dürfte nicht fehlgehen, wenn man in dem fast gleichzeitigen Auftauchen dieser drei legendären Gestalten, die ein menschheitliches Mutationsprinzip verkörpern, einen Hinweis auf eine erste Sichtbarwerdung der mentalen Bewußtseinsstruktur erkennen wollte: denn wo der Gesetzgeber in Erscheinung

tritt und nötig wird, da ist das alte Gleichgewicht (das ein polar-mythisches war) gestört, und es beginnt jenes Setzen und Fixieren, das es wiederherstellen soll. Nur die mentale Welt bedarf des Gesetzes, die in der Polarität geborgene mythische Welt bedarf seiner nicht und kennt es nicht.“ (S. 130) Weiter zeigt sich die me-ma-Wurzel in den Wörtern Mensch, Mann und messen, sowie in „Maya“. (Komm., S. 73, Anm. 50) Maya ist bekanntlich die Sanskrit-Bezeichnung für die sinnlich wahrnehmbare Welt, die als Illusion aufgefaßt wird. Als das Wort entstand, gab es zwar schon die Wurzel me/ma, aber das durch diesen Laut Ausgedrückte wurde als völlig bedeutungslos aufgefaßt, hatte kein Sein. Weiter kommt die Wurzel in allen indogermanischen Wörtern vor, die den Bedeutungsgehalt „messen“ haben. Das Messen wird zu einer Signatur der mentalen Welt, denn Messen ist nur da sinnvoll, wo es sich um Abschnitte einer Linearität handelt. In den immer gleichen, regelmäßig wiederkehrenden Zeiten und Räumen des Kreislaufs war jegliches Messen ohne Zweck. Erst mit der mentalen Struktur entstand auch die *Geometrie*, wörtlich die Vermessung der Erde. In alten Zeiten wäre es durchaus „v e r messen“ gewesen, die heilige Mutter Erde messen zu wollen. Nicht ganz erklärlich ist, wieso die Wörter Mond und davon abgeleitet Monat, mit der gleichen Bedeutung im Lateinischen (*mensis*) und im Griechischen (*men*) diese Wurzel tragen. Nachgewiesenermaßen ist der Mond der Zeitmesser, doch gehört er ja noch der Nacht und den nächtigen mythischen Vorstellungen an, und in seinem Wachsen und Schwinden stellt er einen Kreislauf dar. Gebser meint, dies habe darin seinen Grund, daß das erste Messen und Zählen sich aus den „Monden“ entwickelte. (S.301), und in alten Kulturen gab es tatsächlich nicht eine Zählung der Tage, sondern der Nächte, wovon noch der englische Ausdruck *fortnight* (14 Tage) Zeugnis ablegt.

Bei Steiner ist die Mondzahl sieben die Zahl der Zeit, die viel umfassender ist als die lineare Zeit. Sie bezeichnet alle „Zeitenkreise“ der gesamten Weltentwicklung. Es will fast scheinen, als sei die lineare mentale Zeit nur eine „temporäre“ Sonderform des Phänomens Zeit. Gebser selbst legt größten Wert darauf, daß diese einseitige Art der Zeit in der heraufkommenden integralen Bewußtseinsstruktur in ihrer Einseitigkeit erkannt wird.

1.2.2 Die Ursprache und die drei heiligen Sprachen

Das Hebräische, Griechische und Lateinische werden auch als die drei heiligen Sprachen angesehen, Hebräisch und Griechisch als die Sprachen der Bibel, Latein als Sprache des römisch-katholischen Kultus. Dieser Sprachen bediente sich Gott, um sich in seinem Wort den Menschen zu offenbaren, und dazu waren diese Sprachen noch geeignet, weil sie die wirkende Kraft der Ursprache noch besaßen, am meisten das Hebräische. Hierüber schreibt der bekannte anthroposophische Theologe Emil Bock: „In dem *Hebräischen* der heiligen Schriften des Alten Testamentes schwingt noch etwas von der Urgeistigkeit Asiens mit. [...] Ein Hauch von den Mysterien der nächtlichen Dunkelheit webt durch das Hebräische, damit verbunden aber auch ein Schimmer von den Monden-Mysterien Babyloniens und den Sternenahnungen Chaldäas. Das *Griechische* ist die Göttersprache des frühen europäischen Lebens. In ihm steigt der Tag mit seinem Farbenglanz über den Horizont. Die von dem warmen hellen Schein der Morgenröte durchflutete Atmosphäre mit ihren schwebenden ziehenden Wolken ist der Klangraum, aus dem die griechische Sprache geboren zu sein scheint. Das *Lateinische* ist gegenüber dem Griechischen erdhafter. [...] Was die drei alten Sprachen verbindet, ist die noch ungebrochene Durchlässigkeit für die Götterkräfte und damit die substantiell aufrechterhaltene Verwandtschaft mit der geistigen Ursprache, der hinter allen irdischen Sprachen kraftenden Sprache der hierarchischen Wesenheiten, die alles Erdendasein

schöpferisch tragen und erhalten.“ (Zitat von Emil Bock zu Hebräisch, Griechisch und Lateinisch. Aus: Werkstatt für Geisteswissenschaft, Zitatensammlung. [Http://wfgw.diemorgengab.at/zit/WfGWzit0010206.htm](http://wfgw.diemorgengab.at/zit/WfGWzit0010206.htm) ; 29. 6. 2011)

Von den drei heiligen Sprachen ist das Hebräische der Ursprache noch am nächsten. In dem Beitrag „Ursprache“ in AnthroWiki wird hierzu ausgeführt: „Die hebräische Sprache ist ganz besonders dazu geeignet, die hellsehtig erlebten Bilder, in denen etwa Moses die Schöpfungsgeschichte schildert, in Laute, Silben und Worte zu gießen, die für den Sprecher und auch den Zuhörer diese Bilder wieder lebendig erwecken können, auch wenn sie selbst nicht mehr über hellsehtige Fähigkeiten verfügen.“ In einem Zitat Steiners heißt es: „Wenn diese Sprache, in der die ersten Partien der Bibel uns zunächst vorliegen, heute auch nicht mehr so wirkt, einstmals hat sie so gewirkt, daß, wenn ein Buchstabe durch die Seele lautete, ein Bild in ihr wachgerufen wurde. [...] Man möchte sagen, die hebräische Sprache, oder besser gesagt die Sprache der ersten Partien der Bibel, war eine Art von Mittel, aus der Seele herauszurufen bildhafte Vorstellungen, welche nahe heranrückten an die Gesichte, die der Seher erhält, wenn er fähig wird, leibfrei zu schauen in die übersinnlichen Partien des Daseins.“ (Aus: Die Geheimnisse der biblischen Schöpfungsgeschichte, GA 122; AnthroWiki s. v. Ursprache, 16. 10. 2016 oder Taschenbuchausgabe, S. 35f.)

Hermann Beckh stellt auch die Einzigartigkeit des Hebräischen heraus. Dieses sei so geartet, daß durch seine willensmäßig-schöpferische sprachliche Gestaltung der Schöpfungsbericht des Alten Testamentes die Schöpfungsberichte anderer Menschheitsdokumente übertreffe, z. B. den Rigveda, die Brahmanas, die Upanishaden, die Puranas und das Gesetzbuch des Manu. Die Genesis lasse uns „das unmittelbar Wirksame des Schöpferwortes“ mit großer Gewalt spüren. (S. 85) Im Vergleich zeige das Welterschöpfungslied des Rigveda (X, 129) schon eher Blässe des Gedankens, Bedenken und Grübeleien des Verfassers gegenüber den Ergebnissen seines Schauens. (S. 85f., Anmerkung)

1.2.3 Die genetische Etymologie bei Hermann Beckh

Ich möchte jetzt wichtige Ergebnisse zur Lautsymbolik aus dem schon mehrmals herangezogenen Buch „Neue Wege zur Ursprache“ von Hermann Beckh etwas ausführlicher wiedergeben. Hermann Beckh, geboren 1875, war Orientalist, Indologe und Tibetologe mit außerordentlichen Kenntnissen auch vieler anderer alter und neuer Sprachen, der 1921 seine akademische Laufbahn aufgab, um auf der Grundlage der Anthroposophie zu wirken. Er war auch Mitbegründer der Christengemeinschaft. Diese Hintergründe scheinen mir wichtig, um aufzuzeigen, daß Hermann Beckh über das nötige wissenschaftliche Rüstzeug verfügte, um sich dem Phänomen der Ursprache ohne Phantasterei widmen zu können.

Beckh erklärt zuerst den Unterschied der Forschung der Sprachwissenschaft und der Geisteswissenschaft (d. h. Wissenschaft vom Geist, hier die Anthroposophie). Die Sprachwissenschaft hat es mit Sprachwurzeln zu tun, die sich schon durch Raum und Zeit ziemlich weit von der Ursprache entfernt haben. Auch Beckh sieht wie Gebser als Ursache für diese Entfernung den menschlichen Bewußtseinswandel an. Dennoch finden sich in allen Sprachen noch Lautanklänge, die Reste jener Ursprache sind. Diese Reste, also gleiche Laute für dasselbe, finden sich in Sprachen, die im sprachwissenschaftlichen Sinn nicht als verwandt gelten, z. B. Sanskrit und Hebräisch. Die Erforschung dieser Reste bezeichnet Beckh als „genetische Etymologie“, im Gegensatz zur wissenschaftlichen Etymologie, die sprachliche Zusammenhänge nur in nachweisbaren Verwandtschaften von Sprachen sieht und

die Beckh als „pragmatische Etymologie“ bezeichnet. Für die Sprachwissenschaft gibt es keine „Beweise“ für die Existenz einer Ursprache. Dagegen sind die „geisteswissenschaftlichen“ Mittel zur Erforschung der Ursprache „keine anderen als das intime und gedankenkräftige Sicheinleben und Einfühlen in das Lauthafte in Wort und Sprache“. (S. 18) Diese Fähigkeit haben die Menschen einst besessen, es war ein unmittelbares Lauterlebnis, bei dem Wort und Ding eins waren und Sprache etwas unmittelbar Wirkendes gewesen sei, eine lebendige Verbindung mit dem Sprachgenius. Als sich durch die Bewußtseinsentwicklung Worte immer mehr nur auf das Äußere richteten, wurde die Sprache zu einem äußeren Mittel der Verständigung und in den Dienst des Egoismus gestellt. Heute gelte es, das Geistige der Sprache wieder ins Bewußtsein zu heben, um zu einer neuen magisch-moralischen Wirkung zu finden. Durch eine neue Kunst des Mantrams, des Rezitierens und Deklamierens kann die Sprache wieder zu einer wirkenden Kraft werden, da sie die Verbindung zum Geistigen dann wieder haben wird. Um zu diesem neuen Spracherlebnis zu gelangen, sind vor allem alte Sprachen, die noch eine größere Nähe zum Göttlichen hatten, eine Hilfe. Es sind dies das alte Sanskrit, das alte Avesta und das alte Hebräisch, die noch mit den lebendigen Ursprüngen des Wortes in Verbindung standen. (S. 19-23)

Einige Urlaute

Beckh geht von zwei gegensätzlichen Urlauten aus, in denen sich der Gegensatz von Geistigem und Irdischem ausdrückt: dem Hauchlaut *h* und dem Zischlaut *s*. (S. 23-28) „Während *h*, geistig genommen, an der Grenze des Unsichtbaren und Unaussprechlichen, liegt *s* sozusagen ganz im Sinnlich-Sichtbaren [...]. Zwischen diese beiden entgegengesetzten Pole des *h* und *s* lassen sich die übrigen Konsonanten in bestimmten Stufenfolgen und Übergängen einordnen.“ (S. 26) Der Hauchlaut *h* ist identisch mit dem Atemhauch. Im Tibetischen ist der Laut ein Wort, das „Lufthauch“ bedeutet. Hinter Lunge und Kehlkopf stehen waltende göttliche Schöpferkräfte. Diese geistig-physiologischen Zusammenhänge zeigt der Mythos von Isis, Osiris und Seth (vgl. o. IV, 1.1) Da der Lufthauch an sich unaussprechlich ist, liegt er an der Grenze zwischen menschlichem physischem Wort und unaussprechlichem göttlichem Wort. Im Hebräischen ist die ursprüngliche Bedeutung des *h* von den alten Sprachen am deutlichsten: sie findet sich im althebräischen unaussprechlichen Namen Gottes J-H-V-H. Wenn der reine Luftstrom zu einem Reibelaut wird („ch“ in allen Varianten), kommt ein Anflug des Irdischen dazu, das Unaussprechliche wird aussprechlich, das Geistige und Irdische ist verbunden. Mit diesem Laut beginnt z. B. der Name „Eva“, der bedeutsame Name der Urmutter am Beginn, hebräisch *Ḥavâh* [*h* ist das Zeichen für einen sehr kehligen Reibelaut *h*]. Der Zischlaut *s* ist der am meisten irdisch-physische Laut. Diesen Laut gab die Schlange schon von sich, ehe der Mensch physisch zur Erde heruntergekommen war. Diese urtümliche Lautsymbolik zeigt sich an den Wörtern *s e i n*, *s e h e n* und *S i n n*, ebenso im Sanskrit bei den Wörtern *s a n* (sein) und *s a r p a* (Schlange). Das *s* im Anlaut haben auch lat. *s e r p e n s* (Schlange) und spätägyptisch *srpf* (Schlange). Viele Wörter, die im Griechischen mit *h* beginnen, beginnen im Lateinischen mit *s*, d. h. das ältere, geistigere *h* ist in *s* übergegangen. Beispiele hierfür sind die Zahlen sechs und sieben: Sie lauten griechisch *h e x* und *h e p t a*, lateinisch *s e x* und *s e p t e m*. Hierin drückt sich ein Unterschied der Bewußtseinsstufen aus. Das Lateinische ist die irdischere Sprache, und zwischen Griechisch und Latein liegen Welten. (S. 26)

Von den Konsonanten, die zwischen den beiden Polen liegen, sind *k* und *g* dem *h* am nächsten, besonders wenn sie spirantisch verwendet werden. Das *k* schließt aber schon mehr Tätigkeit des Kehlkopfs ein als das *h*, es liegt etwas Tätig-Schöpferisches in ihm. Besonders gut zeigt dies die Verbalwurzel *k-r* des Sanskrit, die die Bedeutung *t u n*,

m a c h e n hat, verwandt mit lat. c r e a r e. Das r dieser Wurzel drückt den rollenden Willens- und Bewegungsimpuls aus, der dem Schöpferischen zugrundeliegt. (S. 29)

Der Laut t zeigt den Atemhauch in Verbindung mit dem harten mineralischen Bereich der Zähne. Das Mineralische ist das am meisten in der Form Erstarnte, das äußerlich Abgeschlossene, von der Einheit mit dem Göttlichen Abgetrennte. Kein Zufall ist daher der Anlaut t im Wort T o d. Wenn zu dem Herabkommen des Göttlichen in die physisch-mineralische Form noch der Laut s der Erdenstofflichkeit hinzutritt, entsteht der Laut st. Ihn haben wir in den deutschen Wörtern s t e i f, S t o f f, s t a r r, S t o c k, S t a b, S t i e l, S t a n g e, im lat. s t a r e (stehen), im gr. s t e r e o s (starr, fest, hart), im sanskr. s t h i r a (fest).

Beckh zieht bei seiner Untersuchung vor allem die Anlaute heran. Aus der wirkenden Kraft der Urlaute erklärt sich die Verwendung des Stabreims in magischen und mythischen Texten, da dieser den Anlaut vervielfältigt und daher in seiner Wirkung verstärkt. (30f.) Ein Nachklang hiervon ist die Alliteration in der Literatur.

Als nächste Beispiele bespricht Beckh die nasalen, sonoren Dauerlaute n und m, die einen ganz anderen Charakter haben als der Augenblickslaut t. Während das t das in die Form ergossene Geistige zeigt, drückt n das formlose, unbestimmte oder unsichtbare Geistige aus. Beispiele hierfür sind der Anlaut in Nacht und die Verwandten lat. n o x, gr. n y x, sanskr. n a k t a, N e b e l (gr. nephele), n i c h t, n i c h t s, sanskr. n a s (verschwinden) und Nirwana (das Verlöschen, Verwehen). (S. 33f.) Der Dauerlaut m ist auch geistiger als das t, doch mit einem größeren Anteil des Herzens als n. Besonders bedeutungsvoll ist die heilige Silbe Om: das m läßt das Geistige (Brahman) in der Lotosblume des Herzens wirken. Das m ist ein Laut des Mittelpunktes, zeigt das Geistige im Herzen, während n das Geistige in der Höhe anzeigt. Ausführlich beschäftigt sich Beckh mit den weitreichenden Bezügen des Lautes m. (S. 34ff.)

Außer mit den Wörtern für M i t t e (z. B. auch lat. medius, mittlerer) gibt es den Bedeutungsbereich der indogermanischen Wurzel ma (Strich über a) („messen“), von der auch M o n d abhängt, und m a n (denken). Das Denken könnte man als ein innerliches Messen verstehen, ein Ermessen, wie im lat. m e d i t a r i (nachsinnen). „So ist dann m a n die Wurzel von Manas 'Gedankenkraft, die hinter dem Denken stehende Geisteskraft' [...], die Kraft, durch die der Mensch ein denkendes Wesen, durch die er eben der Mensch ist. [...] So lernen wir das m im Worte 'Mensch' als ein ursprachlich-genetisches Element und im Worte 'Mensch' selbst den Zusammenhang mit Manas empfinden.“ (S. 35) Die Wurzel, die „messen“ bedeutet, und die Wurzel, die „denken“ bedeutet und genetisch auf das Wort „Mensch“ hinweist, stehen lautlich in Zusammenhang mit M o n d und M u t t e r (mit Mond auch in der pragmatischen Etymologie). Beckh sieht darin „[g]ewisse tiefere Geheimnisse der menschlichen Bewußtseinsentwicklung“. (S. 35) Die Sprachwurzel ma (Längenzeichen!) zeigt den Mond als Zeitmesser durch die Mondphasen. (Hier ist auch zu bemerken, daß die Zahl der Zeit, die Sieben, sich von den siebentägigen Mondphasen ableitet – oder umgekehrt? Alle Weltentwicklung nach Steiner läuft in Siebenerphasen ab.) Den Mondphasen verbunden ist das weibliche oder mütterliche Prinzip. So erklärt sich die lautliche Verwandtschaft des Wortes M u t t e r im Sinne der genetischen Etymologie; denn nicht nur in den indogermanischen Sprachen verbindet sich der Laut m mit dem Mütterlichen, er ist auch im altägyptischen m u t enthalten. Weiter ist dem Mondbereich das Wasser zugeordnet. Dies hat seinen Grund darin, daß nach der Vorstellung von den verschiedenen Erdverkörperungen das Wasser erst auf dem sogenannten Alten Mond entstanden ist, also das wässrige Element. Hier finden sich als Wörter mit anlautendem m das Wort M e e r und indogermanische Verwandte, und das Wort m a j (Wasser) im „dem Ursprachlichen noch näherstehende[n]

Hebräische[n]“. (S. 36) Das *m* in den Wurzeln *ma* und *man* zeigt sich auch in Wörtern wie *Minne* (Gedenken an die geliebte Person), lat. *memoria* (Gedächtnis), im Namen der altiranischen Gottheit Ahura Mazda, was „göttliche Geisteskraft oder Erinnerung“ bedeutet, ferner im Wort *Magier*, wo das *m* „in ganz besonderer Weise das magische, hellseherische, meditative Erfassen des Geistigen“ ausdrückt. (S. 36) Hiervon geht es noch einen Schritt weiter zu Wörtern, die „schweigen“ bedeuten, wie sanskr. *munī* (der Schweigende, der Heilige) und verwandt lat. *mutus* (stumm). Gemeint ist hier das heilige Verstummen, das heilige Schweigen. Das Verstummen ist auch der Tod, weswegen manche indogermanischen Sprachen das anlautende *m* bei dem Wort für „Tod“ haben, wie Avesta *mar* (sterben) und lat. *moris* (Tod). Genetisch in Bezug dazu steht hebräisch *ma vet*. (S. 37) In der Anmerkung erklärt Beckh, wie es dazu kommt, daß die Bezeichnungen für Tod in den Sprachen so verschiedene Anlaute wie *t* und *m* haben. Es sind verschiedene Aspekte, die die jeweiligen Sprachen in den Vordergrund stellen, ein ganz anderes Empfinden und Erleben beim Tod. Durch die *T*-Worte wird der Tod empfunden „in seiner Beziehung zum Physisch-Mineralischen, zum Erdenelemente als demjenigen, das in einem gewissen Sinn aus den Entwicklungszusammenhängen der geistigen Welt herausgefallen ist, während wir bei *M* umgekehrt das Umfassen der geistigen Welt im Tode erleben.“

Wörter für „Licht“

Für die genetische Untersuchung des Lautbestandes der Wörter für „Licht“ zieht Beckh den großen Bereich der indogermanischen Sprachen und den des Hebräischen heran. Es wurde ja schon gesagt, daß durchaus unterschiedliche Laute vorkommen können, die dann besondere Aspekte des Gemeinten verdeutlichen. So sieht Beckh in den Wörtern für „Licht“ vier Hauptgruppen (S. 58ff.):

1. Wörter, die auf die indogermanische Lichtwurzel *di* (Längenstrich) zurückgehen. Mit dieser Wurzel ist das physische Licht verbunden, das helle Tageslicht, wie bei *Tag*, lat. *dies* (Tag), indisch *dyas* (der lichte Tageshimmel). Diese Wurzel enthalten auch Wörter, die Göttliches bezeichnen, welches dadurch also als ein leuchtendes, strahlendes Wesen charakterisiert wird. Die Beispiele sind bekannt, es sind dies lat. *deus* (Gott), indisch *Dyas-pitar* (Himmel-Vater), entsprechend lat. *Jupiter* (von *dies-piter* abgeleitet), und gr. *Zeus* und *dios* (göttlich). (S. 59) Diese Darstellung entspricht der von Gebser, vgl. o. IV, 1.2.1, „Übergang zur mentalen Struktur“. Die Betonung des hellen Tages zeigt einen fortgeschrittenen Bewußtseinszustand an, bei dem die Wahrnehmung des Physischen in den Vordergrund gerückt ist.

2. Anders ist es mit der hebräischen Wurzel *h-v-r* (vor *h* spiritus lenis), die später *ôr* ausgesprochen wurde. Diese Wurzel führt auf den geistigen Ursprung des Lichtes zurück. Das Wort *ôr* steht in der bedeutenden Stelle Gen 1, 3 „Und die Gottheit der Elohim sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht“ (Übersetzung von Beckh):

vajômer Elohim jehi ôr vajehi ôr.

Die ursprüngliche Lautung des Wortes besteht aus *h* (lenis), dem potentiellen, noch im Geistigen liegenden Urimpuls, dem *v* (vau), dem mystischsten Laut des Hebräischen, dem Urton, in dem sich das kosmische Weben des Weltwesens ausspricht, und dem Laut *r*, der Emanation des Lichtes. Umschrieben könnte dies also bedeuten „aus dem Göttlich-Geistigen (*h*) heraus sich sprechendes (*v*) Licht (*r*). (S.61) Auf dieser Urgewalt der Lautfolge beruht die mantrische Wirkung des Spruches Gen 1,3. Genetisch verbunden sind *or* (Zirkumflex) lat. *aura* (Lüftchen, Schimmer, Tageslicht), *aurora* (Morgenröte), gr. *eos* (Morgenröte), *Ostern*, lat. *ver* (Frühling), lat. *aurum* (Gold).

3. Ein weiteres Urlichtwort ist das griechische *phos*, bei dem der Anlaut *ph* noch dem

geistigen Urlaut *v* verwandt ist, durch das abschließende *s* aber etwas Irdisches hineingebracht wird. Sowohl im Griechischen als auch im Sanskrit sind die Wörter für „Licht“ dem Wort für „Stimme“ ähnlich (gr. *p h o n e*). Dies zeigt, daß ursprünglich ein enger Zusammenhang von Licht und Ton bestand. (S. 62f.)

4. Die vierte Hauptgruppe von Lichtworten ist die, zu der das Wort „Licht“ selbst gehört. Im Sanskrit ist das anlautende *l* nicht vorhanden, es ist dort ein *r* (mit Unterpunkt), die Wurzel heißt also *rc*(Unterpunkt) und bedeutet „strahlen“. Hier verbindet sich die emanierende Bewegung (*r*) mit dem schöpferischen *k*, was dann mit „bedeutungsvollem Übergang von *r* zu *l*“ als lat. *l u x* (Licht), gr. *l e u k o s* (leuchtend, licht, weiß) erscheint. Der Laut *l* ist weicher als *r*, so ist *r* eher dem Geistigen im Menschen, *l* mehr dem Seelischen zugeordnet. Das *r* zeigt eher die äußere Emanation des Lichtes, das *l* die innere Entfaltung. Das deutsche Wort „Licht“ hat zu dem konsonantischen Gerüst noch den Vokal *i*, den eigentlichen Lichtvokal, gegenüber den dunklen Vokalen des Griechischen und Lateinischen, entspricht also dem Sinn von Licht eher.

Übereinstimmungen zwischen Gebser und Beckh

Interessant ist, daß es wichtige Entsprechungen zwischen Gebser und Beckh gibt, wobei sich Gebser nicht auf Beckh bezieht. Wahrscheinlich kannte er dessen Arbeiten nicht. Gleich ist bei beiden, daß sie als älteste Laute diejenigen ansehen, die hinten in der Kehle liegen, und die vorne an Lippen und Zähnen gebildet als die jüngeren. Gebser sieht im *k* den ursprünglichen, höhlenartigen, während Beckh davor noch den Hauchlaut *h* sieht als eine Art Ur-Atem. Sehr ähnlich sind auch die Deutungen der Konsonantenverbindung *kr*, die etwas Schöpferisches, Werdendes, Entstehendes, das sich nach außen hin in einer emanierenden Bewegung entfaltet, ausdrückt. Auf die vielen genannten Beispiele aus Gebser sei noch einmal hingewiesen. Mit dem Verhältnis von *r* und *l* und dem Übergang des einen in das andere befaßt sich Beckh, sieht dies aber etwas anders. Darauf, was der ältere Konsonant sei, gibt er keine eindeutige Antwort, sondern der eine oder andere Laut kann demselben Wort in verschiedenen Sprachen einen jeweils anderen Aspekt geben. Beckh sieht im härteren *k* etwas eher Geistiges, das aber auch gedanklich sein kann, im weicheren *l* etwas mehr Seelisches, dem Herzen entstammendes. Deswegen sei das *l* auch in den unmittelbarer dem Herzen entfließenden semitischen Sprachen bevorzugt worden, während die mehr auf das Gedankenhafte abgestimmten alten indogermanischen Sprachen das *r* bevorzugten. (S. 64) Dies zeige sich an dem genetisch etymologischen Zusammenhang des *l* im hebräischen Urwort *l e b* (Herz) mit *L ö w e*, *l e b e n* und *L i e b e*.

Bei der Wurzel *me* oder *ma*, von beiden als hochbedeutsam aufgefaßt, scheint es beim ersten Hinsehen eher eine gegensätzliche Deutung zu geben. *M* ist bei Beckh ein Laut der menschlichen Mitte, menschlich Geistig-Seelisches, es ist noch mehr seelisch inneres Denken, daher die eher altertümlichen Verbindungen zu Mond und Mutter, während Gebser diese Wurzel typisch für das Denkerisch-Mentale ansieht, aber so recht keine Erklärung für die eindeutige Verbindung zu „Mond“ hat. Vielleicht ist hier die Lösung darin zu suchen, daß der Laut *m* und damit die Wurzel *me* tatsächlich in der „Mitte“ liegt, also janusköpfig nach vorne und zurück weist.

Der Laut *t* wird von beiden ähnlich gedeutet. Als Dentallaut drückt er etwas Erstarrtes, Geronnenes aus, in das das Geschaffene sich gewandelt hat, und ist daher Ausdruck für eine fortgeschrittene Bewußtseinsstruktur, die das feste Irdische in den Blick genommen hat. Für Gebser sind hier wichtig die Wörter für „Zeit“ (lat. *tempus*), bei denen das harte irdische *t* zu der neuen linearen Zeitvorstellung paßt; und am Ende dieser „Zeit“ steht der „Tod“, das hoffnungslose unumkehrbare Ende des Lebens.

Auf jeden Fall sind die Übereinstimmungen zwischen Gebser und Beckh ersichtlich. Gebser besaß in hohem Maß „das intime und gedankenkräftige Sicheinleben und Einfühlen in das

Lauthafte in Wort und Sprache“, das über die rein wissenschaftliche Etymologie hinausgeht und damit zu Ergebnissen kommt, die etwas über das Wesen von Mensch und Welt offenbaren, von dem die Sprache Kunde geben kann.

Deutung von „Es werde Licht“

Im letzten Teil des Buches deutet Beckh das Mantram der Lichtschöpfung aus Gen 1,3 (vajômer Elohim jehi ôr vajehi ôr). Da seine Darstellung sehr umfangreich ist, soll hier nur Einiges genannt sein. Das Wort va, das sich mit den Verben jômer und jehi verbindet, ist mit der Übersetzung „und“ nur unzureichend wiedergegeben, jedoch gibt es keine auch nur annähernde deutsche Entsprechung. Schon oben war die Bezeichnung des v als mystischster Laut des Hebräischen erwähnt, er ist mystischer Urton, kosmisches Urweben. (S. 63) Dem v (= u oder va) wohnt „eine bestimmte bewirkende und verwandelnde Kraft“ inne, „durch die es vor allem das verbale Element“ ergreift, wodurch der in die Zukunft blickende Wille, der sich im Verb ausdrückt, der zur Vollendung gewordene Wille wird. Diese besondere Wirkkraft des Lautes v findet sich in genetischem Sinn auch in Wörtern wie wirken, Wille, walten, werden, wandeln, sowie im lat. vertere (wenden, ändern). So wird das „jehi ôr“ („Es werde Licht“) durch das Aussprechen des Willens zur Vollendung des Willens, „vajehi ôr“ („Und es ward Licht“). (S. 87f.)

Wie im vorigen Abschnitt über die Wörter für „Licht“ schon ausgeführt, ist die ursprüngliche Lautung von ôr h-v-r (davor spiritus lenis): h ist der Laut des noch rein potentiellen Geistigen, v ist der Laut des Bewirkens, r ist der Laut der Emanation: Das hebräische Wort ôr drückt also das Wesen der Urschöpfung aus, nämlich das Hervorkommen des Offenbaren aus dem Unoffenbaren. Beckh sieht einen gentisch-etymologischen Zusammenhang mit der deutschen Silbe „ur-“, dem lat. oriri (entstehen) und dem indianischen Urwort h v a. (S. 101f.)

Das Verb jehi (werden), das ja den Schöpfungsvorgang enthält, ist natürlich hier noch von besonderer Wichtigkeit. Beckh meint, daß man hier an die seltenere Form der Wurzel denken muß, nämlich die Lautfolge h-v-h, also der Laut des Urhauches in Verbindung mit der verwandelnden Kraft des Lautes v. Dies umschreibt Beckh mit folgenden Formulierungen: „das Willensmäßige des Weltgeschehens (V), beschlossen im Leben des Geistigen (H-H)“ oder „geistiges Ursein, Weltenurgesehen“. (S. 104) Ähnliche Lautfolgen sieht Beckh auch in anderen Sprachen, so im deutschen ewig und im griechischen aei (entstanden aus aifei), wofür er die umschreibenden Übersetzungen „höchstes überzeitliches Geschehen“ oder „Werdestrom der Ewigkeit“ gibt. Er erwähnt auch, daß Fabre d'Olivet das Verb h-v-h für das Urverbum, das Verb an sich des Hebräischen hält. Dieses hat sich später in die Lautung h-j-h verändert (noch später dann in jehi). Der Laut j (Jod) ist das Zeichen des Offenbaren, der Manifestation, der Übergang vom Potentiellen zum Aktuellen. Das Jod ist der Punkt, „wo dieses Außerräumliche, Außerzeitliche, Ewig-Göttliche sich anschickt, seinen Impuls in die Welt des räumlich und zeitlich Bedingten hineinzustrahlen“. (S. 108) Dieser göttliche Impuls (j), das Weltenwehen (h) und die wirkende Kraft (v) sind auch die Laute, aus denen der unaussprechliche Name Gottes besteht (S. 109):

J-H-V-H

Das urlautliche v a j ô m e r E l o h i m erscheint im Schöpfungsbericht sechs mal. Schon allein diese und andere Wiederholungen zusammen mit der Lautsymbolik weisen ihn als einen Text aus, der wirkende Kraft hat. Wirkende Kraft hat ein Text aber nur dann, wenn mit

seinen Lauten zugleich etwas Seiendes präsent ist. Es ist wichtig, sich dies heute, wo das Empfinden dafür geschwunden ist, zunächst auf gedanklichem Wege zu erarbeiten. Dies kann dann tiefe Erkenntnisse über sprachliche Zusammenhänge mit dem Geistigen eröffnen. Wie jede Symbolik führt auch die Sprache als symbolische Form etwas Getrenntes zusammen, in dem Fall den Sprachlaut mit seiner Bedeutung. Daß dieser Zusammenhang ursprünglich vorhanden war, sollten die Darlegungen aufzeigen. Wenn dies nicht so wäre, wäre es unsinnig, von Symbolen zu sprechen.

Vom einzelnen Laut und Wort geht es im nächsten Abschnitt zur größeren Einheit, dem Text. Lautsymbolik, mantrische Wirkung durch die Komposition, sprachliche Bilder und sprachlich-stilistische Mittel sind für viele religiös-symbolische Texte charakteristisch.

2 Bildhafte Textarten

Bevor die uns überlieferten religiös-symbolischen Dokumente entstehen konnten, wie sie uns heute aus den verschiedenen Völkern, Kulturen und Religionen vorliegen, mußte in der Menschheit so etwas wie die „Erfindung“ der Schrift stattgefunden haben. Zu diesem, wenn man es recht bedenkt, rätselhaften Phänomen wird es in dieser Einleitung zunächst einige Bemerkungen geben. Danach wird es in drei Abschnitten um verschiedenartige Dokumente gehen, die sich der Symbolik sprachlicher Bilder bedienen: um das sogenannte „Elementare Wort“, um Zeugnisse der Religionen und um Zeugnisse der Dichter. Es ist dies eine Einteilung des Stoffes, die mir sinnvoll erschien, um in die vielen Dokumente eine Art Ordnung zu bringen. In Wirklichkeit ist es jedoch so, daß viele der Texte in mehrere dieser Kategorien passen.

Ihr Gemeinsames ist die Verwendung lautlich-rhythmisch-kompositorischer Mittel, also bestimmte Gestaltungsweisen der Texte, und die Verwendung sprachlicher Symbole und Bilder. Das zusammen mit der Lautsymbolik bewirkt, daß in diesen schriftlichen Dokumenten ein spiritueller Gehalt nicht nur mitgeteilt wurde, sondern unmittelbar präsent war, wenn solche Texte in magischem, kultischem oder jedenfalls festlichem Zusammenhang verwendet wurden. Um diese Gestaltung und das besondere symbolische „Vokabular“ wird es in den letzten Abschnitten gehen.

Doch zunächst einige Überlegungen zu Schrift und Schriften. Die Entstehung von Schriften im Sinne religiös-bildhafter Texte oder Bücher setzt die Entstehung von Schrift voraus. Dies ist keine Banalität, sondern weist auf einen inneren Zusammenhang hin. Fast scheint es so, als habe die Menschheit begonnen Schrift zu verwenden, um heilige Inhalte darzustellen. Dies widerspricht völlig der heute gängigen wissenschaftlichen Annahme, nach der es praktische Gründe der Wirtschaft und Verwaltung gewesen seien, die die Menschen zum Schriftgebrauch veranlaßten. So wird die Entstehung der Schrift mit der Bildung erster Staaten in Mesopotamien und Ägypten in Verbindung gebracht. Lange Zeit galten sumerische Tafeln und Siegel mit Warenlisten vom Ende des 4. Jahrtausends v. Chr. als älteste Schriftzeugnisse der Menschheit, bis 1988 im Grab des Pharaos Skorpion in Abydos etwa aus derselben Zeit Gefäße gefunden wurden, die Anhänger mit Hieroglyphen trugen, auf denen die Herkunft der Inhalte bezeichnet war. Es spielt hier nicht so sehr die Frage eine Rolle, ob die ältesten Schriftfunde in Ägypten oder Sumer zu suchen sind und ob es eine Verbindung

zwischen beiden gab, sondern die Tatsache, daß es so scheint, als ob diese Anhänger ein neuer Beweis dafür seien, daß die ältesten Schriftzeugnisse scheinbar einem rein praktischen Zweck des Warenverkehrs dienten.

Ganz anders sieht dies der – nicht unumstrittene - Schriftforscher Harald Haarmann: „Eine solche gesamtgesellschaftliche Begründung für die Einführung der Schrift in den frühen Hochkulturen ist in sich schlüssig, aber nur unter der Voraussetzung, daß man moderne Maßstäbe anlegt. Die historische Realität ist eine andere, denn die ersten Aufzeichnungen überlieferter Texte in den antiken Kultursprachen sind weder juristische Texte noch Chroniken, und in keiner der regionalen Schrifttraditionen stehen literarische Texte am Anfang. Die Motivationen, eine Schrift zu entwickeln und zu verwenden, sind nirgendwo weltlicher Art oder künstlerischer Natur.“ (Universalgeschichte der Schrift. Frankfurt am Main 1990, S. 69f.) Auch die Schriftverwendung im sumerischen Kulturkreis werde mit den Bedürfnissen der ständig sich ausweitenden Bürokratie erklärt. Hierbei werden aber heutige Vorstellungen vom Staat und seiner Bürokratie, die materialistisch bestimmt sind, auf eine alte Kultur zurückgeblendet. In den sumerischen Städten sei dagegen die Zentralgewalt vom Tempelbezirk ausgegangen, und das ganze Leben habe im Zeichen der Verehrung des Stadtgottes gestanden. Die frühen schriftlichen Zeugnisse stammen aus der Tempelverwaltung, und deren Buchführung diene den religiösen Zwecken eines nicht-säkularen Staatswesens. Das Leben war „eingebunden in eine religiös bestimmte Weltordnung“, und die Schrift diene „magischen sowie rituell-religiösen Zwecken“ (S. 100). In ähnlicher Weise befaßt sich Haarmann auf diesen Seiten mit weiteren Schriften, die zu den ältesten gezählt werden: mit den ägyptischen Hieroglyphen, mit der Schrift in Altchina zur Zeit der Shang-Dynastie, mit der Zeremonialschrift der Indus-Zivilisation und der kretischen Linear-A-Schrift. Ferner vertritt er die nicht unangefochtene Auffassung, daß die Zeichen auf Gegenständen der sogenannten Donaukultur mit dem Hauptfundort Vinca eine Schrift darstellt, die von etwa 5300 bis 3500 v. Chr. verwendet wurde, womit die Entstehung von Schrift wesentlich früher läge. Die Zeichen der Vinca-Kultur wurden ausschließlich auf Gegenständen kultischen Gebrauchs gefunden. (S. 70ff.) So kommt Haarmann zu dem Schluß: „Überall dort, wo die Schrift in ihren Anfängen im Dienst der religiös-rituellen oder sakralen Sphäre steht, ist ihre Profanisierung zur Schaffung einer weltlichen Literatur oder zur Aufzeichnung von Gesetzestexten eine *sekundäre* Entwicklung. Die ursprüngliche Motivation, Schrift zu schaffen und zu verwenden, ist magisch-religiös begründet und speist sich damit aus der gleichen Quelle, die auch für die Entstehung steinzeitlicher Felsbilder verantwortlich war.“ (S. 113)

Die Auffassung, die Verwaltungstexte der theokratischen Staaten der frühen Hochkulturen seien profane Schriftstücke gewesen, beruht auf einem Mißverstehen des alten Bewußtseins. Bei diesem gab es aber die heutige Unterscheidung zwischen profan und weltlich noch nicht. Da das Wirtschaftsleben vor allem der Tempelkultur diene, stand die hierbei gebrauchte Schrift im Dienst der Götter und war selbst heilig. In allen mythischen Zeugnissen der alten Kulturen gilt die Schrift als eine Schöpfung von Göttern.

Noch deutlicher ist die Verbindung von Schrift mit dem Religiösen da, wo die Schrift einen ähnlichen Sinn wie das Bild hat, nämlich die Identität mit dem Dargestellten, in diesem Fall mit der Sprache. Das geschriebene Wort hat dann dieselbe Funktion und Wirkung wie das gesprochene Wort, macht also ein Gebet, eine Beschwörung oder einen Mythos gegenwärtig. Wo dann das Schriftzeugnis ist, ist zugleich der religiöse Akt, auch ohne ausgesprochenen Text. Als Beispiel nennt Lurker: „Nach buddhistischem Volksglauben ist das geschriebene Gebet, auf einem Tuchstreifen flatternd oder auf der Gebetsmühle gedreht, eine immerwährende Rezitation.“ (Lurkers. v. Schrift) Schrift und Buchstaben besitzen wegen dieser Identität mit der Realität magische und mantrische Bedeutung, haben wie alle Symbole wirkende Kraft. Besonders ausgeprägt ist dies bei reinen Bilderschriften, wie der

chinesischen, deren älteste Dokumente der bereits erwähnten Shang-Dynastie aus dem 13. Jahrhundert v. Chr. entstammen. Haarmann schreibt, daß in den Ruinen der Hauptstadt Yin Magazine mit Tausenden beschrifteter Knochen und Schildkrötenschalen gefunden wurden, die etwas mit magischen Ritualen zu tun hatten. Die Schriftzeichen unterstützten den mantischen Vorgang bei den Orakeln für das Herrscherhaus. Durch die schriftliche Fixierung der Orakelfrage sollten die schicksalbestimmenden Geister beschworen werden. Die Schrift blieb bis zum 7. Jahrhundert v. Chr. ein Geheimnis und galt als furchtbare magische Macht. (S. 106ff.)

Selbst in Ägypten verloren die Hieroglyphen, obwohl sie vorwiegend eine Lautschrift darstellten, nie ganz ihre magische Wirkung. So schreibt der bekannte Ägyptologe Jan Assmann: Zwar seien die ägyptischen Hieroglyphen Lautzeichen; „[d]aß die Hieroglyphenschrift trotzdem ihren Bildbezug nie eingebüßt hat zeigt, daß es hier um mehr als die (durch Arbitrarität und Konventionalität gekennzeichnete) Zeichenhaftigkeit geht. Die Hieroglyphen funktionieren als bloße Zeichen, aber darüberhinaus sind sie auch noch Bilder, und in dieser überschüssigen Bildhaftigkeit scheint ihre 'Heiligkeit' zu beruhen [hieros: heilig]. [...] Der ägyptische Terminus für die Hieroglyphen lautet 'Gottesworte', in einer frühen Grabinschrift werden sie als 'Götter' bezeichnet. Das Bewußtsein für die Bildlichkeit und damit konkrete Gegenständlichkeit der Schrift geht so weit, daß zuweilen bei Inschriften in der Nähe des Toten gewisse Zeichen vermieden oder verstümmelt werden, damit sie (d. h. das, was sie darstellen) dem Toten nicht gefährlich werden können.“ (Lurker s. v. Hieroglyphen) Die reinen Bilderschriften sind immer diesem magischenn Zusammenhang verhaftet geblieben. Solche Bilderschriften unterscheiden sich in ihrem Gebrauch am Anfang nicht vom Gebrauch anderer Bilder zu magischen Zwecken. Erst später entwickelte sich daraus die Möglichkeit der sprachlichen Mitteilung.

Anders ist es mit den Lautschriften. Hier sind die Zeichen Symbole der Sprachlaute, sie stehen mit der Sprache in unmittelbarem Zusammenhang. So stellt Aristoteles in dem Traktat *De interpretatione* fest: „In der Sprache sind die Symbole desjenigen vorhanden, was in der Seele vorkommt, und in der Schrift die Symbole desjenigen, was in der Sprache vorkommt.“ (esti men un ta en te phone ton en te psyche pathematon symbola, kai ta graphomena ton en te phone: 16a, 3-4; nach Wikipedia s. v. Symbol) Und diese Lautschriften sind das eigentliche Schriftwunder, das es auch erst in einer bestimmten menschlichen Entwicklungsphase geben konnte. Die Entstehung einer Lautschrift setzt ein entsprechendes Sprachverständnis und ein entwickeltes Symbolverständnis voraus. Weiter mußte ein Bedürfnis vorhanden sein, heilige Inhalte, wie oben erwähnt dauerhaft zu machen. Die Notation der den Göttern zukommenden Waren konnte durchaus auch als eine Art Gebet aufgefaßt werden, eine Ehrung. Wie bei vielen anderen „Erfindungen“ auch, könnte hier ein ursprünglich sakraler Grund mit der Zeit sich auch als Nutzen im Alltagsleben erwiesen und zu zivilisatorischem Fortschritt geführt haben. Erstaunlich ist, daß zumindest das ägyptische Schriftsystem als Lautschrift in seinen ersten Zeugnissen fertig vorliegt. Mythisch ausgedrückt, ist es der Gott Thot, der die ägyptische Schrift erfunden hat, der erste Schreiber. Mit dem „Gott“ Thot kann durchaus ein Eingeweihter, ein Kulturheros oder ein inkarniertes hierarchisches Wesen gemeint sein. In solchen alten Zeiten war die Grenze vom Irdischen zum Geistigen noch sehr durchlässig, und mit „Gott“ konnte jegliches Geistwesen, das sich den Menschen direkt oder durch einen inspirierten Eingeweihten mitteilte, gemeint sein. Dies zeigt, daß die Schaffung einer Lautschrift, die in der Folgezeit zu einem Werkzeug des Denkens wurde, zu einem bestimmten Zeitpunkt für die Menschheit so wichtig war, daß ihre Einführung von geistigen Mächten gelenkt wurde.

Aber sie war auch ein zweischneidiges Schwert, denn das zuvor gehütete spirituelle Wissen war in schriftlicher Form einer Veröffentlichung preisgegeben, konnte verwässert,

mißbraucht, profanisiert werden. So sieht es z. B. Gebser: „Denn die Tatsache [...], daß etwas schriftlich fixiert wurde, besonders wenn es in früher Zeit geschah, ist vor allem ein Hinweis auf die Lage der Zeit, in der die Überlieferung niedergeschrieben wurde: dem Zwang zur Niederschrift muß ein Nachlassen des echten, lebendigen Wissens zugrunde liegen, also eine Angst vor einem Wissens-Verlust. Diese Angst mag dem Gefühl der Unzulänglichkeit entspringen, die ursprüngliche Kraft nicht mehr substantiell bewahren und leben zu können.“ (S. 83f.) Hier ist vielleicht der Grund zu suchen, warum z. B. die Kelten ihre religiösen Texte nicht aufschrieben, obwohl sie sich für profane Zwecke der griechischen Schrift bedienten. Auf der anderen Seite erlangten heilige Schriften oder Bücher in vielen Religionen kultische Verehrung. Kanonisierung und Dogmatisierung stellen eine Überbetonung der Bedeutung der schriftlichen Fixierung dar und stammen ausnahmslos aus Zeiten, die kaum noch originäres spirituelles Wissen besaßen. Deswegen regte sich immer wieder Widerstand gegen die absolute Gültigkeit heiliger Schriften, so schon in der Bibel selbst mit dem bekannten Wort *Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig*. (2 Kor 3,6; Luther; vgl. zu dem Thema Heiler, Erscheinungsformen, S. 354ff.) . Ferner zitiert Heiler Schleiermacher: „Jede heilige Schrift ist ein Mausoleum“ und A. Bertholet, der von „geistige[r] Einsargung“ spricht. (S. 355)

Wir müssen also damit rechnen, daß alle bildlich-religiösen Texte der Welt nur einen äußersten Zipfel des ursprünglichen Wissens offenbaren. Ich erinnere an das oben genannte Wort Steiners von den letzten Resten und Brocken geschauten Wissens, die in schriftlicher Form auf uns gekommen sind. Dennoch sind für uns Heutige eben diese Reste von ungeheurer Bedeutung. Sie sind nur dann toter Buchstabe, wenn statt der Bemühung um den spirituellen Gehalt an einem fundamentalistisch-wörtlichen Verständnis festgehalten wird, wie das gegen Ende des Mittelalters zunehmend geschah und bis heute geschieht. Hier zeigt sich, wie wichtig es ist, einen Zugang zur Bildhaftigkeit der Texte zu finden und zu versuchen, sie in die heutige, vom Denken geprägte Sprache zu „übersetzen“.

2.1 Das Elementare bildhafte Wort

Das bildhaft-religiöse Wort ist uns naturgemäß erst mit der Verwendung von Schrift in der Menschheit überliefert. Heiler macht hierbei einen Unterschied zwischen dem von ihm so genannten „heiligen Wort“, das eher auf anonymer Urheberschaft beruht, und der „heiligen Schrift“, worunter er die mehr oder weniger kanonisierten heiligen Schriften oder Bücher der Religionen versteht. Dieser durchaus sinnvollen Einteilung möchte ich hier folgen, wobei ich für die erste Art den Ausdruck „Elementares bildhaftes Wort“ verwende.

Den Ausdruck „Elementares Wort“ habe ich dem Buch „Die Absolutheit des Christentums und die Summe der Anthropologie“ des evangelischen Theologen Wolfgang Philipp entnommen (Hildesheim 1982; Ersterscheinung 1959). Er ist wie viele der nun folgenden Bezeichnungen nur ein Hilfsmittel, um etwas letztlich Unklärbares zu umschreiben. Mit „elementar“ ist etwas Ursprüngliches gemeint, doch kennen wir meist die Ursprünge der Arten des Elementaren Wortes nicht. Ihr hohes Alter läßt sich nur vermuten, wofür die von Heiler genannte anonyme Herkunft ein Indiz sein kann. Außerdem ist bei ihnen die schriftliche Gestalt wahrscheinlich das Endprodukt einer wer weiß wie viele Jahrhunderte – oder gar Jahrtausende? - alten mündlichen Weitergabe.

Das „Wort“ kann kurz oder lang sein. So nennt Heiler als erstes den Gottesnamen. Gottesnamen enthalten eine Symbolik, durch die sich ein Gott oder eine Göttin den Menschen

offenbart hat. Diese Auffassung reicht in die Zeiten zurück, in denen Sprachlaute noch mit dem Bezeichneten identisch waren. Beispiele für uns noch nachvollziehbare Symbolik von Götternamen bei Gebser finden sich oben (1.2.1). Durch die Anrufung des Gottes wird sein im Namen symbolisiertes Wesen präsent, der Gott erscheint in der Mitte der Menschen. Besonders der Name Gottes im Alten Testament, J-H-V-H, das Tetragrammaton, galt als heilig und erfuhr vielfache Deutungen, von denen oben diejenige von Beckh erwähnt wurde (1.2.3).

Philipp versteht unter dem Elementaren Wort die Textarten Mythos, Sage und Märchen. Wie auch viele andere Autoren sieht er in diesen eine Dreiheit. Tatsächlich scheint es zwischen ihnen einen Zusammenhang zu geben, der darauf beruht, daß alle drei von ähnlichen Symbolbildern geprägt sind. Ihre Herkunft, Entstehung, Alter und gegenseitige chronologische, räumliche und inhaltliche Abhängigkeit, aber auch die Abgrenzung voneinander, stellt mehrere damit befaßte Wissenschaften vor gewaltige Probleme, deren Erforschung Bibliotheken füllt. Ausführlich werde ich mich mit dem Thema Mythos in Teil V befassen. Hier sollen nur einige Hinweise erfolgen. Ich stütze mich dabei unter anderem auf die Werke von Udo Reinhardt.

Die Definition dieser elementaren Textarten ist schwierig.

Am einfachsten ist zu beschreiben, was das *E u r o p ä i s c h e Z a u b e r m ä r c h e n* ist, da es sich bei ihm um eine singuläre Gattung mit eindeutig erkennbaren Merkmalen und inhaltlicher Struktur handelt. Dagegen gehört die mittelalterliche Sage verschiedenen literarischen Gattungen an, während der Mythos einen überliterarischen Komplex darstellt. (Reinhardt MSM, S. 169) Schwieriger ist zu sagen, wann und wie es entstand. Reinhardt hält es als literarische Form für neuzeitlich, inhaltlich besitzt es ein christliches Substrat. Die Bezeichnung „Volksmärchen“ hält er für überholt, da die Märchen höchstwahrscheinlich nicht vom „Volk“ geschaffen wurden, sondern Gut einer Kulturschicht darstellen. (MSM, S. 176) Die Märchenmerkmale sind schon in dem Standardwerk von Max Lüthi, *Das europäische Volksmärchen*, dargestellt. Reinhardt sieht als Hauptunterscheidungsmerkmale zu Mythos und Sage die Unbestimmtheit von Raum, Zeit und Personen im Märchen. Dies hängt damit zusammen, daß das Märchen vollständig „fiktiv“ ist und nichts Realhistorisches enthält. Als Weltbild enthält es das Gut-Böse-Grundschema und den Erlösungsgedanken. Im Gegensatz zu Mythos und Sage kann das Personal auch aus den unteren Volksschichten stammen. Das Märchen ist eindimensional, was bedeutet, daß es keinen Gegensatz zwischen „Übernatürlichem“ und „Natürlichem“ gibt, im Gegensatz zur Sage. Ein wichtiges Merkmal ist auch noch die starke Typisierung der Akteure. (Zu den unterscheidenden Merkmalen von Frühgriechischem Mythos, Mittelalterlicher Sage und Grimms Märchen s. die Übersicht in Reinhardt, MSM, S. 202) Widersprechen möchte ich Reinhardt in Bezug auf die Einfachheit des Märchens und seinen Zweck als Unterhaltung. Weit davon entfernt, einfach zu sein, ist es dagegen hoch stilisiert und bewußt gestaltet. Die Typisierung hat seinen Grund in der Symbolhaftigkeit der „Personen“. Den Zweck der Märchen sehe ich darin, daß sie geistige Entwicklungswege, man könnte auch sagen, Initiationen oder Einweihungen darstellen. Das sogenannte „Fiktionale“ läßt am deutlichsten die Bildhaftigkeit der Märchen erkennen: Sowohl das „Übernatürliche“ als auch das „Natürliche“ sind gleichermaßen Symbole. Daher rührt die berühmte Eindimensionalität des Märchens. „Fiktiv“ ist das Märchen nur gemessen an materialistischen Denkgewohnheiten. Wenn man davon ausgeht, daß innere Entwicklungsvorgänge dargestellt werden, so sind die Inhalte des Märchens möglicherweise realer als die heutige vom Geistigen abgeschnittene Alltagswelt. Auch die inhaltlichen Strukturen des Zaubermärchens lassen sich genau eingrenzen, wie von Vladimir Propp erforscht (*Morphologie des Märchens*. 1975, Ersterscheinung 1959, dem ich hier ab S. 31 folge). Nach einer Ausgangssituation, die den Märchenhelden einführt und eine

Mangelsituation darstellt, nennt Propp für den weiteren Verlauf 31 Stationen des Märchenhelden, die aber nicht in jedem Märchen vorkommen. Weitere jedoch wurden von Propp in dem untersuchten Material (russische Märchen) nicht gefunden. Ich zitiere hier nur einige sehr häufige davon: I: ein Familienmitglied verläßt das Haus für eine Zeit. II und III: Gebot und Verletzung des Gebotes durch den Helden. IV – VIII: die Aktionen eines Gegenspielers. VIIIa-IX: Es fehlt etwas, es besteht der Wunsch etwas zu besitzen, Bitte oder Befehl an den Helden. X-XI: Der Held macht sich auf. XII: Der Held wird auf die Probe gestellt, ausgefragt, überfallen usw., wodurch der Erwerb des Zaubermittels oder des übernatürlichen Helfers eingeleitet wird. XVI und XVIII: Der Held und sein Gegner treten in direkten Zweikampf, der Gegenspieler wird besiegt. Statt der oft erfolgenden Rückkehr des Helden können die Aufgaben noch weitergehen. XXI – XXX: Der Held wird verfolgt, er begibt sich erneut auf die Suche, ein falscher Held macht seine Ansprüche geltend, dem Helden wird eine schwere Aufgabe gestellt, die Aufgabe wird gelöst, der falsche Held wird entlarvt und bestraft. XXXI: Der Held vermählt sich und besteigt den Thron.

Definitionen für den *Mythos* als Erzählung gibt es sehr viele, hier einige Beispiele: Brockhaus: „Mythos ist die Bezeichnung für die Erzählung von Göttern, Heroen u. a. Gestalten und Geschehnissen aus vorgeschichtlicher Zeit.“ In Lurker: „Mythos ist eine bildliche Sinndeutung der Wirklichkeit, die sie verständlich macht [...] durch den Appell an eine imaginäre Welt von göttlichen und halbgöttlichen Wesen, von historisch niemals existierenden Helden, von phantastischen Geschöpfen und Elementen.“ (s. v. Mythos, von Assen Ignatow) Görg: „Mythos ist die Äußerung eines Vorstellungsinhaltes, in dem Götter und Menschen eine Rolle spielen.“ (S. 30) Bildhafte Redeweise ist kennzeichnend für frühe Vorstellungen im religiösen Bereich. (S. 12-40: Der Glaube in Bildern) Wesentliche Aussagen dieser Definitionen sind, daß es sich beim Mythos um eine Weltdeutung aus alter Zeit handelt, daß die erzählten Geschehnisse in nicht-historischer Vorzeit spielen, daß das Handeln von Göttern wesentlich zu den Inhalten gehört, ferner Menschen, Heroen und Fabelwesen vorkommen können, und daß eine bildhafte Redeweise verwendet wird. Reinhardt listet einige Voraussetzungen des frühgriechischen Mythos auf, die auf altorientalische Mythen zurückgehen: das polytheistische Pantheon, Götterdynastien, Weltalter, Paradies, Unterwelt, Apotheose, Strafgerichte, monströse Ungeheuer, geflügelte göttliche Wesen, phantastisches Geschehen. Der frühgriechische Mythos unterscheide sich vom altorientalischen „vor allem durch die innovative Einführung der Heroen/Heroinnen als eigener Gruppierung (mit einem signifikant höheren Interesse an menschlichen Grundproblemen als veränderter Motivation im Hintergrund), durch die damit gegebene Verlagerung der Schwerpunkts von Götter- zu Heroenmythen [...]“. (MSM, S. 17f.) Hieraus geht hervor, daß die eher ursprünglichen Themen des Mythos die großen Themen wie Weltentstehung, Zeitalter, Göttergeschichten, Verhältnis der Götter zu den Menschen sind, also die großen kosmischen Abläufe, die auf die Götterszenarie ausgerichtet sind, während im griechischen Mythos der Heldenmythos einen neuen Einschlag von innerseelischen menschlichen Entwicklungsvorgängen zeigt. Hierzu paßt, daß der Mythos durchsetzt ist von Märchenelementen, und zwar hier auch wieder eher der griechische als der altorientalische. Reinhardt meint, wie erwähnt, daß das Märchen als Gattung erst eine neuzeitliche Bildung sei, daß aber Märchenelemente als Grundlage der weiteren Erzähltradition schon viel früher vorhanden waren. Als Beispiele für Märchenelemente in altorientalischen und griechischen Göttermythen nennt Reinhardt: die Verdoppelung aller Fähigkeiten, wie z. B. der Seh- oder Hörfähigkeit, ein Zauberkraut, Unverwundbarkeit, die Fähigkeit zur Verwandlung, die Fähigkeit zum Unsichtbarmachen und die Fähigkeit zum Fliegen. Noch häufiger sei die Verwendung von Märchenelementen in den griechischen Heroenmythen. Von diesen bespricht er die Heroen Kadmos, Perseus, Bellerophon, Herakles, Theseus und Ödipus, ferner u. a. die Mythenkomplexe des

Argonautenzuges, der Tantaliden, des Troianischen Krieges und der Irrfahrten des Odysseus. (MSM, S. 25ff.) Ausführlich wird das mythologische Kunstmärchen von Amor und Psyche (Apuleius, Metamorphosen IV, 28 – VI, 24) besprochen. (MSM, S. 53ff.) Dieses nimmt eine Zwischenstellung zwischen dem mit Märchenelementen durchsetzten frühgriechischen Mythos und dem Märchen ein. Die Hauptmotive stammen aus dem Mythos, doch es bewegt sich vom Mythos zum Märchen hin. Hauptunterschiede sind, daß es keine zeitliche Fixierung besitzt, daß es eindimensional ist und eine andere Bedeutung des Schicksalhaften vorliegt. (S. 68ff.)

Wie bekannt, zeichnet sich die Sage dadurch aus, daß sie an einen realhistorischen Ort, reale Zeit und Personen anknüpft. Mögliche Abgrenzungen von Sage und Mythos bespricht Reinhardt S. 150ff. In der frühen altorientalischen Erzähltradition ist ein enger Zusammenhang von Mythos und Sage, da sich diese Mythen auf realhistorische bzw. pseudohistorische Persönlichkeiten beziehen. So ist z. B. der Held des Gilgamesch-Epos der zweite Stadtkönig von Uruk. Diese Verknüpfung von Mythischem und Realhistorischem findet sich auch im Alten Testament. Der römische Nationalmythos geht bei Livius fast unmerklich über in die sagenhaften Geschichten der Königszeit, die fiktionalen Grundcharakter, aber Tendenz zur Historisierung besitzen. Dabei schwindet die Einbeziehung von Göttlichem oder Übernatürlichem immer mehr: Romulus und Remus stammen noch von einem Gott ab, Numa Pompilius hat eine Liebesbeziehung zur Quellnymphe Egeria, soll aber auch Pythagoras getroffen haben. Die späteren Könige und die Helden der Republik haben gar keine göttliche Anbindung mehr. (S. 162) Etwas anders verhält es sich mit den mittelalterlichen Sagen. Hier muß man trennen zwischen den literarisch fixierten Heldensagen, wie dem Nibelungenlied, und den einfachen Volkssagen. Sagenspezifisch ist die Verbindung von fiktionalem Grundcharakter und historisierender Grundtendenz. (S. 166) Im Gegensatz zu den griechischen und römischen Sagen sind die mittelalterlichen voll von Übernatürlichem und Wunderbarem. Dies sei altes heidnisches Substrat aus der keltisch-germanischen Kultur. (S. 187) Im Unterschied zu Mythos und Märchen gibt es in der mittelalterlichen Sage eine markante Grenze zwischen Menschen- und Geisterwelt, Alltagswelt und Übernatürliches stehen sich gegenüber. Die Sage besitzt also einen zweidimensionalen Handlungsrahmen (S. 169). Für mich ist ein wesentlicher Unterschied zwischen Mythos einerseits und Sage und Märchen andererseits darin zu sehen, daß der Mythos von Göttern bestimmt ist. Dies tritt im Heldenmythos zurück, der vielleicht als Übergangsbereich von Mythos zur Sage aufgefaßt werden kann.

Als verwandte fiktionale Bereiche streift Reinhardt noch Fabel, Legende, Novelle und Roman. In der „Vorbemerkung zu Anliegen und Gesamtkonzeption“ seiner Werke betont er, daß der Mensch „ein fiktionsbedürftiges Wesen“ sei, und daß fiktive Literatur Möglichkeiten biete, „mit markanten Orientierungspunkten aus der kulturellen Vergangenheit und kritischem Bewusstsein für unsere anthropologische Disposition das eigene Leben sinnvoll und erfüllt zu gestalten“. (MSM, S. 5)

Der literaturwissenschaftliche Begriff „fiktiv“ soll Texte charakterisieren, deren Realität von dem abweicht, was der Weltwahrnehmung des neuzeitlichen Menschen entspricht. Er stammt vom lateinischen Verb *fingere* und hat die Grundbedeutung *über etwas hin streichen* , gelangt von da zu der Bedeutung *kneten, formen, gestalten* und schließlich zum rein gedanklichen *sich etwas vorstellen, erdenken, erdichten* . (Walde/Hoffmann, *fingo*) Wie bereits angedeutet, war das Elementare Wort für die Menschen zur Zeit seiner Entstehung gerade nicht fiktiv, sondern sprachliche Gestaltung spiritueller Erlebnisse, die einen höheren Realitätsgehalt besaßen als die sogenannte Alltagswelt. Dies vorausgesetzt, können wir den Begriff „fiktiv“

rein als literaturwissenschaftliche Ausdrucksweise hier verwenden.

Die Anziehungskraft, die das Elementare Wort bis heute ausübt, was sich in seiner ununterbrochenen Rezeptionsgeschichte zeigt, kann über die gefühlsmäßige Ebene gehen, so daß es genügt, diese Geschichten interessant zu finden und die Empfindung zu erhalten, der nüchternen Alltagswelt für eine Weile zu entfliehen. Dem Anspruch des heutigen Denkens kann der Umgang mit dem Elementaren Wort aber nur gerecht werden, wenn ein deutender Zugang gesucht, d. h. die Bildsprache solcher Texte interpretiert wird. Görg sieht hier in der Theologie die Schwierigkeit, für diese Bildsprache nicht die notwendigen Schlüssel zu besitzen (Credo, S. 14). Diese Bildtradition ist eine jahrtausendealte Prägung (S. 21). Für uns Heutige „wäre es sinnvoll, sich in den Mythos zu versenken, in ihn einzutauchen“. (S. 28) Görg selbst gewinnt auf diesem Weg bedeutende Einblicke in die bildhafte Sprache der ägyptischen Mythologie, des Alten Testaments und in vorliegendem Buch in die im christlichen Credo enthaltenen Bilder und ihre Ursprünge in der ägyptischen Mythologie. Ein weiterer Autor, der ein umfassendes Wissen bildhafter Texte und ein Gespür für deren Bedeutung besitzt, ist der schon mehrmals zitierte Manfred Ehmer, dessen Auslegung der Odyssee oben referiert wurde, auch wurde seine Auslegung des Gilgamesch-Epos erwähnt. Umfassende Deutungen von anthroposophischen Autoren gibt es über Märchen, Germanische Mythologie oder das finnische Epos Kalewala.

Um nur einen ungefähren Eindruck von dem zu geben, wie die Bilderfolgen solcher elementaren Texte gedeutet werden können, hier einige Kostproben.
Ausführlichere Deutungen sind in Teil V, Mythos, enthalten.

M ä r c h e n

Als ein Beispiel für die Deutung der Bilderfolge eines Märchens wähle ich diejenige des Märchens „Brüderchen und Schwesterchen“ (Grimm, KHM Nr. 11) in dem bekannten Buch „Die Weisheit der deutschen Volksmärchen“ des anthroposophischen Autors Rudolf Meyer. (S. 79-84) Brüderchen und Schwesterchen verlassen ihr Zuhause, weil die Stiefmutter sie schlecht behandelt. Das Männliche ist ein aktiver Teil des menschlichen Wesens, das Weibliche ein passiver. Im Bild der Stiefmutter erscheint ein niederes, an die Sinnlichkeit gebundenes Wissen. Die jungen Kräfte müssen ihre vertraute Welt loslassen, und dies zeigt sich im Märchenbild häufig als Wald: „Die Welt verwandelt sich für das erste übersinnliche Erleben zu dem *Walde*, in dem man sich verirren kann“, in dem ein Zauberbann über allem liegt. In diesem Wald erscheint die Tiergestalt als bedrohlich: „Erst was von der Vernunft durchleuchtet ist, erscheint im übersinnlichen Reiche in Menschengestalt; die unbewußt wirkenden Kräfte der Menschennatur, die Triebe und Leidenschaften, nehmen dort Tiergestalt an.“ Das Brüderchen kann dem nicht widerstehen und wird in ein Reh verwandelt und folgt dem Ungestüm seiner Triebe. Der Königssohn als Jäger entdeckt die beiden. Im Bild des Jägers erscheinen tötende Kräfte, die im menschlichen Organismus wirken müssen, um Bewußtsein zu wecken. Beide erlangen also als Braut und Bräutigam eine höhere Bewußtseinsstufe und ihre Vereinigung, aus dem heraus ein noch höheres neues Bewußtsein geboren wird. Wie in vielen anderen Märchen, schließt sich hier ein weiterer Handlungsstrang an, der neue Leidensprüfungen bringt; auch ist das Reh ja noch nicht erlöst. Die Stiefmutter spürt sie auf, tötet die junge Königin und legt ihre eigene, einäugige Tochter an deren Stelle. Die Einäugigkeit weist auf einen alten Bewußtseinszustand hin, der nun also an die Stelle des neuen tritt.: Das eine Auge „war das 'Auge' des atlantischen Menschen. Polyphem, der Riese, besitzt noch dieses Fühlorgan. Der Sucher nach dem Geiste begegnet nun in übersinnlichen Welten den Trägern zurückgebliebener Bewußtseinszustände; sie stellen sich seinem Fortschreiten entgegen und suchen ihn selbst zu alten, dämmerhaften Formen des Erlebens

zurückzuführen.“ Der junge König ist zuerst nicht in der Lage, diese Täuschung zu erkennen. Erst wenn er, in der Bildsprache das Geistige des Menschen, durch den Hinweis der Kinderfrau in der nächtlich erscheinenden Gestalt der getöteten Königin seine richtige Frau erkennt, kann die Erlösung stattfinden, die die Gefahr bannt, die Königin wiedererweckt und auch dem Reh wieder zur menschlichen Gestalt verhilft, indem die Stiefmutter verbrannt wird: „Vorher vermag die weisheitsvolle Seele [die Königin], die in das Reich der Nacht verdrängt ist und nun über dem Schläfe des neuen Geistkeims (des Kindes) treue Wacht hält, nicht Erlösung zu finden. Und die Willensnatur, die noch den ungestillten Sinnendurst in sich trägt (das Reh), kann nur aus Wunschesfesseln befreit werden, wenn das irdische Bewußtsein der Selbstsucht im Feuer der Läuterung aufgelöst worden ist.“

An dieser Deutung zeigt sich sehr deutlich, wie die Bildsprache als spiritueller Weg gedeutet wird. Die einzelnen Figuren des Märchens sind Wesensteile und Kräfte im Inneren des Menschen, auch die „bösen“. Die „bösen“ Anteile sind hemmende Mächte und Versuchungen, die dem geistigen Fortschritt im Inneren sich in den Weg stellen. Hierzu schreibt Lenz: Jedes Märchen gleicht einem kleinen Drama, das auf unserer inneren Bühne spielt. Seine menschlichen Gestalten sind Personifikationen der seelisch-geistigen Kräfte; Triebe und Instinkte hingegen erscheinen in diesem Zusammenhang als Tiere. Die Handlung nimmt zwar ihre Bilder aus der gegenständlichen Außenwelt, ist aber als absolutes Innengeschehen zu verstehen. Jede Landschaft ist jeweils innerer Schauplatz.“ (S. 14)

Mythos

Als Beispiel für Mythos wähle ich der hier nötigen Kürze wegen eine Deutung Steiners einer Einzelheit aus der germanischen Mythologie: Der Gott Loki hat drei Kinder, welche verderbenbringende Mächte sind, nämlich Hel, die Totengöttin, den Fenriswolf, der den Göttern Unheil bringt und zum Schluß Odin verschlingt, und die Midgardschlange, ein gefährliches Ungeheuer, die die Welt umspannt und gegen die Götter kämpft. „Kinder“ bedeuten in der Bildsprache oft besondere Aspekte oder Wirkungen eines Wesens. Der Gott Loki ist eine sehr uneinheitliche Gestalt, deren Verhältnis zu der Hauptgötterfamilie, den Asen, nie ganz geklärt wird. Er kann segensreich oder verderblich wirken, indem er viele Listen verwendet. Steiner sieht in ihm Luzifer, also ein Wesen der Engelhierarchie, das sich gegen Gott gestellt hat und als Verführer der Menschheit auftritt, indem er den Wunsch eingibt, so sein zu wollen wie Gott. In der Interpretation Steiners, die er in vielen Werken und Vorträgen thematisiert hat, ist Luzifer eine Macht, die die Menschheit auf der einen Seite zur Unabhängigkeit von den Göttern führen will, aber sie auch in die damit verbundenen Gefahren stürzt. Hier ist zu bemerken, daß die Namensähnlichkeit von Loki und Luzifer nicht unbedingt äußerlich zu sehen sein muß. Die Etymologie von Loki ist nicht geklärt, doch kann im Sinne Beckhs eine genetische Etymologie angenommen werden, die dieselbe Lautfolge l-k hervorbringt (Luzifer zeigt diese Lautfolge in der ursprünglichen Form Lucifer; der Name bedeutet „Lichtbringer“). Bei Gebser ist dies ja die Umkehrwurzel der altertümlichen Wurzel k-l, d. h. Götternamen (bzw. Namen von hierarchischen Wesen) mit der Wurzel l-k verweisen auf einen Entwicklungsfortschritt. Die beiden Gestalten, Loki wie Luzifer, zeigen die Ambivalenz der Entwicklung zur menschlichen Freiheit: Sie ist verbunden mit Not, Tod, Krankheit und jeder Möglichkeit des Scheiterns. Die drei „Kinder“ Lokis zeigen im Bild drei dieser Gefahren. Nach Steiner sind dies drei Gefahren, die den menschlichen Wesensgliedern Astralleib, Ätherleib und physischem Leib als Folge des Einflusses Loki-Luzifers drohen: „[...] so bewirkt Luzifer im Astralleibe: Selbstsucht, im Ätherleibe: Lüge und Unwahrhaftigkeit, im physischen Leibe: Krankheit und Tod. [...] Was müßte nun die germanisch-nordische Mythologie gesagt haben, wenn sie dem Loki, dem Luzifer, zugeschrieben hätte, daß dieses dreifache Wirken von ihm herkommen kann? Sie mußte sagen: Loki hat drei Sprößlinge. Der erste ist der, welcher Selbstsucht bewirkt. Das ist die

Midgardschlange, dasjenige, womit der Einfluß des luziferischen Geistes auf den Astralleib ausgedrückt ist. Das zweite ist das, was in das menschliche Erkennen sich hineinmischte als das Unrichtige. [...] Der Ausdruck für alles, was Verfinsterung, nicht richtiges Sehen ist, ist irgendein tierisches Wesen, hier im Norden hauptsächlich der Fenriswolf. Das ist das zweite, der Einfluß auf den Ätherleib von seiten des Loki, der bewirkt, daß der Mensch von innen heraus den Trieb hat, sich zu täuschen, unwahrhaft über die Dinge zu denken [...] Nun kommen wir zum Einfluß von Loki auf den physischen Leib. In dem bewirkt er Krankheit und Tod. Der dritte Sprößling ist also das, was Krankheit und Tod bewirkt. Das ist die Hel.“ (Mission, S.161ff.)

S a g e

Da unter dem Begriff „Sage“ sehr verschiedenartige Texte verstanden werden, ist es schwierig, ein typisches Beispiel zu finden. Das Elementare Wort in Gestalt der Sage wird meistens ziemlich vernachlässigt. Daher sollen hier einige längere Ausführungen erfolgen. Es wird um sagenhafte Elemente in der Antike gehen, um das Typische der mittelalterlichen Sagen und die Bedeutung des Übernatürlichen.

Wie oben schon erwähnt, ist das Spezifische der Sage die Verknüpfung mit dem Historischen. Das griechische Wort *historía* ist vom Verb *historeo* abgeleitet. Dieses bedeutet *fragen, erforschen, erfahren, das Erforschte berichten*, zeigt also eindeutig die Verbindung mit selbst erfahrener Welterkenntnis und deren denkerischer Verarbeitung. Das Substantiv *historía* verstärkt diese Richtung eher noch durch die Bedeutung *das durch Nachfragen und eigene Anschauung Erkannte*, ferner *Geschichtschreibung, Geschichtswerk*. (Gemoll) Ein anfängliches Geschichtsbewußtsein konnte in der Menschheit erst aufkommen, als zu dem rein zyklischen Zeitverständnis eine lineare Vorstellung hinzutrat, was mit dem entstehenden Wissen um den individuellen Tod zusammenhing. Hierüber war schon zur Genüge die Rede. Diesen Übergang sieht Mahlstedt, wie dargestellt, im Gilgamesch-Epos. (s. Teil III, 3.) So ist es nicht verwunderlich, daß Gilgamesch als Stadtkönig von Uruk eine Anbindung an das Realhistorische hat. Auch die räumliche Fixierung ist hier zu erkennen, eben die Stadt Uruk. Von Ägypten sind mehrere Königslisten überliefert, die, je weiter zurückreichend, sich umso mehr im sogenannten Fiktionalen, man könnte sagen, im Mythischen oder Sagenhaften verlieren. Während man von den Pharaonen der ersten Dynastien archäologische Zeugnisse hat, gibt es die für den ersten aufgeführten Pharaon, Menes, nicht. Hinzu kommt noch die Vorstellung, an der in der ägyptischen Religion festgehalten wurde, daß vor der Herrschaft von Königen Ägypten von Göttern regiert worden sei. Dies deutet E. Uehli folgendermaßen: „Unter Göttern haben die Ägypter, wie die vorzeitliche Menschheit ganz allgemein, kosmische Intelligenzen verschiedener Entwicklungsstufen und Tätigkeiten verstanden, die sich nicht in einem Erdenleib verkörpern, aber im Opferdienst ihre Absichten und ihren Willen denen kundgeben, die sich in diesem Opferdienst zu ihren selbstlosen Werkzeugen, zu ihren Dienern gemacht haben. Götterregierung nannten die späteren Nachfahren dieser Diener des Horus eine Seelenhaltung, die von Göttern Inspirationen empfangen konnte, ohne diese mit menschlichen Gedanken zu vermischen, weil diese irren können.“ (Ägypten, S. 49) Nach dieser Götterregierung folgte die Regierung von Königen, die nach okkultem Verständnis weniger Könige, sondern Priester und Eingeweihte waren, die durch ihre Einweihung noch in Kontakt mit den Göttern standen und die Geheimnisse des Lebens und des Todes kannten. Die ersten Pharaonen wurden mit dem Sonnengott in Gestalt des Horusfalken identifiziert, sie wurden durch die Einweihung zu Horus. Später schwächte sich dies ab, und die Pharaonen galten „nur“ noch als Söhne des Sonnengottes Re (*sa re, Sohn des Re*, gehörte von da an zur Königstitulatur). Der Name Re erschien erstmals als Bestandteil von Königsnamen in der vierten Dynastie, z. B. im Namen des bekannten Chefren (Cha-ef-Re: Sein Glanz ist Re). In

Ägypten hat es laut E. Hornung nie eine Geschichtsschreibung gegeben, die an den wirklichen Ereignissen interessiert war. Geschichtliche Vorkommnisse werden nach mythischen Mustern typisiert. So muß jeder Pharao einen Kampf gegen Feinde führen, die als Chaosmächte aufgefaßt werden, und sein Sieg zeigt ihn als Erhalter der Weltordnung. (Erich Hornung, Geschichte als Fest. In: Der Geist der Pharaonenzeit, S. 153) So ist es auch nicht verwunderlich, daß manche Erzählungen von Pharaonen und anderen realhistorischen Personen mit sagenhaften Erlebnissen verbunden sind: Reinhardt nennt hierfür drei solche Erzählungen sagenhafter Art, die mit Thutmosis III., Ramses II. und Sesostri III. verbunden sind. (MSM, S. 152) Völlig zwischen Wirklichkeit und Übersinnlichem angesiedelt ist der sogenannte Sphinx-Traum Thutmosis' IV., von dem die noch heute zwischen den Vorderpranken des Sphinx von Gizeh befindliche Stele berichtet. An der Stelle ruhte der spätere Thutmosis IV. bei einer Jagd aus und verfiel in einen somnambulen Zustand. Der Sphinx sprach zu ihm und bat darum, ihn vom Wüstensand zu befreien. Er verhiess ihm dann das zukünftige Herrscheramt. (Vgl. Üehli, Ägypten, S. 235)

Ein ähnlicher Priesterkönig wie die Pharaonen, also ein Eingeweihter, war nach Steiner auch der König Priamos von Troja (s. Die okkulten Wahrheiten alter Mythen und Sagen, GA 92, 10. Vortrag). Der Untergang Trojas zeige symbolisch das Ende dieser alten Lebensform und das Heraufkommen, den „Sieg“ eines neuen Bewußtseins in der Gestalt des Odysseus, bei dem das Prinzip der Klugheit herrsche. Die weltliche Klugheit sei auch symbolisiert in den Schlangen, die den trojanischen Priester Laokoon töten, der vor dieser Art Klugheit warnte („timeo Danaos et dona ferentes“), aber nichts mehr auszurichten vermochte. In ihm und in Troja geht die alte Spiritualität zugrunde. Den Übergang dieser alten Spiritualität und des theokratischen Staates zu einer moderneren Form zeigt dann die römische Sage. Die ursprüngliche Gründung auf italischem Boden der ausgewanderten Trojaner war das sagenhafte Alba Longa. Hierin sieht Steiner die Bezeichnung eines Priestergewandes, des Gewandes des alten Priesterkönigtums. (s. Die okkulten Wahrheiten alter Mythen und Sagen, 3. Vortrag) Auch die Siebenzahl der sagenhaften Könige Roms zeigt diese Verbindung zu altem Wissen, das aber immer mehr verloren geht. Romulus ist noch göttlicher Abstammung, d. h. symbolisch, er hat göttliches Wissen und göttliche Inspiration, während der letzte, der die göttliche Höhe noch im Namen trägt, Tarquinius „Superbus“, einen Sturz in die Tiefe tut, mit dem das königliche Prinzip an sein Ende gelangt ist. Steiner sieht also auch in der sagenhaften römischen Frühgeschichte den Übergang von etwas „Fiktionalem“, nämlich des alten Priesterkönigtums, zu einem weltlichen Königtum (bzw. auch dessen Abschaffung, denn nach dem Ende des Tarquinius Superbus begann die Zeit der römischen Republik, deren Frühgeschichte aber zunächst auch noch durch viele „Helden“ und sagenhafte Ereignisse überhöht wird.).

Im griechischen Mythos ist ein Einschlag der Sage vor allem in den Heldenmythen zu sehen. Hier tritt ja vor allem auch die räumliche Fixierung auf, wie man an Orten wie Mykene, Athen, Theben, Korinth oder Sparta erkennen kann.

Reinhardt sieht auch im Alten Testament eine solche Verknüpfung von Mythischem und Realhistorischem. In ihm gebe es eine historisierende Gesamttendenz und innerhalb dieser einen kontinuierlichen Übergang „von wenigen frühen Mythen in der *Genesis*, die z. T. allgemein altorientalischen Ursprungs sind (z. B. Paradies, Sintflut), über pseudohistorische Sagen/Mythen mit fiktivem Grundcharakter im ersten Teil des Pentateuch (speziell die Taten der Vorfäter Abraham, Isaak und Jakob) und pseudohistorische Sagen mit u. U. schon realhistorischen Kernen (z. B. der Auszug aus Ägypten unter Mose und Josua, einige Ereignisse der Richterzeit oder um die ersten Könige Saul, David und Salomon) bis zu eindeutig realhistorischem Geschehen mit dem datierbaren Endpunkt der babylonischen Gefangenschaft. (MSM, S. 153ff.)

Die starke Einbindung des Historisch-Sagenartigen hängt mit dem Bewußtseinsfortschritt der

Menschheit zusammen. Das zunehmende Ich-Bewußtsein ist mit Geschichtsbewußtsein verbunden. Dies zeigt sich auch am Aufkommen der Prophetie und eschatologischer Vorstellungen im Alten Testament. Durch die Geschichte offenbart sich Gott, die Geschichte ist der Weg Gottes mit den Menschen, ist Heilsgeschichte.

Die historische Grundtendenz der Sage ist im Mittelalter durchweg sowohl an den literarischen Heldensagen als auch an den Volkssagen zu erkennen. In der Sammlung der Brüder Grimm, „Deutsche Sagen“, ist keine zu finden, die nicht entweder räumlich, personal oder zeitlich festgelegt wäre, meistens finden sich mehrere Fixierungen oder alle drei in einer Sage. Auch in den Heldenepen finden sich diese Fixierungen. Historisch belegte Personen sind z. B. Attila/Etzel im Nibelungenlied, dort finden sich ebenso die Orte Xanten und Worms; im Rolandslied Roland als Dienstmann Karls des Großen sowie der Ort Roncevalles. (Vgl. Reinhardt, MSM, S. 162ff.) Nach Reinhardt werden historische Ereignisse „in freier Phantasie umgestaltet und ausgeschmückt“. (MSM, S. 166) Es ist die Frage, ob sich hier eine noch altertümliche Fabulierlust und kindliche Weltsicht ihre Bahn schlägt oder ob in diesen Ausschmückungen ein Versuch liegt, den geschichtlichen Ereignissen eine höhere Bedeutung beizumessen.

Wie gesagt, finden sich kaum vollständige Deutungen von mittelalterlichen Sagen, eher kurze Andeutungen von Steiner oder anthroposophischen Autoren, geschweige denn, daß es solche Auslegungen von nichtanthroposophischen Autoren gäbe. Daher folgen jetzt einige wenige dieser Beispiele, die mir vor Augen gekommen sind.

In den „Deutschen Sagen“ der Brüder Grimm gibt es mehrere Fassungen der Lohengrin-Sage. In derjenigen mit dem Titel „Lohengrin zu Brabant“ (Nr. 542) kommt Heinrich I. unter seinem sagenhaften Namen Heinrich der Vogler vor, der bekanntlich ja auch in „Lohengrin“ von Wagner eine Rolle spielt. Steiner sieht in der Erhebung realhistorischer Personen zur Sagengestalt ein noch vorhandenes Gespür der mittelalterlichen Menschen für über dem geschichtlichen Geschehen waltende spirituelle Lenkung. So soll Heinrich I. einer derjenigen gewesen sein, der den Städtebau im mittelalterlichen Europa anregte. Nur in diesen Städten sei es den Menschen möglich gewesen, sich individueller zu entwickeln, sich aus natürlichen Gebundenheiten und Verflechtungen zu lösen. Nach Steiner sei die weibliche Gestalt Elsa die Seele des Mittelalters zu dem Zeitpunkt, die den Gedanken der Befreiung des Menschen in sich aufnehmen sollte. Sie darf deswegen keine Frage nach Herkunft und Adelszugehörigkeit Lohengrins stellen. Er soll allein durch seine Person und durch sein Handeln Geltung besitzen. (s. den Vortrag Parzival und Lohengrin vom 29. März 1906, GA 54, www.anthroposophie.byu.edu/vortraege/054_18.pdf, 4.1.2017)

Ein anderes Beispiel für Steiners Deutungen betrifft die Sage von Kaiser Barbarossa im Kyffhäuser, die auch in der Grimmschen Sammlung vorkommt. Das Sitzen im Berg hatte Steiner als Glasfenster des ersten Goetheanums gestaltet. Die Deutung des Fensters findet sich bei Anthrowiki (Das violette Nordfenster des ersten Goetheanums, 2. 1. 2017). Wie in der Sage sieht man einen Menschen in einem Berg verschlossen, um den vier Raben fliegen. Der Felsen wird als der irdische Leib gedeutet, in dem der Mensch gefangen ist. Der Schlaf ist ein Bild für die irdischen Inkarnationen. Die Raben sind Botschafter der sinnlichen Außenwelt. Solange sie fliegen, dauert die Situation des Menschen, in der sinnlichen Welt immer wieder inkarniert zu sein. Erst wenn die Raben nicht mehr fliegen, wird er zu einer ätherischen Gestalt, zur wahren Gestalt erwachen. Wie so oft, gibt es aber von Steiner in anderem Zusammenhang eine andere Deutung (in: Parzival und Lohengrin in „Mythen und Sagen“, GA 92). Barbarossa ist derjenige, der zwischen heidnischem germanischem Erbe, das noch auf die Atlantis zurückgeht, und dem Christentum, das in der Symbolik des Grals erscheint, steht. Er holt den Gral aus dem Orient [auf dem Kreuzzug? Dies geht aus der Darstellung Steiners nicht klar hervor.], aber stirbt als Person dabei. Das Sitzen im Berg ist ein Bild für

seine Stellung als Eingeweihter. „Berg“ ist ein Symbol für das Einssein mit dem Geist. Auch die Symbolik der Raben weisen ihn als Eingeweihten aus, allerdings der ersten Stufe, die im Mithraskult als „Rabe“ bezeichnet wird. Ein solcher Eingeweihter hat noch viel Verbindung zur irdischen Umwelt, von der die Raben Kunde geben. Ähnlich ist es mit den Raben Wotans. Als letzte sagenhafte Erzählung, die von Steiner und Rudolf Meyer ausführlich gedeutet wurde, soll die Geschichte „Flore und Blanscheflur“ herangezogen werden, die u. a. von Konrad Fleck um 1220 gestaltet wurde. Flor bedeutet Blume und Blanscheflur weiße Blume. In der Deutung handelt es sich um Rose und Lilie. Es sind zwei Liebende, die voneinander getrennt werden, wobei Blanscheflur im Orient gefangengehalten wird, bis Flor sie nach vielen Abenteuern befreien kann. So finden sie wieder zueinander und es kommt zur Hochzeit. Während die beiden keine historischen Personen sind und auch die Lokalisierung sehr vage bleibt, kommt in diese Geschichte das Historische durch die Gestalt Karls des Großen hinein. Aus der Verbindung von Flor und Blanscheflur geht in der Sage nämlich als Tochter Bertha, die Mutter Karls des Großen, hervor. Karl der Große ist sehr umstritten: Auf der einen Seite war er brutaler Machtpolitiker, auf der anderen Förderer von Kultur und Religion. Was in der Sage von Flor und Blanscheflur anklingt, deutet R. Meyer so: „Nicht nach einer physischen Generationenfolge dürfen wir hier suchen. Denn Flore und Blanscheflur sind nicht einfach die irdischen Großeltern Kaiser Karls. Als edelstes Muttererbtteil leben sie in ihm weiter; das aber heißt, sie wirken in seinem Bildekräfteleib. - Was er als Vatererbtteil, als Sohn Pippins, in sich trug, stellte ihn in äußere Machtzusammenhänge hinein. Es wirkte mit zur Politisierung des Christentums, nicht immer im guten Sinne. Was ihn aber, als den Sohn der Bertha, in seinen Gemütskräften wie aus Traumestiefen heraus impulsivierte, machte ihn für höchste Geisteswirkungen zugänglich.“ (Zum Raum, S. 354) Steiner hat über die Sage in „Wo und wie findet man den Geist?“ (GA 57; hier zitiert nach AnthroWiki s. v. Flor und Blancheflor, 4. 1. 2017) hierzu Folgendes gesagt: Flor und Blancheflor waren die Bewahrer des esoterischen Christentums. „In Karl dem Großen aber sahen die, welche mit den Sagen sich intimer beschäftigten, die Gestalt, die in gewisser Weise in Beziehung gebracht hat das innere esoterische mit dem exoterischen Christentum. Das ist in der Kaiserkrönung ausgedrückt.“

Das Übernatürliche, Wunderbare und Phantastische in der mittelalterlichen Sagenwelt hält Reinhardt für einen wesentlichen Unterschied zu den sagenartigen Texten oder Einschlügen in antiken Texten. Dies rühre von altem heidnischem Substrat der germanisch-keltischen Kultur her. (MSM, S. 167) Im Vergleich zu Mythos und Märchen sei „die Grenze zwischen Menschen- und Geisterwelt in Sagen viel markanter, ihre Überschreitung viel weniger selbstverständlich, der Einbruch des Transzendenten in die Alltagswelt der Sage viel ausgeprägter“, und je deutlicher die historisierende Tendenz, desto stärker sei der Gegensatz zwischen Übernatürlichem und Alltagswelt. In der Sage liege also ein eher 'zweidimensionaler' Handlungsrahmen mit Diesseits und Jenseits vor. (MSM, S. 169) Wichtig scheint mir auch, was Reinhardt mehr als Zitate in Anmerkungen zu Wort kommen läßt, nämlich daß diese Welt des Übernatürlichen oft als eine schreckhafte Erfahrung erlebt wird. (S. 169, Anm. 776: Lüthi: „Die Volkssage erzählt davon, wie eine andere Welt in die unsere einbricht“; Pöge-Alder: „Vom Märchen unterscheidet die Sage insbesondere, dass das Numinose schreckhaft und kontrastiv in das Leben des Handlungsträgers einbricht.“) Auch Lenz sieht diese Zweiseitigkeit der Sage. Die Ursache liegt für sie in der fortgeschrittenen Bewußtseinsentwicklung, die nach dem mythischen Zeitalter einsetze. In einer gewissen Übergangszeit habe der Mensch sowohl in traumhaft-hellsichtigem Schauen als auch im Denken gelebt. Deswegen sprechen Erzählungen dieser Zeit sozusagen in zwei Sprachen, nämlich in Bildern und in Gedanken. Hierzu gehören Sagen und Legenden, sowie auch das Alte Testament. (Bildsprache der Märchen, S. 15) Zu dem traumhaften Schauen

gehörte als altes Erbe im Mittelalter noch die Wahrnehmung der Elementargeister. So gibt es in der Sagensammlung der Brüder Grimm viele, die von Zwergen, Erdgeistern, Kobolden, Wassergeistern und Nixen erzählen. Das Einbrechen in den Alltag ist daran zu erkennen, daß diese Wesen oft an bekannten Orten bei namentlich genannten Personen auftauchen. Als Beispiel hier ein Text aus der Sagensammlung, die unvermutete und erst nicht verstandene Begegnung mit Zwergen, die bezeichnenderweise am Abend, am Übergang zu Schlaf und Traum, stattfindet:

Auf dem Fichtelberg, zwischen Wunsiedel und Weißenstadt, liegt ein großer Wald, Zeitelmoos genannt, und daran ein großer Teich; in dieser Gegend hausen viele Zwerge und Berggeister. Ein Mann ritt einmal bei später Abendzeit durch den Wald und sah zwei Kinder beieinander sitzen, ermahnte sie auch, nach Haus zu gehen und nicht länger zu säumen. Aber diese fingen an, überlaut zu lachen. Der Mann ritt fort, und eine Strecke weiter traf er dieselben Kinder wieder an, welche wieder lachten. (Nr. 46)

Häufig treten in den Sagen schadende Geister auf oder es kommen verwunschene Tote vor. Dies zeigt die zunehmende Unsicherheit gegenüber allen übersinnlichen Bereichen, die sich im Mittelalter allmählich den Menschen verschlossen. Hierfür auch ein Beispiel aus der Grimmschen Sammlung:

Der graue Hockelmann

Vor vielen Jahren ging einmal ein Bauer aus Auerbach abends unten am Schloßberg vorüber. Da wurde er plötzlich von einem grauen Mann angehalten und gezwungen, ihn bis hinauf in das Schloß zu hockeln. Auf einer dunklen Stiege des Schlosses wurde der Bauer den andern Tag gefunden, wie einer, der sich übermüdet. Er starb kurze Zeit darauf. (Nr. 273)

2.2 S c h r i f t e n d e r R e l i g i o n e n

Über Symbolik als Sprache der Religion wurde schon in Teil I, 3.5 gesprochen. Hier soll es nach einigen ergänzenden Gesichtspunkten nun auch hauptsächlich um Beispiele gehen.

In religionswissenschaftlichen Werken wird in diesem Zusammenhang von heiligen Schriften gesprochen. Der religionswissenschaftliche Fachbegriff ist nicht identisch mit den hier gemeinten bildhaften Texten der Religionen. Diese können zwar heilige Schriften sein, müssen aber nicht; hier weiche ich ein wenig von Heiler ab.

In den religionswissenschaftlichen Handbüchern findet sich wenig über die Bildsprache solcher Texte (Heiler, Erscheinungsformen, S.359f. nennt sie mystische Schriftauslegung, Tworuschka in Figl, S. 588ff., schweigt über den Sprachgebrauch der heiligen Schriften vollständig!). Ich betrachte die Bildhaftigkeit aber als Schlüssel zum Gehalt solcher Texte. Dieser Gehalt ist die spirituelle Realität, die in den Imaginationen der Bildsprache enthalten ist.

Wenn wir heute einen Zugang zur Bedeutung der Bilder finden möchten, ist der erste Schritt hierzu, den Realitätsgehalt der Bilder anzuerkennen. Dies gilt jedoch als eine unwissenschaftliche Glaubensangelegenheit. Deswegen ist eine Bemühung um die Auslegung

der Bildsprache weder von der Religionswissenschaft noch von der Theologie zu erwarten. Die imaginativen Fähigkeiten der Menschheit schwanden im Laufe der Jahrtausende immer mehr und kamen seit der Spätantike über das Mittelalter in der Neuzeit fast ganz zum Erliegen. Ein Rest von Wissen über die Interpretationsnotwendigkeit religiöser Schriften zeigt die in der Antike entstandene und noch im Mittelalter gebräuchliche Allegorese (s. Lurker). Aber der bei ihr zur Anwendung gebrachte vierfache Schriftsinn bleibt nur noch an der Oberfläche und bringt keine wirkliche Deutung der Bildsprache der Bibel. Schließlich trat in der Neuzeit an die Stelle des Bildbewußtseins das, was man unter dem wissenschaftlichen Weltbild versteht. In den Kirchen entstand das Prinzip des *sola fide* (allein durch den Glauben). Unter *fides* wurde nicht nur das biblische originalsprachliche *pistis* im Sinne von Vertrauen verstanden, sondern auch zunehmend das – meiner Meinung nach mißverständene – Für-Wahr-Halten wissenschaftlich nicht erklärbarer Vorgänge, wie z. B. der Auferstehung. Durch den von den Kirchen vertretenen Agnostizismus geriet die Frage nach der Realität der religiösen Inhalte und der Bildsprache als ihrer Darstellungsweise völlig aus dem Blick. Ein solches Wissenwollen gilt geradezu als widerchristliche Neugierde und Weg zur Selbsterlösung. Hier wäre eine größere Kenntnis von Mythosforschung und Erforschung alter Bewußtseinsstufen der Menschheit, wie man dies z. B. bei Eliade oder Gebser findet, für die Theologen und Theologinnen durchaus nützlich.

Leider gibt es auch weiterhin keine Beziehung von kirchlicher Theologie und Anthroposophie. Von Steiner selbst und anthroposophischen Autoren bestehen umfassende Auslegungen auf Imagination beruhender Schriften bzw. Texte. Meines Wissens gibt es vergleichbare, ganze Texte umfassende Auslegungen von nichtanthroposophischen Autoren eher nicht, obwohl ich dies begrüßen würde. Bei Steiner selbst finden sich in Bezug auf solche Texte meistens nur verstreute Andeutungen, da es nicht in seiner Absicht lag, Gesamtinterpretationen durchzuführen. Dennoch gibt es von ihm zumindest zu den Schöpfungsgeschichten der Genesis und zur Offenbarung des Johannes am Text entlanggehende Deutungen (Die Geheimnisse der biblischen Schöpfungsgeschichte, Vorträge 1910, GA 122 und Die Apokalypse des Johannes, 1911, GA 104).

Manfred Kyber geht von einer Einheitlichkeit der symbolischen Sprache der Religionen aus, da ihnen ähnliche Offenbarungen an die eingeweihten Religionsstifter oder -lehrer zugrundeliegen. Durch die in alter Zeit sorgfältig unterwiesenen Anwärter für Einweihungen wurden zudem Geheimlehren über Jahrtausende weitergegeben. Die schriftlichen Aufzeichnungen nennt Kyber „Schlüsselbücher“. Zu ihnen rechnet er die indischen Upanishaden und die Bhagavadgita, das ägyptische Totenbuch, das Alte Testament, die jüdische Kabbala und das Neue Testament, dazu die „Philosophien der sogenannten Eingeweihten, wie Buddha, Plato [...]“ (Einführung in das Gesamtgebiet des Okkultismus vom Altertum bis zur Gegenwart. Wiesbaden 1994, S. 54f.) Weiter wären hier noch das Avesta, die schriftliche Aufzeichnung der religiösen Überlieferung des Parsismus oder Zoroastrismus, zu nennen.

Kyber kommt in Anbetracht der großen Übereinstimmungen der Bildsprache zu dem Schluß: „So kann man erkennen, daß in der geistigen Welt die gleichen Wirklichkeiten geschehen, oft die gleichen Worte abgelesen werden können zu sehr verschiedenen Zeiten von einer wirklichen Intuition. Ähnliche Verwandtschaft der religiösen Systeme läßt sich an ihren fast durchweg gemeinsamen Symbolen feststellen. All diesen Symbolen liegen sehr greifbare und tatsächliche Begriffe zugrunde, und man könnte sich allein mit ihnen auf dem gleichen Boden finden bei gleicher Vorbereitung und gleichem Grade der Einweihung.“ (Ebd. S. 56)

Es werden nun drei Beispiele folgen, aus dem Avesta, aus der inselkeltischen irischen Mythologie und aus dem Alten Testament.

Die Amshaspands im Avesta

Das Avesta ist die heilige Schrift des Parsismus oder Zoroastrismus, eine der ältesten und wichtigsten Religionsurkunden der Menschheit. (Wikipedia, Avesta, 8.1. 2017) Das Avesta enthält sehr verschiedenartige Texte, deren Niederschrift erst in nachchristlichen Jahrhunderten erfolgte. Zu den ältesten Teilen gehören die sogenannten Gathas, meist mit „Hymnen“ überetzt, die von dem Religionsgründer Zarathustra selbst stammen sollen, dessen Lebenszeit auch unklar ist (zwischen 1000 und 600 v. Chr.). Diese 16 „Gesänge“ zählen zu den schwierigsten altindogermanischen Hymnen, und ihre Deutung sei vielfach umstritten (Brockhaus, Gathas). Sie enthalten viele Anrufungen Ahura Mazdas, des guten Gottes des Zoroastrismus. Ihm zur Seite stehen sechs heilige Wesen, die ebenfalls häufig angerufen werden. Sie werden als *Amescha spentas*, „die heiligen Unsterblichen“, bezeichnet, in anderer Form als *Amshaspands*. Die Amescha spentas stellen Aspekte des Wesens Ahura Mazdas dar und verkörpern die Glaubenswelt des Zoroastrismus. Ihre Namen mit Übersetzungen sind:

Vohu Manah, gutes Sinnen
Ascha vahishta, beste Wahrheit
Chschathra varya, ersehnte Herrschaft
Armati, Andacht
Haurvatat, Gesundheit
Ameretat, Unsterblichkeit

Später wurden die Amescha spentas auch Naturbereichen vorgeordnet: den Lebewesen, dem Feuer, den Metallen, der Erde, den Gewässern und den Pflanzen.

Ebenfalls in der späteren Lehre gab es sechs entsprechende, aber böse Mächte.

Die Vorstellung von den Amescha spentas habe möglicherweise die spätere jüdische und nachchristliche Engellehre beeinflusst. (Brockhaus, Amescha spentas)

Aus einem Gatha hier eine Anrufung, in der Ahura Mazda, Vohu Manah und Ascha vorkommen:

*Der ich euch dienen will, o Mazda Ahura, o Vohu Manah,
verleiht mir durch Ascha die Herrlichkeit beider Welten,
der leiblichen und der des Geistes,
welche die Getreuen in Wohlbehagen versetzen.*

(Aus Yasna 28, Übersetzung von Christian Bartholomä in: *Avesta: Yasna/Gathas* von Christian Bartholomä: die Gahta's des Avesta: Verspredigten. Strassburg: Trübner, 1905. www.avesra.org/yasna/yasna_de.htm ; 13. 1. 2017)

Der Verbindung mit den Naturreichen und den Engeln der jüdischen und christlichen Religion entsprechen auch Deutungen, die von Steiner stammen. So heißt es bei AnthroWiki, die Amshaspands, die die Wesenseigenschaften Ahura Mazdas offenbaren, seien den Erzengeln vergleichbar. Ihr äußerer Ausdruck sei der Tierkreis, demzufolge sie in zweimal sechs Wesen einzuteilen sind, den sechs sich offenbarenden und den sechs verborgenen Amshaspands. (s. v. Amshaspands, 22. 12. 2016) Der Ausdruck „verborgen“ zeigt, wie so oft in bildhaften Texten, daß das vermeintlich „Böse“ etwas durchaus Nötiges darstellt und eben ein Bild ist. Es können Mächte sein, die den Menschen zum Bösen verleiten, seine Entscheidung herausfordern, und daher mit dem Problem des „Bösen“ der Welt in Verbindung gebracht werden. Im zweiten Vortrag von „Mythen und Sagen. Okkulte Zeichen und Symbole“ widmet sich Steiner ausführlich den Amshaspands (S. 32ff.). Die Amshaspands sind Wesen der

höheren astralen Welt, die wie ein lichtdurchwirktes, wogendes Farbenmeer erscheint. Bildhafte Darstellungen zeigen sie als geflügelte Wesen, Fabeltiere, Greife oder genienhafte Gestalten „von ungeheurer Schönheit“. Auch in Texten [die eben im Avesta in letzten Spuren enthalten sind] haben Angehörige der Geheimschulen versucht, sie zu charakterisieren. Die Wesen gruppieren sich in sechs Klassen mit sechs Regenten, den „Hauptgenien des höheren Astralplanes, der goldenen Region. Die persische Geheimlehre nennt sie 'Amshaspands'.“ Die Amshaspands leiten die Naturkräfte, nicht nur in Pflanze und Tier, sondern auch physikalische und chemische Kräfte wie die Elektrizität. Neben der makrokosmischen Wirksamkeit in der Natur sind sie aber auch im Mikrokosmos Mensch tätig. Im Sinne der oben schon beschriebenen okkulten Anatomie waren diese Wesen an der Bildung des menschlichen Leibes beteiligt, indem sie die Entstehung der 12 Hirnnerven veranlaßt haben und noch heute lenken und erhalten, indem sie jeweils abwechselnd in den sechs Wintermonaten und den sechs Sommermonaten auf den Leib einwirken. Als weitere Wesen aus dem Avesta bespricht Steiner die Izards [auch Izeds, Izads, Izarats, Yzatas, Yazatas genannt, Verehrungswürdige]. Sie stammen aus der niederen astralischen Region und bilden 28 bis 31 Gruppen. Diese Zahl zeigt ihre Verbindung zum Mondumlauf. Ihre Wirksamkeit auf dem Gebiet der okkulten Anatomie galt dem Rumpf und den 28 Nervensträngen des Rumpfes, die vom Rückenmark ausgehen. An dieser Stelle geht Steiner allgemein auf das Phänomen der okkulten Anatomie ein: Der Mensch sei aus der geistigen Welt herausgebaut. Die Perser haben nicht die 28 Nervenstränge gezählt, sondern sie haben die 28 Izards am Werk gesehen. In Mythen und Sagen werde der ganze Mensch gefunden. In den Geheimlehren aller Religionen habe man die geistigen Wesenheiten gekannt. Durch die Erkenntnis der Zusammenhänge des Menschen mit diesen geistigen Wesen werde der Mensch „wieder eins mit dem Universum“. (S. 40) Steiner beschreibt dann die Entstehung der Nerven genauer: Das Gehirn war zunächst wäßrig. Diese wäßrige Masse durchströmten astrale Strömungen, längs dieser Strömungen gliederte sich eine gallertartige Masse, die sich zu den Nerven verfestigte. „Wo heute Nerven laufen, waren ursprünglich astrale Strömungen, dann ätherische Strömungen, und endlich wurden sie physische Nerven.“ (S. 42) Genauso war es bei den vom Rückenmark ausgehenden Nerven: Die Izards lenkten die zunächst astralischen Ströme in den Menschen hinein. Die alten Hellseher sahen diese Strömungen. Die Izards wirkten ebenfalls auch im Makrokosmos, nämlich als Kraft im Gewitter. Somit entsprechen sie den Götterbildern Thor oder Jupiter. (Diese Passage S. 41ff.)

Die Schätze der Túatha Dé Danann in der irischen Mythologie

Die inselkeltische irische Mythologie, aus der ich hier eine Einzelheit auswählen möchte, wurde erst im Mittelalter aufgeschrieben. In sie sind laut Heiler Christliches und Spätantikes eingeflossen. Trotz der letzten Formung in christlicher Zeit werde dennoch angenommen, „daß das religiös-mythologische Material darin sehr viel älter ist und daß die hier auftretenden Helden und Herrscher alte Göttergestalten sind. [...] Im Hintergrunde des irischen Mythos gewahrt man Überlieferungen von Kämpfen zwischen verschiedenen Volksstämmen, hinter denen vielleicht Göttergruppen zu suchen sind.“ (Religionen, S. 355) Birkhan, der eben wegen der christlichen Beeinflussung zur Vorsicht bei der Interpretation dieser Schriften rät, sieht doch in ihnen auch noch die älteren Vorstellungen durchscheinen. Den Grund hierfür sieht er darin, „dass am äußersten Rand der Indogermania in Ost und West besonders archaische Verhältnisse erhalten blieben, die von den mehr in der Mitte entstehenden Neuerungen nicht erreicht wurden.“ (In: Figl, S. 227ff.) Heiler hält es sogar für möglich, daß bei den Inselkelten noch Vorkeltisches und Präindogermanisches wirksam gewesen sei. Das Alter religiöser Textzeugnisse ist nicht unwichtig. Wenn man davon ausgeht, daß sich im

Laufe der Bewußtseinsentwicklung der Menschheit die geistige Welt immer mehr verschlossen hat, so künden die ältesten Zeugnisse noch deutlicher von dieser Welt als jüngere.

Die Schriften, um die es hier geht, sind das *Lebor Gabála Éirenn*, das „Buch der Landnahmen (oder Invasionen) Irlands“, und die mythische Erzählung *Cath Maige Tuired*, „Der zweite Kampf von Mag Tuired“, die zur Geschichte der Landnahmen gehört. (Originaltexte und englische Übersetzung bei Celtic Literature Collective & Jones's Celtic Encyclopedia. www.maryjones.us/index.html ; 14. 1. 2017, erzählerische Wiedergabe in englischer Sprache bei Timeless Myths. www.timelessmyths.com/celtic/invasions.html# ; 14. 1. 2017. Die Schreibweise der irischen Namen ist nicht einheitlich.)

Mit „Landnahmen“ sind die aufeinander folgenden Einwanderungen verschiedener „Völker“ nach Irland gemeint. Es ist mythische Geschichte. Bei diesen Einwanderern bleibt unklar, ob es sich um Göttergestalten, Menschen oder halbgöttliche Vorzeit-Helden handelt. (Ehmer, Weisheit, S. 85) Erst die letzten Einwanderer, genannt Milesier, könnten identisch sein mit den nachgewiesenen Keltiberern, die von Spanien nach Irland zogen. Wie schon bei anderen Schriften festgestellt, ist auch hier offensichtlich Sagenhaftes in Realhistorisches übergegangen. Die ersten Einwanderer stammten laut den Texten von Noah ab und kamen zur Zeit der Sintflut in das Land. Der Name Noah wurde natürlich von den christlichen Verfassern dem Alten Testament entnommen, ist aber nach okkultur Deutung ein Hinweis darauf, daß es Auswanderer von der Atlantis waren, die nach Osten gewandert sind. Nach Steiner gab es verschiedene Auswandererzüge, die von Eingeweihten vor der Katastrophe gewarnt und von ihnen auch geführt worden waren, wie ja die biblische Geschichte von Noah, der selbst ein solcher war, zeigt. Die nachfolgenden Einwanderer, laut den beiden irischen Quellen, kamen zum Teil auf Umwegen, nachdem sie in anderen Ländern gesiedelt hatten, nach Irland, aber ursprünglich vom Westen, übers Meer. Die „Kämpfe“, wenn man diese als Bilder deuten will, könnten ein geistiges Ringen um die nachatlantische Bewußtseinsentwicklung gewesen sein. Ob die Protagonisten nun Götter, „Helden“ (womit in der Bildsprache Eingeweihte gemeint sind) oder Menschen waren, spielt in mythischer Sicht nicht eine so große Rolle, denn die Götter waren die Inspiratoren und Lenker der Bewußtseinsveränderungen. Die „ausführenden“ Menschen – Helden, Eingeweihte, Priester, Magier, Könige sind oft umschreibende Bezeichnungen für diese – handeln in Einheit mit den inspirierenden Göttern und erscheinen in der Bildsprache des Mythos oft unter deren Namen und Gestalt. Eine solche Abfolge von „Göttergenerationen“ wie in den aufeinanderfolgenden Einwanderern erkennt man auch im griechischen Mythos bei der Generationenfolge Uranos – Kronos – Zeus. Die Niederringung von nächtigen, chthonischen, noch dem Chaos verhafteten Göttern durch dem Tag und der Helligkeit zugehörige Götter stellt im Bild die zunehmende Bewußtseinsaufhellung der Menschheit dar. Ein solches Geschlecht sind in der irischen Mythologie die fünften Einwanderer, die *Túatha Dé Danann*, das Volk der Göttin Danu. Auch von ihnen weiß man nicht so genau, ob sie Götter oder Menschen sind, es geht Göttliches und Menschliches ineinander über. Ihre Könige und Helden sind jedenfalls Wissende und verfügen über magische Fähigkeiten und besondere Kräfte. Ihnen war beschieden, die Fomorianer, die schon frühere Eingewanderte angegriffen und fast vernichtet hatten, zu besiegen. Die Fomorianer werden als grausame Riesen geschildert, die nur einen Arm und ein Bein haben. Ihr Anführer Balor hat zudem nur ein Auge, mit dem er Blitze schleudern kann, das er im Kampf als schreckliche Waffe benutzt. Diese Einäugigkeit weist darauf hin, daß es sich bei dem Fomorianern um Wesen handelt, die auf der Stufe der Atlantier zurückgeblieben sind. Bei dem Auge handelt es sich, wie Steiner verschiedentlich ausführt, um ein übersinnliches Wahrnehmungsorgan, das während der atlantischen Phase alle Menschen

besaßen. Durch den Mißbrauch der hellseherischen und magischen Fähigkeiten sei es zur atlantischen Flutkatastrophe gekommen. Hieran zeigt sich, über welche Mächte diese Wesen verfügten, um einen solchen Vorgang auslösen zu können, im Bild gesprochen: Es waren „Riesen“. Am Anfang der nachatlantischen Zeit versuchten sie weiterhin Einfluß zu nehmen und das Andersartige, Neue zu bekämpfen. Auch der von der klugen Göttin Athene beschützte „listenreiche“ Odysseus muß sich, wie bekannt, gegen einen solchen Einäugigen wehren. Man könnte natürlich hier daran denken, daß die mönchischen Mythographen in Irland die Polyphem-Episode kopiert haben, doch sind die Umstände der Kämpfe gegen die Fomorianer recht anders. Riesen kommen zudem auch im Alten Testament, also außerhalb indogermanischer Mythen, vor, wo es heißt, die Riesen haben sich mit den Töchtern der Menschen vermählt. Dies geschieht auch hier: Fomorianer und andere Einwanderer heiraten untereinander, und daraus gehen oft die größten Helden hervor. Im Bild soll das heißen, daß das Wissen und die Kräfte, über die diese alten Atlantier verfügten, nicht verloren gehen sollen oder abgewertet werden, sondern daß sie integriert werden oder werden müssen, so wie Apollon die alten Mächte in Gestalt des Python bekämpft, aber sein Wesen in sich aufnimmt: Dessen Knochen werden im heiligen Dreifuß im Tempel von Delphi aufbewahrt. Die übermächtigen, einseitigen Kräfte müssen zunächst zurückgedrängt werden, um die Menschen aus der Umstrickung durch sie zu befreien, aber sie sollen verwandelt wiederkehren.

Die Túatha Dé Danann waren von sagenhaften Inseln im Norden hergekommen. Dort hatten sie alle Künste erlernt, wie Philosophie, Medizin, Musik, Kriegskunst, Wissenschaft und Magie. Das Besondere auf diesen Inseln waren vier nach den Himmelsrichtungen gelegene Städte, die von je einem Druiden geleitet wurden. In jeder Stadt war ein „Schatz“ aufbewahrt: In der Stadt Finias ein unfehlbarer Speer, in der Stadt Gorias ein Lichtschwert, das unbesiegt war, in der Stadt Murias ein Kessel, der unbegrenzt Nahrung spendete, und in der Stadt Falias ein Stein, der vor Freude aufschrie, wenn der wahre König von Irland seine Füße gegen ihn hielt. Diese „Schätze“ brachten die Túatha Dé Danann nach Irland mit und setzten sie im Kampf gegen die Fomorianer ein. Veltman deutet die „Schätze“ als Imaginationen kosmischer Kräfte, die an der Weltentwicklung beteiligt waren: „Im Evolutionsprozeß der Weltwerdung, von dem alle Schöpfungsmythen sprechen, spielen die ätherischen Substanzen und Kräfte eine große Rolle. Die Eingeweihten der älteren Völker wußten, daß das Entstehen der Erde kein mechanischer, toter Prozeß war, sondern das Ergebnis der schöpferischen Aktivität hoher Wesen. Diese offenbarten sich dem hellseherischen Blick des Eingeweihten als Träger bestimmter Attribute, bestimmter 'Schätze', die mit dem vierfältigen Wesen der Ätherwelt zusammenhängen.“ (Tempel, S. 158f.) Die geistige ätherische Welt, bezeichnet nach dem griechischen Wort für den hellen Himmel, Aither, differenziert sich nach Steiner in vier nacheinander entstehende Ätherarten, die zugleich die geistige Seite der sogenannten vier Elemente darstellen. Der erste ist der W ä r m e ä t h e r, der auf dem alten Saturn entstand. Er ist fast identisch mit der Wärme, und ihm entspricht das Element „Feuer“. Der L i c h t - ä t h e r entstand auf der alten Sonne zugleich mit dem Luftelement. Der K l a n g ä t h e r entstand auf dem alten Mond und entspricht dem Element „Wasser“. Der Klangäther wird auch chemischer Äther, Zahlenäther oder mathematischer Äther genannt. Die Verbindung von Klang und Zahl mag zunächst überraschend wirken, entspricht aber alten Vorstellungen von der Sphärenharmonie, die die Welt durchwaltet, und die zahlenmäßigen Verhältnissen entspricht, die man im Irdischen sowohl in der Musik als auch im Periodensystem der Elemente feststellen kann. Diese ordnende Kraft zeigt sich auch in den Chladnischen Klangfiguren. Bei diesen ordnet sich Sand auf einer Metallplatte zu regelmäßigen Figuren, wenn die Platte durch Töne in Schwingungen versetzt wird. Dieses Phänomen hat Ernst Florens Friedrich Chladni im 18. Jh. zum ersten Mal beschrieben. (Vgl. AnthroWiki,

Chladnische Klangfigur, 24. 1. 2017). Die Chladnischen Klangfiguren zeigen die gestalterische Wirkung der Töne auf die physischen Stoffe. Zu dem Verhältnis von Ton und Stoff schreibt Steiner: „Die chemische Verwandtschaft zweier Stoffe in der physischen Welt ist eine Abschattung aus der Welt der Sphärenharmonie. Die Zahlenverhältnisse der Chemie sind wirklich die Ausdrücke für die Zahlenverhältnisse der Sphärenharmonie. Diese ist stumm geworden durch die Verdichtung der Materie.“ (Aus: Das esoterische Christentum und die geistige Führung der Menschheit, GA 130). Der **L e b e n s ä t h e r** ist der höchste ätherische Zustand, er ist erst auf der Erde zusammen mit dem festen Element entstanden. Er wirkt gestaltend in allen Elementen und prägt auch das Mineralische dem Organismus ein. Auf den Klangäther und den Lebensäther haben die Menschen keinen Zugriff, da sie sich nicht wie der Wärmeäther und der Lichtäther der sinnlichen Wahrnehmung zeigen. Dies ist im Bild der Genesis dadurch ausgedrückt, daß es dem Menschen verwehrt wird, vom Baum des Lebens zu essen. (Zu den vier Ätherarten: Anthrowiki, Äther und unter den jeweiligen vier Stichworten; dort auch das Zitat; 27. 1. 2017)

Die Vierheit der Städte der Túatha Dé Danann mit ihren Schätzen weist also auf die Weltentstehung hin. Die heutige Erde ist der vierte Entwicklungszustand. Auch dies ist ein Grund, warum die Zahl vier ein Symbol der Erde ist. Die vier Schätze sind Bilder für die nacheinander entstehenden und wirkenden Ätherarten und ihre Entsprechungen auf der Erde, den sogenannten vier Elementen. Der Speer ist das Symbol des Wärmeäthers, das Schwert des Lichtäthers, der Kessel des chemischen oder Klangäthers, der Stein des Schicksals des Lebensäthers. Eine Parallele gibt es in den Kleinen Arcana des Tarot, die wie unsere Rommé-Karten vier „Farben“ haben. Die vier Farben sind in ihrer Symbolik den vier Elementen zugeordnet und ähneln den „Schätzen“: Dem Speer entsprechen hier Stäbe, aus denen Feuer hervorbricht; außerdem ergrünen an ihnen Blätter, ein deutlicher Hinweis auf das Ätherische. Das Schwert ist im Tarot ebenfalls Symbol der Luft, durch Wolken auf den Karten angedeutet. Dem Kessel entspricht beim Tarot der Kelch, Symbol für das auf den Karten zu findende Wasser. Dem Stein entsprechen Münzen aus irdischem Metall, und auf den Karten sind irdische Schicksale angedeutet. Die Symbolik der Tarotkarten soll auf sehr alte Zeiten zurückgehen; sie bekräftigt die Symbolik der Schätze der Túatha Dé Danann.

Aber warum sind gerade diese Gegenstände als Symbole gewählt?

Der Speer könnte, wie steinzeitliche Funde zeigen, auf einen Holzspeer aus sehr alter Zeit hinweisen. Die Stäbe auf den Tarotkarten sind eindeutig aus Holz. Waren es ursprünglich Kultgegenstände? Daß erfolgreiche Jagd auf Großwild mit solchen Speeren möglich gewesen sei, wird in der Forschung von manchen angezweifelt. Vielleicht ist der Aspekt des Anzündens des heiligen Feuers mit einem solchen Stab, also ein Feuerkult, das Ursprüngliche, und ist die Deutung als Speer nur eine sekundäre spätere, als man diesen Zweck nicht mehr verstand. Die Tarotbilder der lodernden Stäbe haben viel Ähnlichkeit mit antiken Abbildungen von Fackeln, die in verschiedenen religiösen Zusammenhängen vorkommen. Man kann auch an den Riesenfenchel denken, mit dem Prometheus das Feuer auf die Erde herabgebracht hat. Das Schwert als durchdringende, glänzende, funkelnde Waffe ähnelt Lichtstrahlen.

Der Kessel des Dagda spendet nicht nur Nahrung, sondern in ihm finden auch stoffverwandelnde Prozesse statt, die zugleich geistiger und materieller Natur sind. Die Herstellung von Zaubetränken in Kesseln bei den Kelten bezeugen viele Quellen (und geistert noch durch die Unterhaltungsliteratur von Asterix bis Harry Potter). Bis ins Mittelalter war ja kein Unterschied zwischen der okkulten Alchemie und der wissenschaftlichen Chemie, so wie im okkulten Wissen geistige und materielle Prozesse nicht so sehr voneinander getrennt sind wie in der Naturwissenschaft. Von dem Gott Dagda, dem Kesselbesitzer, werden auch sehr skurrile und deftige Geschichten von unmäßigem Essen und Verdauungsvorgängen erzählt, auch dies Bilder für Verwandlungen. Auf den Klangäther verweist andererseits, daß Dagda auch eine Harfe besitzt, mit der er Magie verüben kann.

Magie bedeutet, mit Geistigem auf Materielles einwirken oder es hervorrufen, so wie der Klangäther die schöpferische Potenz der geistigen Wesen des alten Mondes darstellt. Auf die Symbolik des Steines werde ich noch zu sprechen kommen.

Nun soll es zunächst mit der Geschichte der Túatha Dé Danann weitergehen (nach: Timeless Myths). Im sogenannten Zweiten Kampf von Magh Tuiredh siegen die Túatha Dé Danann über die Fomorianer. Dies ist ihnen aber nur möglich mit der Hilfe einer Lichtgestalt, des göttlichen Heros' Lugh. Seine Mutter ist eine Tochter des Fomorianers Balor, sein Vater ein Túatha Dé Danann. Hier zeigt sich also die bereits erwähnte Integration des alten Erbes in die neue Bewußtseinsrichtung. Daß das Alte aber in der Art wie bisher keinen Bestand haben könne, das war Balor geweissagt dadurch, daß er durch seinen Enkel „getötet“ werde. Ganz wie im Perseusmythos kerkert Balor seine Tochter aus Angst vor der Weissagung in festen Mauern ein, doch dringt trotzdem ein Liebender zu ihr vor, und das Kind soll wie Perseus im Meer umkommen, doch wird es gerettet. Später, im Zweiten Kampf von Magh Tuiredh, tötet Balor viele Túatha Dé Danann mit seinem magischen Auge. Dieses kann er jedoch nur noch mit Mühe offenhalten. Sehr drastisch wird beschrieben, wie sich das Lid herabsenkt, ein Bild dafür, daß das alte Hellsehen mit seiner Magie im Schwinden ist. Schließlich wird er von Lugh mit einem geschleuderten Stein getötet. Lugh wird dann der erste einer Reihe von Königen der Túatha Dé Danann. (Bezeichnend, daß auch der Name Lugh die Konsonantenfolge L-G besitzt, die ein sprachliches Kennzeichen der hellen, neuen Götter ist.) Doch auch ihre Zeit geht zuende. Sie werden von neuen Siedlern, den bereits erwähnten, wahrscheinlich historischen Keltiberern, im Mythos Milesier, in vielen Kämpfen besiegt. Danach ziehen sie sich an geheime unsichtbare oder unterirdische Orte Irlands, die Síde, zurück. Nur manchmal noch erscheinen sie Menschen und werden später mit den Feen, die noch heute für viele Iren eine gewisse Realität besitzen, gleichgesetzt. Wenn es heißt, sie wurden besiegt und zogen sich in die Unsichtbarkeit zurück, so bedeutet dies, daß eine neue Menschheit, die nach-mythischen Milesier, sie nicht mehr wahrnehmen konnten. Es hatte ein Zeitalter der Bewußtseinshelligkeit, der Selbständigkeit des menschlichen Geistes, des Verstandes und der Aufklärung begonnen, eine Entwicklung, die im ersten Jahrtausend v. Chr. immer mehr zunahm, die zur Ich-Entfaltung führte, zum Bewußtsein des Menschen seiner selbst, aber zur gleichzeitigen Verdunkelung der geistigen Welt.

Diese Verdunkelung begann mythisch gesprochen schon mit dem sogenannten „Sündenfall“ und der „Vertreibung aus dem Paradies“, d. h. mit der Unterbrechung der Gemeinschaft mit Gott und der Verbannung der Menschheit von seinem Angesicht. Es wird in der Genesis bekanntlich auch davon gesprochen, daß dem Menschen das Essen vom Baum des Lebens verwehrt wurde. Dies wird in der Anthroposophie so gedeutet, daß der Baum des Lebens ein Teil des menschlichen Ätherleibes, der auch Lebensleib genannt wird, ist. Der Ätherleib ist diejenige geistige Kraft, die dem Anorganischen Leben verleiht. Adam wurde die Herrschaft über die höheren Ätherarten Klangäther und Lebensäther entzogen. Dies läßt sich an den menschlichen Seelenfähigkeiten Wollen, Fühlen und Denken erkennen, die mit den Ätherarten zusammenhängen: Der Wärmeäther mit dem Wollen, der Lichtäther mit dem Fühlen. Diese Seelenfähigkeiten lassen sich bis zu einem gewissen Maße willentlich und individuell steuern, nicht jedoch Denken und Sprache, die mit dem Klangäther und dem Lebensäther verbunden sind. Das Denken und die Sprache müssen allgemein gültigen Gesetzen folgen, hier spielt das Individuelle eine ganz untergeordnete Rolle. Die beiden höheren Ätherarten und ihre Wirkungen sind dem nach-paradiesischen Menschen des Sündenfalles nicht zur Verfügung gestellt, sondern dies ist eine Sache einer zukünftigen Menschheitsentwicklung: „Das wird sich aber in Zukunft ändern, wenn wir die Kräfte des Baumes des Lebens, also die höheren Ätherarten, unter unsere individuelle Herrschaft

bringen. Dann werden wir in der Sprache und auch im Denken bis in den inneren Sinn der Gedanken hinein schöpferisch tätig werden.“ (Zitat und der ganze Absatz nach: AnthroWiki s. v. Baum des Lebens, 27. 1. 2017) In den Bildern des irischen Mythos ist dies, wie ich meine, zu erkennen: Die Túatha Dé Danann besitzen zwar die vier „Schätze“, doch eben nur in mythischer Schau, solange die Menschheit noch in mythischen Bildern wahrnahm. Der späteren Menschheit schwindet diese Schau, und die mythischen Wesen müssen sich in die Unsichtbarkeit zurückziehen. Das Schwinden ätherischer Lebenskräfte ließ die Menschheit immer mehr den Todesmächten anheimfallen. Die Lichtgestalt Lugh sehe ich als eine Präfiguration Christi an; Lugh war zwar der König, der nach einer anderen Fassung des Mythos die Schätze zu den Túatha Dé Danann gebracht hat, doch der wahre, eigentliche König ist der, der die volle Herrschaft über die Kräfte des Lebens besitzt, nicht nur im Bild, und der die Menschen wieder zum Baum des Lebens führt: Christus. Der Stein der Verheißung ruft laut vor Freude, wenn der wahre König ihn mit seinen Füßen berührt: Der Stein ist das Symbol der Erde, der Erde, über die die Füße Christi schritten. Die Materie der Erde und des Leibes, das Festeste des Leibes, die Knochen, wurden in der Auferstehung wieder mit Leben erfüllt, die ätherischen Kräfte der Erde und dem menschlichen Leib in Fülle zurückgegeben. Der Lebensäther, die höchste Ätherart, die auf das „Niederste“, die Materie, wirkt, gibt dieser das Leben wieder durch die Tat Christi. Dies ist die Auferstehung des Fleisches („carnis resurrectio[]“ im Apostolischen Glaubensbekenntnis aus dem 4. Jh.).

Es bleibe dem Leser überlassen, den Zusammenklang zwischen dem altirischen Mythos, dem christlichen Glaubensbekenntnis und den aus übersinnlicher Schau Steiners stammenden Deutungen für stimmig zu halten. Für mich zeigt sich darin eine Übereinstimmung, die auf zu verschiedenen Zeiten an die Menschheit ergangenen Inspirationen beruht, wie auch von Manfred Kyber angenommen.

Die Arche Noah und der Tempel Salomos

Hier geht es um zwei Stellen des Alten Testaments, um die Bauweise der Arche Noah und des Tempels Salomos, bei denen vor allem die genau angegebenen Maße interessieren. Die Stelle über die Arche Noah lautet:

Mache dir einen Kasten von Tannenholz und mache Kammern darin und verpiche ihn mit Pech innen und außen. Und mache ihn so: Dreihundert Ellen sei die Länge, fünfzig Ellen die Breite und dreißig Ellen die Höhe. (Genesis 6, 14-15; Luther)

Nach einer Deutung Steiners symbolisiert die Arche Noah durch diese Maße den Leib des heutigen Menschen, der gegen Ende der atlantischen Phase der Erde allmählich entstand und der ihn dann über die Wasser der atlantischen Katastrophe hinübertrug in die nachatlantische Zeit, die heutige, fünfte, Phase der Erdentwicklung. Wie bereits mehrfach erwähnt, war die menschliche Leiblichkeit zur Zeit der Atlantis noch anders beschaffen. Die Maße der Arche Noah zeigen die Maßverhältnisse des heutigen Menschen mit über dem Kopf ausgestreckten Armen. Dieser feste Leib, der den Menschen von seiner Umwelt absondert, befähigte zur nachatlantischen Bewußtseinsentwicklung, der Ausbildung des sich seiner selbst bewußten Ich. Doch dieser Leib enthielt auch den „Stachel des Todes“, ihn hatten die bis dahin noch stärker vorhandenen Lebens- oder Ätherkräfte immer mehr verlassen, denn Bewußtseinsvorgänge zehren an den Lebenskräften. Deswegen glich die Arche Noah auch einem Sarg. Hierfür geben auch die Sprachen Hinweise. Das lateinische Wort, von dem der Ausdruck Arche abgeleitet ist, heißt *arca* (*Kiste, Kasten, Sarg*), und ist vom Verb *arcere* (*fernhalten, abhalten*) abgeleitet. Dieses bringt das Trennende zum Ausdruck, das der

neuartige Leib für das bis dahin mit der Umwelt verflochtene Menschenwesen schuf. Das hebräische Wort *Tevah* bedeutet Kasten, Schrein, Sarg, Palast und wird auch für den Kasten verwendet, in dem das Moses-Knäblein, ebenfalls auf dem Wasser, ausgesetzt wurde. (AnthroWiki s. v. Arche Noah, 28. 1. 2017) Wasser kann auch ein Symbol für die Unterwelt sein, wie die chthonischen Anteile im Wesen Poseidons anzeigen. Ein solcher auf dem Meer ausgesetzter Kasten ist auch derjenige, in den Seth den Osiris lockte und ihn dann ins Meer warf. Bonnet schreibt über den nur in Andeutungen überlieferten Mythos: „Nur mit spärlichen Worten deutet man je und dann auf die Art des Todes hin; [...]. Aus einer in ihrem Zusammenhang freilich nicht ganz klaren Stelle der Pyramidentexte könnte man sogar die Version von der Einschließung des Gottes in einen Sargkasten heraushören.“ (s. v. Osiris) Die Geheimnisse um Leben und Tod wurden bewußt verschleiert, da in der vorchristlichen Zeit die Menschheit in weiten Teilen dafür noch nicht aufnahmebereit war; es waren Mysteriengeheimnisse, die erst, als die Zeit gekommen war, nämlich mit dem Erscheinen Christi und dessen Tod und Auferstehung allen offenbart wurden. Osiris macht in der ägyptischen Mythologie eine Wandlung durch. Er war ursprünglich ein sonnenhafter Gott, der auch mit dem von Ätherkräften bewirkten Pflanzenwachstum in Zusammenhang stand, und wurde erst später, nachdem er sozusagen durch die Tat des Seth mit dem Tod in Berührung gekommen war, zum Gott der Unterwelt. Da Göttergestalten oft auf die entsprechenden Entwicklungsvorgänge in der Menschheit hinweisen, erfährt der Gott Osiris exemplarisch im mythischen Bild deren Schicksal.

Das Eingehen des Menschen in den Leib des Todes war, wie schon öfter betont, ein nötiger Entwicklungsschritt. Die Arche Noah sowie weitere derartige Schiffe, deren sich die Menschen in der Wasser- und Inselwelt der späten Atlantis bedienten, sollte ihnen das Bild dieses Leibes vor Augen halten, denn das Leibliche bilde sich aus dem Geistigen: „Der Mensch lebte in diesen Fahrzeugen, damit sein Leib so gebaut werden konnte, wie er heute ist. Das ist das tiefe Mysterium der Arche Noah. Wenn man aus der Bibel wiederum die 'Tiefe' ihrer geheimwissenschaftlichen Bedeutung herauszulesen versteht, dann breitet sich über diese Urkunde ein Glanz von Weisheit und unendlicher Erhabenheit aus. Der Mensch lebte auf Fahrzeugen, weil ihm der Eindruck der Abgeschlossenheit in seiner Haut werden mußte. So wirkten die Eingeweihten durch die Jahrtausende auf die Erziehung des Menschen. Was Ihnen in den religiösen Urkunden entgegentritt, ist eben tief herausgeholt aus der okkulten Wirklichkeit.“ (Aus: Steiner, Mythen und Sagen, GA 101, Okkulte Zeichen und Symbole, 1. Vortrag; s. auch AnthroWiki, s. v. Arche Noah, 28. 1. 2017, und Veltman, Tempel, S. 101ff.) Auch die Verwendung von Tannenholz ist symbolisch. Die Tanne galt als Baum des Saturn und weist damit ebenfalls auf den irdischen Leib hin, da die ersten Anfänge des physischen Leibes auf dem alten Saturn erfolgten.

Der Text, der den im 10. Jahrhundert v. Chr. erbauten Tempel Salomos beschreibt, steht in 1 Könige, 6 und 7. Aus der Einheitsübersetzung wird aus den beiden Kapiteln hier nur das zitiert, was in der anschließenden Deutung besondere Wichtigkeit hat. Doch beim vollständigen Lesen des Textes entsteht ein klarer Eindruck, daß es sich um eine bedeutende mythisch-symbolische Stelle des Alten Testamentes handelt. Sie wird in der Vision Hesekiels vom neuen Jerusalem aufgegriffen (Kapitel 41) und dann vom Himmlischen Jerusalem in der Offenbarung des Johannes (Kapitel 21). Immer spielen die Maße eine wichtige Rolle. Der Salomonische Tempel in seiner ursprünglichen Gestalt war ein von außen ziemlich schmuckloser länglicher Bau:

Das Haus, das König Salomo für den Herrn baute, war sechzig Ellen lang, zwanzig Ellen breit und dreißig Ellen hoch. Die Vorhalle vor dem Hauptraum des Hauses war zwanzig Ellen breit, entsprechend der Breite des Hauses,

und zehn Ellen tief in der Längsrichtung des Hauses. (6, 2-3)
Zwanzig Ellen vor der Rückseite des Hauses errichtete er vom Fußboden bis zum
Gebälk eine Wand aus Zedernholz und schuf so die Gotteswohnung, das Allerheiligste.
Vierzig Ellen lang war der davorliegende Hauptraum. (6, 16-17)
Im Innern des Hauses richtete er die Gotteswohnung ein, um die Bundeslade des
Herrn aufstellen zu können. Die Wohnung war zwanzig Ellen lang, zwanzig Ellen breit
und zwanzig Ellen hoch. (6, 19-20)
 Im Kommentar, S. 420, heißt es hierzu: „Der Tempel war ein längliches Gebäude mit drei hintereinander angeordneten Teilen: Der *Ulam* ist die Vorhalle; der *Hekal*, später das Heilige genannt, ist die große Kulthalle (Hauptraum); der *Debir*, der hintere Raum, ist der heiligste Teil, den man später das Allerheiligste nennen wird und in dem die Bundeslade steht. Der Höhenunterschied zwischen Hekal und Debir weist darauf hin, daß der Boden des Debir erhöht war und eine Art Bühne für die Lade bildete.“
Das Innerste des Hauses ließ Salomo mit bestem Gold auskleiden, und vor der
Gotteswohnung ließ er goldene Ketten anbringen. So überzog er das ganze Haus
vollständig mit Gold; auch den Altar vor der Gotteswohnung überzog er ganz
mit Gold. In der Gotteswohnung ließ er zwei Kerubim aus Olivenholz anfertigen.
Er stellte die Kerubim mitten in den innersten Raum. Ihre Flügel waren so ausge-
spannt, daß der Flügel des einen Kerubs die eine Wand, der Flügel des zweiten
Kerubs die andere Wand, die Flügel in der Mitte des Raumes aber einander
berührten. Er ließ die Kerubim mit Gold überziehen. (6, 21-23; 27-28)
Für den Eingang zur Gotteswohnung ließ er Türflügel aus Olivenholz anfertigen.
Die Giebelbalken und die Seitenpfosten bildeten ein Fünfeck. Ebenso ließ er für
den Eingang zum Hauptraum Türpfosten aus Olivenholz anfertigen, die ein Viereck
bildeten. (6, 31; 33)
König Salomo ließ Hiram aus Tyrus kommen. Er formte die zwei bronzenen Säulen.
Er stellte die Säulen an der Vorhalle des Tempels auf. Die eine Säule stellte er auf die
rechte Seite und nannte sie Jachin, die andere stellte er auf die linke Seite und
nannte sie Boas. (7, 13; 15; 21)
 In den beiden Kapiteln werden weiter ausführlich die Inneneinrichtung, die Kultgegenstände, sowie das im Vorhof befindliche „eherne Meer“, eine gewaltige, auf zwölf Löwen stehende Schale, beschrieben.
 Rekonstruktionszeichnungen finden sich bei Poeppig und bei AnthroWiki, Salomonischer Tempel.

Die Deutung des Salomonischen Tempels beruht darauf, daß er mit seiner Symbolik ein prophetischer Verweis auf den zukünftigen Leib des Menschen sein soll, der der Tempel Gottes ist. Der zukünftige Leib des Menschen aber hat sein Urbild im Auferstehungsleib Christi. Dieser ist eigentlich ein unsichtbarer Tempel, worauf das geheimnisvolle Wort hindeutet *Reißt diesen Tempel nieder, in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten (Joh 2,19)*, womit er den Tempel seines Leibes, der sich in der Auferstehung nach drei Tagen zum wahren Leib des Lebens verwandeln wird, meint, ein Leib, dessen von Leben durchdrungene Materie dem Tod entrungen ist und Eigenschaften besitzt, die nur ein geistiger Stoff besitzen kann. Für den von Christus erfüllten Menschen ist dies ein Zukunftsbild. Poeppig sagt dazu, die Symbolsprache des Salomonischen Tempels habe prophetischen Charakter auf den Messias und damit auf die apokalyptische Zukunft der Menschheit hin. (S. 81) Nach Steiners Darstellung wird dieser Zukunftsmensch ein siebengliedriges Wesen sein. Zu den Wesensgliedern physischer Leib, Ätherleib, Astralleib und Ich, die der jetzige Mensch besitzt, werden in Äonen der Entwicklung drei weitere Wesensglieder hinzukommen, zunächst das

sogenannte Geistselbst, das in der indischen Weisheit schon als Manas bekannt war. Die jetzige Erdverkörperung ist zwar durch die Entfaltung des viergliedrigen Menschenwesens gekennzeichnet, hat also die volle Entfaltung des Ich zu ihrem Ziel, aber, da alle Entwicklung fließend ist, bereitet sich die Entfaltung des Geistselbst schon vor, doch wird erst in der nächsten Erdverkörperung, dem okkulten Planeten Jupiter, zur Vollendung gelangen. Der Salomonische Tempel ist nicht wie die Arche Noah ein Abbild des physischen Leibes nach seinen Maßverhältnissen, kann es nicht sein, da das fünfgliedrige Menschenwesen ganz anderer Natur sein wird, wieder viel mehr vom Geist durchdrungen sein wird als der jetzige, vom Stofflichen beherrschte Leib. Deswegen ist die Symbolik beim Salomonischen Tempel, die auf das fünfgliedrige Wesen hinweist, eher angedeutet. Zunächst kann die Einteilung des Inneren in drei Räume (also Ulam, die Vorhalle, Hekal, das Heilige, und Debir, das Allerheiligste) gedeutet werden. So sahen Philo von Alexandrien, Thomas von Aquin und Luther sie als die symbolische Darstellung des Menschenwesens nach Leib, Seele und Geist an. (Poeppig, S. 82; vgl. Veltman, S.104) Am Eingang zur Vorhalle stehen die gewaltigen Säulen Jachin und Boas, gedeutet als Tag und Nacht oder Leben und Tod (Veltman, s. 111) oder Eingang und Ausgang in das Leben im Leib, also Inkarnation und Exkarnation. Das Heilige ist dem Seelischen zugeordnet. Das dem Geist zugeordnete Allerheiligste war kubisch wie auch das Himmlische Jerusalem (Off 21,16), also ein vollkommener Körper, der auf zukünftige Vollendung hinweist.

Die Viergliedrigkeit bzw. Fünfgliedrigkeit des Menschenwesens zeigte sich als der Weg vom Heiligen zum Allerheiligsten, wie es im Text heißt:

Für den Eingang zur Gotteswohnung ließ er Türflügel aus Olivenholz anfertigen. Die Giebelbalken und die Seitenpfosten bildeten ein Fünfeck. [...] Ebenso ließ er für den Eingang zum Hauptraum Türpfosten aus Olivenholz anfertigen, die ein Viereck bildeten [...].

Daß bei einem quaderartigen Gebäude ein Viereck als Fläche irgendwo erscheint, ist nicht überraschend, das Fünfeck, das eigens erwähnt wird, dagegen schon, denn es ist etwas, was als neue Symbolik am Salomonischen Tempel auftritt, aber nicht losgelöst von dem ganzen Bau zu verstehen ist. Es soll hier versucht sein:

Die Symbolik des Allerheiligsten als Hinweis auf apokalyptische Vorgänge zeigt sich neben dem Fünfeck am Eingang auch an dem im Inneren Vorhandenen. In seiner Mitte steht die Bundeslade, in der die Gesetzestafeln Moses' aufbewahrt werden, und die die Anwesenheit Gottes gewährt. Sie charakterisiert den Gott Israels, an dem die geistigen Führer des israelitischen Volkes mit solchem Ernst festhielten, weil sie ahnten, daß dessen „Gesetz“ umfassender und bedeutender war als die religiösen Vorschriften der gleichzeitigen Völker. Religiöse Gesetze, z. B. auch noch der Römer, waren bei diesen rein kultischer Art und enthielten keine Ethik. Die Ethik der Zehn Gebote ist deswegen zugleich eine Prophetie auf den Messias hin, weil er der Erfüller des „Gesetzes“ sein wird, von dem kein Jota vergehen soll. Trotzdem wird das „Gesetz“ von ihm überwunden, aufgehoben und überhört durch das Prinzip der Liebe, das höchste Gebot, in dem alle anderen aufgehen: *Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deinen Gedanken. Das ist das wichtigste und erste Gebot. Ebenso wichtig ist das zweite: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz samt den Propheten. (Mt 22, 37-40, Einheitsübersetzung)*

Die Liebe braucht keine Einzelgebote, sie leitet sich selbst. Sie aufersteht aus der sargähnlichen Bundeslade. Nach Steiner ist die jetzige Erde der Planet der Liebe, die der Mensch ganz in sein Wesen aufnehmen soll. Das Geistselbst entsteht, wenn der Mensch unter der Leitung Christi und durch die Einheit mit ihm lernt, seine egoistischen Triebe und Leidenschaften in die Liebe Christi zu verwandeln. Nach Steiners Terminologie ist dies die Verwandlung des Astralleibes, wie u. a. in den Vorträgen über die Apokalypse ausgeführt: Während der Erdentwicklung solle der Mensch die Verwandlung des Astralleibes erlangen, so

daß er in der Jupiterverkörperung noch zusätzlich das Wesensglied „Geistselbst“ besitzt. (S. 243) Der Besitz des Geistselbst bei der Jupiterverkörperung werde die Menschen befähigen, das Wohl und Wehe ihrer Umgebung in Bildern wahrzunehmen bei vollem logischen Tagesbewußtsein. Der Mensch werde nicht leben können, ohne den Schmerz des anderen zu lindern. (S. 241) Der von Steiner so genannte okkulte Planet Jupiter ist eine neue Gestalt der Erde, die sich in so großer zukünftiger Ferne entfalten wird, daß jegliche heutige Zeitvorstellung nicht hinreicht.

Weiter werden in der Beschreibung des Allerheiligsten die beiden großen Kerubim genannt, die zu beiden Seiten der Bundeslade das Allerheiligste ausfüllen. Nach Steiners Deutung stellen diese die höchsten Glieder des siebengliedrigen vollendeten Menschenwesens dar, die sich noch nach dem Geistselbst entfalten werden. Es sind dies der von ihm so genannte Lebensgeist (indisch Buddhi) und der Geistesmensch (indisch Atman). Diese stehen als apokalyptische Geistgestalten im Bild dieser geflügelten Wesen schützend neben der Bundeslade als Bild für das herabkommende Geistselbst. Der Überzug mit Gold und die ganze goldene Auskleidung des Tempels sei ein Symbol für Weisheit. (Aus: GA 93, wiedergegeben bei AnthroWiki s. v. Salomonischer Tempel, 28. 1. 2017) An der oben schon erwähnten Textstelle der Apokalypse-Vorträge heißt es über die beiden höchsten Wesensglieder, daß sie durch das Einwirken des Ichs auf den Ätherleib und den physischen Leib entstehen. Diese Einwirkung sei in der Verbindung mit Christus anfänglich schon während der derzeitigen Erdentwicklung möglich. Doch in vollem Sinne und in selbständiger Weise werde diese Arbeit am Ätherleib der Mensch erst auf dem okkulten Jupiter vollbringen können. Auf dem danach folgenden okkulten Planeten, der Venus, werde er am physischen Leib arbeiten können, und dies sei der schwierigste Teil. Dieser sei auch nicht ohne einen Helfer, den „Vater“, zu bestehen. (S. 245) Durch den verwandelten physischen Leib entsteht der sogenannte Geistesmensch. Durch den Geistesmenschen wird das Menschenwesen vollendet, denn die durch den Sündenfall verdorbenen Glieder Astralleib, Ätherleib und physischer Leib werden dann geheilt und gerettet sein, der Mensch wird christusähnlich sein, ein neuer Adam, der dem Tod entrungen ist und selbst den verklärten Auferstehungsleib trägt. Im Bereich der orthodoxen Kirche ist deswegen das Osterbild schlechthin die Darstellung, wie Christus bei seinem Niederstieg in die Unterwelt (*descendit ad inferna* im Apostolischen Glaubensbekenntnis) Adam und Eva bei der Hand ergreift und emporführt. Das Tor zur Unterwelt liegt zertrümmert am Boden. So schreibt auch Veltman hierzu, im Salomonischen Tempel sei symbolisch zum Ausdruck gebracht worden, was 1000 Jahre später im Auferstehungsleib Christi wirklich geworden sei, wodurch auch der Menschenleib des Paradieses Fülle wiedererhalten habe. (S. 101)

Die Beispiele sollten zeigen, welcher Art die symbolischen Einzelbilder oder Bilderfolgen sind, die in religiösen Urkunden der Menschheit vorkommen können. Solche Imaginationen weisen auf das Verhältnis von Gott und Mensch hin, sowie auf das Wesen und die Entwicklung von Mensch und Natur, also auf die Offenbarung Gottes in seiner Schöpfung. Natürlich sind die angeführten Deutungen nur Versuche und Möglichkeiten. Die Umsetzung der symbolischen Bilder in eine verstandesmäßige Sprache bleibt immer nur eine Krücke, die aber zum neuen selbständigen, inspirierten Umgang mit Symbolen verhelfen kann.

2 . 3 D i c h t u n g

Aus verschiedenen Gründen gehört auch das Phänomen der Dichtung zu einer Erörterung der sprachlichen symbolischen Formen. Wie alle Künste bedient sich die Dichtkunst der ihr

eigenen Mittel, um mit dem durch sie gestalteten sprachlichen Kunstwerk auf etwas anderes hinzuweisen. Ohne den Begriff „Symbol“ zu gebrauchen, nennt z. B. Scruton Merkmale von Dichtung, die auch auf das Symbol zutreffen: So könne z. B. eine Gedichtzeile mehrere Gedanken gleichzeitig zum Ausdruck bringen, die in einer Paraphrasierung nacheinander genannt werden müßten. Außerdem sei Poesie 'polysemisch', d. h. ihre Bedeutung entwickle sich immer auf verschiedenen Ebenen, z. B. der Ebene der Bilder, der Aussagen, der Metaphern und so weiter. Die Bedeutungstiefe ist eng mit der Form, also der Gestaltung der Worte verbunden. Deswegen sei jede Paraphrase oder auch Übersetzung eine Verfälschung. Die Intensität der Bedeutung mache jedes Kunstwerk zum einmaligen Verhältnis seines Inhalts. (Roger Scruton, Schönheit. Eine Ästhetik. München 2012, S.147f.)

Da diese enge Verbindung der Dichtung mit Bildern und Symbolen besteht, gibt es auch einen gar nicht genau abzugrenzenden Zusammenhang zwischen Dichtung, Religion, Magie und Mythos. Das erkennt man schon daran, daß die ältesten literarischen Texte der Menschheit, die nach heutigem Wissensstand aus der sumerischen Kultur stammen, religiöser Natur sind, nämlich Hymnen und Beschwörungen, Rituale und Mythen in Gestalt von Epen, dazu Sprichwörter und Weisheitsliteratur, sozusagen die lebenspraktische Seite der Religion. (Brockhaus Bd. 2, Babylonisch, S.471) Viele religiöse Texte oder Schriften der Welt sind von großer dichterischer Güte, so auch in der Bibel. Daß die griechische Religion und Mythologie in Gestalt dichterischer Werke überliefert ist, ist hinlänglich bekannt. „Die Sprache des Mythos, der Religion und der Dichtung bedient sich sinngeladener Bilder und führt zu einer Zusammenschau der Dinge, während die Sprache der Wissenschaft sich in Begriffen ausdrückt, die Phänomene analysiert und das ganzheitliche Weltbild zertrümmert“, so in Lurkers Wörterbuch (s. v. Sprache; Sprachwissenschaft).

Es wird sich zeigen, daß auch die besonderen Formen der Dichtung in Verbindung mit dieser Beziehung zur Religion und ihrer Symbolsprache stehen. Das, was Dichtung von anderen sprachlichen Äußerungen unterscheidet, ist ihre Gestaltung. In einem engeren Sinn ist Dichtung oder Poesie ein Text, der an ein bestimmtes Versmaß bzw. einen Rhythmus geknüpft ist, der sich wiederholt. Die Prosa, die ungebundene Rede, besitzt einen solchen Rhythmus nicht. Allerdings gibt es fließende Übergänge zwischen Prosa und Poesie. So gab es in der griechischen und römischen Literatur gewisse rhythmische Formeln, die in der sogenannten Kunstprosa zur Anwendung kamen. Umgekehrt gab und gibt es in der Poesie freiere Versmaße und Rhythmen, die sich nicht an ein strenges Versmaß halten, sondern je nach Sinn variieren. Man kann dies als rhythmische Prosa bezeichnen. Daß jedenfalls die dichterische, rhythmische Sprache die ursprüngliche vor der Prosa war, davon waren nicht wenige Denker überzeugt, was die oben erwähnten Aussagen Heines, Rousseaus und Darwins über das höhere Alter des Singens und der Poesie vor der prosaischen Sprache beweisen (Teil IV, 1.1). Weiter zeichnet sich ein dichterischer oder literarischer Text durch die Verwendung besonderer gestalterischer, stilistischer sprachlicher Mittel aus, die häufig symbolischer Natur sind. Dies macht in späterer Zeit die Ästhetik dieser Texte aus, doch es soll gezeigt werden, daß ihre Verwendung im religiös-kultischen Gebrauch ihren Ursprung haben. Die dichterische Qualität eines Textes, sowie auch anderer Kunstformen, hängt nämlich mit dieser Anbindung an das Religiöse zusammen, denn Form, Ästhetik, Echtheit und Originalität haben etwas mit der Wahrheit der Aussagen und des Inhaltes zu tun.

So gibt es eine Äußerung Goethes, nach der die Menschen nur solange produktiv in Poesie und Kunst seien, als sie noch religiös sind. (zu Riemer am 26. März 1814, zitiert in Schefold, S. 10)

Nicht produktiv sein bedeutet Epigonalität, Banalität, im schlimmsten Fall Kitsch. Diesen Zusammenhängen geht Scruton nach. Die Verkitschung der Kunst – ein Phänomen, das es vor

dem 18. Jh. nicht gegeben habe – gehe einher mit der Verkitschung der Religion. Tatsächlich sei Kitsch nicht in erster Linie ein künstlerisches Phänomen, sondern Ausdruck einer Glaubenskrise. Der Kitsch überziehe die Manifestationen einer lebendigen Kultur und gehe mit einer Profanisierung höchster Werte einher. (Ebd. S.239-241) Scruton sieht hier also auch den Zusammenhang von Kunst und Religion, wenn auch unter negativen Vorzeichen.

Schefold untersucht die untrennbare Beziehung von Religion und Kunst und das Hervorgehen der Kunst aus der Religion in der Antike. Er ist der Auffassung, daß die Entwicklung und die Verschiedenheit der künstlerischen Formen religiöse Phänomene darstellen, unabhängig davon, ob die Inhalte und die Thematik religiöser Art sind. Die Rationalität der Neuzeit dagegen habe die Kunst schal werden lassen. Die Religionen beruhen auf der Erfahrung von Mächten, die das Leben lenken, und ohne eigene Erfahrung dieser Mächte verflache die Kunst: „Die Qualität eines Werkes ist um so höher, je umfassender es das Leben an den göttlichen Ursprung bindet.“ (S. 23) Weiter sagt er, „Hohe Kunst illustriert nicht Erfahrungen, die auch andere gehabt haben, sondern sie sieht neu [...] Solches Bilden ist mehr als Abbilden, ist 'unmittelbar zu Gott'.“ (S. 24f.) Auch wenn er sich in vorliegendem Werk auf die antike griechische und römische bildende Kunst bezieht, meint er, daß sich dies auch auf die Literatur übertragen lasse.

Auch Hans Zimmermann hält die ästhetische Qualität religiöser Texte für ein Merkmal ihrer Glaubwürdigkeit (Rundbrief 3/2002). So gebe der Prophet Jesaja seine Inspiration in feinsten Dichtung wieder - „ein Wunderwerk der Weltliteratur“. (Rundbrief 7/2004). Ein Merkmal für diese ästhetische Qualität sei, daß sie durch ein Mindestmaß an Worten ein Höchstmaß an Tiefe erreichen. Zu solchen Texten zählt er das Gedicht Eichendorffs „Es schläft ein Lied in allen Dingen“, Novalis' Gedicht „Wenn nicht mehr Zahlen und Figuren sind Schlüssel aller Kreaturen“ und den Ersten Johannesbrief im Neuen Testament, den er als einen der höchstinspirierten Texte der Menschheit ansieht. (Rundbrief 9/2004). Auch die Qualität der Evangelien und der Grimmschen Märchen hebt er besonders hervor: „Ich kenne nichts ästhetisch Saubereres als Grimmsche Märchen und Evangelien, eben die vier.“

Es sollte aus all dem deutlich geworden sein, daß das, was wir als „Dichtung“ bezeichnen, aus religiösen Zusammenhängen hervorgegangen ist. Die ältesten Formen waren u. a. Zauberlieder, Gebete, Hymnen, Kulttexte, Kulttanz mit Gesang, kultische Rezitation, kultische szenische Darstellungen. Das babylonische Schöpfungsepos *Enuma elisch* z. B. wurde am Neujahrsfest vorgetragen. Hier zeigt sich die kultische Einheit des Festes und seiner Liturgie mit dem mythischen Ursprungsgeschehen: Das Neujahrsfest wird mit dem ersten Ursprung, der Weltschöpfung, in eines gesetzt. Es herrschte also zu der Zeit noch die magische Vorstellung von der Einheit der göttlichen Tat und der kultischen Vergegenwärtigung: Im kultischen Vollzug, ob Wort, Gesang, Tanz oder dramatisches Spiel, wird der Mensch eins mit den wirkenden göttlichen Wesen. Dies wurde durch Maskierungen und Verkleidungen unterstützt; hierdurch wurden die Zelebranten zu den Gottheiten, deren Epiphanie sich am Fest ereignete, so daß die Ursprungstat aufs neue vollbracht wurde. Die göttliche Realität war in der Symbolik des kultischen Verlaufs, in Masken, in Rhythmus, Klang und Symbolbildern der kultischen Tänze und den mythischen Bildern verborgen und zugleich offenbar.

Letzte Spuren finden sich hiervon in aufgeschriebenen Texten. Zu den ältesten der jeweiligen Kulturen gehören diejenigen, die aus dem magischen Bereich stammen, in dem die wirklichkeitschaffende Kraft des Wortes noch vorhanden war. Hierzu gehören Anrufungen, Gebete, Zauberlieder, beschwörende und heilende Texte. Sie sollen daher als erstes besprochen sein.

Dichtung war wegen der dargelegten Verbindung zum Religiösen ursprünglich nichts Individuelles, Ausgedachtes oder Willkürliches, sondern gab spirituelle Tatsachen wieder, kündete von Göttern und vom Wesen der Welt. Deswegen waren die „Dichter“, also die Schöpfer dieser religiösen Texte im weitesten Sinn, eher Seher, Priester oder Eingeweihte als „Künstler“ im heutigen Sinn. Es gab noch nicht die Trennung der „Kunst“ von der Religion, künstlerische Formen dienten den religiösen Inhalten. Erst viel später geschah diese Trennung und konnten künstlerische Mittel in den Dienst des persönlichen Erlebens gestellt werden. Von dem ursprünglichen Selbstverständnis des Dichters als inspiriertem Seher handelt ein zweiter Abschnitt.

Das Hervorgehen der Dichtung aus dem Kultus läßt sich gerade noch in der altgriechischen Dichtung erkennen. Da sie uns am ehesten zugänglich und durch lange Tradition vertraut und gut erforscht ist, sollen in einem weiteren Abschnitt Beispiele hierfür aus der griechischen (und aus der auf ihr fußenden römischen) Literatur entnommen und besprochen werden. Wie bekannt, ist die älteste antike griechische und damit abendländische Literaturgattung die Epik. Da sie allerdings dem Mythos zuzuordnen ist, der Thema des nächsten Teils sein wird, wird sie hier nicht ausführlich behandelt, sondern schwerpunktmäßig die Lyrik.

2.3.1 Magie und Dichtung

Von der Magie sagt der Anonymus, sie sei die Herrschaft des Feinen über das Grobe, also des Geistigen über das Materielle. Magie bedeutete ursprünglich nicht, sich die Natur oder gar den Mitmenschen zu bösen Absichten untertan zu machen, sondern war eine allgemeine Fähigkeit, die auf der Einheit aller Dinge und Wesen beruhte. Ich erinnere noch einmal an einige Aussagen aus dem Abschnitt IV, 1: Nach Gebser ist die magische Bewußtseinsstruktur der Menschheit von Rhythmen, Klängen und Tönen geprägt. Otto zeigt auf, daß eine Einheit von Sein und Wort bestand. Alle Sprachen seien daher ursprünglich wirkend gewesen, konnten Wirklichkeit hervorrufen. Die ersten sprachlichen Äußerungen seien wahrscheinlich eine Einheit von Wort, Klang und Rhythmus gewesen, der dem göttlichen Rhythmus der Dinge entsprach. Daher habe die Sprache in der Magie eine so große Rolle gespielt. Noch das lateinische Wort *carmen* legt davon Zeugnis ab: Nach Walde/Hofmann war dessen ursprüngliche Bedeutung „religiöse und magische Formel“; zu *carmen* gehören die Verben *canere* und *cantare*, dann das intensivierte Substantiv *incantatio* (Beschwörung).

Im Griechischen gibt es die entsprechenden Wörter *epode* bzw. *epodos*, welche „Beschwichtigungslied“, „Zauberspruch“ oder „Besprechung“ bzw. „durch Zaubergesänge schmerzstillend“ oder substantivisch „Beschwörer“ bedeuten. Hier ist der durchweg positive Aspekt des Heilens zu erkennen. Auch das deutsche „besprechen“ bedeutet ja, durch Worte heilen. Das nordische Wort für Zauberspruch, *galdr*, bedeutet ebenfalls Gesang. An all diesen Bezeichnungen ist zu erkennen, daß das magische Sprechen eher einem Singen glich. Im erwähnten Abschnitt oben wurde ja schon ausführlicher dargelegt, daß eine große Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß das Singen dem Sprechen voranging.

Nachdem es in eben diesem Abschnitt 1 des Teils IV um die Symbolik der Laute, den phonetischen Symbolismus, der einen Teil der Wortmagie ausmacht, gegangen ist, soll es nun in vorliegendem Abschnitt um die Texte als Ganzes gehen, also um *carmina* im Sinne von magischer Formel, Zauberspruch bzw. -lied, Gebet, Beschwörung; auch Segen, Fluch und Eid rechnet Heiler zu solchen machterfüllten Worten. Im Grunde enthalte jede Gebetsanrufung die geheimnisvolle *dynamis* des Wortes (Erscheinungsformen, S. 308ff.; 318).

Der Übergang zur „Dichtung“ ist dabei fließend, wie sich unten noch zeigen wird. So sagt

Kyber, Kenntnisse der Sprachmagie, der Sprache als Ausdruck des Geistigen, sei in alten Zeiten allen bekannt gewesen, später nur dichterisch veranlagten Menschen (S. 60). Dies ahnte auch Hölderlin, wenn er sagt

*Voll Verdienst, doch dichterisch,
wohnet der Mensch auf dieser Erde.*

(In lieblicher Bläue, 1808)

Das eigentliche Sein des Menschen ist das dichterische, das ursprünglich magische, das noch eins war mit dem göttlichen Sein.

Solche magischen Texte stammen aus ältester Zeit, gehören zur ältesten Phase der Literaturen der verschiedenen Kulturen und sind deswegen zum Teil nur noch in wenigen Dokumenten erhalten. Doch sind bei ihnen schon sprachliche Formen erkennbar, die die magische Wirkung hervorrufen, und die später als sogenannte Stilmittel in der Rhetorik und der Dichtung einen wesentlichen Anteil an der Gestaltung haben. Bei dem magischen Gebrauch sind die Symbolik der sprachlichen Mittel und die hervorgerufene Wirkung fast noch identisch, während bei der späteren Verwendung als dichterisches Stilmittel immer nach der Symbolik der Mittel in Bezug auf den Inhalt gefragt werden kann.

Bereits erwähnt wurden die überhaupt ältesten dichterischen Texte, sumerische Hymnen und Gebete. Kirchgässner zählt zu solchen ältesten Hymnen auch solche der Indianer mit einer Bitte um Büffel und solche der Griechen um Regen. Bei diesen zeigen sich „dichterische Elemente rhythmischer und strophischer Gliederung (dazu treten bald Parallelismen)“ (S. 256). Diese Formen des Rhythmus und der Wortstellung unterstützen die wirkende Kraft sakraler Formeln, die sich schon durch Lautstärke, Lauthöhe, Tonfärbung und Melos der Worte auszeichnen. (S.248).

Heiler sieht den Ursprung des in fast allen Religionen vorhandenen Sakralgesangs im Magischen. Aus dem magischen Gesang sei der religiöse Sprechgesang hervorgegangen, in dem die kanonischen Texte vieler Religionen vorgetragen werden, u. a. die altindischen Veden, buddhistische Schriften, der Koran, das Avesta, liturgische Texte der jüdischen Synagoge und der christlichen Kirchen. Dieser religiöse Sprechgesang stellt ein „eintönige[s] Rezitieren heiliger Texte mit relativ wenigen Hebungen und Senkungen“ dar (Erscheinungsformen, S. 267). Ich sehe in dieser Eintönigkeit eine noch sehr altertümliche Sing- bzw. Rezitationsweise, in der das Wort als Wirkendes verwendet wird und jeder individuelle Einschlag, der sich in besonderen Betonungen ausdrücken könnte, fehlt. Dies wird unten noch an den Erkenntnissen von Georgiades zur Eigentümlichkeit der altgriechischen Sprache und des Verses deutlicher werden. Als besondere Form der sakralen Rezitation und des Kultgesangs sieht Heiler weiter die Wiederholung an, bei der es sich teils um buchstäbliche Repetition, teils um sinngemäße Variation handeln könne. Buchstäbliche Wiederholung sei die ständige Wiederholung eines Refrains oder Responsoriums, eine sehr alte Form, die aber noch in den Litaneien der christlichen Kirchen in Erscheinung tritt. Eine andere Form ist die Wiederholung desselben Gedankens in einer neuen sprachlichen Formulierung, einem *parallelismus membrorum*. Dieser finde sich in germanischen Zaubерliedern, in babylonischen Hymnen und Beschwörungen, sowie auch in den alttestamentlichen Cantica, Psalmen und Prophetien. Ein großer Teil der alttestamentlichen und neutestamentlichen Bücher seien Kulttexte mit rhythmisch-liturgischem Charakter. Der Kultgesang wird häufig, schon in sehr alten Zeugnissen, auf verschiedene Durchführende aufgeteilt. Dies kann ein Vorsänger und eine Gruppe sein oder der antiphonale Gesang zweier

Gruppen (S. 268f.). Im ersten Fall wiederholt die Gruppe oft refrainartig einen Satz. Das Verständnis für solche liturgischen Formen, bei denen eine ständige Wiederholung gleicher Formeln erfolgt, ist heute nicht leicht zu gewinnen. Der heutige Mensch vermißt hier die individuelle Formulierung des Gebetes, auch scheint bei dem von selbst erfolgenden Ablauf völlig das denkerische Element zu fehlen. Im Gegensatz dazu hält der Anonymus solche rituellen Formen noch heute für wertvoll, da Wiederholung durch die erzeugte Rhythmik auf den Ätherleib wirke. Es werde dadurch einer vor allem im Protestantismus vorhandenen Vorstellung entgegengewirkt, daß Religion eine reine Gefühlsangelegenheit sei. Die Wiederholung verankert dagegen das Gebet im objektiv Geistigen.

In dem Buch „Musik und Rhythmus bei den Griechen“ von Th. Georgiades geht es um die altgriechische Vorstellung der *musike*. Diese war vom Beginn der griechischen Literatur, also den homerischen Epen aus dem 8./7. Jh. v. Chr., bis zum 5. Jh. v. Chr. eine Einheit von Sprache, Gesang, Rhythmus, Tanz und Instrumentalspiel. Dieses Phänomen erklärt Georgiades aus einer Eigenart der altgriechischen Sprache, die keine der jüngeren europäischen Sprachen besitzt, und die auf der noch vorhandenen Anbindung dieser Sprache an magische Zeiten beruhe. In der altgriechischen Sprache gab es keine Betonung von Silben, sondern eine durch die Wörter festgelegte Abfolge von langen und kurzen Silben. Die dichterischen Verse stellen eine Anordnung der Wörter durch den Dichter dar, deren Längen und Kürzen dem jeweiligen Versmaß entsprechen. Solche Verse sind durch den Willen nicht beeinflussbar, wogegen in den silbenbetonenden Sprachen und entsprechenden Dichtungen eben durch die Betonungen, die unterschiedlich ausgeführt werden können, etwas Individuelles, Subjektives in die Sprache hineingerät. Doch der altgriechische Vers verträgt keine Änderung, keine Deutung, keine Ergänzung durch das Erklingen. Er stellt eine rhythmisch-musikalische, sprachlich und tänzerisch vorgegebene Einheit dar (S. 26ff.). Die Eigenart des Altgriechischen „war wie eine Musik, die gleichzeitig die Fähigkeit hatte, die Dinge zu benennen.“ In ihm lebte noch etwas vom ursprünglich magischen Bewußtsein, so daß sich in ihm das Wesen der Dinge substantiell bekunden konnte. Es ist eine Art Verleiblichung des Geistigen, wodurch das Göttliche den Sinnen zugänglich wird. Gebetsworte – so wie in der von Georgiades als Beispiel herangezogenen 12. Pythischen Ode Pindars – bewirken daher durch ihr Erklingen ihre Erfüllung. (Die letzten Erklärungen und das Zitat: S. 43). Diese Objektivität, die der altgriechischen Sprache eigen ist, ähnelt dem ohne gefühlsmäßige individuelle Beimischung vorgetragenen Kultgesang. Von daher ist es zu verstehen, daß in der griechischen Kultur die sprachliche Vermittlung der religiösen Wirklichkeit in der Form von „Dichtung“ vorliegt: Das Geistig-Göttliche und diese Form, die Musike, sind sich dermaßen ähnlich, daß mit dem einen auch das andere gegeben ist.

An den nun folgenden Textbeispielen sollen die gestalterischen Mittel vorgestellt werden, die auf magischen Gebrauch zurückzuführen sind.

Vor allem sind dies alle Arten von Wiederholungen:

Dies können Lautwiederholungen an den Wortanfängen oder den Wortenden sein: Alliteration bzw. Stabreim und Homoioteleuton bzw. Endreim. Durch diese Verbindungen wird ein geheimer Bezug der jeweiligen Wörter untereinander hergestellt. Die Alliteration durch Explosivlaute zeigt eine starke Willensbetontheit. Dies ist dem magischen Wollen besonders eigen. Es besteht sogar ein etymologischer Zusammenhang zwischen den Wörtern „Magie“ (vom altpersischen *magus*, Zauberer, abgeleitet) und „mögen, vermögen, Macht“ (Kluge, S.484). Beim germanischen Stabreim werden durch die Alliteration die bedeutungstragenden Wörter verbunden. So sagt Stange im Nachwort seiner Neuausgabe der Übersetzung der Edda von Simrock: „Der Stabreim ist, wie jedes echte Formelement, äußeres Zeichen für die innere Form, also den Gehalt der Dichtung. So kommt in den Stabreimen das manchmal fast

schlagwortartig komprimierte Geschehen kraftvoll und prägnant zum Ausdruck [...]“ (S. 366). Nur eine Strophe aus dem Grimnir-Lied der Edda soll als Beispiel dienen:

*Leicht erkennen können, die zu Odin kommen,
Den Saal, wenn sie ihn sehen:
Aus Schäften ist das Dach gefügt und mit Schilden bedeckt,
Mit Brünnen die Bänke bestreut. (S. 24)*

Die nächste Einheit ist die Wiederholung von Wörtern. Dies kann eine hintereinander liegende Verdoppelung (Geminatio) sein, eine Wiederholung am Anfang von Sinneinheiten (Anapher) oder am Ende (Epipher). Oft finden sich dreifache Anaphern, z. B. noch im Te deum:

Te deum laudamus, te dominum confitemur, te aeternum patrem omnis terra veneratur.

Dich, Gott, loben wir, dich bekennen wir als Herrn, dich verehrt die ganze Erde als ewigen Vater.

Schließlich gibt es die Wiederholung von Ausdrücken, größerer Abschnitte oder ganzer Sätze: Aus dem christlichen Kult z. B. das *Kyrie eleison* und das *Agnus dei*, jeweils dreifach mit Abwandlung des zweiten bzw. dritten Anrufs. Die Drei als alles durchwaltende göttliche heilige Zahl ist als Evokation der Gottheit besonders wirkmächtig. Refrain und Responsorien, die sich häufig wiederholen, erscheinen besonders in den Formen, wo sich Vorsänger und Gruppe abwechseln. Dies findet sich noch heute in Litaneien und Fürbitten. Ein Beispiel aus der römischen Dichtung ist eines der Hochzeitsgedichte Catulls. Dieser Text stammt zwar aus einer Spätzeit und spielt mit diesen Formen, doch immerhin erscheinen sie in einem wenn auch fiktiven kultischen Text an den Hochzeitsgott Hymenaeus oder Hymen, dessen Anruf in dem Lied immer wieder ertönt:

o Hymenaeae, Hymen, o Hymen, Hymenaeae. (carmen 61)

Die beiden Namensformen, deren Reihenfolge sich beim zweiten Anruf umkehrt, sind von großer Intensität, die sich durch andere wiederholende Rufe in dem Lied immer mehr steigert, bis der Hymenaeus-Ruf wiederkehrt, aber durch den dreimaligen Freudenruf „io“ begleitet, der nun auch schneller wiederkehrt: Das Ganze gerät dadurch in einen dionysischen Tausel:

io Hymen Hymenaeae io, io Hymen Hymenaeae.

Ebenfalls bei Catull findet sich ein anderer Kehrvers, nämlich in dem bekannten carmen 64 von der Hochzeit der Thetis und des Peleus, der Eltern Achills. Bei dem Hochzeitsfest erscheinen auch die Parzen, die den Schicksalsfaden spinnen und dabei die Zukunft weissagen. Hier der Beginn dieser Stelle (Catull carmen 64, 306ff.):

veredicos Parcae coeperunt edere cantus. 306
[...]
aeternumque manus carpebant rite laborem. 310
laeva colum molli lana retinebat amictum,
dextera tum leviter deducens fila supinis
formabat digitis, tum prono in pollice torquens

libratum tereti versabat turbine fusum
 [...] 320
haec tum clarisona vellentes vellera voce
talia divino fuderunt carmine fata,
carmine, perfidiae quod post nulla arguet aetas.

Die Parzen begannen wahrsagende Lieder zu singen. 306
 [...] 310
Die Hände pflückten das ewige Werk nach rechtem Brauch,
die Linke hielt den von weicher Wolle umwundenen Rocken,
dann zog die Rechte die Fäden leicht herab und formte sie mit
den Fingerspitzen, dann mit gesenktem Daumen drehend
versetzte sie die durch den runden Wirtel in der Waage gehaltene Spindel in Schwung.
 [...] 320
Während sie solche Gespinste spannen, kündeten sie mit helltönender Stimme
in göttlichem Gesang solch gewaltiges Geschick,
in einem Gesang, den kein späteres Zeitalter der Unwahrheit überführen wird.

Die – wie jede – unbeholfene Übersetzung, die sich, um einigermaßen wörtlich zu sein, viel mehr Wörter bedienen muß, zeigt, daß der mit allen dichterischen Mitteln gestaltete Originaltext nicht in eine andere Sprache zu übertragen ist. Daher soll nun am Original auf einige Stellen hingewiesen werden, in denen die hier besprochenen magischen sprachlichen Eigentümlichkeiten, darunter auch viele Wiederholungsformen, zu finden sind.

In den Versen 312, 313, 320: dreimalige Anapher „tum“: hiermit wird das heilige Tun des Schicksalskündens der Parzen gegliedert, das im Bild des Spinnens erscheint; der Arbeitsvorgang ist hier sehr realistisch geschildert (vgl. Wikipedia, Rocken, 7.4. 2017), es wird nichts ausgelassen. Es muß nach dem geheiligten Brauch, *rite*, vor sich gehen, um wirksam zu sein. In den Versen 313/314 häufen sich die Wörter, die etwas Drehendes ausdrücken: *torquens* (*drehend*), *tereti* (*rund, gedreht, gedrechselt*), *versabat* (*versetzte in Schwung, drehte*), *turbine* (*der sich drehende Spinnwirtel, eigentlich jegliche kreisförmige Bewegung*). Die drehende Bewegung ist hier ein sprechendes Symbol für die ewige Wiederkehr (s. auch den Ausdruck *aeternum laborem: das ewige Werk* in V. 310), die Zyklizität allen Daseins, die das Denken in der magischen und mythischen Bewußtseinsstruktur beherrscht. Weiter sind drei dieser Wörter durch Alliteration zur Einheit verbunden: *torquens, tereti, turbine*. Durch die Alliteration, die deutlich sinnlich hörbar ist, wird die Zyklizität des ewigen Werkes der Parzen unmittelbar zur Wahrnehmung gebracht. Der Vers 314 als Abschluß der Beschreibung des Spinnvorgangs schließlich wartet mit edelster Gestaltung auf, nämlich mit der bildlichen Darstellung der Spindel, die zwar zur kreisförmigen Bewegung angestoßen wird, aber trotzdem ruht, in der Waage gehalten wird: Der Vers besteht aus fünf Wörtern, in der Mitte befindet sich das Verb „versetzte in Schwung“ (*versabat*), und um dieses herum finden sich in zwei Schichten die jeweils zusammengehörigen, aber getrennt gesetzten Wörter *tereti – turbine* (*durch den runden Wirtel*), und, ganz außen alles umklammernd, *libratum - fusum* (*die in der Waage gehaltene Spindel*). Eine solche Wortstellungsfigur läßt sich im Deutschen nicht nachahmen. Die Aussage könnte sein: In allem drehenden Wirbel ist doch Einheit und stehen Schicksal und Zukunft fest.

Nach der Beschreibung des Spinnens geht die Beschreibung auf den Wahrsagegesang der Parzen über, den sie beim Spinnen des Schicksalsfadens ertönen lassen. Aber es besteht gar kein Unterschied zwischen dem Tun und dem Gesang, das Spinnen ist eigentlich der Gesang,

und der Gesang ist zugleich die Realität des Verkündeten. So verbindet eine weitere dreifache Alliteration das Spinnen und das Singen in V. 320: *vellentes vellera voce* (solche Gespinste spinnend mit der Stimme - auch dieses kann nicht nachgeahmt werden); *vellentes vellera* ist zugleich eine andere Wiederholungsform, nämlich eine sogenannte *figura etymologica*, also die Verwendung zweier verschiedener Wörter aus derselben Familie. Die Wortstellung des Verses 321 entspricht der von 314, was ebenfalls auf das Einssein von Spinnen und Weissagen hinweist. Schließlich haben wir noch die wörtliche Wiederholung von *carmine* in V. 321/322.

Das weissagende Lied umfaßt dann die Verse 323-381, und alle paar Verse erfolgt ein Kehrvers, insgesamt 12mal:

currite ducentes subtegmina, currite, fusi.

Lauft, zieht die Fäden, lauft, ihr Spindeln.

Das Wort *currite* ist lautmalerisch, indem es durch sein Doppel-r die schnelle Bewegung und vielleicht sogar ein Geräusch ausdrückt; durch seine Wiederholung wird diese Wirkung verstärkt. Außerdem sind die Spindeln durch die Anrede personifiziert, sie sind heilige Gegenstände. Spindeln oder nur Wirtel wurden schon aus prähistorischer Zeit in großen Mengen gefunden. Es ist möglich, daß sie Kultgegenstände waren. Vielleicht trifft auch hier zu, daß der Alltagsgebrauch sich aus einem wie immer gearteten Kult erst entwickelte, wie dies oben schon bei manchen anderen Vorgängen von mir vermutet wurde. Besonders die 12malige Wiederkehr dieses Verses stellt auch den schon erwähnten Kreislauf dar, d. h. bildet die alten Vorstellungen eines zyklischen Verlaufs der Zeit und des Lebens überhaupt ab. Die Zahl 12 steht natürlich für den Sonnenumlauf. Das Parzenlied kündigt dem Hochzeitspaar Thetis und Peleus die Zukunft. Jegliche Weissagung beruht aber auf dem Zeitenkreislauf, bei dem ständig Gegenwart die Vergangenheit ersetzt, Zukunft die Gegenwart und Gegenwart und Vergangenheit die Zukunft. Vor der mythischen Zyklizität jedoch lag im magischen Bewußtsein die Identität bzw. das Nichtvorhandensein von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die ununterbrochen sich drehende Spindel ist das Bild dafür.

Ein Kehrvers in der 8. Ekloge Vergils ist dem Kehrvers des Parzenliedes so ähnlich, daß man ihn fast als Literaturzitat Vergils ansehen möchte:

ducite ab urbe domum mea carmina, ducite Daphnin.

Holt aus der Stadt nach Hause, meine Lieder, holt Daphnis.

Auch dieser neunmal wiederholte Vers findet sich in magischem Zusammenhang. In der einen Wettgesang darstellenden Ekloge benutzt der Hirte Alpheusboeus ihn in seinem Liebeszauber-Lied, das ihm seinen geliebten Daphnis herbeibringen soll. Die aus dem magischen Gesang stammende Form deckt sich also auch hier mit dem Inhalt. Der Vers gleicht im Aufbau dem Spindel-Vers Catulls: Die beiden Imperative Plural stehen an denselben Stellen und haben dieselbe Abfolge der Vokale u – i – e , der zweite Imperativ mit nachfolgendem zweisilbigen Wort trennt diese beiden Wörter vom vorigen Versabschnitt (die sogenannte Bukolische Dihärese). Die Wirksamkeit dieses Verses scheint bei Vergil durch das Versmaß aber noch gesteigert: Außer dem letzten Versfuß, der immer abweicht, bestehen die fünf anderen nämlich ausschließlich aus Daktylen, so daß hier eine ununterbrochene regelmäßige Bewegung entsteht. Die Bewegung wird erst im letzten Vers angehalten durch eine Abweichung des Textes und Verlangsamung des Rhythmus durch einen eingebauten

Spondeus, beim Wort „iam“ - „nun“ : Der ersehnte Augenblick des Wiedersehens mit Daphnis ist gekommen, der Zauber hat gewirkt:

parcite, ab urbe venit, iam parcite carmina, Daphnis.

Haltet ein, ihr Lieder, nun haltet ein, aus der Stadt kommt Daphnis.

Der Gegner des Alpheisiboeus im Wettsingen, Damon, der zuvor gesungen hat, verwendete ebenfalls einen Kehrvers, der jedoch vom Rhythmus her nicht so glatt durchläuft und nur achtmal vorkommt. Die Neun als heilige Zahl, die die potenzierte Drei ist, hat einen größeren magischen Bezug. Damons Gesang ist kein Zauberlied, sodaß die magische Formel in einem ansonsten nicht magischen Text ein Auseinanderfallen von Form und Inhalt ist. Es ist also zu verstehen, daß der Beitrag des Alpheisiboeus als Steigerung am Ende gerade dieser Ekloge liegt, und daß er als Sieger aus dem Gesangswettstreit hervorgeht.

Nun soll noch eine andere Art von Sprüchen erwähnt werden, die durch ähnliche Mittel eine magische Wirkung haben, nämlich die Sprüche in den Grimmschen Märchen. Oft sind diese durch meist dreimalige Wiederholung über das Märchen verstreut. Ein bekanntes Beispiel ist der Spruch der Königin aus Schneewittchen:

Spieglein, Spieglein an der Wand, wer ist die Schönste im ganzen Land?

Hier haben wir als sprachliche Mittel den trochäischen Rhythmus, die zweifache Anrede (Geminatio) und den Endreim.

Es kommt vor, daß der Inhalt eines solchen Spruches gar keinen Sinn mehr ergibt, doch darf am buchstabengetreuen Wortlaut nichts geändert werden, um seine magische Kraft zu erhalten. Ein Beispiel stammt aus dem Märchen „Die drei Federn“ (KHM 63):

*Jungfer grün und klein,
Hutzelbein,
Hutzelbeins Hündchen,
Hutzel hin und her,
Laß geschwind sehen, wer draußen wär.*

Bei diesem Spruch kommt die dreimalige Abwandlung verwandter Wörter vor in anaphorischer Stellung, dazu der Endreim. Beim zweiten Ertönen des Spruchs wird der letzte Vers dem Inhalt entsprechend abgewandelt: *Bring mir die große Schachtel her*.

Ein anderes, höchst bedeutendes Beispiel für mehrmalige Wiederholung von Wortformeln ist der Schöpfungsbericht in Genesis 1 mit der Wiederholung:

*Dann sprach Gott; Es wurde Abend, und es wurde Morgen; So geschah es;
Gott sah, daß es gut war.* (Einheitsübersetzung 1980)

Es ist kein Zufall, daß hier diese Wiederholungsformen verwendet werden. Die Schöpfung durch das Wort ist eine Art magischen Tuns. Heiler erwähnt die Aussage G. Menschings, daß das Wort in den alten Religionen als weltschöpferische Potenz erscheine (Erscheinungsformen, S. 332). Der Anonymus versteht Magie als die Heraussetzung eines Inneren ins Äußere, wobei das herausgesetzte Innere dann ein Eigenleben erlangt. Zuletzt sagt

er über die Schöpfung: „Die Lehre von der 'creatio ex nihilo – der Erschaffung aus dem Nichts' ist die Apotheose der Magie. Ihre wesentliche Aussage ist in der Tat, daß die *Welt ein magischer Akt* ist.“ (S. 49) (An dieser Aussage ändert sich auch dadurch nichts, daß die heutige Theologie in Genesis 1 keine creatio ex nihilo sieht, denn die dort entstehende Welt ist trotzdem ein magisches Hervorgehen durch das Wort.)

Formen der Wiederholung sind auch Strophen und rhythmische Wiederholung durch eine wiederkehrende Abfolge von Versmaßen. Parallelismus ist die zwei- oder mehrmalige gleiche Abfolge der Wortstellung, beim Chiasmus wird beim zweiten Mal die Wortstellung umgekehrt. Der oben erwähnte *parallelismus membrorum* sei für die hebräische Poesie typisch, so J. Ratzinger (Jesus von Nazareth, Zweiter Teil, S. 240). Dieses Merkmal sehr alter Gebetsformen findet sich z. B. in der bekannten Stelle Jesaja 53, 4-5, die später als Vorausverweis des Selbstopfers Christi gedeutet wurde:

*Fürwahr, er trug unsre Krankheit und lud auf sich unsre Schmerzen.
Wir aber hielten ihn für den, der geplagt und von Gott geschlagen und gemartert wäre.
Aber er ist um unsrer Missetat willen verwundet und um unsrer Sünde willen zerschlagen.
Die Strafe liegt auf ihm,
auf daß wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilt. (Luther)*

Hier findet sich ein viermaliger *parallelismus membrorum*. Es entsteht dadurch eine Passage von ungewöhnlicher Eindringlichkeit. Nicht umsonst wird, wie angeführt, die Sprache Jesajas als der größten Literatur gleich gerühmt.

Aus magischer Vorstellung stammen auch literarische Formen der Vermeidung oder der Vollständigkeit. Bei Anruf oder Erwähnung numinoser Wesen wird oft der eigentliche Name vermieden und stattdessen ein Name genannt, der sich von Vater, Mutter, Kult- oder Geburtsort ableitet: Kronide, der Kronossohn Zeus; Kytherea, Aphrodite nach ihrem Kultort Kythera usw. (Antonomasie); im Alten Testament die Vermeidung des Namens Gottes, stattdessen die Bezeichnung Adonai (Herr): Diese Namensvermeidung geschieht aus magisch-kultischer Scheu, denn Name und Wirklichkeit sind im magischen Bewußtsein eins. Die Nennung des Namens könnte eine Beschwörung des Gottes bedeuten. So ist es umgekehrt auch nötig, um eine Gebetserfüllung zu erwirken, keinen Namen der Gottheit auszulassen, was mit einer Formel gewährleistet wird, die von der Annahme weiterer Namen ausgeht, so noch ebenfalls bei Catull, im Dianahymnus (carmen 34): Nachdem zuvor außer dem eigentlichen Namen Diana auch die Beinamen Latonia (Muttername), Lucina und Iuno (Helferin bei Geburten), Trivia (Göttin der Dreiwege, ein Ort der Magie) und Luna (Mondgöttin) genannt wurden, heißt es zum Schluß, vor der Bitte:

sis quocumque tibi placet sancta nomine

Du mögest uns heilig sein unter welchem dir gefallenden Namen auch immer.

Vermeidungsformen sind auch Metonymie und Synekdoche. Metonymie bedeutet Umbenennung. Der eigentliche Ausdruck wird durch einen aus demselben Sachbereich stammenden ersetzt, z. B. Sterbliche statt Menschen. Bei der Synekdoche wird ein Teil statt des Ganzen genannt (*pars pro toto*), z. B. Kiel statt Schiff; auch das Umgekehrte ist möglich. Der Ursprung dieser stilistischen Mittel scheint der Wunsch gewesen zu sein, das Eigentliche zu verhüllen, um es vor magischer Einflußnahme zu schützen; Kirchgässner, S. 253: „Das Berufen ist ein Herbeirufen und Herbeizwingen von Mächten. Es kann unter Umständen

erfolgen durch absichtsloses Nennen“. Besonders weit getrieben mit Umbenennungen hat man es in der germanischen Dichtung, die hier als Kenningar bezeichnet werden. Diese Umschreibungen sind nur zu verstehen, wenn man die sachliche oder mythologische Anspielung, die sich dahinter verbirgt, versteht. Beispiele sind „Rollenroß“ für „Schiff“, „Schwertertreffen“ für „Kampf“ oder „Blutschlange“ für „Schwert“. Ein mythischer Kenning ist z. B. „Fafnirs Lager“ für Hort. (Stange, S. 364) Bei den verhüllenden Formen spielt vielleicht auch die Arkandisziplin eine Rolle, durch die Mysteriengeheimnisse bewahrt werden mußten. In der germanischen Dichtung erscheinen neben vielen Umbenennungen von Göttern und anderen Wesen auch Prüfungen in Form von Rätseln. Durch das Lösen muß sich der Rater als Eingeweihter ausweisen. Bekannt ist die Namensliste Odins im Grimnir-Lied in der Edda; hier nur eine kleine Auswahl:

*Ich heiße Grimr und Gangleri,
Herian und Hialmberi,
Theckr und Thridi, Thudr und Udr,
Helblindi und Har.*

*Sadr und Swipal und Sanngetal,
Herteitr und Hnikar,
Bileigr, Baleigr, Bölwerkr, Fiölnir,
Grimur und Glapswidr.*

(Edda, hrg. Stange, S. 29)

Es folgen noch drei weitere Strophen mit Namen. Bei der Zusammenstellung der Namen ist auch der Stabreim erkenntlich.

Als weiterer Text soll hier noch einer der althochdeutschen Merseburger Zaubersprüche vorgestellt werden, die zu den wenigen von heidnischen Verfassern stammenden Zeugnissen in einer germanischen Sprache gehören. Ähnlich ist dann der Lorscher Bienensegnen, bei dem aber die germanischen Götter schon durch die christlichen ersetzt sind. Die meisten mittelalterlichen Zaubersprüche dienten der verbalen Therapie. (Wikipedia, Zauberspruch, 11. 2. 2017). So soll auch der folgende Spruch der Heilung des verletzten Fußes eines Pferdes dienen.

*Phol ende Wuodan fuorun zi holza.
dû wart demo balderes folon sîn fuoz birenkit.
thû biguol en Sinthgunt, Sunna era swister;
thû biguol en Friija, Folla era swister;
thû biguol en Wuodan, sô hê wola conda:
sôse bēnrenki, sôse bluotrenki, sôse lidirenki:
bēn zi bēna, bluot zi bluoda, lid zi geliden,
sôse gelîmida sîn.*

*Phol und Wotan fuhren zu Holze.
Da wurde des Balders Fohlen sein Fuß verrenkt.
Da sprach ihn Sinthgunt, die Schwester der Sunna;
Da sprach ihn Frija, die Schwester der Volla;*

*Da besprach ihn Wotan, wie er es wohl konnte:
So Beinrenkung, so Blutrenkung, so Gliedrenkung:
Bein zu Bein, Blut zu Blut, Glied zu Glied,
als wenn sie geleimt wären.*

(Text und Übersetzung nach Schrammen in: Max Behland et al., Edelsteine. 121 Sternstunden deutscher Sprache vom Nibelungenlied bis Einstein, von Mozart bis Lorient. Paderborn 2016, S.27-32)

Der Spruch stammt wahrscheinlich aus dem 8. Jahrhundert. Die Namen der Götter sind außer Wotan und Frijia nicht eindeutig zu identifizieren. Der Spruch, wie auch der erste über die Lösung von Gefangenen, ist zweiteilig: Einem epischen Teil, der ein vorhergehendes erfolgreiches Wirken der Götter in einem ähnlichen Fall beschreibt (historiola), folgt die eigentliche Beschwörung (incantatio). Die Gottheit soll durch die Erwähnung ihrer früheren Handlung (hier die Heilung des Fohls Balders) wiederum zur gleichen Tat veranlaßt werden (Beinheilung bei einem jetzigen Pferd). Dies kann man durchaus als eine Art Analogiezauber ansehen. Ähnliche Texte mit solcher Erwähnung früherer göttlicher Taten gibt es auch in der griechischen und römischen Antike. Deswegen schreibt Frenzel, daß es eine Verbindung des Spruches mit spätantiker Tradition geben könne (Herbert A. und Elisabeth Frenzel, Daten deutscher Dichtung. München 1970, S. 3). Ich bin eher der Auffassung, daß dies auf allgemeine magische Gepflogenheiten zurückgeht.

An sprachlichen Formen erscheinen hier Stabreim (folon-fuoz, Sinthgunt-Sunna, Frijia-Folla, Wuodan-wola), Homoioteleuton (Gleichendigkeit: holza-conda), Anapher (du-thu-thu-thu), Epipher (swister-swister); Dreiteiligkeit (Trikolon) mit Wortwiederholung besonders im Beschwörungsteil: sose benrenki, sose bluotrenki, sose lidrenki; ben zi bena, bluot zi bluoda, lid zi geliden, aber auch die Vorbildhandlung verläuft in drei gleich angelegten Gliedern, von denen das dritte hervorgehoben ist. Durch diese eindringliche Sprache und Form sind Wort und magische Handlung eins. (Vgl. Frenzel, S. 3)

2.3.2 Inspiration und Mittlerrolle der Dichter

Der Dichter ist eine Art Mittler, der in der Lage ist, Imaginationen, die sich seinem geistigen Auge zeigen, in Sprache umzusetzen. R. Meyer sieht diesen Vorgang in den mittelalterlichen Gralsepen im Symbol des Schwertes, das Parzival erhält, dargestellt (Zum Raum wird hier die Zeit, S. 106-111 und S. 346ff.). Dieses Gralsschwert ist das geistige Erleben. Dieses zerbricht oder muß zerbrechen, um von dem Geistsucher wiederhergestellt zu werden, d. h. von der ihn überwältigenden Bilderflut muß er zum bewußten, selbständigen Handhaben gelangen. Er muß dazu vom noch relativ unbewußten Bilder-Erleben (Imagination) zum „inneren Worte“ (zum inspirierten Bewußtsein) fortschreiten (S. 108). Bezeichnend ist, daß bei Wolfram von Eschenbach dieses Heilen des Schwertes am Übergang von der Nacht zum Tag stattfindet: halbbewußte nächtliche Imaginationserlebnisse sollen mit inspiriertem Bewußtsein ergriffen werden, im Symbol durch das Wasser der Quelle Lag kurz vor dem Erscheinen der Tageshelle, also beim „Aufwachen“. (Hier haben wir im Namen Lag wieder die Lautverbindung L – G, die für alles Helle kennzeichnend ist, s. o. Gebser.) Der Text lautet:

*Bringst du es [das Gralsschwert] dann zu diesem Brunnen, so fügt es sein Wasserstrahl
wieder zusammen. Du mußt aber noch vor Tagesanbruch zum Quell Lac gehen, wo er aus der
Felswand springt. (Spiewok, Band I, S. 433)*

Die Inspiration ist das bewußte Verstehen der geistigen Bilder als zweite Stufe der geistigen Wahrnehmungsfähigkeit. Durch diese bewußte Erfassung der Imaginationen ist erst die Möglichkeit gegeben, sie in Worte zu fassen. Dies ist die Aufgabe des Dichters.

Hierbei ist der Dichter aber nicht allein gelassen, sondern wird von gnadevollen höheren Wesen geführt. In „Parzival“ ist dies Frau Aventiure, in der Antike die Musen. Frau Aventiure spricht im 9. Buch so zu dem Dichter:

*„Macht auf!“
Wem? Wer seid Ihr denn?
„Ich will zu dir, in dein Herz!“
Das ist doch viel zu eng für Euch!
„Was tut's! Kāme ich auch nur mit Mühe und Not hinein,
sollte es dich freuen, daß ich Einlaß begehre, denn ich
erzähle dir die wunderbarsten Geschichten!“
Ach, Ihr seid es, Frau Aventiure! Wie geht es eigentlich unserem trefflichen
Helden? Ich meine den edlen Parzival,
den Cundry mit bitteren Worten auf die Suche nach dem
Gral trieb. [...] (Spiewok, Band 2, S. 7)*

Im Bild der Frau Aventiure und der Musen wird der geheimnisvolle Vorgang dargestellt, wie ein Mensch zum Mittler spiritueller Wahrheiten wird, also der Inspirationsvorgang des Sehers oder Eingeweihten, der seine Wahrnehmungen den Menschen durch das dichterische Wort (oder die anderen Künste) kündigt. Dem Propheten Jesaja – der Dichter eines Wunderwerks der Weltliteratur, wie bereits oben erwähnt - wurde eine glühende Kohle auf die Zunge gelegt, die Lippen des Dichters Pindar von Bienen berührt - „Biene“ war die Bezeichnung für einen Eingeweihtengrad. Denn nach Kyber waren die oben genannten Dichter mehr oder weniger bewußt Initiierte (Einführung in das Gesamtgebiet des Okkultismus, S. 55f.), von Steiner als Priester bezeichnet, die die Weltengeheimnisse in Mythen und Sagen hineinlegten; Dichtung ohne tiefen Sinn habe es in der alten Zeit nicht gegeben (Mythen und Sagen, Dritter Vortrag). An anderer Stelle sagt er: „Kunst ist die Herbeiführung der Organe, auf daß durch sie zu den Menschen die Götter sprechen können.“ (zitiert in Oberkogler, Richard Wagner, S. 20)

W. F. Otto bezeichnet die Musen als Göttinnen einzigartigen Ranges. Durch sie offenbart sich das Göttliche. „Die Muse ist Göttin des Wahrsprechens im erhabenen Sinne. Die Sänger und Dichter, die Wahrsprechenden, nennen sich ihre 'Diener' [propoloi], 'Gefolgsleute' [therapontes] oder 'Propheten' [prophetai], und weihen ihnen fromme und kultische Verehrung“ (Theophrasia, S. 26). Diese Begnadeten seien sich bewußt gewesen, daß sie nur Hörende seien, während in Wahrheit die Muse selbst singt. Deswegen werden die homerischen Epen mit dem Anruf der Musen eröffnet:

Ilias: Menin aeide thea Peleideo Achileos

Den Zorn singe, Göttin, des Peleiden Achilleus

Odyssee: Andra moi ennepe, Musa, polytropon, ...

Den Mann mir nenne, Muse, den vielgewandten, ...

Außer diesen bekannten Anrufen in den ersten Versen wird die Muse in ähnlichem Sinn, nämlich als diejenige, die dem Sänger die Worte eingibt, noch an weiteren Stellen der homerischen Epen erwähnt.

Der ausführlichste altgriechische Text über die Musen und die Berufung des Dichters durch sie ist das Prooimion (Eröffnungsteil) der *Theogonie* von Hesiod (etwa 740 – 670 v. Chr.). Das Prooimion umfaßt die Verse 1-115 dieser hexametrischen Dichtung. Hier interessiert vor allem der erste Abschnitt, die Verse 1 bis 35, deren Schauplatz das Gebirge Helikon in Böotien ist, wo die Musen dem Hesiod, der dort lebte, erschienen. Es ist heiliges Land: Hier ist die Quelle Hippokrene, die aus einem Hufschlag des Wunderpferdes Pegasos entstand; ihr Wasser ist inspirierend, vielleicht wie die Quelle Lag. Später wurde der Pegasos mit seinen Flügeln zu einem Symbol der Dichtung. Nicht weit entfernt in Böotien liegt auch der Berg Parnass mit Delphi, dem gotterfüllten Ort, wo Apollon, Bruder und Anführer der Musen, nachts in ihrem Reigen tanzt. Die Quelle Kastalia, einst zur Reinigung vor Eintritt in das Heiligtum genutzt, wurde später ebenfalls zum inspirierenden Brunnen der Dichter. Noch im Glasperlenspiel von Hermann Hesse hat die geistige Provinz Kastalien hiervon ihren Namen. Nun einige Stellen aus dem Musen-Prooimion in der Übersetzung Otto Schönbergers:

Laßt uns den Sang mit den Helikonischen Musen beginnen, die am großen, heiligen Berg Helikon wohnen und mit zarten Füßen um die veilchendunkle Quelle und den Altar des gewaltigen Kronossohnes tanzen. Oft auch badeten sie ihre zarte Haut im Bach Permessos oder im Pferdequell oder im heiligen Olmeios und führten dann am Gipfel des Helikon ihre Reigen auf, schöne, anmutige, und tanzten mit kräftigen Füßen. (V. 1-8)

Hier wird schon deutlich, was im nächsten Abschnitt noch eine Rolle spielen wird, daß das, was später in Einzelkünste verfiel, bei den Musen noch eins war, weswegen sie als neun Schwestern erscheinen, aber dennoch eins sind. So wird, nachdem ihr Tanz beschrieben war, von ihrem Gesang gesprochen. Dieser besingt die Götter, gibt also Kunde von den göttlichen Wesen. Und diesen Gesang geben sie dann dem von ihnen geweihten Dichter ein, denn die Kunde von den Göttern, das ist der Inhalt des vorliegenden Werkes *Theogonie*, das Werden der Götter im Urbeginn:

Diese nun lehrten einst Hesiodos schönen Gesang, als er Schafe am Fuß des heiligen Helikon weidete. So aber sprachen die Göttinnen zuerst zu mir, die olympischen Musen, Töchter des aigisführenden Zeus: „Hirtenpack ihr, Draußenlieger und Schandkerle, nichts als Bäume, vielen Trug verstehen wir zu sagen, als wäre es Wahrheit, doch können wir, wenn wir es wollen, auch Wahrheit verkünden.“ So sprachen die beredten Töchter des großen Zeus, brachen den herrlichen Zweig eines üppig grünenden Lorbeers, schenkten ihn mir als Stab und hauchten mir göttlichen Sang ein.

Obwohl die Musen zunächst den Mittler ihres Wissens herabsetzen, hindert dies nicht seine Auserwählung. Ähnlich „Niedrige“, die niedere Arbeiten verrichten und ein unscheinbares Leben führen, sind Paris, David, die Hirten von Bethlehem und die Fischer vom See Genesareth. Der Hirte und der Fischer sind aber Urbilder für ihre höhere Aufgabe: Menschenhirte, Menschenfischer zu sein, das ihnen verkündete Wissen aus der Höhe - vom Berg - und aus der Tiefe - aus der Wassertiefe - zu vermitteln. In Wahrheit sind sie die Führenden, das zeigt der überreichte Stab, ein altes Herrschaftszeichen. (Das griechische Wort hier heißt *skeptron*, also Szepter. „Einen magisch krafterfüllten Stab tragen Könige, Priester, Dichter“, so Schönberger in seinen Anmerkungen, S. 81.). Daß der Stab von einem Lorbeer stammt und grünt, weist auf den wissenden, weissagenden Apollon hin, dem der Lorbeer heilig ist, der hier also in Einheit mit seinen Schwestern handelt. Der grünende, wunderbare

Zweig zeigt, daß hier, am heiligen Ort, alles voller Leben, Schönheit und Anmut ist, so wie die Musen selbst, die vom lebendigen Rhythmus erfüllt tanzen am veilchenfarbenen Wasser. Das Bild der Veilchen erweckt nicht nur eine Vorstellung der Zartheit und Anmut, die das Wesen der Musen selbst andeuten, sondern auch des feinen Duftes, eines leichten Hauches und bereiten so das Anhauchen des Dichters durch die Musen vor. Das Wort *empneo* entspricht dem lateinischen *inspirare*. *Pneuma* oder *spiritus* sind ganzheitliche Begriffe, über die die deutsche Sprache nicht mehr verfügt, sie sind etwas zugleich „Materielles“ und „Immaterielles“, denn sie bedeuten zugleich Hauch, Wind oder Atem und Geist. Aus dem immateriellen Anhauch, der Inspiration, wird durch den Dichter oder andere Künstler das sinnlich erkennbare, hörbare, sichtbare, wahrnehmbare Werk, durch das sich die Welt des Numinosen den Menschen offenbart.

Der Sänger, Dichter, Tänzer, der Ausübende der *musike*, stellt also eine Verbindung von Oben und Unten her, er ist ein Mittler, Priester und Kündler. Noch zwei Äußerungen sollen hierzu genannt sein:

W. Perschmann hält die menschlich-künstlerische Kreativität für ein Mysterium. Künstlerische Genialität erscheine zwar am Menschen, ihre Ursache liege jedoch außerhalb der menschlichen Persönlichkeit. Die Flut unwillkürlicher Einfälle lasse sich nicht durch menschliche Begabung erklären, sie sei nur die Voraussetzung. Ein solch begabter Mensch sei eher eine Art Medium universaler Schöpferkraft (Parsifal, S. 38).

Der Anonymus sagt über die Bedeutung der Poesie Folgendes: Ihr Atem durchweht die ganze Bibel, die beflügelte Vorstellungskraft findet sich bei Johannes vom Kreuz und im Werk des Pater Pierre Teilhard de Chardin. Und die „Tabula Smaragdina“ der Hermetik hält er für ein Stück erhabener Poesie. Sie sei ein Gesang von der Wahrheit der drei Welten. Es sei nur wichtig, daß solche Werke nicht nur poetischen Glanz zeigen, sondern mit den materiellen und spirituellen Wahrheiten übereinstimmen. Denn Poesie sei „nicht einfach eine Frage des Geschmacks, sondern eine der Fruchtbarkeit oder der Sterilität des Geistes“. (S. 520) Weiter spricht er über die dichterische Inspiration. Diese sei die Wiedervereinigung des Unten und des Oben: „Denn die Poesie ist die Vereinigung der oberen und der unteren Wasser des zweiten Schöpfungstages. Der Dichter ist der Ort, wo die geschiedenen Wasser sich begegnen und wo die beiden Ströme der Hoffnung und der Kontinuität zusammenfließen.“ (S. 521) Mit Kontinuität meint er die Weitergabe des irdischen Blutes im inkarnierten Dasein. Durch die Erhebung zum „Himmelsblut“, der Hoffnung und dem Licht, entstehen solche Werke wie z. B. die Psalmen Davids. Solche Texte sind auch Mantren, „Formeln von magischer Tragweite“ (S. 521). Abschließend sagt er: „Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die magischen Formeln nicht erfunden werden – ebenso wie wahre Poesie nicht erfunden wird –, sondern daß sie *geboren werden* aus Blut und Licht. Darum bedient man sich in der Regel in der geheiligten Magie traditioneller Formeln, und das nicht, weil sie alt sind, wohl aber, weil sie auf die oben gezeigte Weise geboren worden sind und weil sie sich bewährt haben.“ (S. 522)

Die römischen Dichter, die den Anspruch hatten, durch ihre Dichtung vom Göttlichen zu künden, nannten sich *vates*, Seher. Dieses Wort ist verwandt mit altirisch *faith*, Dichter, gotisch *wods*, wütend, besessen, woraus dann althochdeutsch *wuot*, Wut, wurde (Stowasser s. v. *vates*). Die „Besessenheit“, das „Wüten“ bringt den Gemütszustand zum Ausdruck, in dem sich der Dichter-Seher im Zustand der Inspiration befindet: Er ist nicht mehr derjenige, der etwas aus eigenem Wissen kündet, sondern ist erfüllt und be„geistert“ von der Gottheit. Auch im germanischen Götternamen Wotan bzw. Wuotan ist dieses Wort enthalten. Der Name

bezeichnet ihn als Gott der Weissagung und des Wissens der geheimen Bedeutung der Runen. Von der Begeisterung dieses Wissens ist der Gott voll.

2.3.3 Kultformen in der Dichtung

Nun soll ein letzter Abschnitt den Zusammenhang zwischen Kult und Dichtung an Beispielen aufzeigen, wo uns dies gerade noch faßbar ist, nämlich in der griechischen und der weitgehend aus ihr hervorgegangenen römischen Dichtung. Auch hier soll weiterhin der Versuch unternommen werden, aus diesem Zusammenhang das Vorhandensein von symbolischen Formen als spezifischen Ausdruck des Religiösen zu erklären.

In alten Kulturen war, wie bereits öfter dargestellt, die Gottheit unmittelbar anwesend. Ihre Epiphanie, ihr Wesen war eins mit den kultischen Formen. So ist zu erklären, daß diese Formen eine sorgfältigere Gestaltung besaßen als vergleichbare Formen des profanen Bereichs, also die Alltagssprache oder Lieder zur Unterstützung der Arbeit oder zur Geselligkeit. Allerdings muß man für allererste Zeiten davon ausgehen, daß auch fast alle Alltagsverrichtungen kultische Bedeutung hatten, da man glaubte, daß jedes Tun im Anfang von den Göttern stammte, von den Göttern eingeführt und die Menschen darin unterwiesen worden waren. So war das ganze Leben geheiligt. Hierin liegt die Vorstellung begründet, daß die höheren, die „künstlerisch“ gestalteten Formen die ursprünglichen sind und daß diese erst später einfachere, „leichtere“, profane Formen annahmen. So führt W. F. Otto aus: Es sei ein wissenschaftlicher Irrtum, daß die Sprache in ihren Anfängen primitiv gewesen sei, vielmehr sei das Gegenteil richtig: Gerade am Anfang seien Sprachen am formenreichsten und kompliziertesten, am mannigfaltigsten im Ausdruck und verarmen und erstarren durch den Gebrauch. Das Sein sei in der Sprache durch den Rhythmus anwesend, und hieraus allein erkläre sich der kultische Tanz: Die Religionen der alten Völker lassen unmißverständlich erkennen, daß jeder Gott mit einem solchen Rhythmus und Tanz bei ihnen eingezogen ist und in der kultischen Durchführung des Tanzes gegenwärtig ist. (Die Sprache als Mythos, in: Eröffnung, S. 279ff.) Der Ausführende des menschlichen Kultes verwandelt sich in die Gottheit, und so kommt es, daß jeder Gott gemäß seinem Wesen entsprechende kultische Formen hat, denn in ihnen offenbart er sich ja. So müssen also Rhythmus, Tanz, Musik ebenso wie Masken, Kostüme und Gebärden der jeweiligen Kulte unterschiedlich sein.

Wenn es so ist, daß wir in der griechischen Dichtung letzte Reste solcher alten Kulte vor uns haben, dann muß dies in ihren Formen noch faßbar sein. Bekannt ist aus Texten, schon bei Homer, daß diese kultischen Formen offensichtlich eine untrennbare Einheit aus Wort, Gesangsmelodie, Instrumentalbegleitung und Tanz darstellten. Georgiades nennt etliche Stellen aus *Ilias* und *Odyssee* (Thrasybulos Georgiades, Musik und Rhythmus bei den Griechen. Zum Ursprung der abendländischen Musik. Hamburg 1958, S. 73ff.), so aus dem 8. Buch der *Odyssee*:

*Da erhoben sich nun die neun vom Volke gewählten
Leiter der Spiele, die stets für Ordnung sorgten beim Wettkampf;
Weithin ebneten sie den schönen Platz für den Reigen.
Und es nahte der Herold und brachte die tönende Leier
Für Demodokos her; der trat in die Mitte, und ringsum
Stand der Jünglinge Schar, im Reigentanze bewandert,
Und sie stampften mit ihren Füßen den göttlichen Reigen.*

*Aber Odysseus sah das Geflimmer der Füße und staunte.
Der aber schlug die Saiten und stimmte den schönen Gesang an
...*

(Odyssee 8, 258-266; Übersetzung: Roland Hampe)

Diese Sprache-Musik-Tanz-Einheit wurde mit dem Begriff *musike* (sc. *techne* = Fertigkeit) bezeichnet. Der Ausdruck *musike* ist unübersetzbar, weil es Vergleichbares in unserer Kultur nicht mehr gibt. Die Einheit aus Gesang, Instrumentalmusik und Tanz ist später in die verschiedenen Kunstarten Dichtung (als gesprochenes Wort), Musik (als Melodie, Rhythmus und Harmonie) und Tanz auseinandergefallen. Deswegen darf man auch griechische Begriffe, die heute als Fremdwörter verwendet werden, nicht mit ihrer Bedeutung im Altgriechischen verwechseln. Die *orchestra* war der Tanzplatz für die Gesang - Tanz - Musik - Einheit, *choros* bedeutete Tanz mit Gesang. Man könnte *musike* allenfalls „Musenkunst“ nennen, was zum Ausdruck bringt, daß mehrere Musen als göttliche Inspiratorinnen daran beteiligt waren. Wenn also das Wort in der altgriechischen Dichtung nicht ohne Melodie und Bewegung auftritt, dann waren die Metren der griechischen Dichtung ursprünglich auch Tanzrhythmen, Folgen von Schritten oder sogar Sprüngen, und hat sich in deren Unterschiedlichkeit das Wesen der verschiedenen Götter ausgedrückt. Georgiades geht davon aus, daß die altgriechische Sprache an sich noch dazu befähigt war, das „Sein“ auszudrücken, da ihr, im Gegensatz zu den betonenden neueren Sprachen (auch Neugriechisch), ein seinshafter Rhythmus durch die Abfolge von langen und kurzen Silben eingeprägt war. Die später über die Silben geschriebenen Akzente markieren seiner Auffassung nach kleine melodische Wendungen, nämlich aufsteigende, absteigende oder auf- und absteigende. Die Sprache war also von vorneherein rhythmischer Gesang, keine Abfolge von Betonungen. „Das Wort selbst war festgefügt, daher auch die Sprache und so auch der Vers. Nicht nur zwischen Vers und Musik gab es keine scharfe Trennung, sondern auch nicht zwischen Vers und Alltagssprache. Der Vers unterschied sich von der gewöhnlichen Sprache nur dadurch, daß er gewisse Reihenfolgen von Längen und Kürzen, die sich aus der Sprache herauskristallisiert hatten und auch dort vorkommen konnten, konstruktiv verwendete. Man bevorzugte aus irgendeinem Grund bestimmte regelmäßige Folgen oder gewisse rhythmische Wendungen [...]. Sie wurden oft wiederholt und dadurch den Griechen vertraut. So hatten jede rhythmische Wendung, jedes Versschema ihre besondere Geschichte, ihren besonderen Charakter, ihre besonderen Anwendungsbereiche; sie bildeten eigene Gattungen.“ (Musik und Rhythmus, S. 50f.)

Es soll nun versucht werden aufzuzeigen, welche Spuren des Kultisch-Symbolischen sich in der griechischen Dichtung finden lassen. Nach Schefold, wie erwähnt, liegt die religiöse Symbolik der verschiedenen Kunstarten nicht so sehr in deren Inhalten oder ist an religiöse Inhalte gebunden, sondern äußert sich das Religiöse in den künstlerischen Formen. Dem möchte ich mich anschließen, dennoch will ich in einem ersten Abschnitt einen Blick auf die Gattungen der griechischen Dichtung und deren Inhalte richten. Die beiden anderen Abschnitte werden sich dann mit den Formen und ihrer Bedeutung befassen.

Gattungen und Inhalte der altgriechischen Dichtung
Die schriftlichen Zeugnisse der griechischen Religion der früheren Zeit sind nahezu ausschließlich Texte, die wir dem Bereich „Dichtung“ zuordnen, also Texte in metrisch gebundener Sprache. Nach Reinhardt war „für die verschiedenen Einzelgattungen der frühgriechischen Literatur Mythos der wichtigste konstitutive **Basisstoff**, und zwar i. S. von *plot* hauptsächlich, z. T. sogar fast ausschließlich, für Epos und Tragödie incl. Satyrspiele, weiterhin als wichtige stoffliche Voraussetzung für bestimmte Teilbereiche der Lyrik

(Hymnen, Dithyramben; mythische Gedichte des Stesichoros) und Komödie [...]“ (MH, S. 303). Weiter nennt er das 8. bis 5./4. Jahrhundert v. Chr. die große mythische Epoche der griechischen Dichtung. In diesen vier Jahrhunderten habe sich der Mythos in dichterischer Form in den drei dominierenden Gattungen der frühgriechischen Literatur entwickelt: „als erste Stufe das **Epos** incl. Homerische Hymnen (um 720-500), als zweite Stufe die nur ganz bruchstückhaft erhaltene **Lyrik** (um 600 - 470, z. B. Stesichoros; incl. Chorlyrik: Pindar, Bakchylides), als letzte Stufe das vorwiegend durch die 'Schulauswahlen' der alexandrinischen und kaiserzeitlichen Philologen erhaltene **Drama** (um 520-350), [...]“ (S. 325).

In einer Übersicht stellt Reinhardt diese drei Hauptgattungen zusammen (S. 450):

Archaisches Epos: ca. 750 – 400 v. Chr.

Archaische Lyrik: ca. 600 – 450 v. Chr.

Archaisches/Klassisches Drama: ca. 520 – 350 v. Chr.

Wenn der Mythos der wichtigste konstitutive Basisstoff der griechischen Dichtung ist, so bedeutet dies, daß es eine Affinität zwischen Mythos und Dichtung geben muß. Aus der Religionswissenschaft ist bekannt, daß Mythen ursprünglich, anders als in ihrer späteren literarischen Erscheinungsform, immer an ein kultisches Ereignis gebunden waren. Dies ist noch erkenntlich am babylonischen Schöpfungsmythos „Enuma elisch“, der am Neujahrsfest im Rahmen der kultischen Begehungen rezitiert wurde. Der Verlauf dieser Rezitation stellte eine Neuschöpfung der Welt dar, der Text erzeugte also eine kultische Realität. Das frühe griechische Epos wurde an den Königs- und Adelshöfen vorgetragen. Das muß aber erstens nicht heißen, daß diese Gelegenheit nicht auch als eine Art kultischen Ereignisses galt.

Zweitens setzen die Epen eine lange mündliche Tradition voraus, von deren Zusammenhängen uns nichts bekannt ist. Es ist doch aber anzunehmen, daß die kultische Anbindung einer mythischen Erzählung wie überall, so auch in der im Dunkeln liegenden griechischen Vorzeit gegeben war. Der ursprüngliche Mythos hat seinen Sinn überhaupt nur im kultischen Vollzug (hierüber ausführlich im nächsten Teil V).

Die chronologische Erscheinung der drei Hauptgattungen der griechischen Dichtung in historischer Zeit, nämlich Epos – Lyrik – Drama, sagt nichts über die Ursprungszeit der diesen Gattungen angehörenden Formen. Es ist anzunehmen, daß alle drei Gattungen mit ihren spezifischen Formen gleich alt sind. Daß das Epos bei der entstehenden Schriftlichkeit der griechischen Kultur durch Übernahme und Anpassung des phönikischen Alphabets die erste verschriftlichte Gattung war und nicht Lyrik und Drama, hat historische, gattungsimmanente und religiöse Gründe.

Alle drei Gattungen entstammen religiös-kultischen Anlässen: Das Epos, wie am Beispiel des Enuma elisch ersichtlich, religiösen Großereignissen bei bedeutenden Götterfesten, die Lyrik Anrufungen, Zaubersprüchen und Gebeten, das Drama einer mythisch-kultischen Szenerie. Für den Vortrag der epischen Gedichte war die historische Situation der Adelsgesellschaft von Bedeutung, da die Adelsgeschlechter ihren Ursprung auf mythische Heroen zurückführten. Es wurde schon gesagt, daß im griechischen Mythos im Vergleich zum altorientalischen der Heroenmythos einen breiteren Platz einnimmt, da die griechische Bewußtseinsentwicklung immer mehr die Bedeutung des Menschen und sein Verhältnis zu den Göttern wichtig werden läßt. Auch die im altgriechischen Epos dargestellte olympische Götterwelt entspricht diesem Bewußtseinswandel, der allein schon an den Namen des neuen Göttergeschlechtes erkennbar ist, wie von Gebser festgestellt wurde (vgl. oben z. B. die Wurzel K-R im Namen *Kronos* und die Wurzel Di im indogermanischen Namen *Diaus/Zeus/Dies/Ziu*; s. o. IV, 1.2.1: Die Urwörter bei Jean Gebser).

Die Anfänge der griechischen Lyrik liegen im Dunkeln, wir haben keine Zeugnisse über ältere, mündliche lyrische Formen (dtv-Lexikon, Lyrik, S. 106-110). Es wird angenommen, daß in allen Kulturkreisen die lyrische Dichtung aus mythisch-religiösen Vorstellungen und dem Alltagsleben erwuchs, und daß aufgrund der Nähe zum Lied die Lyrik die Ursprungsform der Dichtung schlechthin ist (Brockhaus, Lyrik. Dies Letzte sehe ich nicht so, wie im vorigen Absatz gesagt.). Was die mündliche griechische Lyrik anbelangt, so vermutet Westphal, daß die Anlässe, bei der solche Lieder gesungen wurden, z. B. bei Schnitter- oder Winzerfesten, zu geringfügig und die dem Volksleben entstammenden Formen der Lieder zu einfach waren, um in schriftlicher Gestalt festgehalten zu werden, zudem eher improvisiert wurden (S. 134). Erst recht könnte das für rein dem Alltagsleben angehörige Lieder wie Arbeitslieder gelten. Dem ist aber zu entgegnen, wie bereits öfter erwähnt, daß es in sehr alter Zeit den Unterschied zwischen Heilig und Profan nicht gab, so daß das Singen von Arbeitsliedern durchaus auch ein kultischer Vorgang gewesen sein kann. Ferner erklärt die Begründung nicht, wie lyrische Formen trotzdem in der griechischen Literaturgeschichte ab einer bestimmten Zeit zu einem Gegenstand dichterischer Bemühung werden konnten. Ich werde im Zusammenhang mit der Metrik im nächsten Abschnitt darauf zurückkommen.

In dem Brockhaus-Artikel heißt es weiter, daß der kaum greifbare Formenreichtum der Lyrik sich einer einfachen Begriffsbestimmung entziehe. So verhält es sich auch in der griechischen Lyrik. Schon allein der Begriff „Lyrik“ ist irreführend, da er nicht ursprünglich ist.

Keineswegs wurde „lyrische“ Dichtung immer mit der Lyra begleitet, und die antike Bezeichnung solcher Art Lieder war „Melik“ (Gesangskunst, vom griechischen Wort *melos*, „Lied“, „Singweise“, vgl. dtv-Lexikon, Lyrik, A, S. 107). Der Ausdruck „Lyrik“ entstand erst im Hellenismus und bezeichnete die Dichtungen einer Reihe von Dichtern, die zu der Zeit im Schulunterricht von einer Lyra begleitet wurden (Claudia Damm, Römische Chorlyrik.

Inaugural-Disseertation Düsseldorf 2006, S. 11. <https://docserv.uni-duesseldorf.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-4841/Römische-Chorlyrik.pdf> ; 16.6.2017).

Mit diesem späteren und auch heutigen Begriff „Lyrik“ werden auch in der griechischen Literatur vielfältige Formen umfaßt. Eine grobe Unterscheidung teilt diese in sogenannte Chorlyrik und monodische („Einzelsänger“-) Lyrik. Chorlyrik wurde einstimmig von einer Gruppe von Tänzer-Sängern dargestellt, monodische Lyrik im Einzelgesang. Immer war Instrumentenbegleitung dabei. Weitere Unterscheidungsmerkmale sind Inhalte, Anlässe und Metrik. Chorlyrik hat meistens einen religiösen Inhalt und wurde öffentlich als Kultgesang aufgeführt. Monodische Lyrik wurde im kleinen Kreis vorgeführt. Es gibt zwar auch hier Götterhymnen, Gebete und kurze mythologische Erzählungen, doch die wesentliche Neuerung um die Wende zum 6. Jahrhundert v. Chr. ist die subjektive Stimmungslyrik, also das, was wir meistens unter einem lyrischen Gedicht verstehen, und die hier in der griechischen lesbischen oder äolischen Dichtung ihren ersten Anfang nahm und als weiteres Phänomen für das Erwachen der menschlichen Seele zu sich selbst in der griechischen Kultur zeugt. Wichtigste Vertreterin und wichtigster Vertreter dieser Dichtung sind Sappho und Alkaios. Interessant ist, daß deren Dichtungen zugleich den Höhepunkt dieser Art darstellen. Die Vielfalt der Metren lasse auf eine längere Vorgeschichte schließen. Bei ihren wenigen Nachfolgern habe sich der Formenreichtum bereits wieder zurückgebildet (dtv-Lexikon, Lyrik, B, S. 107). Hier bewahrheitet sich die Aussage W. F. Ottos, daß die reichen sprachlichen Formen oft am Anfang einer Entwicklung stehen, der noch Nähe zum Religiösen besitzt.

Auch für die Chorlyrik sei die Existenz von Vorformen bezeugt, aber die Entwicklung zu den schriftlich überlieferten Formen nicht faßbar. Ein Chorlied enthält die drei Elemente Preis (Anlaß des Liedes), Mythos (dem Anlaß gemäß) und Sentenzen (Gnomik). Das Chorlied habe noch starke kultische Anbindung, wie aus den Inhalten hervorgeht. Ein frühes Kultlied ist als einzig erhaltenes das Partheneion des Alkman, ein Lied für einen Mädchenchor. Weitere - wie

ich sagen würde - halb-kultische Formen sind u. a. die episch-lyrische Erzählung, der Hymenaios (Hochzeitslied, nur ein einziges von Sappho erhalten), das Tauerlied (Threnos) und Preislieder auf Menschen, so das Epinikion, das Preislied für einen Sieger bei einem Agon an Götterfesten wie den Olympischen Spielen (vgl. dtv-Lexikon, Lyrik, B, S. 107f.). Von den Chorliedern sind die meisten erhaltenen solche Epinikien, nämlich von Simonides, Bakchylides und Pindar, dessen Lieder den Höhepunkt der Gattung Chorlied darstellen (laut dtv, B, S. 108). Hymenaios, Threnos und Epinikion, die oft als profane Lieder angesehen werden, nenne ich „halb-kultisch“, weil ihre Anlässe in der noch archaischen griechischen Kultur- bzw. Kunstepoche als kultisch aufgefaßt wurden. Der Threnos ehrt den Toten, im Hymenaios wird der Hochzeitsgott angerufen, und der Sieg in einem Agon ist immer im Grunde Ausdruck der Verehrung der Festgottheit, zu deren Verherrlichung der Teilnehmer am Wettkampf seine besten Fähigkeiten eingesetzt und den Sieg errungen hat. Daher rühren bei Pindar der feierliche Stil, die vielen mythischen Andeutungen, Einschübe und Erzählungen. Zur Form, von der uns ja nur die Sprache und die Metrik erhalten sind (nicht Singweise, Instrumentalspiel und Choreographie), wird im nächsten Abschnitt noch gesprochen. Wie Damm schreibt, war die Zusammensetzung der Chöre im Kultgesang genau festgelegt. Auch dies verweist auf kultische Gepflogenheiten mit ihrer Beharrungstendenz. Zu dem Gesang, dem Instrumentalspiel und dem Tanz gehörten auch Gebärden, Haltungen und Gesichtsausdruck. Es gab rhythmisches Schreiten, z. B. bei Prozessionen, und Reigentänze. Solche sind schon auf Vasen der geometrischen Zeit (1100-700 v. Chr.) abgebildet. Die Erwähnungen in den Werken Homers weisen auf das Vorhandensein in vorliterarischer Zeit. Eine besonders wichtige Stelle ist der schon erwähnte Geranos-Tanz, den Theseus als Darstellung seiner Erlebnisse im Labyrinth tanzte. Homer selbst nennt ihn eine Erfindung des Daidalos. Hier noch einmal die Übersetzung der Stelle *Ilias* 18, 590 ff.:

*Einen Reigen auch schlang der hinkende Feuerbeherrscher,
 Jenem gleich, wie vordem in der weitbewohnten Knossos
 Daidalos künstlich ersann der lockigen Ariadne.
 Blühende Jünglinge dort und vielgefeierte Jungfrau
 Tanzten den Ringeltanz, an der Hand einander sich haltend.
 Schöne Gewänder umschlossen die Jünglinge, hell wie des Öles
 Sanfter Glanz, und die Mädchen verhüllte zarte Leinwand.
 Jegliche Tänzerin schmückt' ein lieblicher Kranz, und den Tänzern
 Hingen goldene Dolche zur Seit' an silbernen Riemen.
 Kreisend hüpfen sie bald mit schön gemessenen Tritten
 Leicht herum, so wie oft die befestigte Scheibe der Töpfer
 Sitzend mit prüfenden Händen herumdreht, ob sie auch laufe;
 Bald dann hüpfen sie wieder in Ordnungen gegeneinander.
 Zahlreich stand das Gedräng um den lieblichen Reigen versammelt,
 Innig erfreut; und zwei nachahmende Tänzer im Kreise
 Stimmten an den Gesang und dreheten sich in der Mitte.*

(Homer, Ilias, übertragen von Johann Heinrich Voß, München o. J.)

Die Stelle belegt das hohe Alter, die Tanz-Musik-Gesang-Einheit, den Fest-Anlaß und die variantenreiche Choreographie.

In historischer Zeit gab es Chordarbietungen mit festlichen Umzügen und Tänze auf dem Altarplatz. Dithyramben wurden meist kreisförmig getanzt, hierfür war die runde *orchestra* (der Tanzplatz) vorhanden, in der sich auch der Flötenspieler befand. Die Chortänzer waren manchmal durch ein Seil, das sie in Händen hielten, verbunden. (Damm, S. 35-39)

Der bekannteste Zusammenhang griechischer Dichtung mit dem Kult ist das Hervorgehen des Dramas aus dem Dionysoskult. Der Ursprungskern war das Chorlied (also die Gesang-Musik-Tanz-Einheit), und zwar der dem Dionysoskult zugeordnete Dithyrambus. Laut Damm erkennt man diese enge Verbindung des Chorliedes des Dramas zum Dithyrambus an den eingestreuten mythischen Erzählungen und dem dorischen Dialekt. Bei der Vorform der Tragödie bestritt der Chor, eventuell als Wechselgesang mit einem Einzelsänger, die Aufführung allein. Später traten erst ein Schauspieler, dann zwei in einen Dialog mit dem Chor. (Damm, S. 40ff.) Das Wort „Tragödie“ (Gesang der Böcke) verweist auch auf den Kult, vielleicht auf Verkleidungen derjenigen, die das Kultlied darstellten, nämlich als Böcke aus dem Gefolge des Dionysos. (Über die Bedeutung des Dionysos s. nächsten Abschnitt über die Metrik.) Damm stellt weiterhin die in der Tragödie vorkommenden Chorlieder und ihre noch große Bedeutung dar, bis diese im Laufe des späteren 5. Jahrhunderts und danach immer weiter zurückging, was schon daran ersichtlich ist, daß die Orchestra nicht mehr kreisförmig war. In der klassischen Zeit trat der Chor beim Einzug und beim Auszug auf (Parodos und Exodos) und befand sich während der ganzen Tragödie in der Orchestra, während der Platz der Schauspieler die Skene jenseits der Orchestra war (vom Zuschauer aus). Im Verlauf der Tragödie hatte der Chor weitere Beiträge von Liedern mit sehr komplizierten lyrischen Metren, bei denen in viereckiger Formation getanzt wurde. Die Zuschauer waren in der Lage, die für die verschiedenen Arten von Chorliedern vorgesehenen Metren auseinanderzuhalten. (Damm, Anm. 81; zu den verschiedenen Chorliedern in der Tragödie s. S. 45ff.) Dies hatte u. a. seinen Grund darin, daß in der frühen Zeit der Tragödie noch keine berufsmäßigen Künstler auftraten, sondern die Bürger Athens, die unter Beteiligung aller den Gott Dionysos an seinem Fest feierten und durch die Dithyramben- und Schauspielagone verehrten. Die Chöre bestanden aus Bürgern, die sich in monatelangen Proben auf die Auftritte vorbereiteten. Auch die Komödie und das Satyrspiel sind aus dem Dionysoskult hervorgegangen. Möglicherweise stammt das Wort „Komödie“ von *komos* ab, einem Umzug berauschter und maskierter Männer mit Dickbäuchen (durch Polsterungen geschaffene Beileibtheit) und künstlichen Phalloi. Von dieser Verkleidung gibt es auch viele Vasenbilder; diese Kultbegehungen stellen das chthonische Element dar, das durch Dionysos in der griechischen Religion vertreten war. Beim Satyrspiel waren die Choreuten als Satyrn verkleidet, und rasch wechselnde Versmaße stellten deren wildes, naturhaftes Wesen dar. (Damm, S. 54ff., bes. Anm. 217 und 226)

Die Symbolik der griechischen Metrik

Die *musike*, diese in der griechischen Dichtung noch erkenntliche Einheit von Gesang, Musik und Tanz, war in ihrem Ursprung eine Kultform voller Symbolik, durch die sich die Götter offenbarten. Die Melodien und die Tanzformen sind uns verloren, da es keine Schrift gab, um sie zu überliefern. Wir können uns höchstens auf Erwähnungen und Beschreibungen von Schriftstellern verlassen, die nicht mehr als allgemeine Hinweise sind. Was uns hingegen erhalten ist, sind die Texte und die Metrik. Zur Gestaltung der Texte ist schon einiges in den vorigen Abschnitten zur Sprache gekommen, und um die Symbolik ihrer Inhalte wird es im folgenden Teil V gehen.

Im jetzigen Abschnitt soll die Symbolik der Metrik untersucht werden.

In der altgriechischen Dichtung (auch in der römischen) entsteht der Rhythmus durch eine bestimmte Abfolge der die Sprache charakterisierenden langen oder kurzen Silben. Deswegen spricht man von Metrik, also „Messung“. Eine lange Silbe dauert etwa so lange wie zwei kurze. Eine kurze Silbe wird auch als *More* (Dauer) bezeichnet. Grundformen

(Versfüße), durch deren Vervielfachung oder auch Mischung und Abwandlungen eine Fülle verschiedenster Versarten oder Strophen entstehen, sind Trochäus, Jambus, Daktylus und Anapäst:

Der Trochäus besteht aus einer langen und einer kurzen Silbe (- ~), hat also drei Moren;
der Jambus aus einer kurzen und einer langen Silbe (~ -), also auch drei Moren;
der Daktylus aus einer langen und zwei kurzen Silben (- ~ ~), hat also vier Moren;
der Anapäst aus zwei kurzen und einer langen Silbe (~ ~ -), hat ebenfalls vier Moren.

Zeichen: - = Länge, ~ = Kürze (hierfür steht in der Fachliteratur ein kleiner nach oben offener Halbkreis)

Für die Symbolik dieser Grundformen und der daraus entstehenden verschiedenen Versmaße ist ein schon älteres Werk sehr aufschlußreich, das ich ausgiebig benutzt habe:

Rosbach, August und Westphal, Rudolf, Griechische Metrik nach den einzelnen Strophengattungen und metrischen Stilarten (Leipzig 1856. Bayerische Staatsbibliothek digital: www.reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10585279_00060.html ; 16. 6. 2017; von mir als Westphal bezeichnet). In diesem umfangreichen Werk werden nicht nur alle in der griechischen Dichtung vorkommenden Metren beschrieben, analysiert und an zahlreichen Textstellen dargestellt, sondern auch charakterisiert. Westphals Deutungen sind für mich so überzeugend, daß ich sie hier vorstellen möchte.

Westphal geht von zwei grundlegend unterschiedlichen Rhythmengeschlechtern aus, nach denen auch sein Werk gegliedert ist. Erstes Buch: Das daktylische Rhythmengeschlecht; Zweites Buch: Die einfachen Metra des jambischen Rhythmengeschlechtes; Drittes Buch: Die zusammengesetzten Metra des daktylischen und jambischen Rhythmengeschlechtes. Es folgt noch ein Anhang über die Metra des päonischen Rhythmengeschlechtes.

Zum daktylischen Rhythmengeschlecht gehören Daktylus und Anapäst (d. h. die mit den vier Moren), zum jambischen Trochäus und Jambus (d. h. die mit den drei Moren).

Zur Charakterisierung des daktylischen Rhythmengeschlechtes sagt Westphal einleitend Folgendes: „Bei der gleichen Zeitdauer der Arsis [hier = Länge] und Thesis [hier = zwei Kürzen] ist das daktylische Geschlecht vor allen anderen der Träger einer gleichmässigen und ruhigen Bewegung, der ethische Charakter desselben stellt sich daher als Ernst und Ruhe, Kraft und Würde ohne Pathos dar [...].“ (S. 1f.) Diese Ruhe besitzt am ausgeprägtesten der Daktylus, der immer mit einer Länge beginnt. Wenn die beiden Kürzen durch eine Länge ersetzt werden, was häufig in den Versen vorkommt, so erhöht dies noch diese Ruhe. Der Anapäst, der ja mit den beiden Kürzen beginnt, besitzt dadurch eine größere Lebendigkeit und Energie als der Daktylus. Auch kann bei ihm die Länge durch zwei Kürzen ersetzt werden, was beim Daktylus nicht möglich ist. Der bekannteste daktylische Vers ist der daktylische Hexameter, das Versmaß der griechischen Epik.

Zum ethischen Charakter des jambischen Rhythmengeschlechtes und dem Unterschied zum daktylischen sagt Westphal: Das daktylische Rhythmengeschlecht sei ruhig und gleichmäßig (eine Art gerader Takt, da ein Fuß ja aus vier Moren. d. h. Kürzen, besteht), während das jambische Geschlecht den leichtesten und behendesten Gang habe. Es besteht aus einer ungeraden Zahl von Kürzen, nämlich drei. Daher komme ein oft erregter oder pathetischer Charakterzug. Auch werde dieses Geschlecht oft mit dem Tänzerischen in Verbindung gebracht. (S. 132f.)

Die entscheidende Erkenntnis Westphals für die Symbolik der Metrik ist seine Verbindung der beiden Rhythmengeschlechter mit den beiden polaren Göttergruppen der mythischen Zeit, die auch noch in der griechischen Kultur und Religion erkennbar sind, den oberen und unteren Göttern oder den apollinisch-olympischen und den dionysisch-chthonischen. So sagt

Westphal, daß in der Urzeit das daktylische und das jambische Rhythmengeschlecht streng gesondert nebeneinander gestanden haben. Das daktylische entstamme dem Apollonkult und sei in der hieratischen Poesie und im Epos zur Blüte gekommen. Das jambische Geschlecht habe dem feurigen und volkstümlichen frohen Dionysos- und Demeterkult gehört. (S. 349f.) Ihren ältesten Gebrauch fanden jambische Versmaße „in den heiteren Tanzweisen, die bei der Cultusfeier des Dionysos und der Demeter ertönten, namentlich in den Liedern der Ernte und Weinlese [...]“. Das jambische Rhythmengeschlecht sei sicher genauso alt wie das daktylische, aber es sei ihm erst viel später gelungen, in die Literatur Eingang zu finden. Der dionysische Ursprung erkläre auch die Verwendung im Drama. (S. 134) Wie bereits erwähnt, begründet Westphal dies mit der Volkstümlichkeit und der improvisierten Verwendung dieser Lieder. Ich sehe einen anderen Grund. Vielleicht gab es in späteren Zeiten solche volkstümlichen frohen Ernte- und Weinlesefeste, doch eigentlich sind Dionysos und Demeter Mysteriengottheiten, deren Kulte der Arkandisziplin unterlagen. In dieser Geheimhaltung könnte die Ursache dafür liegen, daß Metren, die aus ihren Kulttänzen und -gesängen stammen, erst spät und zögerlich literarische Verwendung fanden und für diesen Gebrauch auch verändert wurden. Wurde doch noch Aischylos wegen des Mysterienverrats angegriffen. Meiner Meinung nach hatte es neben dem politisch-gesellschaftlichen der Adelherrschaft auch einen religiös-bewußtseinsmäßigen Grund, warum in der griechischen Dichtung die Epik zuerst verschriftlicht wurde. Die olympische Götterwelt des Epos stellt die „fortschrittlicheren“ Götter dar, die die sich allmählich einstellende Bewußtseinshelligkeit der Menschen symbolisieren, zu der eben auch die Verwendung von Schrift gehört. Die mythische Welt der Epik gehört nicht der religiösen Form der Mysterienkulte an, sondern der exoterischen griechischen Religion. Die olympische Götterwelt und das, was sie verkörpern, wird von manchen als das Wesentliche der griechischen Geistigkeit angesehen. Mit dem rauschhaften Dionysoskult sei dagegen eine überwundene erd- und todverhaftete Religionsform wieder vorgedrungen (so z. B. W. F. Otto), aus der auch das literarische Drama entstand.

Die erste literarische Verwendung des jambischen Rhythmengeschlechtes geschah wahrscheinlich durch den Dichter Archilochos, von dem nur Fragmente vorhanden sind. Da eines die Sonnenfinsternis 648 v. Chr. erwähnt, läßt sich damit seine Lebenszeit bestimmen. Mit ihm beginnt die subjektive Lyrik, zu der das epische daktylische Versmaß nicht paßt, das er daher aufgab „zugunsten von Versformen, die mehr unmittelbaren Ausdruck gestatteten [...]“. Vieles spricht dafür, daß er [...] Iamben und Trochäen literaturfähig gemacht hat. Von der ganzen Welt der homerischen Götter und Heroen, der Gleichnisse, der feierlichen, altertümlichen *Sprache* findet sich kaum eine Spur, stattdessen herrscht der Augenblick, das Unmittelbare, Dramatische [...].“ (dtv-lexikon s. v. Archilochos)

Dieser Überschwang wurde durch Versmaße überwunden, die man als eine Vereinigung des apollinischen daktylischen Geschlechtes und des dionysischen jambischen Geschlechtes ansehen kann. Bei diesen Weiterentwicklungen vermischten sich beide Geschlechter in einem Vers. Diese Verbindung entspricht der typisch griechischen Vereinigung oder Versöhnung der oberen mit den unteren Göttern. Über diese Versmaße wird im folgenden Abschnitt noch ausführlich die Rede sein.

Die Vortragsweisen der altgriechischen Dichtung

In diesem letzten Abschnitt über die Symbolik in den dichterischen Formen sollen noch Einzelheiten über die Versmaße und ihre Verwendung folgen, was auch an Beispielen zu sehen sein wird.

Aus dem daktylischen Rhythmengeschlecht stammt der daktylische Hexameter, der erste

schriftlich erscheinende griechische Vers, der Vers der Epik. Die unter dem Namen Homer bekannten Epen *Ilias* und *Odyssee* sind zugleich die ältesten bekannten europäischen Dichtungswerke, die uns noch vorliegen. Sie wurden beispielhaft für alle späteren Zeiten, der Hexameter wurde bis in die Zeit der deutschen Klassik, z. B. häufig von Goethe, verwendet. Westphal schreibt, daß der Hexameter aus zwei daktylischen Tripodien entstanden ist, also aus - ~ ~ , - ~ ~ , - ~ ~ (= 1. Tripodie) und - ~ ~ , - ~ ~ , - ~ ~ (= 2. Tripodie), insgesamt sechs Daktylen (daher „Hexameter“ von griechisch *hexa*: sechs). Weiter geht er davon aus, daß jeweils der Beginn einer Tripodie eine hervorgehobene Stelle ist, vor der eine Pause liegt, so daß sich also Pausen am Übergang von einem Vers zum nächsten und in der Mitte des Verses ergeben. Am Ende wird die Pause dadurch hervorgerufen, daß eine Silbe fehlt. Aufgrund der Pause ist es auch gleich, ob die letzte Silbe lang oder kurz ist (syllaba anceps) oder ob ein Hiat zwischen dem letzten Buchstaben und dem ersten des nächsten Verses besteht (zwei aneinanderstoßende Vokale, die deutlich getrennt ertönen). Der Vers sieht im Schema dann so aus:

- ~ ~ , - ~ ~ , - ~ ~ , - ~ ~ , - ~ ~ , - - (= 17 Silben)

Einschnitte innerhalb des Verses werden als Zäsuren bezeichnet, die durch Wortende innerhalb eines Daktylus hervorgerufen werden. Prinzipiell kann dies ja an jeder Stelle des Verses, also bei einem 17silbigen Vers Zäsuren an 16 Stellen möglich sein. (Westphal, S. 19f.) Tatsächlich ist es so, daß von den Dichtern Wortende an bestimmten Stellen meist gemieden und an anderen bevorzugt wird, und die bevorzugteste oder Hauptzäsur, die in der Mehrzahl der Verse vorkommt, ist eben die in der Mitte. Nun ist interessant, daß dieser Einschnitt gar nicht nach dem Ende des dritten Fußes erfolgt, sondern kurz davor, entweder nach der Länge des dritten Fußes (tome penthemimeres) oder nach seiner ersten Kürze (tome kata triton trochaion). Die Mitte wird in beiden Fällen etwas nach vorne versetzt. Snell sieht einen möglichen Grund darin, daß nach dem Gesetz der wachsenden Glieder der zweite Teil des Hexameters länger sein soll. (S. 6). Westphal ist der Ansicht, daß der Hexameter einerseits durch sein Gleichmaß „ruhigen Ernst“ ausdrücken soll, daß aber die Gefahr der Eintönigkeit bestünde, wenn der Einschnitt dauernd genau in der Mitte läge. Die kleine Unregelmäßigkeit der Vorverlegung, von der es zudem zwei Möglichkeiten gibt, bringe Lebendigkeit und Abwechslung. (S. 12f.) Über diesen lebendigen Gebrauch der Silbenlängen heißt es: Dies ist etwas Ähnliches wie die Kurvierungen und Schwellungen an den Tempeln: Es atmet lebendig, ist nicht maschinenhaft gleichförmig.

Als Beispiele für die beiden Einschnittarten dienen die berühmten ersten Verse von *Ilias* und *Odyssee*, sowie – deutsche Dichtung – Verse aus dem Versepos *Reineke Fuchs* von Goethe.

menin aeide thea | Peleiadeo Achileos

- ~ ~ , - ~ ~ , - | -, - ~ ~ , - ~ ~ , - - (Ilias 1,1) und

Pfingsten, das liebliche Fest, | war gekommen; es grünten und blühten

- ~ ~ , - ~ ~ , - | ~ ~ , - ~ ~ , - ~ ~ , - - (Reineke Fuchs, 1,1)

Bei beiden Versen ist die Penthemimeres durch den senkrechten Strich gekennzeichnet.

andra moi ennepe, Mousa, | polytropon hos mala polla

- ~ ~, - ~ ~, - ~ | ~, - ~ ~, - ~ ~, - -
(Odyssee 1,1) und

Lütke, der Kranich und Markart | der Häher und alle die Besten

- ~ ~, - ~ ~, - ~ | ~, - ~ ~, - ~ ~, - -
(Reineke Fuchs, 1, 9)

Bei beiden Versen ist hier die Zäsur kata triton trochaion mit einem senkrechten Strich gekennzeichnet.

Wir haben im Hexameter also in etwa die Tripodie (= 3 Versfüße) und eine Pause in der ersten Hälfte und wiederum die Tripodie und darauffolgende Pause in der zweiten Hälfte. In der Anthroposophie wird der Hexameter als Urrhythmus aufgefaßt, da er dem menschlichen rhythmischen System (Atmung und Herzschlag) entspreche. Im entspannten Idealfall erfolgen auf einen Atemzug vier Pulse. (Anthrowiki, Hexameter, 15. 4. 2017) Dies entspricht einer Tripodie plus Pause. Beim Vortrag erfolgt bei der Pause das (künstlerisch rasche) Einatmen auf Puls eins, der Text der Tripodie beim Ausatmen auf Puls zwei bis vier. Man hat also beim Hexameter zwei Atemzüge. Es sei daran erinnert, daß der menschliche Atem eine kosmische Anbindung besitzt: Die Zahl der Atemzüge eines Tages entspricht dem sogenannten Großen Jahr von rund 25000 Jahren. Auch Schefold sieht die Verbindung des Hexameters mit dem Ein- und Ausatmen und bringt ihn in Verbindung mit dem Mäander-Ornament der gleichzeitigen geometrischen Kunstepoche. Für Schefold, wie erwähnt, sind Ornamente kein „Schmuck“, sondern Ausdruck wesentlicher Lebenselemente. Es ist nicht so sehr verwunderlich, daß der Hexameter das Maß der oberen, der Helligkeit zugewandten Götter ist, die aber zugleich – siehe Gebser über die mythische Struktur – dem menschlichen Geist und der menschlichen Seele innig zugewandt sind und sie zu sich selbst führen wollen. Dies wird inhaltlich auch deutlich z. B. an der Rolle, die Athene als Helferin und Geleiterin des Odysseus spielt. In der dionysischen Tragödie steht dagegen das iambische Rhythmengeschlecht im Vordergrund, sowie auch in der viel älteren indischen religiösen Dichtung (s. u.). Der Atem ist dem Seelischen zugeordnet und ist ein Spiegel der seelischen Regungen. Deswegen ist der Hexameter trotz seinem heroischen Ebenmaß und relativ starker Gesetzmäßigkeit doch von großer Wandlungsfähigkeit. Dies liegt außer an der verschobenen Mitte auch noch daran, daß die beiden Kürzen durch eine Länge ersetzt werden können:

- ~ ~ (dreisilbig) = - - (zweisilbig; dieser Versfuß wird auch Spondeus genannt)

„Durch die verschiedenen Einschnitte [die hier längst nicht alle genannt wurden] und durch den Wechsel von 3- und 2silbigen Daktylen ist der Hexameter außerordentlich bildsam und kann sich dem Inhalt der Worte in mannigfacher Weise anpassen. Im allgemeinen malen die 2silbigen Daktylen eher eine langsame, schleppende Bewegung [...], die 3silbigen dagegen eher eine hurtige, [...]“ (Snell, S. 7)

In der Philologie wird der Hexameter als Sprechvers angesehen, obwohl Snell andererseits meint, der Sprechvers des Epos sei „so gut wie sicher aus einem gesungenen Vers hervorgegangen“ (S.4). Georgiades geht noch weiter, indem er meint, auch Hexameter und andere daktylische Verse seien Tanzrhythmen gewesen. Als Musikwissenschaftler und Kenner der neuzeitlichen griechischen Volksmusik zieht er den griechischen Volkstanz *Syrtos*

Kalamatianos heran, dessen Rhythmus offensichtlich in uralte Zeiten hinabreiche und mit späteren europäischen Rhythmen nicht zu vergleichen sei. Der Rhythmus dieses Tanzes besteht etwa aus einer punktierten Viertelnote und zwei Viertelnoten. Dies komme der Angabe des Dionysius von Halikarnass und anderer antiker Theoretiker nahe, die Länge des Daktylus betrage das Maß $1\frac{1}{2}$, die Kürze 1. Dieser Rhythmus wird von ihnen ausdrücklich als der von Reigentänzen bezeichnet. „Durch die Zurückführung des Hexameters auf den Rhythmus des *Kalamatianos* wird die Frage aufgeworfen, inwiefern das Epos ursprünglich mit Tanz verknüpft war. Als *Reigenrhythmus* tritt uns der *Kalamatianos* heute entgegen, als Rhythmus des *Reigens* wird er von den Alten bezeichnet [der Ausdruck *Syrtos* ist schon im 1. Jh. n. Chr. bezeugt, vgl. S. 56], und dieser Reigenrhythmus wird von ihnen für den Vortrag für das homerische Epos in Anspruch genommen. Es wäre wohl möglich, daß ursprünglich eine ganzheitlich eingestellte, also auch an Tanz gebundene Vortragsweise üblich war, und daß sie als volkstümliche Erscheinung neben dem rezitativischen Vortrag, wie er sich in den späteren Jahrhunderten einbürgerte, bestehen blieb.“ (S. 57; Noten und Texte des *Syrtos Kalamatianos* S. 55 und 56.)

Eine andere Theorie, die mir nur mündlich mitgeteilt wurde, bringt den Daktylus mit dem Goldenen Schnitt in Verbindung. Der Name Daktylus (= Finger) rühre daher, daß die drei Silben des Daktylus den drei Gliedern des Fingers entsprechen, also lang – kürzer – kurz seien, und dies seien die Maßverhältnisse des Goldenen Schnitts, dem auch andere menschliche Körpermaßverhältnisse entsprechen, z. B. die von Unterkörper, Oberkörper und Kopf. Der Goldene Schnitt wurde von jeher als besonders geheiligte Proportion angesehen.

Es herrscht also keine Einigkeit darüber, wie das Verhältnis der langen und kurzen Silben zueinander war.

Alle diese Theorien stellen eine Suche nach der Bedeutung des daktylischen Rhythmengeschlechtes und besonders des Hexameters dar. Sie sind zum Teil widersprüchlich, doch sind sie Fingerzeige auf eine tiefe in ihm liegende Symbolik, zu der wir nur mühsam gelangen, da wir den ursprünglichen Klang der Sprache und der Musik sowie die Aufführungspraxis nicht mehr besitzen.

Das jambische Rhythmengeschlecht, so Westphal in einem Aufsatz in der Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, sei umgekehrt zum Griechischen in der indisch-iranischen religiösen Literatur zuerst schriftlich in Erscheinung getreten, das daktylische später. Im jambischen Metrum stehe die ganze geheiligte Hindupoesie, die Mantras des Veda folgen dem jambischen Rhythmus (Rudolf Westphal, Zur vergleichenden Metrik der indogermanischen Völker. Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete des Deutschen, Griechischen und Lateinischen, 9. Band. 6. H., 1860, pp. 437-458.

www.jstor.org/stable/40844703?seq=3#page_scan_tab_contents ; 16. 6. 2017). Dies zeigt, daß das jambische Geschlecht als ebenso uralte heilig angesehen wurde wie das daktylische. In Griechenland hat noch Archilochos selbst dionysische Lieder in aus dem Dionysoskult stammenden Trochäen gedichtet. Trochäen (von gr. *laufen*) haben nach Westphal den flüchtigsten Rhythmus und kennzeichnen den ausgelassenen Charakter dieses Kultus. (Griechische Metrik, S. 144ff.) Daß dies meiner Auffassung nach keine profane Volksfestfröhlichkeit war, sondern eine tiefe Ergriffenheit, habe ich schon zum Ausdruck gebracht. Trochäen und Jamben spielen dann im aus dem Dionysoskult hervorgegangenen Drama eine große Rolle. Archilochos fing auch an, die beiden Rhythmengeschlechter in einer Strophe zu verbinden. Diese Zusammenführung gegensätzlicher Pole ist sprechend für die griechische Wesensart. Trotz dem Vordringen der lichten olympischen Götter wurden die

chthonischen Mächte nie verachtet oder vegessen, sondern vielmehr integriert. Dies zeigt sich, wie erwähnt, z. B. deutlich an der fortdauernden Bedeutung des von Apollon überwundenen Drachen Python von Delphi. Diesem wurden Leichenspiele veranstaltet, die dann als die pythischen Spiele ähnlich bedeutend wie die olympischen waren, sein Name lebte auch als Apollon Pythios sowie in der Pythia weiter, seine Knochen wurden in einem Dreifuß im Tempel aufbewahrt (nach Hyginus). Auch die Verbindung zur dionysischen Geistigkeit ist kein Gegensatz, sondern eine Ergänzung: So herrschte Dionysos in Delphi, wenn Apollon sich bei den Hyperboreern aufhielt. Es gab also eine nie abgerissene Verbindung der „oberen“ mit den „unteren“ Göttern in der Mythologie und Religion, der Zug Zum Ausgleichenden zeigt sich auch in den harmonischen Proportionen der Kunst, wie im Tragenden und Lastenden am griechischen Tempel.

Archilochos verwendete die beiden Rhythmengeschlechter noch nach Versen getrennt, so daß eine Strophe z. B. aus einem Hexameter, einem jambischen Dimeter und einer daktylischen Hemiepes (= 1. Teil eines Hexameters) bestehen konnte. Dieses Versmaß findet sich bei Horaz in der Epode 13 wieder und soll hier als Beispiel angeführt sein:

Horrida tempestas caelum contraxit et imbres (Hexameter)

- ~~, - -, - -, - -, - ~~, - -

Nivesque deducunt Iovem; (jambischer Dimeter)

~ - ~ - ~ - ~ -

Nunc mare, nunc silvae (sonant) (Hemiepes, 1. Hälfte des Hexameters)

- ~~, - -, -

*Ein schreckliches Unwetter zog den Himmel zusammen und Regengüsse
und Schnee führen Jupiter vom Himmel;
bald (brausen) das Meer; bald die Wälder*

Zu diesem Verfahren des Archilochos sagt Bruno Snell: „Daß Archilochos bewußt verschiedene Rhythmen zusammensetzt, geht daraus hervor, daß dieser Rhythmenwechsel bei ihm immer lebendigen Bezug zum Inhalt hat.“ (Griechische Metrik. Göttingen 1955, S. 27)

Erst die nach Archilochos folgenden Dichter stellten eine enge Verquickung der Rhythmengeschlechter in einem Vers her und schufen so eine wunderbare Einheit des Apollinischen und Dionysischen.

Diese Versarten unterteilt Westphal noch einmal in solche, die mehr dem daktylischen, und in solche, die mehr dem jambischen Geschlecht zuneigen. Zum eher daktylischen rechnet er die von ihm so genannten Daktylo-Epitriten, zum eher jambischen die Versmaße der äolischen Dichter.

Die Daktylo-Epitriten bestehen aus daktylischen bzw. anapästischen Teilen und jambisch-trochäischen. Dieser letzte ist der sogenannte Epitrit, ein Jambus oder Trochäus, bei dem eine Kürze durch eine Länge ersetzt ist, also entweder - - ~ - oder - ~ - - . Der Begriff „Epitrit“ bedeutet 3 : 4, denn - ~ entspricht drei Moren (Kürzen) und - - entspricht vier Moren (Kürzen). „Da die daktylo-epitritischen Strophen der orchestischen [„Tanz“-] Lyrik angehören, so sind die trochäischen und jambischen Elemente, die das eigentliche Metrum des Tanzes sind, die vorwaltenden Bestandteile.“ Bei der epitritischen Form mußte der feurige

Gang reiner Jamben jedoch gehemmt werden [durch die Doppellängen], um den hesychastischen [ruhigen, würdigen] Charakter zu wahren. (Westphal, S. 389)
Die Daktylo-Epitriten sind das wichtigste Versmaß der Chorlyrik.

Pindar (geb. 522 oder 518, gest. nach 446 v. Chr.) ist für uns aufgrund des Erhaltungszustandes der Hauptvertreter der Chorlyrik. Er hat an Chorliedern Hymnen, Prosodien (Prozessionslieder), Partheneien (Lieder für Mädchenchor), Dithyramben (Lieder für den Dionysoskult), Threnen (Trauerlieder), Enkomien (Preislieder) und Epinikien (Preislieder auf einen Sieger in einem Wettkampf) geschrieben. Nur die Epinikien, die auch als Oden bezeichnet werden, sind als ganze Gedichte erhalten, von den anderen Gattungen nur Fragmente. In allen seinen Dichtungen hat Pindar Daktylo-Epitriten verwendet, von den Epinikien bei etwa der Hälfte. Die sehr langen Strophen wechseln die Daktylo-Epitriten mit rein daktylischen oder anapästischen Versen ab. Für jede Ode hat Pindar ein eigenes Versmaß verwendet, je nach dem Inhalt. Westphal sagt, daß die daktylischen und anapästischen Verse zwar seltener sind als die epitritischen, aber unerlässlich, um dem dionysischen Tanzrhythmus einen gemesseneren und würdevolleren Charakter zu verleihen. (393f.) Es entstehen sehr lange und komplizierte Strophen. Westphal rühmt auf den folgenden Seiten ihre kunstvolle Komposition: Die daktylo-epitritischen Strophen stellen eine kunstreiche eurhythmische Komposition dar. (S. 405) Außerdem unterscheiden sich die Epinikien, die Daktylo-Epitriten verwenden, in ihrem Charakter von den anderen: Sie haben ein eher „objectives Gepräge, der Gedankengang ist ruhiger, stetiger und weniger verschlungen, überall auf die ewigen Gesetze sittlicher Ordnung hingewendet, ein Reflex der Götter- und Heroenwelt, in der der Dichter lebt.“ (S. 416; S. 417ff. stellt Westphal die Versmaße und die Komposition der Epinikien mit Daktylo-Epitriten dar, S. 425 die Pythische Ode 12, auf die ich gleich zu sprechen komme.)

Georgiades versucht die 12. Pythische Ode auf Midas von Akragas und seinen Sieg im Aulosspiel von 490 v. Chr. wieder zum Leben zu erwecken und ihrer Aufführungspraxis ähnlich wie beim Hexameter näherzukommen. Daher macht er einen Vorschlag für Schrittfolgen. Dieser soll keineswegs eine Rekonstruktion sein, sondern eine Möglichkeit, die Ganzheit von Sprache, Musik und Bewegung körperhaft zu empfinden. Das vom subjektiven Willen unabhängige Körperhaft-Gegenständliche der griechischen Sprache werde durch die Bewegung in erhöhtem Grade wirksam: „Das nicht bloß gesprochene, sondern körperhaft verwirklichte Wort erhält eine geradezu magische Gegenwärtigkeit.“ (S. 39f.; Zitat S. 40) Inhaltlich nimmt Pindar die Epinikien oft zum Anlaß, den mythischen Teil auszuweiten, so auch hier. Als Erfinderin des Aulos (Doppelflöte) galt Athene. Diese war Geleiterin, Helferin und Unterstützerin des Perseus, der gezwungen war, das Haupt der Gorgo Medusa herbeizubringen. Nach deren Tod hörte Athene den Klagegesang ihrer Schwester Euryale, und dieser regte sie an, mit einem Instrument, das sie selbst fertigte, ihn nachzuahmen:

Aber als die Jungfrau [Athene] aus diesen Mühen den lieben Mann [Perseus] gerettet hatte, bildete sie der Auloi volltönenden Gesang, damit er mit diesem Werkzeug nachahmen könnte die lauttönende Klage, die aus Euryales behenden Kiefern quoll. Es erfand die Götting. Und als sie's erfunden hatte den sterblichen Männern zum Besitz, nannte sie es die Viele-Häupter-Weise, die wohlbekannte Mahnerin zur Versammlung der Männer, die durch dünnes Erz hindurchzieht häufig und durch Rohre wie sie bei der reigenschönen Stadt der Chariten wachsen in der Kephis Bezirk, treue Helfer der Choreuten.

(Pythische Ode 12, 18-22, Übersetzung von Franz Dornseiff, entnommen aus Georgiades, S. 69f., S. 67 der Text, S. 68 eine wörtliche Übersetzung)

Georgiades schreibt hierzu: Pindar „vergegenwärtigt sich diese Weise, wie sie, durch menschliches Tun greifbare Gestalt annehmend, den Aulos durchströmt. Wie konkret, wie körperhaft ist alles vorgestellt! Was für eine feste Verbindung von menschlichem Fühlen und göttlichem Bilden, was für eine ganzheitliche Vorstellung von menschlich-göttlicher Tat, d. h. von geistiger Wirklichkeit! Welch tiefe Deutung der Musik als *gegenwärtiges* Tun [...]“ Auch der Aulos wird als lebendiges Wesen gesehen, für dessen Mundstück nur ganz besonderes Schilfrohr verwendet werden kann: „Diese Schilfrohre wachsen aber nicht an einem beliebigen Ort, sie wachsen im heiligen Bezirk bei der Stadt der Chariten, der Stadt mit den schönen Reigenchören, in der Nähe des Sees Kephisis (Kopaïs) in Böotien (V. 26f.): 'begnadete' Schilfrohre also, die die Bereitschaft zum Mitschwingern beim Durchströmen der Weise mitbringen. Und diese Schilfrohre sind die 'treuen Zeugen der Choreuten' (V. 27)). 'Treue Zeugen' in doppeltem Sinn: durch den Ort, wo sie wachsen (bei der Stadt mit den schönen Reigenchören), und durch ihre Funktion als Bestandteile des Aulos, der bei den Reigenchören mitwirkt, der sie begleitet.“ (S. 38) Besonders hervorzuheben ist noch die Bezeichnung „Viele-Häupter-Weise“, auf Griechisch *kephala polla nomos*. „Viele Häupter“ ist eine Anspielung auf die Schlangenhäupter, die die Gorgonen statt Haaren trugen. Über den Ausdruck Nomos, der mit „Weise“ übersetzt, ist schreibt Georgiades: In der altgriechischen Musik bedeutete der Begriff soviel wie Vorbild oder Quintessenz der Weise, eine Art Idealmelodie. Dem Mythos zufolge wurde der erste Nomos von Athene zugleich mit dem Aulos erfunden. Der Nomos ist die göttliche Grundlage für jede konkrete Verwirklichung. Die Tat des Musikers ist eine Art Variation über eine gegebene musikalische Idee. Dieses Variieren eines musikalischen Grundgerüsts entspricht weder dem abendländischen freien Komponieren noch unserer Wiedergabe einer notierten Komposition. (S. 24) An weiteren Nomoi sind der Athena-, der Ares- und der Wagennomos überliefert. (dtv-Lexikon, Literatur, s. v. Musik, S. 199) Wie alles Kultische, so war also auch die griechische *musike* an bestimmte Formen gebunden, wie die Nomoi zeigen. Es gab noch keine subjektive Beliebigkeit. Dies kam in der Chorlyrik erst gegen Ende des 5. Jahrhunderts auf. Beim „neuen Dithyrambus“ begannen Dichtung und Musik sich zu trennen. Platon bekämpfte diese neue Richtung. (Georgiades, S. 49) Hierzu ist wichtig zu wissen, daß die *musike* eine ehtische Funktion besaß. Georgiades schlägt vor, dieses Adjektiv mit „musische Erziehung durch musische Betätigung“ wiederzugeben, denn *musike* sei ein Tun gewesen, kein fertiges Werk. Daher sei sie von Platon wie auch allgemein in der Antike als erzieherische Macht angesehen worden. (S. 46f.) Ähnlich seien auch die Tonarten mit Vorsicht und Überlegung eingesetzt worden. Da diese ganz unterschiedlich auf das Gemüt wirkten, durfte erzieherisch nicht jede Tonart verwendet werden. Steiner schreibt darüber, daß dies damit zusammenhing, daß das Seelenleben in der Zeit noch nicht so sehr vom Ich gesteuert werden konnte, so daß Musik noch viel unmittelbarer wirkte als heute. Die strenge Regelung durch die Ethoslehre bezog sich außer auf Nomoi und Tonart auch auf den Rhythmus. Zwar gab es keinen festgelegten Takt wie in der heutigen Musik, doch eine aus dem Metrum hervorgehende rhythmische Gestalt, die nach den Gesichtspunkten der Ethoslehre ausgewählt wurde. (dtv-Lexikon ebd., S. 204) Die *musike* war eng mit aller Geistesbildung verbunden. Sie wurde in der griechischen Kultur mit Religion, Moral, Erziehung, Politik und Medizin verknüpft. Dies wurzele in alten magischen Heilbräuchen und in den Wundergeschichten von der Macht der Musik. Pindar habe eine musikalische Ausdruckslehre inauguriert, indem er jedem Gott eine charakteristische Musik zuwies. (dtv-Lexikon ebd., S. 202) Pindar hat, wie bemerkt, für jedes seiner Epinikien ein eigenes Versmaß verwendet. Es ist hier zu vermuten, daß also nicht nur die Musik, sondern auch das Versmaß je nach Inhalt,

mythischer Erzählung und Gottheit ausgewählt wurde. In der Antike gab es offensichtlich noch ein Gespür dafür, daß Pindar eine Art Vermittler zur geistigen Welt war; es gibt nämlich eine Legende, nach der Bienen ihm „Honig“ auf die Lippen geträufelt haben (Lurker, Honig; leider nennt er keine Stelle). Der „Honig“ ist die Inspiration von oben, denn Biene und Honig sind Symbole für etwas Überirdisches. „Biene“ war auch ein Einweihungsgrad der Mithras-Mysterien.

Für die Gesang-Musik-Tanz-Einheit, die die *musike* darstellte, ist noch die Praxis wichtig, daß sie meist von derselben Person schon als Einheit geschaffen wurde. Dies ist von Pindar und Aischylos bekannt. Auch Mitwirkung bei der Einstudierung und der Aufführung ergab sich oft aus der Tatsache der noch nicht in die späteren Einzelgattungen zerfallenen Kunst.

Mit den „äolischen“ Dichtern sind die Vertreter der Lyrik gemeint, die erstmals im späten 7. bzw. 6. Jahrhundert Dichtung aufschrieben, die nicht den Hexameter verwendete. Dazu gehörte Archilochos, der aber, wie beschrieben, daktylisches oder jambisches Rhythmengeschlecht nach Versen getrennt verwendete. Die etwas jüngeren sogenannten äolischen Dichter (nach dem äolischen Dialekt) benutzten Versmaße, die nicht aus der mehrmaligen Wiederholung eines Versfußes bestanden (kata metron), sondern aus einer freien Kombination von Versfüßen (nicht kata metron), unter denen auch bisher nicht in schriftlicher Form in Erscheinung getretene waren. Westphal nennt diese Verse Logaöden. Zu den Dichtern, die im äolischen Dialekt schrieben, gehören Sappho (geb. 630/612?, gest. um 570), Alkaios (um 630-580) auf der Insel Lesbos und Anakreon (580/550-495?). Zu diesen Versmaßen sagt Westphal, daß sie wegen ihrer Bewegung und des mannigfachen Wechsels den geeignetsten Rhythmus für die subjektive Lyrik boten. Die Logaöden der Lesbier seien für die Folgezeit zu typischen, oft gebrauchten Formen geworden. Die Strophenkomposition sei durch den melischen (gesungenen) Vortrag bedingt, da die Strophen des Gedichts nach derselben Melodie gesungen wurden. Daher gibt es auch Strophen, bei denen alle Verse dasselbe Versmaß haben (490f.).

Folgende drei sind Grundmaße der äolischen Dichtung, die aber auf verschiedene Art erweitert oder kombuniert werden konnten:

Glyconeus: oo - ~ ~ - ~ -

Pherecrateus: oo - ~ ~ - -

Hipponacteus: oo - ~ ~ - ~ -

oo zeigt zwei ancipitia an (wahlweise lange oder kurze Silben).

Ein Beispiel für die äolische Lyrik ist die folgenden Strophe aus einem Gedicht der Sappho, das nur als Fragment erhalten ist:

Arteres men amphi kalan selannan

- ~ - - - ~ ~ - ~ - -

aps apykryptoisi phaennon eidos,

- ~ - - - ~ ~ - ~ - -

oppota plethoisa malista lampei

- ~ - - - ~ ~ - ~ - -

gan epi paisan

- ~ ~ - -

*Alle Sterne rings bei dem schönen Monde,
sie verbergen alle ihr strahlend Antlitz,
wenn der helle Vollmond sein Licht läßt scheinen
über die Erde*

(Übersetzung: Max Treu in: Sappho, S. 25)

Man erkennt beim Versmaß deutlich dreimal den ausgeweiteten Hipponacteus und den Schluß des Pherecrateus. Dieses Versmaß wird später als die Sapphische Strophe bekannt sein, vor allem aus der römischen Dichtung.

In der römischen Literatur war es das große Verdienst der Dichters Horaz (Quintus Horatius Flaccus, 65-8 v. Chr.), die archilochischen und äolischen Versmaße in seinen vier Odenbüchern in lateinischer Sprache verwendet zu haben. Besonders Alkaios war ihm ein großes Vorbild, aber auch Pindar, obwohl er dessen Daktylo-Epitriten nicht verwendet hat. Es gibt in Rom, abgesehen von einer Ausnahme, die noch zur Sprache kommen wird, keine schriftlich überlieferte Chorlyrik, denn anders als in Griechenland führten die Kulttexte und -gesänge der öffentlich-staatlichen Religion nicht zur Literatur. Dichtung war zur Zeit des Horaz zunächst Sache des Einzelnen bzw. von Dichterkreisen und Ausdruck eines Lebensideals, das zwar von großem Ernst getragen war, aber nicht im Religiösen oder Kultischen wurzelte. Die griechische Götterwelt ist zwar präsent, aber mehr auf literarische Art. Bei Horaz gibt es zahlreiche Oden, die an einen der bekannten griechischen Götter – mit seinem römischen Namen – gerichtet sind. So beschreibt er in Ode 2,7,13 f., wie Merkur ihn aus der Schlacht bei Philippi gerettet hat. Hierzu sagt Eduard Fraenkel: „Hier muss klar gesagt werden, daß Horaz, der Sohn einer alternden Kultur, Schüler ausgeklügelter skeptischer Philosophien, nicht für Leute geschrieben hat, die ihm die Überzeugung zutrauen, im Herbst des Jahres 42 v. Chr. habe sich ein olympischer Gott die Mühe gemacht, auf dem Schlachtfeld von Philippi eigens eine Wolke oder Nebel zu erzeugen, um einen unbekannten jungen Mann darin einzuhüllen und ihn so in Sicherheit zu bringen. Horaz erwartet von seinem Leser nichts anderes, als daß er sich an Homer erinnert.“ (Horaz. Darmstadt 1974, englische Originalausgabe 1957, S.195) Andererseits hat Horaz den religiösen Tonfall und Formeln des Götterkultes seiner Vorbilder reichlich verwendet: „Wenn wir durch die Carmina des Horaz gehen und nebenbei versuchen, ihrer literarischen Ahnenreihe nachzuspüren, sehen wir immer wieder, daß sich – abgesehen von Bankettliedern und Einladungen zum Gastmahl – kein überkommenes Vorbild stärker auf sie ausgeprägt und in ihnen einen größeren Reichtum gelungener Variationen geschaffen hat als Gebete und gebetähnliche Hymnen und Anrufungen, die ursprünglich im Götterkult geformt und dann von vielen griechischen Dichtern bereichert und verfeinert worden waren. Horaz übernahm diese Vorbilder auch manchmal, um anderes als Gottheiten zu preisen.“ (S. 199) Dieser letzte Satz führt auf die richtige Spur: Es sind tatsächlich höchste Werte, die mit diesen erhabenen Anklängen versehen werden, das, was letztlich sein Leben ausmacht, Abgeschiedenheit, die Musen, Chariten, Wein, Liebe, Freundschaft, das ländliche Leben, der Schatten des Hains.

Typische Bestandteile des Hymnenstils sind Anrufung, Beinamen, Kultorte, Abstammung und Kindheit, frühere Taten, Aretalogie, mythische epische Erzählung und Bitte.

Programmatisch erscheinen diese höchsten Ideale in Ode 1,1: Nachdem viele Beispiele dafür aufgezählt wurden, worin für andere höchstes Lebensziel liegt, heißt es (Vers 29):

*Me doctarum hederæ præmia frontium
dis miscent superis, me gelidum nemus
Nympharumque leves cum Satyris chori
secernunt populo, si neque tibiās
Euterpe cohibet nec Polyhymnia
Lesbous refugit tendere barbiton:
quodsi me lyricis vatibus inseres,
sublimi feriam sidera vertice.*

*Mich vereint der Efeukranz, der Siegespreis um
wissende Stirnen mit den Göttern des Himmels,
mich scheiden der kühle Hain und die anmutigen
Reigen der Nymphen mit den Satyrn vom Volk,
wenn Euterpe mir nicht die Flöte vorenthält
noch Polyhymnia sich weigert die lesbische Leier
zu spannen. Und wenn du mich unter
die lyrischen Dichter-Seher einreihst, werde ich
mit meinem Scheitel hoch an die Sterne reichen.*

Hier haben wir als Symbole, die auch an unzähligen anderen Stellen vorkommen: Efeu für die Dichtung; der kühle Hain als abgeschiedener Ort der Natur, wo ihn das Getriebe des Volkes mit seiner prosaischen Geschäftigkeit nicht stört; „Reigen der Nymphen“ enthält als Symbolik nicht nur den Anklang an die *musike*, sondern an Natur und Quelle als Umgebung der dichterischen Inspiration (s. Hesiod); Satyrn sind ein Verweis auf Bacchus und seine Gaben; die Musen Euterpe und Polyhymnia bringen die Instrumente, mit denen die lyrische Dichtung begleitet wird, sind also die Inspiratorinnen der Dichtung, die mit dieser ersten Ode des ersten Buches eingeleitet wird. Nach der Schaffung von Epoden und den hexametrischen Satiren legt hier Horaz erstmals in lateinischer Sprache Carmina (Oden) in den zwanziger Jahren (Buch 1-3) in den Versmaßen der äolischen oder lesbischen Dichter vor. Der *Lesbous barbitos* (Vers 34) ist dafür das Symbol; Barbitos oder Barbiton war ein der Lyra ähnliches Saiteninstrument (weitere Bezeichnungen für Saiteninstrumente sind außer Lyra Phorminx, Kithara und lateinisch Fides). Barbitos ist eine „seltenere und feierlichere“ Bezeichnung für das Saitenspiel (Fraenkel, S. 209). Die beiden letzten Verse sprechen – wie auch die ersten beiden der Ode – seinen Freund und Förderer Maecenas an, durch dessen Urteil er unter die lyrischen Dichter eingereiht werden möchte. Es gab einen Kanon von neun griechischen lyrischen Dichtern, der von alexandrinischen Gelehrten aufgestellt worden war, darunter Sappho, Alkaios und Pindar. Ihnen zu gleichen, wäre für Horaz höchstes Ziel, dem er mit den Ausdrücken „den Göttern vereint“ (me hederæ miscent superis, Vers 29 f.) und „bis zu den Sternen reichen“ (feriam sidera vertice, Vers 36) einen religiösen Anklang gibt. Augustus schätzte diese Dichtungen sehr. Mit dem Preis seiner eigenen Taten in vielen Oden und durch den oft hymnischen Stil sah er sein staatliches und religiöses Erneuerungskonzept angemessen gepriesen und unterstützt. So erhielt Horaz auch den Auftrag, das Kultlied für die 17 v. Chr. stattfindende Säkularfeier zu schreiben. Säkularfeiern waren religiöse Großereignisse in Rom, die nach einem Sibyllenspruch alle hundert Jahre stattfinden sollten. Das Carmen saeculare

des Horaz ist der einzig erhaltene Text eines römischen Chorliedes, wie oben angedeutet. Es verwendet wie die Oden ein äolisches Versmaß (die erste sapphische Strophe) und wurde von einem Mädchen- und Knabenchor gesungen. Es ist ein Hymnus auf die an dem Fest verehrten und um das Gedeihen Roms angeflehten Götter. Nach dem Carmen saeculare verfaßte Horaz ein weiteres Buch Oden.

Die Götter, denen ganze Oden gewidmet sind, sind nicht wie im Carmen saeculare die Staatsgötter wie zum Beispiel die kapitolinische Trias Jupiter, Juno und Minerva, sondern diejenigen, die dem abgeschiedenen dichterischen Lebensideal verbunden sind, zum Beispiel: Apollo (1,31; mit Diana 1,21; 4,6), Diana (3,22), Faunus (1,17; 3,18), Bacchus (2,19; 3,25), die Quelle Bandusia (3,13). In vielen anderen Oden spielt glückliche und unglückliche Liebe eine Rolle. Bacchus ist oft präsent in Gedichten, wo es um Ruhe, Trost und Beisammensein mit Freunden geht. So wird in 3,21 in Formen des Hymnus der Weinkrug angeredet, ein Beispiel für einen Gegenstand, der natürlich symbolischer Natur ist und scherzhaft Bacchus selbst meint. Bacchus erscheint oft in seinem Namen Lyaeus oder dem lateinischen Liber, beides „Befreier“.

Hier ist auch der Ort, über Horaz' Auffassung von seiner Dichterberufung zu sprechen, mit der er ganz in der Nachfolge des Hesiod steht. Seine Inspiration durch Apollo oder die Musen hat er an zahlreichen Stellen zum Ausdruck gebracht. So Carmen 2,16, 37 ff.:

*... mihi parva rura et
spiritum Graiae tenuem Camenae
parca non mendax dedit et malignum
spernere volgus.*

*... Ein kleines Landgut und den
schlichten Geist der griechischen Camene
hat mir eine nicht trügende Parze verliehen und das üble
Volk mir fernzuhalten.*

Die Camenen waren römische Quellnymphen, die später mit den Musen gleichgesetzt wurden. Die Verbindung der Musen mit Quellen findet sich ja schon in griechischer Vorstellung, das frische Wasser ist ein geeignetes Symbol für den schöpferischen Geist des Dichters. Eine andere Stelle ist in Carmen 4, 6, 29 f.:

*Spiritum Phoebus mihi, Phoebus artem
carminis nomenque dedit poetae*

*Den inspirierten Geist hat Phoebus mir, Phoebus die Kunst
des Liedes und den Namen eines Dichters verliehen*

Diese Verse sind von auserlesener Gestaltung allein durch die Wortstellung: Der erste Vers verbindet die Anapher „Phoebus“ mit einem Chiasmus, wodurch „mihi“ umfasst wird – der Dichter wie in den Armen des Phoebus. Das letzte Wort des Chiasmus leitet zum nächsten Vers über (Enjambement) und ist zugleich das erste Glied eines Parallelismus. Zum erhabenen Klang dieser Stelle sagt Fraenkel: „Die Form dieses Satzes zeigt die Begeisterung, mit der er spricht. Horaz verwendet die Anapher nie ohne besonderen Grund; wo es geschieht, bedeutet es immer starken Nachdruck und ist in der Regel Gedanken von besonderer Erhabenheit vorbehalten.“ (S. 471 f.)

Auch die Bezeichnung *vates* für den Dichter stammt aus dem religiösen Bereich und bedeutet

Weissager, Prophet, Seher, (gottbegeisterter) Sänger, Dichter (vgl. o.).

Nun soll ein Carmen näher betrachtet werden, das ebenfalls an einen Gegenstand, der zur hymnischen Verehrung erhoben wird, gerichtet ist, nämlich der schon in 1,1 erwähnte Barbitos. Dieses Gedicht ist das Letzte einer Dreiheit, die die zusammengehörigen Götter anruft, preist und bittet: 1,30, an Venus und ihr Gefolge, nämlich Amor, die Grazien, Nymphen, Iuventas (Jugend) und Merkur. 1,31 richtet sich allein an Apollon, den Anführer der Musen und besonderen Schützer der Dichter. Nachdem wiederum aufgezählt wurde, was der Dichter nicht erfleht (Vieh und Reichtum), bittet er um ein angenehmes Alter, in dem er noch immer singt und dichtet. Auch in Carmen 1,32 wird die Dreiheit von Liber (Bacchus), Musen und Venus als Inhalte der lesbischen Dichtung angeführt. Die Versmaße der drei Gedichte sind die erste sapphische Strophe (1,30 und 1,32) und die alkäische Strophe (1,31). Hier nun der Text des Carmen 1,32 mit einer Übersetzung:

Poscimus, si quid vacui sub umbra

- ~ - - ~ ~ - ~ - -

lusimus tecum, quod et hunc in annum

- ~ - - - ~ ~ - ~ - -

vivat et pluris, age dic Latinum

- ~ - - - ~ ~ - ~ - -

barbite, carmen:

- ~ ~ - -

Lesbio primum modulate civi,

qui ferox bello tamen inter arma,

sive iactatam religarat udo

litore navim,

Liberum et Musas Veneremque et illi

semper haerentem puerum canebat

et Lycum nigris oculis nigroque

crine decorum.

O decus Phoebi et dapibus supremi

grata testudo Iovis, o laborum

dulce lenimen, mihi cumque salve

rite vocanti!

Wir bitten, wenn wir je müßig im Schatten etwas

auf dir gespielt haben, was dieses Jahr

und mehrere dauern möge, auf denn, singe ein lateinisches

Lied, Barbitos:

Zuerst gespielt vom Bürger von Lesbos,

der, zwar grimmig im Krieg, dennoch zwischen den Waffengängen

*oder wenn er das umhergeschleuderte Schiff am feuchten
Strand festgemacht hatte,*

*Liber, die Musen, Venus und den ihr
immer verbundenen Knaben besang
und Lycus, mit schwarzen Augen und schwarzem
Haar geziert.*

*O Zierde des Phoebus und bei den Mählern des höchsten
Jupiter willkommene Leier, o süßer Trost
der Mühsale, sei mir begrüßt, wenn je ich dich
nach rechtem Kultbrauch rufe.*

Horaz-Übersetzungen sind nahezu unmöglich und im Grunde immer der Dichtung nicht angemessen. Diese versucht möglichst wörtlich zu sein und die Wortstellung zu wahren, aber da, wo Wörtlichkeit nicht möglich ist, einen vielleicht gemeinten Sinn zu treffen. Fraenkel stellt fest, daß diese Ode, wie auch manche anderen, ein großes Ausmaß der Abhängigkeit von Gebetsformen besitzt (S. 200). Entlehnungen aus dem Gebets- oder Hymnenstil sind

in Strophe 1: Eine Bitte, die dadurch verstärkt wird, daß sie sich auf ein früheres Eingreifen des Gottes in einem ähnlichen Fall beruft.
Die Anrede an einen Gott (barbite);

in Strophe 2: Epische Schilderung der Herkunft und Kindheit des Gottes (Fraenkel, S. 200); hier ist es die erste Verwendung des Barbitos für die lesbische Dichtung, also sozusagen die „Geburt“ der lesbischen Dichtung;

in Strophe 3 erscheint eine Art Aretalogie, ein Katalog der Taten bzw. der Wirkungen der Gottheit: Der Barbitos beschwört Liber, die Musen und Venus mit Amor herauf;
in Strophe 4 werden die Anrufungen durch weitere preisende Beinamen fortgesetzt (*decus Phoebi, grata testudo, laborum dulce lenimen; Zierde Apollos, willkommene Leier, süßer Trost der Mühsale*) und der Gott mit einer rituellen Formel begrüßt, die sein Erscheinen evoziert.

Bei der Gestaltung zeigt sich zunächst eine Symmetrie der Strophen, durch die der epische Teil (Strophen 2/3) von Anrufungen bzw. Bitten umrahmt wird. In der ersten Strophe stellt die Bitte *age dic Latinum, barbite, carmen* (auf denn, Barbitos, sing ein lateinisches Lied) einen ersten Höhepunkt dar, betont durch die Spannung, die das Hyperbaton *Latinum – carmen* erzeugt, und die Nennung der Gottheit. Es sei daran erinnert, daß das Aussprechen eines Namens ein magischer Akt ist. Die Anrede wird noch in die zweite Strophe hinein fortgesetzt. Ein zweites Adjektiv ist durch Alliteration mit dem Wort *Latinum* verbunden, nämlich *Lesbio*: Eine Identität der lesbischen Dichtung und der Dichtung des Horaz in lateinischer Sprache soll so ausgedrückt werden, also eines seiner Grundanliegen. Der Bürger von Lesbos (*Lesbius civis*) ist Alkaios. Die Vermeidung des Namens mithilfe einer Umschreibung ist auch typischer Gebetsstil. Ab Vers 6 ist der *Lesbius civis* die handelnde Person, eine Art Priester, der die Gottheit zum ersten Mal auf der Welt zur Erscheinung bringt, ein Anklang an den Dichter in seiner Funktion als *vates*. Dieses priesterlich-dichterische Tun mußte schwierigsten Lebensbedingungen abgerungen werden: Krieg, Waffengebrauch, Seenot. Die hart nebeneinander gestellten Worte *ferox bello* (grimmig im Krieg) drücken dies aus. Die Klage

über die Härte des Lebens, aus der heraus die Dichtung entstehen muß, ist ein weiteres verbreitetes Motiv bei Horaz und wird auch im vorliegenden Gedicht in Strophe 4 durch *o laborum dulce lenimen* (*o süßer Trost der Mühen*) aufgegriffen. Ein Symbol für die Ruhe und den Trost, den die Dichtung in der Hitze des Lebens gewährt, ist *umbra*, der Schatten, der schon gleich in Vers 1 eine Art Voraussetzung ist, um überhaupt dichten zu können. Schatten oder Kühle kommen leitmotivisch in vielen anderen Oden vor. Auch Alkaios erfuhr diese Ruhe nach den „Kämpfen“ und den „Wogen“, rhythmisch durch den letzten Vers der sapphischen Strophe (Vers 8), der ja einer bukolischen Dihaerese entspricht, und die feinere Gestaltung durch ein Hyperbaton (*iactatam – navim; das umhergeschleuderte Schiff*) ausgedrückt: Die Wogen rollen aus, das Schiff ist vertäut, und der Dichter beginnt zu singen, geht vom Reich der harten Realitäten in die Welt des Barbitos über. In dieser erscheint durch die Wirkung des Barbitos, d. h. der lesbischen Dichtung, für die das Instrument Symbol ist, eine Götterdreiheit: Liber, die Musen, Venus (Strophe 3). Dreiheiten von Göttern stellen ein uraltes religiöses Symbol dar und sind z. B. auch in der altägyptischen Religion häufig. Bei unserer Dreiheit hier wird das letzte Glied, also Venus, durch eine Fortspinnung besonders betont: Der „ihr verbundene Knabe“ (*illi semper haerentem puerum*) ist Amor; in typischer hymnischer Form ist hier ebenfalls der Name nur umschrieben. In der Mythologie ist er der Sohn der Venus. „Sohn“ als Symbol bedeutet eine Wirkung, die von ihr ausgeht, nämlich die Liebessehnsucht. Dieses Motiv wird in den nächsten beiden Versen noch ausgeweitet und immer konkreter, indem jetzt der Gegenstand der Liebessehnsucht genannt und beschrieben wird: Lycus mit den schwarzen Augen und den schwarzen Haaren – wir sehen ihn vor uns, den Schönen: Die Spannung der Sehnsucht nach allem Liebreizenden der Welt, das in Lycus Gestalt angenommen hat, wird gestalterisch durch ein sehr weites Hyperbaton hörbar und erfahrbar gemacht (*Lycum – decorum*). Von hier wird durch feine, kaum merkliche Anklänge zum Beginn der vierten Strophe hingeleitet, wo die Anrufungen des Barbitos wieder aufgenommen werden, zunächst durch die Bezeichnung *decus Phoebi*. Die Verbindung zur Stelle mit Lycus wird einmal durch die verwandten Wörter *decorum* (geziert) und *decus* (Zierde) geschaffen, d. h. die Schönheit des geliebten Lycus und die des Barbitos, der äolischen Dichtung. Gleichzeitig besteht auch eine Verbindung des Lycus mit Apollon, denn dieser ist ebenfalls durch schönes Haar ausgezeichnet, so im gar nicht allzu weit zurückliegenden c. 1, 21, so daß sich der Leser bzw. Hörer an diese Stelle noch erinnert: *intonsum dicite Cynthium*, „besingt den nicht geschorenen Gott vom Cynthusgebirge“ (die Übersetzung graust einen), also Apollo mit dem lang herabfallenden Haar; in einer Ode aus dem dritten Buch: *qui rore puro Castaliae lavit crinis solutos*, „der im reinen Tau der Kastalischen Quelle seine gelösten Haare wusch“ (c. 3, 4, 61f.). Das Bild Apollos mit langen schönen Haaren stand offensichtlich dem Leser vor Augen; zudem erscheint hier der besonders klingende Name Phoebus, „der Leuchtende“, was auch seinen Glanz und Schönheit betont. Horaz arbeitet hier mit andeutenden Zusammenhängen, die durch Erklärungen kaum wiederzugeben sind, etwa so: Ebenso schön wie Apollon ist der Jüngling und ebenso die Dichtung, die Apollon verleiht und durch die auch der Jüngling besungen wird. Durch die anspielenden Beziehungen entsteht eine Gleichheit von Form und Inhalt. Die zweite preisende Anrufung in der letzten Strophe ist *dapibus supremi grata testudo Iovis* (*bei den Mählern des höchsten Jupiter willkommene Leier*), gestalterisch wiederum durch ein weites Hyperbaton (*supremi – Iovis*) und eine Namensumschreibung hervorgehoben. Die Bezeichnung *testudo* für das Instrument bedeutet „Schildkröte“ und verweist auf den Homerischen Hymnus an Hermes. In diesem fertigt Hermes an seinem ersten Lebenstag aus einem Schildkrötenpanzer die erste Leier. Er stiehlt aber auch noch die Rinder Apollos und muß diesem als Wiedergutmachung die „Schildkröte“ schenken. Daß die Leier bei den Mählern Jupiters willkommen ist, erhebt sie in den Olymp. Das Thema Gastmahl war schon in der Erwähnung des Liber (Bacchus) in Vers 9 präludiert. „Liber“, wie erwähnt, der

„Befreier“, ist auch durch Alliteration mit der dritten Prädikation in Strophe 4, nämlich *laboribus – lenimen* (*Trost in Mühsalen*) verbunden. Wie Bacchus, befreit auch der Barbitos von den schrecklichen Mühen des Lebens. Die drei Anrufungen in Strophe 4 sind noch durch das zweimalige „o“ betont, das den „sehr feierlichen Ton“ (Frankel, S. 200) unterstreicht. Das „o“ vor der dritten Prädikation *o laborum dulce lenimen* ist zudem durch die Rhythmik des Versmaßes hervorgehoben, wodurch die letzte Anrufung als die bedeutendste gewertet wird: Die Gewährung des Trostes, der Milderung, des Balsams für die Qualen des Lebens ist die größte Tat des Gottes. Die imperativische Schlußformel *mihi cumque salve rite vocanti* hat keine sprachliche Parallele in der lateinischen Literatur und ist sprachlich ungeklärt; manche halten die Stelle sogar für verderbt. Fraenkel meint hierzu, „daß Horaz in diesem Satz nicht vom lebendigen Sprachgebrauch, sondern eher von einer erstarrten Formel ausging, die er in irgendwelchen veralteten Resten einer hieratischen Sprache gefunden hat“. (S. 202f.) Mir scheint, daß mit dieser Formel um die Epiphanie der Gottheit gebetet wird. Die vorliegende Übersetzung ist nur ein Versuch.

Es hat sich gezeigt, daß das Gedicht bis in Einzelheiten äußerst kunstvoll gestaltet ist. Über den ganzen Text ist ein Netz aufeinander bezogener Motive gebreitet. Der Gebetsstil, die Fülle der erwähnten Götter, die Feierlichkeit, die alte Ritualformel am Schluß: sie zeigen, daß es in dieser Ode um höchste Werte geht. Im Symbol des Barbitos erfährt die lesbische Dichtkunst eine Apotheose.

3 Abschließende Bemerkungen

Der Abschnitt 2.3 über die Dichtung sollte keineswegs eine Art Einblick in die griechische oder gar römische Literatur sein, sondern alles herangezogene Material wurde unter dem Gesichtspunkt betrachtet, in welchen sprachlich-literarischen Merkmalen Symbolik verborgen sein kann und wie sie eventuell zu deuten ist. Die griechische und römische Dichtung diene als Beispiel, wobei die römische auf die griechische Dichtung zurückgeht – auf der auch vorhandenen Eigenständigkeit der römischen Dichtung sollte in diesem Zusammenhang nicht das Augenmerk liegen.

Die griechische Dichtung erscheint mir deswegen geeignet, da sie noch in mythisch-symbolische Zeiten zurückreicht und die Anbindung an den Kult noch greifbar ist. Auf ihren Formen, deren Symbolik teilweise herausgearbeitet wurde, beruhte über Jahrhunderte die abendländische Dichtung. Natürlich wäre es auch lohnend, solche späteren Werke heranzuziehen.

Wegen der Beispielhaftigkeit der griechischen Dichtung mußte es bei den angedeuteten Ausführungen bleiben; keineswegs konnte es hier um Vollständigkeit, Systematik oder Chronologie gehen.

Der gesamte Teil IV befaßte sich mit der Erhellung von Symbolik, die im Lautlichen, im Rhythmischen und im Gestalterischen von Sprache und Texten enthalten sein kann. Das Symbolische des Inhalts wurde nur erst in Punkt 2.1 bei den elementaren literarischen Formen Mythos, Sage und Märchen und bei Punkt 2.2 anhand der Beispiele aus den religiösen Dokumenten der Welt gestreift. Dabei wurde die symbolische Form „Mythos“ wegen ihres Umfangs und ihrer Bedeutung weitgehend ausgelassen, da ihr nun ein eigener Teil, nämlich der folgende fünfte, gewidmet sein soll.

Teil V Mythos

ταῦτα δὲ ἐγένετο οὐδέποτε,
ἔστι δὲ αἰεί.

Dies geschah zwar niemals,
ist aber immer.

Salustios, Peri theon kai kosmu, zwischen 363-394 n. Chr.

Dieser Teil verfolgt nicht die Absicht, die wissenschaftliche Mythosforschung zu referieren. Mit ihr sind etliche Fachwissenschaften befaßt, für die aus verschiedenen Gründen Mythen ins Blickfeld geraten: alle philologischen Fächer, zu deren Literatur Mythen zählen; Ethnologie und Anthropologie, für deren Forschungen die Mythen indigener Völker von Wichtigkeit sind; Religionswissenschaft und Theologie, die Mythen als religiöses Phänomen untersuchen, das auch die biblischen Texte beeinflußt hat; die Soziologie, die Mythen vor allem in ihrer gesellschaftlichen und politischen Funktion untersucht; die Psychologie, die Mythen als Symbole für psychische Phänomene versteht – um nur einige zu nennen. Übersichten hierüber finden sich u. a. im „Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe“ (hrsg. von H. Cancik, s. v. Mythos), im „Handbuch der Mythologie“ (Jamme/Matuschek), in „Mythos. Eine kleine Einführung“ von R. A. Segal und im „Handbuch Religionswissenschaft“ (hrsg. von J. Figl, Beitrag von H. G. Hödl, S. 570ff.).

Da Mythos eine der symbolischen Formen ist, verweise ich auf das in Teil I Dargestellte, so daß hier nicht noch einmal chronologisch auf den Umgang mit Symbolen und Mythen, insbesondere die Entwicklung von Mythenkritik und Mythendeutung, eingegangen werden muß.

W o r t b e d e u t u n g u n d E t y m o l o g i e

Das Wort *mythos* bedeutete ursprünglich „Wort, Rede, Erzählung“ und nahm erst später den Sinn von etwas Erdichtetem oder gar kritisch gesehen Unwahrem an.

Die Etymologie ist zwar ungedeutet, doch kommt Gebser durch seine Annahme, daß lautliche Ähnlichkeiten keine Zufälle sind, auf die Wurzel *mu-*. Diese findet sich nun in den scheinbar widersprüchlichen Verben *mytheomai* (*reden, sprechen*), von dem das Wort „Mythos“ abgeleitet ist, und *myein* (*sich schließen, nämlich von Augen, Lippen oder Wunden*), von dem die Wörter „Mysterium“ und „Mystik“ abgeleitet sind. Nur dem heutigen rationalen Bewußtsein erscheinen diese Bedeutungen widersprüchlich. Im mythischen Denken dagegen sind es polare Ergänzungen, denn das Schweigen ermöglicht die Schau nach innen, aus der heraus das mythische Sprechen erfolgt. „Das Innen-Erschaute und gleichsam Erträumte findet seine polare Entsprechung und Bewußtwerdung in der dichterisch gestalteten Aussage.“ (S.114; die ganze Passage S. 111ff.)

D e f i n i t i o n s v e r s u c h e

Niemand untersteht sich eine Definition von „Mythos“ zu formulieren; zu vielfältig und auch

rätselhaft ist das, was man unter „Mythos“ verstehen kann. Dazu kommt, daß die Auffassungen unterschiedlich sind, welche Phänomene verschiedener Kulturen dazu zu zählen seien.

Hier soll jedoch eine kleine Auswahl von Mythos-Auffassungen genannt sein:

Brockhaus: [Ein Mythos ist] die Erzählung von Göttern, Heroen u. a. Gestalten und Geschehnissen aus vorgeschichtlicher Zeit und die sich darin aussprechende Weltdeutung eines frühen (mythischen) Bewußtseins.

W. F. Otto: Der eigentliche Mythos ist immer Göttermythos. Zu ihm gehört auch der Heroenmythos. Denn er hat nicht nur den Göttermythos zu seiner Voraussetzung, sondern zeigt seine Verwandtschaft mit ihm durch den Kultus, mit dem auch er untrennbar verbunden ist. (Eröffnung, S. 271)

Franz Peter Waiblinger: Mythos ist „ein Versuch der Welterklärung [...] nicht in Begriffen, sondern in Bildern und Geschichten [...]. (Hyginus, S. 111)

George Hastings: Mythology was used in ancient times, before the advent of intellectual thinking. It focuses on oneness and unity, through images. Intellectual thinking focuses on details and language. (Wagner, Parsival, and the Grail. www.AllegoriesoftheRing.com 13. 6. 2014)

Brunner-Traut: Mythos ist eine „gattungsindifferente narrative Manifestation einer Göttergeschichte“. (In Görg, Credo, S. 23)

Diesen Aussagen sind folgende Merkmale des Mythos zu entnehmen:

Mythen stammen aus einer alten, vorgeschichtlichen Zeit.

Ein Mythos ist eine Erzählung, in der Götter und Heroen vorkommen.

Der Mythos verwendet Bilder und Geschichten.

Mythos ist eine Form der Weltdeutung.

Mythos ist mit Kultus verbunden.

Mythen beruhen auf einem Weltbild der Einheit und der Nichtdualität.

Die Zitate stellen zugegebenermaßen eine subjektive Auswahl dar. Sie sollen auf das hinweisen, worauf in diesem Teil über den Mythos der Schwerpunkt liegen wird. In der Mythosforschung gibt es noch eine Reihe gänzlich anderer Betrachtungsweisen oder Forschungsinhalte, die ich im folgenden aber vernachlässige. Um wenigstens anzudeuten, um welche Ansätze es sich dabei u. a. handelt, sollen folgende genannt sein:

1. Die gesellschaftliche Funktion von Mythen. Im Handbuch der Mythologie von Jamme/Matuschek heißt es hierzu: „Nach der funktionellen Theorie rechtfertigen Mythen soziale Gegebenheiten und legitimieren den jeweiligen Status quo der gesellschaftlichen Verhältnisse.“

2. Die psychologische Deutung. Auf diese wurde schon in Teil I eingegangen.

3. Politische Mythen. Nach Jamme/Matuschek stabilisieren politische Mythen die Identität politischer Gemeinschaften. Sie sind allgemein akzeptiert, sogar wenn ihre Unrichtigkeit belegt ist. Hier besteht eine Nähe zur Ideologie. Als ältestes Beispiel wird Kaiser Augustus angeführt, der seinen Ursprung auf den mythischen Stammvater Aeneas zurückführte. Weitere

politische Mythen stammen aus Mittelalter und Neuzeit (S. 36). Diese Mythen entstanden also in einer Zeit, in der die Menschheit nicht mehr mythenschöpferisch war. Politische Mythen bedienen sich mythischer Formen und Gestaltung zu bestimmten Zwecken, sind aber keine echten Mythen.

4. Die Verwendung des Begriffes „Mythos“ zur Bezeichnung heutiger Phänomene zwecks „Verklärung von Personen, Sachen, Ereignissen oder Ideen zu einem Faszinosum von bildhaftem Symbolcharakter“ (Brockhaus). In manchen Fällen wird „Mythos“ auch verwendet, um das Fiktive einer Überzeugung zu betonen. In jedem Fall handelt es sich um den profanen Gebrauch eines aus der religiösen Sphäre stammenden Begriffes; ähnlich ergeht es zur Zeit dem Begriff „Vision“.

5. Ätiologische Mythen (von griechisch *aitia* - *Grund, Ursache*). A. E. Jensen unterscheidet zwischen echten und ätiologischen bzw. explanatorischen Mythen. Ätiologische Mythen erklären gegebene Erscheinungen durch ein vermeintliches Geschehen oder eine Tat in mythischer Vorzeit. Häufig handelt es sich dabei um die Erklärung von „längst zur unverstandenen Sitte erstarrte[m] Brauchtum“ (Jensen in: Kerényi, *Eröffnung*, S. 267), die sogenannte Kultätiologie. Jensen bemerkt weiter, daß die Formgleichheit für das Verhältnis zwischen ätiologischen und echten Mythen entscheidend sei, so daß sie oft schwer voneinander zu unterscheiden sind. Ein Merkmal für ätiologische Mythen ist nach Jensen, daß in der durch sie gegebenen Erklärung kein Sinn für die Erscheinung zu erkennen sei (a. a. O., S. 266). Ein weiterer Hinweis liege darin, daß „[d]ie ätiologischen Mythen [...] unserem Verstehen sehr viel leichter zugänglich [sind] als die echten. Die darin gegebenen Erklärungen sind meist völlig durchsichtig und beruhen auf Assoziationen, die in spielerischer Absicht (um eines künstlerischen Erzähl-Effektes willen) kombiniert werden.“ (S. 267) Ein Meister solcher Effekte ist Ovid in seinen *Metamorphosen*. Bekannt ist z. B. die Geschichte von der Entstehung des Lorbeers, griechisch *daphne*. Der Baum entstand durch die Verwandlung der Nymphe Daphne, als sie vor dem liebestollen Apollo floh. Entgegen diesen spielerischen Erklärungen seien laut Jensen die echten Mythen „auf Wesens-Erkenntnisse gerichtet“; aber „[d]ie ätiologischen Mythen entbehren jeder Wahrheit, sowohl der mythischen wie jeder anderen“. (S. 268)

Die obigen Zitate dagegen kommen dem von mir unter Mythos Verstandenen nahe bzw. enthalten wesentliche Aspekte meines Mythos-Begriffes, den ich nun durch vier Aussagen umreißen möchte:

1. Mythos besteht aus Bildern, die etwas symbolisieren. Diese Bilder können sprachlich dargestellt sein, aber auch in anderer Form, die gleichwertig ist.
2. Ich unterscheide echte von unechten Mythen. Die Symbolik echter Mythen bezieht sich auf Realitäten, die dem heutigen gewöhnlichen Bewußtsein nicht zugänglich, also geistiger, ideeller, transzendenter oder religiöser Natur sind.
3. Mythen wurden daher von Menschen mit anderer Bewußtseinsstruktur als der heutigen geschaffen.
4. Es gibt mythische Motive, die in sehr vielen Kulturen oder Völkern verbreitet sind. Dies

läßt den Schluß zu, daß sie etwas allgemein Bedeutendes enthalten, das aber für das heutige Bewußtsein nur durch Übertragung in verstandesmäßige Sprache erschlossen werden kann.

Aus diesen Elementen meines Mythos-Begriffes ergeben sich die weiteren Abschnitte des fünften Teiles: die Äußerungsformen des Mythos; mythisches Bewußtsein; die Frage nach der Wirklichkeit des Mythos; Mytheninhalte und ihre Deutungen.

1 Äußerungsformen von Mythos

Da die Rezeption und damit Kenntnis des griechischen Mythos seit Beginn seiner Verschriftlichung um 700 v. Chr. bis heute ununterbrochen angehalten hat, und da sein Umfang an mythischen Erzählungen vergleichsweise groß ist, ist man geneigt, alles andere Mythische oder Mythenartige in seinem Licht zu sehen und Mythos für einen Inhalt von Literatur zu halten. So wird auch häufig in Definitionen des Mythos-Begriffes das narrative Element herausgestellt. Geht man aber dem Phänomen Mythos z. B. in der altägyptischen Religion nach, so findet man, daß der Mythos gegenüber bildlichen Darstellungen und Beischriften „selten in zusammenhängenden Erzählungen“ vorkommt und das frühestens im Neuen Reich. Jan Assmann hat dieses scheinbare Mythendefizit als „die Verborgenheit des Mythos in Ägypten“ bezeichnet. Statt narrativer Zusammenhänge gebe es eher so etwas wie vormythische Sinnkomplexe. Es könne allerdings sein, daß die Mythen zur vorhandenen Ikonizität nur mündlich überliefert wurden. (Irsigler, H., Art. Mythos (AT), in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wiblex.de), 2013 (Zugriffsdatum: 12. 2. 2025), 1.)

Dies entspricht dem, was Ries für die vorgeschichtlichen Kulturen annimmt. Für deren bildliche Darstellungen, z. B. die frankokantabrischen Höhlenmalereien, fehlen uns die zugehörigen mythischen Erzählungen. Ries nennt die Einheit von Bild und Erzählung Mythogramm. In späteren Religionen gehören Mythen und Mythogramme zu einem ganzen Glaubenssystem. (Wikipedia, Religionsanthropologie) Auch Assmann/Assmann sehen die besondere Bedeutung der Ikonizität des Mythos, die neben der Narrativität als „kondensierte Bildhaftigkeit“ erscheint. „Die Fülle der mythischen Bilder aus der indischen, altvorderasiatischen und griechischen Kunst, ebenso wie aus vorgeschichtlichen und schriftlosen Kulturen, sind nicht etwa als Illustrationen ausformulierter Texte zu verstehen, sondern beziehen sich ihrerseits unmittelbar auf einen in der Kultur verankerten Wissensfundus. [...] Unbedingt festzuhalten ist die Konvertierbarkeit von Bildern in Geschichten, Geschichten in Bilder.“ (Cancik-Handbuch, S. 188f.) Außer den uns überlieferten sprachlichen und den bildlichen Manifestationen sehen Assmann/Assmann auch noch mimische, choreographische und sonstige Realisierungen als „gleichberechtigte Ausdrucksformen (Phänotexte) des zugrundeliegenden Mythologems (Genotext)“ an (S. 187).

Zu den sonstigen Ausdrucksformen könnte man auch noch Bauwerke und Kultbezirke oder Kultlandschaften zählen, durch deren Gestaltung und Anordnung sich Mythen äußern können. Dies hat sich bei den oben besprochenen megalithischen Kultanlagen gezeigt. In Religionen

indigener Völker sind oft sogar landschaftliche Eigentümlichkeiten, wie Berge, in den Mythos einbezogen. Zu nennen wäre hier die Lage der altägyptischen Nekropolen auf der Westseite des Nils, entsprechend dem Mythos des nächtlichen Sonnenlaufes. Die Einheit von Mythos und Landschaft zeigt sich oft in den Religionen indigener Völker, so bei den australischen Aborigines: Die Regenbogenschlange „entsprang dem Boden und indem sie sich windend über das Land bewegte, schuf sie die Flussbetten und die Schluchten Nordaustraliens. [...] Spezifische Land- und Kulturformen sind der sichtbare Teil des Körpers einer heiligen Traumzeit-Person. [...] Gegebenheiten der Landschaft sind nach diesem Verständnis nicht 'natürlich' im westlichen Sinne von reiner Materialität, [...], sondern sie setzen mythische Substanz der Traumzeit-Ahnen gegenwärtig, die sich ihnen immer wieder aufs Neue zeigt. Bestimmte Landformen *sind* daher auch heilige Personen oder sichtbare Zeichen einer solchen und besitzen daher sakramentale Qualität.“ (Bargatzky in: Jamme/Matuschek, S. 334) Ein weiteres Beispiel für Landschaftsmarken, die zu einem Mythos gehören, sind die sieben heiligen Berge der Navaho im Südwesten Nordamerikas. Den Mythos der Navaho beschreibt und interpretiert ausführlich Ravagli, auf den ich mich hier stütze. Die Berge sind Ausdruck ihnen innewohnender geistiger Kräfte, die von göttlich-geistigen Gestaltern mit physischen Stoffen umkleidet wurden. Jeder Berg ist noch heute Wohnsitz eines geistigen Wesens, z. B. des Bergkristallmädchens, des Türkisjungen, des Maismädchens, des Blütenstaubjungen. Die vier äußeren Berge liegen nach den Himmelsrichtungen zu, der Blanca-Peak im Osten, der Mount Tayler im Süden, der San Francisco-Peak im Westen, der Mount Hesperus im Norden. In der Mitte der anderen heiligen Berge liegt der Eingekreiste Berg, die Verbindungsstelle zum Himmel. Berg, Baum, Weltsäule oder auch eine Leiter sind Beispiele für die weitverbreitete Zentrumsymbolik, die oben schon beschrieben wurde (Teil II), während die vier nach den Himmelsrichtungen liegenden Berge die Sonnenlauf-Symbolik darstellen (auch dies ausgiebig schon in Teil II und III). (Der Mythos der heiligen Berge bei Ravagli S. 75ff., Abb. der Berge S. 78f.)

Als weiteres Beispiel für Baukunst als Darstellungsweise eines Mythos möchte ich den christlichen romanischen Kirchenbaustil nehmen, eine Symbolik, die uns ja noch unmittelbar zugänglich ist und für die sich meist in nicht allzu ferner Nachbarschaft ein Architekturbeispiel findet. Der „Mythos“ als dem Bauwerk zugrundeliegende Erzählung sind die christlichen Glaubensinhalte, den die romanische Architektur als einen Weg vom Urzustand des Menschen zu seinem zukünftigen Zustand abbildet. Nach dem Eingang im Westen, also dem Eintritt in die Welt des „Mythos“, findet man sich zuerst in einem Teil wieder, der Paradies genannt wird, also an den Ursprungszustand des Menschen und den im Paradies erfolgten „Sündenfall“ erinnert. Der weitere Weg geht durch das im Grundriß kreuzförmige Mittel- und Seitenschiff, zeigt also den Weg der nachparadiesischen (postlapsale) Menschheit durch Leid und Tod, verweist aber auch auf das Kreuz Christi, in dessen Mittelpunkt sich der Himmel öffnet, nämlich durch die über der Vierung, dem Zusammentreffen der Kreuzbalken, sich erhebende Kuppel. Oft hängt hier auch ein Radleuchter, der nach dem Vorbild des „Mythos“ vom Himmlischen Jerusalem gestaltet ist, nämlich in zwölf Abschnitte geteilt, entsprechend den zwölf Toren der Stadt. Der Chorraum ist dann der Blick nicht nur in einen anderen, transzendenten Raum, sondern auch in die zukünftige Zeit ohne Zeit. Der Kirchenraum bringt symbolisch-architektonisch einen Inhalt zum Ausdruck, der während des Gottesdienstes in narrativer (Bibeltexte, Gebete, Lieder) und kultischer Form erscheint. Auch im Kult, in der Liturgie, geht der Weg vom Sündenbekenntnis über Kreuz und Tod („Opferung“) zu Wandlung, Auferstehung und himmlischer Gemeinschaft (Kommunion). Die Ikonizität findet sich in Form von Bildern, Fensterbildern, Wandmalereien, Plastiken, Bauschmuck usw., auch an liturgischen Geräten und Textilien. Der christliche Sakralbau ist also nicht nur Architektur, sondern ein Ort, wo die

Symbolik des Bauwerks eine Einheit mit den Inhalten der Religion in narrativer, bildlicher und kultischer Form bildet. (Den Begriff Mythos für die christlichen Inhalte habe ich in Anführungszeichen gesetzt, um die Problematik anzudeuten, die im Verhältnis von Altem und Neuem Testament zum Mythos liegt.)

Es gibt nicht nur eine enge Bindung der narrativen und ikonischen Form des Mythos, sondern auch der beiden genannten Ausdrucksformen zum Kultischen, wie am Beispiel des christlichen Sakralbaus zu erkennen ist. Hierzu noch einmal zurück zu dem Navaho-Mythos. Ravagli beschreibt ausführlich den Nachtweg-Ritus der Navaho, der eine Einheit von Mythos und Kultus, Bildern, Gesängen, Masken, Tänzen u. a. darstellt. Dieser Ritus ist eine Wiederholung, d. h. Aktualisierung einer spirituellen Erfahrung, die ein Navaho-Heros, genannt der Träumer, in mythischer Zeit durchlebte (diese Erfahrung, der Mythos, S. 131ff., die Beschreibung des Nachtweg-Ritus S. 137ff.). Der neun Tage und Nächte dauernde Ritus dient der Heilung. Die ursprüngliche Vision des Träumers war eine Einweihung in die Welt der ordnenden ätherischen Lebenskräfte, mit denen der in Disharmonie geratene Kranke wieder verbunden werden soll. Die Vision wird in Erzählungen, Gesängen, Riten und Sandzeichnungen erlebbar gemacht. Nach vier vorbereitenden Tagen der Reinigung erfolgt die „Nacht der Kommunion“, ein „großes rituelles Gesamtkunstwerk“, zu dem Essen, Gesang und Gebete gehören und das bis zum Anbruch der Morgendämmerung dauert. (S. 142) Diese Nacht ist der Schauplatz, auf dem sich die rituelle und die alltägliche Welt begegnen. Alle Teilnehmer des Rituals werden von der Kraft der Götter und des Urzeit-Heros durchdrungen. In den vier Tagen nach der Nacht der Kommunion erfolgt die Identifikation mit den krafterfüllten Wesen und der dadurch zustandekommenden Transformation des Kranken. Dies geschieht durch die Sandzeichnungen (Abb. S.135), die den Mythos darstellen und bei denen eine spirituelle Aura durch ständige Gesänge und Gebete entsteht. Der Besungene wird dadurch mit dem Träumer identisch und erlebt dessen Vision selbst, bei der auch eine Heilung vorgekommen war. Am letzten Abend begehen Götter und Menschen einen Maskenzug und singen die Segnung, das Ziel der Wandlungsriten, das Lied der Schönheit. Danach erfolgt der Tanz der Götter wie in der Vision des Träumers. Der damalige Tanz der Götter und die gegenwärtige kultische Darstellung werden identisch, und dadurch durchdringen sich geistige und körperliche Welt, Heiliges und Profanes. (S. 148)

Um das Verhältnis von Mythos und Kultus wurde, besonders in den Anfangszeiten der Mythosforschung, viel gerungen. Die Erkenntnis, daß Mythos und Kultus zusammengehören, wurde lange durch die übermächtige Tradition der griechischen Mythologie als Literatur erschwert. Von der ursprünglichen Einheit der mythischen Erzählung mit dem Kult auch in der griechischen Religion zeugt z. B. die Bauplastik der griechischen Tempel. Jamme/Matuschek schreiben hierzu: „Für die Entstehung der altgriechischen Göttergeschichten nimmt man indes eine ursprüngliche Einheit von Mythos und Religion an. Die erzählten waren zugleich die geglaubten und verehrten Götter. Für viele von ihnen sind Tempel und andere Kultstätten erhalten oder archäologisch rekonstruierbar. Insofern zeugt die Mythologie von der Religion im antiken Griechenland. Sie ist nicht nur Erzählung, sondern auch rituelle Praxis. Durch die überragende Bedeutung der homerischen Epen indes erscheint der Mythos zugleich als Dichtung und wird dann im philosophischen Denken als solche, d. h. als Erzeugnis dichterischer Fantasie reflektiert.“ (S. 54f.)

Die Verwendung altorientalischer Mythen, die uns in literarischer Form erhalten sind, geht aus vielen Hinweisen der Texte hervor. Hierüber schreibt Krebern timer: „Für viele Mythendichtungen gibt es textimmanente oder externe Hinweise darauf, dass sie in kultische und magische Rituale eingebunden waren, manche scheinen auch szenisch aufgeführt worden zu sein. So spielen in *Istars Höllenfahrt* die letzten Zeilen auf ein auch anderweitig bezeugtes

Fest an, bei dem gemeinsam mit Dumuzi die Verstorbenen aus der Unterwelt heraufsteigen, während am Anfang des Kumarbi-Mythos die wohl in Gestalt von Kultbildern präsenten Urgötter zum Zuhören aufgefordert werden. Die Rezitation des *Enuma elis* war, wie wir aus Ritualbeschreibungen wissen, Bestandteil des babylonischen Neujahrsfestes. *Enlil und Ninlil* setzt mit einer Präsentation des Schauplatzes der Handlung und ihrer Protagonisten ein, die an den Prolog einer szenischen Aufführung denken lässt. Die Möglichkeit szenischer Darstellungen altorientalischer Epen wurde jüngst anhand von *Enmerkar und Ensuhkesdanna* ausführlich untersucht (C. Wilke: *The Sumerian Poem Enmerkar and En-suhkes-ana: Epic, Play, Or? Stage Craft at the Turn from the Third to the Second Millenium B. C.* New Haven 2012).“ (Mythen im Alten Orient, in: Jamme/Matuschek, S. 222)

Von Zeugnissen der Naturvölker, bei denen szenische Darstellungen und mythische Erzählungen ineinander übergehen, ausgehend, kommt der Anthropologe und Mythenforscher A. E. Jensen zu dem Schluß: „Die mythischen Wahrheiten sind von solcher Art, daß sie sich nur in festlicher (d. h. ritueller) Atmosphäre offenbaren.“ (zitiert bei Mahlstedt, S. 54) Hierzu nennt Hübner in dem Abschnitt „Das mythische Fest“ (S. 197ff.) viele Beispiele aus der griechischen Religion. Nach ihm ist das mythische Fest eine der kennzeichnendsten Lebensäußerungen des Mythos. An ihm ereignet sich eine Epiphanie des gefeierten Gottes. An den Festen wird das erste mythische Handeln des Gottes (die *arché*) kultisch begangen, d. h. der erscheinende Gott tut in Form der kultischen Darstellung dasselbe wie in mythischer Urzeit. Hübner nennt hier viele Einzelheiten aus dem Zyklus der athenischen Feste (S. 197). Hierzu gehört auch das Wagenrennen im Anschluß an das Panathenäenfest, das den Mythos des Erichthonios wiederholt, die heilige Hochzeit bei den Anthesterien, die tragischen Umstände des Ursprungs des Weinbaus, die Darstellung des Untergangs von Schweinen in der Tiefe beim Raub der Persephone bei den Thesmophorien, in Delphi die Darstellung des Kampfes Apollons mit dem Python. Bei fast jedem Fest fand eine kultische Aufführung der *Arché* statt. Oft war dies ein Chorlied vor dem Opfer oder auch ein Einzelvortrag. Am Homerischen Hymnus 28 kann man diese Verwendung noch erkennen (S. 204f.). Der Kult bildet zusätzlich zum Text die *Arché* ab. Ein reales Tun des Gottes an seinem Fest sind auch tänzerische Aufführungen, bei denen der Tänzer gleichsam mit diesem Gott identisch ist. Ein Beispiel nach Groenbech sind der Waffentanz der Athene und der Zug der kretischen Männer nach Delphi unter der Anführung Apollons aus dem Homerischen Hymnus 3. „Die Vorzeit liegt nicht fern im Dämmern vergangener Zeiten, als etwas, woran man sich erinnern kann, als etwas, was man benutzen kann, um die Gegenwart zu erklären. Sie steht vielmehr lebhaftig mitten unter den Kultgenossen und erweist immer aufs neue ihre Macht. In den heiligen Handlungen erlebt man buchstäblich die Urzeit; die Sage, die die Geschichte in ihrem ewigen Verlauf wiedergibt, ist ein realistischer Bericht der Begebenheiten auf der Bühne [...]“ (zitiert in Hübner, S. 207) Es bestand bei diesen Aufführungen oder Handlungen eine Identität zwischen dem mythischen Inhalt und der kultischen Darstellung. Dem dienten auch Verkleidungen und Masken, z. B. als Tiere. Für die Dauer des Tanzes fielen mythische Welt und irdische Wirklichkeit zusammen. (S. 208) Auch die griechische Tragödie ist, wie bekannt, aus dem Kult hervorgegangen; dies bezeugt schon die von *tragos* (Bock) abgeleitete Bezeichnung, die man als Bocksgesang übersetzen könnte, wahrscheinlich wegen der als Böcke verkleideten Tänzer- Sänger-Darsteller, entsprechend dem Gefolge des Dionysos. Nach Hübner entstand die Tragödie aus der Verschmelzung von Heroenkult, chthonischem Kult und Dionysoskult, wobei versucht wurde, das Spannungsverhältnis zum olympischen Mythos aufzulösen. In den Chorliedern als ältestem Teil der Tragödie wurde eine *Arché* dargestellt, nämlich die Leidensgeschichte eines Gottes oder eines Heros, die in dem Augenblick präsent war und sich wieder ereignete, wobei die Epiphanie des Gottes oder Heros geschah. Ursprünglich fand der Kult am Grab oder einem Altar des Heros statt, der

dann erschien. Zur Zeit des Aischylos und Sophokles war davon sicher schon vieles verblaßt, doch die Idee des mythischen Festes mit der Gegenwart des Gottes war noch erhalten, was sich daran zeigt, daß kein Tragödienstoff frei erfunden werden durfte und die Aufführungen ausschließlich auf ein Fest bezogen waren. In den einzelnen Tragödien läßt sich die Arché noch klar erkennen. (S. 232ff.)

Nach diesen Bemerkungen über die Verflechtung verschiedener Äußerungsformen des Mythos noch einige Worte zur speziellen Form, der narrativen. Das menschliche Wort ist deshalb in besonderer Weise als Medium des Mythischen geeignet, da es an sich symbolischer Art ist. Dies wurde schon in Teil IV ausführlich dargelegt. In noch magischer Bewußtseinsstruktur ist die symbolische Kraft des Wortes so stark, daß Wort und Wirklichkeit eins sein können und ausgesprochenes Wort Wirklichkeit hervorruft. Darauf beruht die tatsächlich eintretende Folge von Zaubersprüchen. Die mythische Erzählung läßt ihren Inhalt, bei dem es sich oft um Göttergestalten und deren Taten handelt, präsent werden, bewirkt ihr tatsächliches Erscheinen. Daher die treffende Formulierung Kerényis:

Mythos ist die Epiphanie des Göttlichen im Sprachzentrum des menschlichen Gehirns.

2 Mythisches Bewußtsein

Bei der Behandlung des Themas „Mythos“ kann es einerseits um die Einzelheiten ihrer im vorigen Abschnitt genannten Ausdrucksformen gehen oder um mythische Denkfiguren (Assmann/Assmann in Cancik, S. 187 bzw. 190). Diesen letzten soll der nun folgende Abschnitt gewidmet sein, den ich mit „mythisches Bewußtsein“ überschrieben habe.

Diese Überschrift ist ein genauso unzulänglicher Ausdruck wie andere ähnliche, um etwas zu charakterisieren, was sich vom neuzeitlichen Weltbild entschieden unterscheidet. Daher finden sich in der Literatur sowohl für das Wort „mythisch“ als auch das Wort „Bewußtsein“ andere Formulierungen. Da das mythische Bewußtsein zum Teil an Naturvölkern festgestellt wurde, wird es in der älteren ethnologischen oder religionswissenschaftlichen Literatur oft als „primitives“, „prälogisches“ (Lévy-Bruhl) oder „wildes Denken“ (Lévi-Strauss) bezeichnet. Zu der Zeit ging man noch von einer religiösen Aufwärtsentwicklung der Menschheit aus, als deren Höhepunkt der Monotheismus angesehen wurde. Dies findet sich auch bei Cassirer, wenn er von „reinsten Ausprägungen der Religion“ spricht und die Magie der niedersten Stufe zuordnet (Philosophie Teil II, S. 88). Von dieser Auffassung, die auf Judentum/Christentum, Europazentriertheit und neuzeitlichem Denken als einzigem Maßstab beruhte, ist man etwa seit der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg abgerückt, indem man den Eigenwert der Denkweise der noch vorhandenen indigenen Kulturen erkannte. Im Gegenzug setzte sogar eine Wiederbelebung und besondere Wertschätzung alten Wissens, alter Kultbräuche und Symbolik ein, so in Okkultismus, Esoterik und Neuheidentum, aber eben auch in der Wissenschaft. Daher suchte man nach wertneutralen Formulierungen, doch die Schwierigkeit blieb, daß wir nur unsere rational geprägte Sprache verwenden können und daher jeder Ausdruck eine gewisse Einseitigkeit besitzt. Kirchgässner verwendet die Bezeichnung „archaisch“, Rössner erwähnt den Begriff „fremdes Denken“ (Michael Rössner, Auf der Suche nach dem verlorenen Paradies. Zum mythischen Bewußtsein in der Literatur des

20. Jahrhunderts. Frankfurt 1988. https://epub.ub.uni-muenchen.de/6488/1/epub_6488.pdf ; 4. 10. 2017) Andere Autoren bilden den Doppelbegriff „magisch-mythisch“ (so auch Cassirer), den Rössner bevorzugt.

Für den zweiten Teil des Ausdrucks „mythisches Bewußtsein“ gibt es ebenfalls andere Begriffe. Einer der häufigsten ist „Denken“. Dieser hat den Nachteil, daß im alten Bewußtsein gerade das noch nicht vorhanden war, was in den letzten Jahrhunderten unter Denken verstanden wurde. Assmann/Assmann sprechen von „Mentalitätsform“ (in: Cancik, S. 190), Hübner verwendet den philosophischen Fachausdruck „Ontologie“, womit er ein Denk- und Erfahrungssystem meint (vgl. S. 87ff), Gebser gebraucht den Ausdruck „mythische Bewußtseinsstruktur“.

Die Verwendung des Doppelbegriffes „magisch-mythisches Bewußtsein“ bietet sich aus einem bestimmten Grund an, steht aber in einem Gegensatz zu Gebser, der eine magische von der darauf folgenden mythischen Bewußtseinsstruktur unterscheidet und vor beide noch eine von ihm so genannte archaische Bewußtseinsstruktur setzt (die nicht mit dem archaischen Denken bei Kirchgässner verwechselt werden darf). Tatsächlich zeigt sich, daß viele Phänomene, die von Cassirer, Eliade, Kirchgässner und Hübner besprochen werden, eher der Gebser'schen magischen als der mythischen Struktur zuzuordnen sind. Doch auch Gebser selbst sieht Übergangsformen, so von der archaischen zur magischen Bewußtseinsstruktur: „Wahrscheinlich wäre es nötig, zwischen die archaische und die magische Struktur noch eine oder womöglich zwei andere einzuschalten, etwa eine 'noch-archaische' und eine 'schon vor-magische' Struktur“, (S. 87); und von der magischen zur mythischen: „Ungefähr vermögen wir [...] die Zeit zu fixieren, wann der Sprung aus der magischen in die mythische Struktur geschah, weil sich ein zwar noch äußerst primitives Zeitbewußtsein bereits manifestiert haben mußte, bevor dieser Sprung möglich wurde. Der magischen Struktur entsprechend ist es mehr ein Zeitgefühl als ein Zeitwissen, das durchaus naturhaften Charakter hat.“ (S. 107) Hier bildet sich ein Merkmal der mythischen Struktur also noch während der magischen heraus. Am Ende bereitet die mythische Struktur die darauf folgende mentale vor, und zwar in Gestalt der olympischen Götter, die der sonnenhellen Bewußtseinsklarheit zugeordnet sind, was sich z. B. in dem Bewußtseinsmythologem von der Geburt der Athene zeige (S. 124). Gebser geht es in seinem Werk um die Abfolge der Bewußtseinsstrukturen bis in die Gegenwart, die er deswegen als einzelne in ihren typischen Merkmalen möglichst klar herausarbeitet.

Dieser Abschnitt soll jedoch von der Charakteristik des mythischen, alten, fremden Bewußtseins handeln, das noch von vielen magischen Elementen geprägt war, wenn ich das dann im Einzelnen auch nicht oder selten erwähne. In diesem Sinne spricht der Mythosforscher Malinowski von einer „wechselseitige[n] Belebung von Mythos und Magie in einer Art mythisch-magischem Kontinuum“. (Rössner)

2.1 Grundgegebenheiten des mythischen Bewußtseins

In diesem Abschnitt wird versucht, die Eigenart des mythischen Bewußtseins auf ihm zugrunde liegende wesentliche Vorstellungen zurückzuführen. Im darauf folgenden Abschnitt 2.2 soll dann dargelegt werden, wie sich diese Grundvorstellungen auf verschiedene Welt- und Lebensbereiche auswirken.

2.1.1 Bildhaftigkeit des Mythos

Die Bildhaftigkeit wird als erstes Kennzeichen des Mythos und Ausdruck des mythischen Bewußtseins besprochen, weil dieses Bewußtsein ohne Verständnis für das, was mit Bildhaftigkeit gemeint ist, in seiner Andersartigkeit im Vergleich zum heutigen Bewußtsein nicht erkannt werden kann.

Bildhafte und begriffliche Rede

Heutige Darstellungen sollen möglichst einer Realität entsprechen, wie sie sich unseren Sinnen zeigt, sie sollen mit den naturwissenschaftlichen Gesetzen und unserer verstandesmäßigen Logik übereinstimmen und wirkliche historische oder gegenwärtige Geschehnisse enthalten. Auch Abbildungen sollen möglichst naturgetreu sein, weshalb die Photographie auch die Malerei ersetzt hat. Alles andere – wie Romane, Filme, Kunstwerke – seien fiktive Darstellungen, um deren Fiktionalität jedermann weiß und die auch von niemandem bezweifelt wird. Außerdem sind solche Darstellungen subjektiv, sie entspringen der Phantasie ihres Schöpfers und erheben in der Regel keinen Anspruch auf objektive Wahrheit.

Anders verhielt es sich mit den echten Mythen zu ihrer Zeit. Diese besaßen eine Anerkennung als objektive Realitäten und Wahrheiten, die eine größtmögliche Intersubjektivität besaß, und ihr Vorhandensein hatte eine große Bedeutung. Sofern es sich um Bildwerke handelte, bestanden sie aus für damalige Zeiten wertvollen Materialien und wurden mit großem Arbeitsaufwand gefertigt, was auch für die später entstehende Sakralarchitektur gilt; sofern es sich um Texte und Riten handelt, so zeigt ihre Einbettung in einen Festzusammenhang ihre hervorragende Stellung und besondere Wertschätzung. Und das alles bezieht sich auf Darstellungen, deren Realitätsgehalt und damit Nutzen uns unverständlich erscheinen. Denn in ihnen verbinden sich reale und fiktionale Formen: In den Mythen, die uns als Texte vorliegen, stehen nicht reale Wesen und Vorkommnisse – wie Drachen oder die Fähigkeit zu fliegen - direkt neben anderen, die möglich sein könnten bzw. die sich irgendwann so abgespielt haben könnten, z. B. Kämpfe oder Hochzeiten. Dieses Nebeneinander von fiktionalistischen und realistischen Bestandteilen läßt darauf schließen, daß auch die scheinbar realistischen Bestandteile eher fiktional gemeint sind, daß also die gesamte Erzählung oder Darstellung nicht die Welt der alltäglichen Erfahrung wiedergeben will, sondern etwas anderes, daß also der gesamte Mythos, um den es sich jeweils handelt, ein Tableau von Bildern ist, dem es gar nicht um das vordergründig Dargestellte geht, sondern das auf eine andere Wirklichkeit hinweist. Genau dies ist die Bildhaftigkeit, durch die eine alte Menschheit etwas über eine Wirklichkeit erfuhr, die sich späteren Menschen verschloß. So Groenbech: Die Griechen „... sehen etwas, was wir nicht zu sehen vermögen.“ (Zitiert bei Hübner, S. 71)

Die Bedeutung der Bildhaftigkeit

Die Bildhaftigkeit als Wesensmerkmal des Mythos wird von verschiedenen Autoren deutlich herausgestellt:

Mythos sei „ein Versuch der Welterklärung [...] nicht in Begriffen, sondern in Bildern und Geschichten“. (Peter Waiblinger, Anhang der zweisprachigen Hyginus-Ausgabe in Auswahl). Den Gegensatz zu unserem begrifflichen Sprachgebrauch betont auch Hastings: Mythologie wurde in der alten Zeit vor dem intellektuellen Denken verwendet. Sie beruhe auf einem Weltbild der Einheit, der Nichtdualität und verwende Bilder. Das intellektuelle Denken befaße sich mit Einzelheiten und benutze (begriffliche) Sprache. Die Verbindung dieser mythischen Redeweise mit einer frühen Stufe der menschlichen Geistesentwicklung sieht auch Görg: Bildhafte Redeweise sei kennzeichnend für frühe Vorstellungen im religiösen Bereich (Credo); und ähnlich äußert sich Ravagli: Mythen seien Äußerungen einer früheren

Bewußtseinsstufe, und die Sprache des Mythos sei das Symbol. Der Theologe Tillich versteht Mythen als Komplexe von Symbolen, die zu einer Einheit verbunden sind (Zitat bei Wittmann, aus: Paul Tillich, Symbol und Wirklichkeit. Göttingen 1962, S. 3. www.pfarrerblatt.de/rext_375.htm#_ednref24 ; 15. 1. 2025).

Die bildhafte Redeweise ist für den heutigen Menschen fremdartig, da lange Jahrhunderte in ihr nur Unwahres, Phantastisches, Kindliches sehen wollten. Von Gegenwartsmenschen wird Bildhaftigkeit oft nicht erkannt, sondern bildhafte Texte werden wörtlich genommen und daher abgelehnt: Nur eine alte, unwissenschaftliche und unaufgeklärte Menschheit habe solche Aussagen für wahr halten können, weil sie es nicht besser wußte – oder, schlimmer noch: weil sie von den Herrschenden mit Absicht unaufgeklärt gelassen wurde. Das beste Beispiel hierfür ist das Mißverstehen der Schöpfungsgeschichten und Paradieserzählung in der Genesis: Man wisse doch, daß man durch Worte nichts hervorbringen kann, die Welt nicht in sechs Tagen entstand, der Mensch nicht aus Erde hervorging und Schlangen nicht sprechen können. Noch heute ist es offensichtlich für viele eine echte Glaubensanfechtung, daß viele Aussagen der Bibel mit dem wissenschaftlich Erforschten nicht übereinstimmen, da nicht erkannt wird, daß es sich um mythische, also bildhafte Erzählungen aus einer Zeit handelt, in der man noch wußte, daß mit solchen Erzählungen nicht irdische Realitäten erklärt werden sollten und daß hinter der sinnlich erkennbaren Realität eine andere existiert, die sich eben in Bildern ausdrückt. Das Alte Testament steht in enger Verbindung zur noch älteren altorientalischen Bildsymbolik, die noch ganz auf dem mythischen Denken beruhte. Das Nicht-Wissen um die Bildhaftigkeit religiöser Dokumente ist nach Wittmann einer der Hauptgründe für die Abwendung von der Religion und dem tiefverankerten heutigen Nichtverstehen religiöser Aussagen, denn das Verstummen der Symbole sei zugleich ein Verstummen religiöser Erfahrung.

Dies zeigt die Bedeutung der bildhaften Redeweise für jegliches geistige, religiöse oder spirituelle Leben, ja für das Leben überhaupt. Denn, wie der Philosoph Friedrich Otto Bollnow in einem Vortrag ausführte, das Symbol ist nicht ein Zeichen für einen von ihm unabhängigen Sinn, sondern schließt den Sinn auf, macht ihn sichtbar, schafft einen Zugang zu einem Sinn, der auf andere Weise für uns gar nicht erreichbar wäre. „Das Symbol führt also in eine Tiefenhaftigkeit der Welt, die wir grundsätzlich nur an seinem Leitfaden erkennen können.“ Diese Tiefenhaftigkeit der Welt unter der Oberfläche könnte man auch als Sphäre der Religion bezeichnen, in die wir „grundsätzlich nur über das Verstehen von Symbolen eindringen“. (Otto Friedrich Bollnow, Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin. 1979. www.bollnow-gesellschaft.eu/doc/Religionswissenschaft.pdf ; 30. 1. 2015. Die Ausführungen und Zitate S. 12)

Das Nichtverstehen bildhafter Redeweise ist ein neuzeitliches Phänomen, das sich von der Zeit der griechischen Philosophie an über das Mittelalter immer mehr verstärkt hat und in der Verachtung des Mythos im Rationalismus des 18. Jahrhunderts seinen Höhepunkt hatte, der sich bis heute auswirkt. Aber viele tausend Jahre lang vor dieser Zeit hatte die Menschheit ein bildhaft-mythisches Bewußtsein, so daß man sagen könnte, dieses sei das eigentlich menschliche, eine Art, die Wirklichkeit zu erfahren, die dem Menschen mitgegeben ist. Nach Cassirer ist der Mensch ein *animal symbolicum*, d. h. er kann die Wirklichkeit nur durch die Vermittlung der symbolischen Formen erkennen. Im Menschen liegt eine bildschaffende Kraft. Nach Bollnow wurde die anthropologische Frage nach der Konstitution der menschlichen Erkenntnis durch Cassirer „in eine bisher nicht erreichte Tiefe geführt“. (Ebd. S. 11) Während diese bildschaffende Kraft der menschlichen Seele beim heutigen Menschen nur noch im Traum wirksam ist, bestimmte sie bei der alten Menschheit das gesamte Leben und war, im Gegensatz zu den Träumen des heutigen Menschen, in der Lage, Wahrbilder zu

schaffen. Die Wahrheit der Bilder liegt an dem Zusammenhang von Bild und Abgebildetem. Es war ebenfalls die Erkenntnis alter Zeit, daß alles auf der Erde ein Urbild in der geistigen Welt habe, oder, wie das Goethe-Wort lautet, das diese ganzen Zeilen eingeleitet hat (s. o. Einleitung): *Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis*; oder, wie der Anonymus ausführt: „Der hl. Thomas stellt die Lehre von der 'Analogia entis – der Analogie des Seins' auf, die der Hauptschlüssel seiner Philosophie ist. Der hl. Bonaventura interpretiert in seiner Lehre von der 'Signatura rerum' die ganze sichtbare Welt als Symbol der unsichtbaren Welt. Für ihn ist die sichtbare Welt nur eine andere Heilige Schrift, eine andere Offenbarung neben derjenigen, die in der eigentlichen Heiligen Schrift enthalten ist: 'Et sic patet quod totus mundus est sicut unum speculum plenum luminibus praesentantibus divinam sapientiam, et sicut carbo effundens lumen.'“ (Anonymus, S. 17) (Und so ist offensichtlich, daß die ganze Welt wie ein einziger Spiegel ist, voll von Lichtern, die die göttliche Weisheit wiedergeben, und wie eine Kohle, die Licht erstrahlen läßt.) Die Welt als Verdichtung des Geistes, so daß sie das Abbild eines Urbildes ist, oder die Schöpfung und alle ihre Erscheinungen als sichtbarer Geist Gottes, dies ist der Ursprung aller Bilder und Symbole. Deswegen haben sie die Kraft, den Menschen ins Göttlich-Geistige zu führen. Bilder entstammen einer dem Menschen noch vorangehenden Vorwelt, einer Welt, die gerade erst ins Dasein trat. Als ein solches uraltes Symbol betrachtet Gebser das Yin- und Yang-Symbol, auch genannt T'ai-Ki, „als eines der sichtbar gewordenen Urmuster der ursprünglichen und universalen Struktur und Gestaltwerdung. [...] Es ist, wie jedes Ursymbol, wahrscheinlich nicht nur prähuman, das heißt vormenschheitlich, sondern selbst prätellurisch, das heißt vor-erdhaft, also einer 'Zeit' entstammend, da die Erde noch nicht 'war' [...]“. Das Symbol sei nicht nur raum-zeitlos, sondern ursprünglich, möglicherweise sogar prä-archaisch. (S. 316)

Entwicklung der Bildwahrnehmung

So ist die Schöpfung an sich eine Welt der Bilder, doch die Bildwahrnehmung durch den Menschen erfolgte erst später. In seinem allerersten Zustand gab es nur ungeschiedene Einheit, ein Allbewußtsein in einem tief unbewußten Trance- oder Tiefschlafzustand; Bilder, die zwischen Mensch und göttlich-geistiger Welt vermittelten, waren daher nicht nötig. Steiner bezeichnet dies mit dem Saturn-Zustand der Entwicklung. Die nächste Bewußtseinsform, relativ wacher, war die auf dem alten okkulten Planeten Sonne: Sie entsprach dem traumlosen Schlafbewußtsein und war auf Lebendiges beschränkt. Erst im dritten Bewußtseinszustand, dem alten Mond, gab es das Bilderbewußtsein, das ein Traumbewußtsein war, wie noch an den heutigen Träumen zu erkennen ist, die aus Bilderfolgen bestehen. (Anthrolexus s. v. Bewußtsein (allgemein)) Das Traumbewußtsein besitzt noch größere Wachheit als das vorhergehende. Es ist heute nachgewiesen, daß die Schlaftiefe während einer Traumphase geringer ist als während des traumlosen Schlafs, der Grund, weswegen man während eines Traumes leicht vollständig erwacht. Das Bildwahrnehmen setzt also eine relativ größere Wachheit voraus, doch diese Wachheit bewirkt zugleich eine Trennung von der geistigen Welt, ein Heraustreten aus der ursprünglichen Einheit, ein Sichzurückziehen des Menschen auf sich selbst. Genau dies beschreibt auch Gebser: Der Zunahme der Bewußtseinsshelligkeit entspricht eine Verminderung des Umfangs der Einheit mit der Welt. Interessant ist, daß sowohl bei Gebser als auch bei Steiner dem mythischen Bildwahrnehmen die Wahrnehmung des Tönens als etwas Umfänglicheres vorausliegt oder darüberliegt (Eigentlich sind zeitliche oder räumliche Begriffe hier nicht angebracht, da Zeit und Raum noch nicht existierten. Das Eingebettetsein in eine tönende Welt hält Gebser ja für ein Charakteristikum der raumzeitlosen magischen Struktur.). Das Bilderbewußtsein auf dem alten Mond nennt Steiner auch Hellsehen in der astralischen Welt, und sein Träger ist der Astralleib. Die Sinnesorgane des Menschen waren in dem Zustand noch nicht nach außen geöffnet und konnten deswegen symbolische Bilder erzeugen, die die

Wirklichkeit repräsentierten. Es handelte sich allerdings um Ursymbole allgemeinsten, nicht gegenständlicher Art: Lichterscheinungen, frei flutende Farben und Formen (vgl. Anthrowiki s. v. Bilder-Bewusstsein). In der astralen Welt ist alles in ständiger Wandlung, und Wesen können sich gegenseitig durchdringen.

In diesem noch nicht zur physischen Materialität verdichteten Dasein gab es noch nicht den Unterschied zwischen Mensch und Kosmos, zwischen Innen und Außen. Deswegen waren auch die Bildwahrnehmungen und ihre Wirklichkeit eins. Diese Einheit ist der Grund, warum in späterem Zustand das, was für die menschliche Wahrnehmung als ein Außen erschien, als „Dinge“, zum Bild für etwas Inneres, Geistiges werden konnte. Die Wesenseinheit zwischen beiden bleibt grundsätzlich erhalten, nur der Mensch macht zunehmend eine Unterscheidung zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten. Eine Dreierstufung von dieser ursprünglichen Einheit zwischen Bild und Abgebildetem hin zur Unterscheidung zwischen Bild und Abgebildetem sieht auch Cassirer. Er hat dies an den symbolischen Formen Sprache, Schrift und Mythos dargestellt (u.a. in *Symbolische Formen II*, S. 277-281). Das ursprüngliche Bildwahrnehmen trat in dem Augenblick schon etwas zurück, als der Mensch sich bewußt wurde, daß Symbole für eine andere Wirklichkeit standen. Das Wort „Symbol“ („das Zusammenwerfen“) legt nämlich schon nahe, daß etwas einmal Verbundenes getrennt und dann wieder zusammengefügt, zusammen“geworfen“ wurde. Deswegen würde ich Symbole als eine Art bewußt gebrauchter Bilder verstehen, die aber noch nicht, wie heutige Zeichen, willkürlich sind, sondern Wirklichkeiten des Geistigen entsprechen. Die symbolischen Bilderfolgen oder -komplexe, aus denen Mythen bestehen, beruhen auf der noch nicht erloschenen bildwahrnehmenden und bildschaffenden Kraft des Menschen. Es sind erschaute Bilder, die zu Mythen in Form von Erzählungen, Riten, Tänzen und Bildwerken geformt wurden. So stellt Steiner dar: Der Ursprung der Mythen liegt in Wahrnehmungen, die von der astralen und der geistigen Welt herrühren. Mythen und Legenden sind alle ursprünglich astrale Bilder, welche die Tradition entstellt, umformt und weiterbildet. Die Mythen sind die Astralwelt, geschaut in symbolischen Visionen. Sagen und Mythen sind in hellseherischem Bewußtsein erlebt. Die großen einheitlichen Sagengebilde oder Mythologien gehen auf Erlebnisse der Eingeweihten zurück (Anthrolexus s. v. Mythen, 3. Absatz). Hier wird ein Unterschied zwischen dem, was aus dem allgemein verdämmernden Hellsehen entstand, und dem, was von Eingeweihten als mythische Bilderfolgen gestaltet wurde, gemacht. Die Eingeweihten wurden, wie schon öfter dargestellt, in einen Zustand versetzt, in dem sie die geistige Welt so wahrnehmen konnten, daß sie sich nach dem Erwachen aus dem Einweihungsschlaf daran erinnern und ihre Schauungen den Menschen in geeigneter Form vermitteln konnten. Das bedeutete auch, daß Mythen dem Fassungsvermögen des jeweiligen Volkes oder der Kultur angepaßt wurden.

Die schriftlich überlieferten Mythen stellen eine Endphase dar, in der die bildschaffende Kraft bei allen, auch den Eingeweihten, die es noch gab, nachließ und allmählich versiegte. Das hatte zur Folge, daß die Mythen in den verschiedensten Einkleidungen in unterschiedlicher Qualität erschienen, das heißt, daß ein Urmythos, der teilweise nicht mehr richtig verstanden wurde, in mehr oder weniger hohem Grade verfälscht wurde. Eliade beklagte diesen Vorgang und nannte ihn den „Absturz der Mythen in die Geschichte“; sein Bestreben war es, die zeitlos gültigen Mythen aus ihrer geschichtlichen Einkleidung herauszuschälen. (Vgl. Bollnow, S. 15ff.) Gebser, wie schon erwähnt, weist die schriftliche Fixierung ewig gültiger Weisheit der Defizienzphase der mythischen Struktur zu; ebenfalls wurde schon Schleiermacher zitiert mit seinem Ausspruch „Jede heilige Schrift ist ein Mausoleum“ (s. Teil IV, 2.) In der Mythosforschung wird zuweilen die geschichtliche oder kulturelle Einkleidung der Mythen als „Mythologie“ bezeichnet, während ein Mythos dem zeitlos gültigen Reich der Symbole, wie Eliade sich ausdrückte, angehöre.

Neue Bildhaftigkeit

Das Versiegen der bildwahrnehmenden und bildschaffenden Kraft könnte beklagt werden, da sie zu Verlust oder zumindest Erschwernis des Verständnisses für bildhafte Texte und damit einer wesentlichen Äußerungsart der Religion führte. Bollnow sieht das nicht so negativ. Für ihn sind die geschichtlichen Wandlungen der Symbole nicht ein Mangel, sondern eine Entfaltung, die in der Unergründlichkeit der Symbole liegt. Das Ewige enthülle sich in der Geschichte in immer neuer Tiefe, „das in der Geschichte Geschaffene geht in den übergeschichtlichen, bleibenden Bestand ein“. (S. 18)

In der Anthroposophie wird das „bildlose“ Denken als eine nötige Phase angesehen, da das Bildwahrnehmen in alter Zeit an einen unbewußten Zustand, eben das beschriebene traumhafte Bewußtsein geknüpft war. Wie sehr diese Art von Wahrnehmung defizient oder dekadent wurde, zeigt sich in den heutigen Träumen, die chaotisch verlaufen und in der Regel nur noch Reflexe auf Tageserlebnisse oder körperliche Befindlichkeiten während des Schlafes sind, jedoch keine spirituelle Bedeutung haben. Ein neues Bildwahrnehmen als ein lebendiges spirituelles Leben soll sich jedoch als zukünftige Fähigkeit beim Menschen entwickeln, aber in Verbindung mit einem wachen Bewußtseinszustand. Diese neue Fähigkeit wird als „Imagination“ bezeichnet. Hierüber schreibt Steiner: „Dieses Mitleben der imaginativen Welt, das ist nur eine höhere Stufe dessen, was der Mensch ursprünglich auf dem Monde mitgemacht hat. Nur hat er da eine traumhafte imaginative Welt durchlebt, eine traumhafte Bilderwelt. Auf dem Jupiter [dem neuen, zukünftigen Bewußtseins-, Menschheits- und Weltzustand] wird er eine vollbewußte Bilderwelt durchleben.“ (Anthrolexus s. v. Imaginative Welt – Astralplan – elementarische Welt, 5. Absatz). Daß der Mensch auf Dauer ohne die Bilder spirituell nicht existieren kann, kommt in folgender Aussage zum Ausdruck: „Denn aus Bildern ist alles geschaffen, Bilder sind die wahren Ursachen der Dinge, Bilder liegen hinter allem, was uns umgibt, [...]. Diese Bilder findet man im imaginativen Denken.“ (Anthrolexus s. v. Bilderwelt) Wie es möglich ist, dieses neue imaginative Denken zu erlangen, hat Steiner immer wieder beschrieben. Der Weg führt dorthin vor allem durch Meditation.

Zum Schluß dieses Abschnittes soll angeführt sein, was W. F. Otto über die Bilder der Mythen und der aus ihnen hervorgegangenen Dichtung sagt: „Wir wissen genau, daß diese sogenannten Bilder nur darum eine solche Macht besitzen, weil sie einen großen Wirklichkeitsgehalt haben. Ja sie zwingen uns wider Willen zu dem Eingeständnis, daß sie einen größeren Wirklichkeitsgehalt haben als die Gegenstände unserer nüchternen Erfahrung, unseres verständigen und strengen Denkens. [...] Solche Bilder haben sich eingestellt, als die Dinge selbst zu dem Dichter sprachen; und darum sprechen sie in dem Augenblick wieder, wo diese Bilder aufgeweckt werden. Echte Bildschöpfung ist immer eine Antwort auf echte Selbstenthüllung des Wesenhaften.“ (Der Durchbruch zum antiken Mythos im XIX. Jahrhundert. In: Die Gestalt und das Sein, Gesammelte Abhandlungen über den Mythos und seine Bedeutung für die Menschheit. Darmstadt 1975, S. 216)

2.1.2 Einheit von Ideellem und Materiellem

Die Formulierung „Einheit von Ideellem und Materiellem“ findet sich in dem Werk von Kurt Hübner „Die Wahrheit des Mythos“, kommt aber ähnlich auch schon bei Cassirer vor. Die Einheit von Ideellem und Materiellem ist ein weiteres Hauptmerkmal des magisch-mythischen Bewußtseins, durch das es wesentlich vom neuzeitlichen, rationalen und naturwissenschaftlich geprägten Denken geschieden ist. Das Getrenntsein von Ideellem und

Materiellem ist für den heutigen Angehörigen der westlichen Zivilisation so grundlegend, so selbstverständlich, hat solch suggestive Macht und ist dem Weltverständnis so tief eingeprägt, daß er geneigt ist, jede andere Vorstellung für unreal, für Einbildung, Phantasie oder Aberglauben anzusehen. Selbst die Ethnologen, die als erste mit den religiösen Denkgewohnheiten und Bräuchen von Naturvölkern bekannt wurden, hatten Schwierigkeiten zu verstehen, daß es in deren Welterfahrung den Gegensatz zwischen Dinglich-Realen und bloß Vorgestelltem nicht gab. Es dauerte seine Zeit bis zu einer Erkenntnis wie z. B. dieser aus dem Gebiet der Religionssoziologie: „Die Unterscheidung zwischen gesellschaftlicher Wirklichkeit [dem „Materiellen“] und religiösem Schein [dem „Ideellen“] folgt dem Modell bürgerlicher Religionssoziologie. Die außereuropäischen Völker treffen diese Unterscheidung aber gar nicht. Die Dichotomie von 'sakral' und 'profan', so die These von Jack Goody 1961, werde keineswegs von den Handelnden selbst gemacht, sondern sei eine Kategorie des wissenschaftlichen Beobachters.“ (Jamme/Matuschek, S. 28)

Auf der Einheit von Ideellem und Materiellem beruhen die meisten magisch-mythisch-religiösen Phänomene sowohl traditionaler Gesellschaften als auch alter Kulturen. Ebenso sind nicht wenige Erscheinungen aller Religionen dadurch zu erklären. Einige Aussagen hierzu sollen genannt sein. So bemerkt z. B. W. F. Otto: Zur Zeit des ursprünglichen Mythos war „die folgenschwere Unterscheidung zwischen Natur und Geist, Sinnenwelt und Übersinnlichkeit [...] noch nicht geschehen“. (Gesetz, Urbild und Mythos, in: Die Gestalt und das Sein) Cassirer: „Schon ein flüchtiger Blick auf die T a t s a c h e n des mythischen Bewußtseins lehrt in der Tat, daß dieses Bewußtsein bestimmte Trennungslinien, die der empirische Begriff und das empirisch-wissenschaftliche Denken als schlechthin notwendig ansehen, überhaupt nicht kennt. Es fehlt hier vor allem jede feste Grenzscheide zwischen dem bloß „Vorgestellten“ und der „wirklichen“ Wahrnehmung, [...]“. Auch der Religionswissenschaftler und Religionspädagoge Hubertus Halbfas sieht hierin Wesentliches: „Die Sphäre des Mythos kennt noch nicht das Subjekt-Objekt-Denken, die alten Völker haben „in *mythischer Einheit* mit der Gottheit vertrauten Umgang“. (Zitiert in Rössler) Und schließlich Hübner, der die „Gegenständlichkeit als Einheit von Ideellem und Materiellem im griechischen Mythos“ ausführlich untersucht und mit der wissenschaftlichen Auffassung vergleicht: „Die Einheit des Ideellen und Materiellen [...] hat für den Mythos eine ebenso grundlegende Bedeutung wie ihre Auflösung für die wissenschaftliche Ontologie.“ (S. 105)

Diese Aussagen sollten verdeutlichen, daß die Trennung von „Geist“ und „Materie“ oder von „Subjekt“ und „Objekt“ eine Signatur des wissenschaftlichen Weltbildes ist, die den Siegeszug der Naturwissenschaften und der Technik erst ermöglichte. Ebenso sollten sie zeigen, daß jedes alte Bewußtsein diese Trennungen gerade nicht kannte. Es stellt sich die Frage, worauf diese Sichtweisen beruhten bzw. beruhen. George Hastings, ein anthroposophischer Autor, schreibt, daß die Trennung nur die Folge des menschlichen Bewußtseinszustandes ist. Ursprünglich habe es für den Menschen nur die Einheit der geistigen Welt gegeben, doch durch die Bewußtseinsentwicklung sei das, was verdichtete Energie war, so erschienen, als gebe es individuelle Teile. Diese verdichtete Energie sei dann für „Dinge“ gehalten worden, die vom Geistigen getrennt sind. Die Illusion, daß es vom „Geist“ getrennte „Dinge“ gebe, wird durch die Sinneswahrnehmungen bewirkt. Diese „Dinge“ existieren zwar, aber nicht in der Form, in der wir sie wahrnehmen. Diese Täuschung nenne die östliche Weisheit Maya. (Allegories, S. 135 und 137) Aus diesem Text läßt sich folgern, daß eine alte Menschheit, die der Täuschung, daß „Geistiges“ und „Materielles“ etwas völlig Verschiedenes sei, noch nicht so unterworfen war wie eine spätere, die Welt anders erlebte. Auch Gebser geht von anfänglichen Bewußtseinsstrukturen aus, die auf dem Einssein von Mensch und Welt beruhten, was aber auch bedeutete, daß dies nur in großer

Unbewußtheit, Unerwachtheit und Abhängigkeit möglich war. In stärkster Ausprägung sieht er dies in der von ihm beschriebenen magischen Struktur, in der dem Menschen die Welt als eine Ansammlung gleichartiger punktueller Unitäten erscheint, wo alles miteinander in Bezug steht und austauschbar ist, eine Ganzheit, deren Teil er ist und der er noch kaum selbständig gegenüberzustehen vermag: „Das noch nicht zentrierte Ich ist noch über die Erscheinungen der Welt zerstreut“ (S. 88). Als Ursache hierfür sieht er einen naturhaften Vitalkonnex an: „Jeder Punkt, sei er nun real, sei er unreal, sei er nur kausal verknüpfbar oder nur symbolisch verknüpfbar, kann nicht nur mit einem andern ganz und gar beliebigen Punkt konnektiert werden, sondern wird mit ihm identifiziert, besser noch: er wird mit ihm geeint. Der eine kann vollgültig und vollwirkend an die Stelle des andern treten. Damit wird den Phänomenen, deren einigende Koppelung uns als unreal erscheinen muß, da diese Koppelung in der vegetativen psychischen Energetik verläuft, ein absoluter Realitäts-Charakter verliehen.“ Dieser Wirkungscharakter werde in dem Augenblick gestört und seiner vitalkomplexen Grundlage beraubt, wo die Einschaltung des Bewußtseins die unbewußt wirkende Energetik stört. Deswegen könne sich alles magische Geschehen nur in einer ichlosen und raum-zeitlosen Sphäre ereignen. (S. 92) Der Mensch der magischen Struktur lebt in völliger Verflochtenheit mit der Welt aufgrund seiner Ichlosigkeit, des schlafhaften unerwachten Bewußtseins, der Raum- und Zeitlosigkeit und der Unitätsverschmolzenheit. Dies mache „die verbürgten Fähigkeiten des magischen Menschen verständlich [...]. Der magische Mensch besaß nicht nur die Fähigkeiten des Fernsehens und Fernwissens, er war auch in stärkstem Maße telepathisch.“ (S. 100) All dies lasse sich an einem Aufeinandertreffen der Azteken und Spanier erkennen, das sich in der aztekischen Geschichts-Chronik des Fray Bernardino de Sahagún findet:

*Das dreizehnte Kapitel; darin wird erzählt, wie Montecuhcoma,
der mexikanische König,
andere Zauberer schickt,
daß sie die Spanier zu behexen suchen sollten,
und was ihnen auf dem Wege geschah.
Und die zweite Schar von Boten,
die Wahrsager, die Zauberer
und die Räucherpriester,
gingen ebenfalls sie zu empfangen (ihnen entgegen).
Aber sie taugten nichts mehr,
sie konnten die Leute nicht mehr bezaubern,
sie konnten ihren Zweck nicht mehr bei ihnen erreichen,
sie gelangten (sogar) nicht mehr hin.*

Gebser kommentiert diesen Text folgendermaßen: „Es gibt kaum einen zweiten Text, in dem auf so kurzem Raum und mit so wenigen, sich eindringlich wiederholenden Worten das Zusammenbrechen einer ganzen Welt, einer ganzen bis dahin gültigen und wirksamen menschlichen Haltung beschrieben wird: die magisch-mythische Haltung der Mexikaner wirkte 'bei ihnen (den Spaniern) nicht mehr', sie zerbrach in dem Augenblick, da sie auf die rational-technische traf. [...] Es ist der grundlegende Unterschied zwischen dem ichlosen, clan- und kollektivgebundenen Menschen und dem ichbewußten individualisierten. Denn der Zauber, der echte, magische Zauber, der für die Mexikaner ein tragendes Bewußtseinselement kollektiver Art war, wirkt nur auf die clannmäßig Gleichgestimmten; an nicht clannmäßig Gebundenen und Gleichgestimmten prallt er ab.“ (S. 30f.) Und es wird sich zeigen, daß die Wirksamkeit des magisch-mythischen Zaubers weitgehend mit der Einheit des Ideellen und Materiellen zu tun hat.

Auch die Gleichsetzung von Bild, Wort und Name eines Dinges oder Lebewesens mit der Sache oder dem Lebewesen selbst beruht auf der Einheit von Ideellem und Materiellem. Auf diese Weise erklärt sich jede Bilderverehrung, denn die Gottheit und ihr Bild sind identisch, da das Bild nichts rein Materielles ist. Die verehrenden Empfindungen und das Gespür für die Anwesenheit der Gottheit schaffen Realität. In diesem Realitätsempfinden konnte das Vorhandensein von Bildern tatsächlich Schutz gewähren. Die magische Praxis, an einem Bildnis etwas zu vollführen, was einem Lebewesen – Tier oder Mensch – zugebracht ist, ist in ihrer Wirksamkeit noch aus dem 20. Jahrhundert bezeugt. Doch hieran zeigt sich auch die unfreiheitliche, nach Gebser defiziente, Kehrseite eines solchen Bildzaubers, gegen den sich ein noch in das magische Bewußtsein eingebundener Mensch nicht zu wehren vermag. Es war daher ein wichtiger Entwicklungsschritt für das selbständige Bewußtsein, zwischen Bild und Realität zu unterscheiden, wie das im Alten Testament erfolgte.

Für den Namen gilt Ähnliches, auch er war ursprünglich identisch mit der Person.

Insbesondere das Aussprechen von Götternamen bewirkte ihr Erscheinen und mußte im Kult sorgfältig beachtet werden. Noch im Alten Testament vertritt der Name Gottes diesen selbst. Dort und in vielen anderen Religionen durfte der Name Gottes nicht ausgesprochen, sondern mußte umschrieben werden. Auch mit dem Aussprechen des Namens schädlicher Geister mußte vorsichtig umgegangen werden, um sie nicht herbeizurufen.

2.1.3 Die numinosen Wesen

Viele Beschreibungen dessen, was Mythos ist, enthalten die Aussage, daß Göttergestalten typisch für den Mythos sind:

„Mythos ist die Bezeichnung für die Erzählung von Göttern, Heroen und anderen Gestalten aus vorgeschichtlicher Zeit.“ (Brockhaus)

„Mythos meint eine Geschichte [...] oder einen [...] Erzählkomplex, in dem es um [...] Ereignisse aus einer mythischen Vorzeit geht, zu deren Voraussetzungen eine Handlungsbeteiligung von göttlichen Wesen gehört.“ (Reinhardt, S.)

„Der eigentliche Mythos ist immer Göttermythos. Zu ihm gehört auch der Heroenmythos. Denn er hat nicht nur den Göttermythos zu seiner Voraussetzung, sondern zeigt seine Verwandtschaft mit ihm durch den Kultus, mit dem auch er untrennbar verbunden ist.“ (W. F. Otto, in: Eröffnung, S. 271)

Der Frage nach der Wirklichkeit des Numinosen wird im späteren Kapiteln (V, 3.3.2 und V, 4.2.1) nachgegangen. Hier soll es um das Numinose als wichtigem Unterscheidungsmerkmal des magisch-mythischen vom mental-rationalen Bewußtsein gehen. Hübner gebraucht den etwas weiter gefaßten Ausdruck „numinose Wesen“ statt „Götter“. Das Wort „numinos“ ist abgeleitet vom lateinischen Verb *nuere* und dem Substantiv *numen* und bedeutet wörtlich „das Nicken, der Wink“, also die göttliche Willensäußerung in Form einer Zustimmung oder eines Befehls als Ausdruck der göttlichen Kraft, Macht, Hoheit oder des göttlichen Waltens (s. Walde/Hofmann, S. 186). Im Vergleich zu „göttlich“ ist „numinos“ der weiter gefaßte Begriff, den ich für geeignet halte, da das magisch-mythische Bewußtsein über einen langen Zeitraum in der Geschichte der Menschheit existierte und sich entwickelte und von den Anfängen weder Götterbilder noch Götternamen überliefert sind.

Das Numinose

Gebser geht ja von einer vor aller Zeit liegenden Bewußtseinsstruktur aus, die er die archaische nennt. Ein unbewußtes Einssein des Menschen mit dem Göttlichen wird auch von

Steiner vielfach beschrieben und geht auch von der am Anfang des Abschnitts zitierten Aussage von Halbfas hervor. Es war eine Art Allgöttlichkeit oder Allgeistigkeit. Es gab keine Trennung zwischen göttlicher und irdischer Welt, und der Mensch war in dieser Einheit inbegriffen, hatte daher auch noch kein Bewußtsein von sich selbst. Das mythisch-magische Bewußtsein war ein länger dauernder Bewußtseinszustand, der zwar einheitliche Merkmale besitzt, aber innerhalb derer sich auch eine Entwicklung zeigt. Diese Entwicklung erfolgte von einem unbewußten Zustand des All-eins-Seins hin zum allmählich klarer werdenden Bewußtsein menschlicher Eigenständigkeit und Trennung von Welt und Gott. Damit korrespondierte die Entwicklung von „Religion“. Im Zustand des All-eins-Seins war Religion nicht nötig, und es gibt keine historisch nachweisbaren Befunde für religiöse Betätigung. Entsprechend vermerkt Gebser für die archaische Struktur keine religiösen Ausdrucks- und Äußerungsformen (s. den Querschnitt S. 220). Doch sobald erste Trennungen geschehen waren, gab es das Bedürfnis, sich des Göttlichen zu versichern, sich die Heiligkeit der Welt zu bewahren. Entsprechend dem noch nicht zentrierten Ich war auch das Göttliche zunächst etwas, das in vielen Erscheinungen als anwesend empfunden wurde, so daß im Grunde jeder Naturgegenstand, jedes Tier göttliche Qualität haben konnte. Hier wurde der Begriff numinos für etwas geprägt, das religiöse Scheu oder Verehrung hervorrufen konnte. Im Grunde wurde die Göttlichkeit der ganzen Natur empfunden. Besondere Stellen, besondere Naturerscheinungen, besondere Gegenstände und Tiere galten als numinos oder heilig, aber auch schon von Menschen hergestellte Gegenstände, wogegen bildliche Darstellungen numinoser Gestalten zunächst höchstens in gänzlich rudimentärer Form erschienen, als bestünde eine Scheu, Derartiges zu zeigen. In dieser vormythischen Zeit wurde das göttliche Wirken noch kaum bildhaft zum Ausdruck gebracht. Heiler sieht die Bildlosigkeit in der Religion als das Ursprüngliche an. Erhalten sei dieser alte Zustand in den Urreligionen der Naturvölker sowie in der ältesten chinesischen und japanischen, aber auch in der urindogermanischen Religion. (Erscheinungsformen, S. 111) Die ersten Bilder und Figuren mit angedeuteten menschlichen Merkmalen versetzt Gebser in die magische Struktur und bezeichnet sie als Götzen und Idole. Diese Ausdrücke wurden, als man in der Religionswissenschaft noch von einer Aufwärtsentwicklung der Religion ausging, negativ aufgefaßt, doch betont Gebser ihre wertneutrale Verwendung. Die ebenfalls lange Zeit für vorgeschichtliche religiöse Vorstellungen gebrauchten Begriffe „Mächte“ oder „Mana“ möchte ich nicht gerne verwenden, da ich meine, daß das Personhafte wesentlich mit dem Göttlichen verbunden ist (s. u. 4.2.2 „Das personhafte Wesen der Götter“). Der frühe Mensch jedoch, dem sein eigenes Selbst noch träumerisch verborgen war, konnte das göttliche Personhafte noch nicht erkennen und zum Ausdruck bringen. Idole sind nach heutigem Verständnis der vor- und frühgeschichtlichen Archäologie meist kleine Figuren aus dem (Toten)kult, die den menschlichen Körper abstrahierend oder naturalistisch wiedergeben. (Brockhaus) Für verehrte Gegenstände hat man den Ausdruck Fetisch. Auch dieser sollte nicht mit negativem Beiklang oder Aberglauben in Verbindung gebracht werden. Aufgrund der Einheit von Materiellem und Ideellem waren diese Gegenstände nichts rein Materielles. Gebser spricht davon, daß Idole und Götzen eine „heilige Intensität“ besitzen (S. 221), von Fetischen könnte man das Gleiche sagen. Die Menschengestalt war zumindest im Jungpaläolithikum noch kein Götterbild. So weist Vierzig im Zusammenhang mit den Frauenfigurinen darauf hin, daß diese seiner Ansicht nach keine Göttinnen darstellen. Die Menschen seien noch so wenig individuell und sich ihrer selbst unbewußt gewesen, daß die menschliche Gestalt keine Form war, in der Götter erschienen. (S. 90f.) Numinose Qualität besaßen Tierdarstellungen der Vorgeschichte. Die Heiligkeit der Tiere hing u. a. damit zusammen, daß die Menschen hellseherisch die Gruppenseelen der Tierarten wahrnahmen, die in übermenschlicher Art göttlich-personhaft waren. (Vgl. oben Teil III, 1.1.1). Erst später, in der eigentlich mythischen Zeit, erschienen Götterbilder in menschlicher Gestalt. Den Übergang

von roh behauenen Holz- oder Steinblöcken mit andeutenden menschlichen Gestaltungen zum menschlichen Bild lasse sich laut Heiler bei Naturvölkern und antiken Völkern verfolgen. Die Vermenschlichung sei in der griechischen Religion am stärksten durchgeführt (S. 106f.). Diese Entwicklung läßt sich auch sehr gut an der ägyptischen Religion erkennen. In der ägyptischen Vorgeschichte und prädynastischen Zeit gab es außer verehrten Gegenständen, d. h. Fetischen, die als Kultgegenstände bis in späte Zeit tradiert wurden, die Tiergestalt des Numinosen. Menschengestaltige Götter erschienen erst in dynastischer Zeit, doch, wie hinlänglich bekannt, hielt sich in der ägyptischen Kultur immer daneben die Tiergestalt als Mischform (vgl. Hornung, *Der Eine*, S. 102ff.). Hier gibt es verschiedene Varianten der Mischgestalt: menschliche Gestalt mit Tierkopf, Tierleib mit menschlichem Kopf, menschliche Gestalt mit Teilen von Tieren wie Ohren oder Füßen, tierisches, pflanzliches oder dingliches Attribut auf dem Kopf. Das Tier oder sonstige Attribute zeigen einen Wesenszug der Gottheit an, die Darstellung sei ein Versuch, das komplexe Wesen der Gottheit anzudeuten. (S. 115) Tierattribute von Göttern finden sich in vielen Religionen. Sie können in der Hand getragen werden, als Reit- oder Begleittier erscheinen oder als sprachliches Epitheton vorkommen, z. B. die kuhäugige Hera. R. Herbig hat in seinem Buch über Pan an archäologischen Fundstücken dargestellt, wie von der ursprünglichen Mischgestalt von Bock und Mensch zum Schluß nur noch zart aus dem Haar hervorragende Hörner der ansonsten rein menschlichen Gestalt übrigbleiben (nämlich in der spätklassischen griechischen Kunst: „An seinem Bilde gemahnt zunächst fast nichts mehr an die alte Tiernatur des Gottes, bis ein sorgfältiger Betrachter die Hörnchensprossen über der Stirn, im Haupthaar diskret verborgen, entdeckt und auf die spitzen Tierohren aufmerksam wird, die Pan verraten.“ S. 57).

Göttergestalten

In der griechischen religiösen Hauptströmung der olympischen Götter ist die Mischgestalt völlig verschwunden. Wegen unserer Vertrautheit mit den olympischen Göttern gilt uns die anthropomorphe Göttergestalt als die typisch mythische. Doch wurde schon in der Antike dieser Anthropomorphismus und auch das „vermenschlichte“ Verhalten der griechischen Götter als Unernst und Spielerei stark kritisiert. Beides wurde als „Beweis“ dafür angesehen, daß diese Götter reine Fiktionen der Dichter seien.

Dem widersprechen heftig Schefold und W. F. Otto. Nach Schefold sind die griechischen Götter innerweltliche Mächte und geben Visionen vom Sinn des Lebens. Hiervon zeuge die ernste Religiosität der älteren Teile der homerischen Epen. Das Allzumenschliche in der Darstellung der Götter sei jüngere Zutat und entspreche nicht der Auffassung der Mythen in der Vorzeit. Zum Beispiel hatte die Verbindung von Göttern und Menschen ursprünglich nichts Frivoles an sich, sondern stellte im mythischen Bild „das Wunder hohen Menschentums“ dar, denn aus diesen Verbindungen entstanden mythische adelige Geschlechter. (246f., das Zitat S. 247) W. F. Otto sieht in der menschlichen Gestalt ein Abbild eines göttlichen Urbildes, entsprechend der biblischen Aussage, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen sei. In der Kritik am Anthropomorphismus spreche sich „eine seltsame Geringschätzung der menschlichen Körpergestalt“ aus, die in Wirklichkeit keine Herabziehung des Göttlichen, sondern eine Erhebung des Menschen zu ihm sei; und er zitiert hier Goethe: „Der Sinn und das Bestreben der Griechen ist, den Menschen zu vergöttern, nicht die Gottheit zu vermenschlichen. Hier ist ein Theomorphism, kein Anthropomorphism!“ (Goethe in seinem Aufsatz über Myrons Kuh; die gesamte Passage in: W. F. Otto, *Theopania*, S. 55f.) Otto hat an verschiedenen Stellen ausgeführt, worin das Abbildliche der Menschengestalt und ihrer Bewegungen liegt, weswegen auch die verschiedenen Körperhaltungen und vor allem der Tanz im Kult eine so große Rolle spielt: die zum Himmel gerichtete Haltung, das andächtige oder verzückte Stehenbleiben, das Erheben der Hände, das Verbeugen oder Niederknien, „[d]as feierliche Schreiten, der Rhythmus und die Harmonie

der Tänze, und was dergleichen ist, dies alles sind Selbstbezeugungen einer mythischen Welt, die zutage treten will“. (Theophania, S. 20f.) Unter dem Begriff „Gestalt“ versteht Otto alles Wahre, d. h. alles Seinshafte im Gegensatz zum Nichtseienden, und kommt so von der menschlichen Gestalt zur Gestalt, in der sich das Göttliche offenbart. Dies beschreibt er in dem Beitrag „Gesetz, Urbild und Mythos“ (In: Die Gestalt und das Sein, S. 27-90): „Unter *Gestalt* verstehen wir nicht irgendeine der möglichen und künstlich herstellbaren Bildungen, sondern gewachsene, aus innerer Notwendigkeit entsprungene, entfaltete und vollendete Form. [...] Es ist das Wesenhafte in der Vollkommenheit seiner Erscheinung, die sinnfällige Ganzheit und Einheit eines in sich ruhenden Seins. Darum setzen wir die Gestalt auch mit dem Schönen gleich [...]. Die Gestalt ist ein Urphänomen, das sich ebensowenig wie die Schönheit begrifflich bestimmen läßt.“ Jede solche wahre Gestalt geht beim Wahrnehmenden über dessen Empfindungen hinaus, sie führt zu Erkenntnis. „Da wird es offenbar, daß das Sein, das sich in der Gestalt erschließen will, das *Göttliche* ist. [...] Die ergreifende Nähe der göttlichen Gestalt muß also von solcher Art gewesen sein, daß der Mensch durch sie selbst die rechte Haltung fand, ihr zu begegnen. Und in der Tat! Von solcher Art war die göttliche Selbstoffenbarung im alten Mythos: sie verband sich aus innerer Notwendigkeit mit der kultischen Haltung, die den Menschen zum Göttlichen emporzieht; denn nur Göttliches kann dem Göttlichen gefahrlos begegnen.“ (Zitate S. 81-85) Eingehender über die griechischen olympischen Götter schreibt Otto in dem Werk „Theophania“. Im ursprünglichen griechischen Mythos zeige die Offenbarung eines Gottes keine Einzelpotenz, sondern immer das ganze Sein in seiner je eigenen Weise. Götter sind lebendige heilige Urgestalten. (S. 16) Die Götter trösten mit dem, was sie sind. Zum Grundcharakter der altgriechischen Religion gehört das Wissen, daß die ewig Seligen *s i n d*. (S. 29) Homer nennt die Götter „die leicht lebenden“ (*Ilias* 6, 138), sie leben mühelos, heiter und festlich. (S. 30) Ein weiteres Charakteristikum ist vollkommene Schönheit; sie gehört zur „Offenbarung aus dem Sein der Dinge und ihrer Wahrheit“. (S. 62) In der seligen Ruhe und in der Schönheit der Götter wird die Stille aller Seinstiefe offenbar. (65) Die olympischen Götter stellen eine Einheit in der Vielheit dar, da sie alle von ähnlichem Wesen sind, das am deutlichsten in der Gestalt des Zeus zum Ausdruck kommt. Er ist von umfassender Größe, die anderen Götter zeigen die wunderbare Vielheit des Seins. Das Göttliche zusammen bildet „eine Einheit, die der griechische Mythos tiefsinnig darstellt“. (S. 75) Alle Götter sind erhabene Repräsentanten der Welt und Daseinsreiche und jeder enthält in seiner Art das Ganze des Seins. (S. 77)

Die Auffassung Ottos von den griechischen Göttern wurde deswegen so ausführlich dargestellt, da Hübner sich ausdrücklich auf ihn bezieht als einen der Vertreter, der den Mythos als „Erfahrung des Numinosen“ deutet. Doch meint er, daß weder Otto noch die anderen Vertreter dieser Sichtweise schlüssig erklären können, „daß eine solche Wahrheit wirklich *gegeben* ist und nicht stattdessen pure Illusion, Irrtum, Aberglauben oder subjektiver Schein vorliegen [...]“. (Die Wahrheit des Mythos, S. 84) Weiter sagt er hierzu: „Wenn wir wissen wollen, welche Beziehung der Mythos zur Wirklichkeit hat, dann müssen wir die Tragfähigkeit der ihm zugrundeliegenden Vorstellungen, Kategorien und Erfahrungsbegriffe, kurz seiner Ontologie prüfen.“ (S. 85)

Wie im vorigen Abschnitt schon ausgeführt, ist für Hübner der Ausgangspunkt seiner Überprüfung der Ontologie des Mythos die bei ihm sich findende Einheit von Ideellem und Materiellem. Aufgrund dieser Einheit waren die Menschen des Mythos außerstande, einen Unterschied zwischen etwas, was für uns bloß subjektiv ist und keine äußere Realität zu besitzen scheint, und etwas außerhalb ihrer selbst Befindlichem zu erkennen. Etwas nur Vorgestelltes, Ideelles, nur in Gedanken, Bildern oder Gefühlen des einzelnen Menschen Existierendes gab es im mythischen Bewußtsein nicht. Gedanken, Empfindungen oder Träume hatten das gleiche Maß an Realität wie die Dinge der Außenwelt, eben deswegen,

weil die Menschen sich von dieser Außenwelt nicht als getrennt erlebten. Ein „vorgestelltes“ numinoses Wesen war daher ein reales Wesen, das eine Art Materialität besaß. Im heutigen gewöhnlichen Bewußtsein sind numinose Wesen nicht existent, sondern sind Vorstellungen im Seelenleben bestimmter Menschen, der „Gläubigen“. Den Menschen der mythischen Zeit dagegen galten die Götter nicht als etwas „Geglaubtes“, sondern als etwas selbstverständlich Reales, unabhängig vom menschlichen Empfinden oder Denken Existierendes, als etwas Seinshaftes, also etwas zugleich Ideelles und Materielles. „Diese Einheit ist das *eigentlich* Primäre, sie prägt mythische Gegenständlichkeit von Grund auf, und in ihr liegt der Ursprung jeder [magisch-mythischen] Erscheinung.“ (S. 106)

Mythische Substanz

Hübner bezeichnet eine Gottheit des Mythos als ein numinoses Wesen, als „ein lebendiges, ideelles und materielles *Individuum*.“ (S. 106). Das heißt, die Götter des Mythos gehören nicht nur dem Bereich an, den wir als „rein geistig“ bezeichnen würden. Eine solche Göttervorstellung entstand erst viel später. Im mythischen Bewußtsein jedoch gibt es die Vorstellung von einem Gott, der „Geist“ ist und sich in einem transzendenten Dasein befindet, nicht. Das Numinose ist der Welt immanent. So ist ein Naturgegenstand in dieser Weltsicht keine Ansammlung von Materie, sondern besitzt numinose Qualität. Dabei wirkt in ähnlichen oder sonstwie verbundenen Erscheinungen dasselbe numinose Wesen. Dies ist nach Hübner der Grund für die Göttergenealogien bei Hesiod, wie folgende, bei der das Verbindende das nächtig-dunkle Wesen der Mutter Nacht (Nyx) ist:

Die Nacht gebar das schreckliche Verhängnis, das schwarze Verderben und den Tod, gebar auch den Schlaf und brachte die Sippe der Träume hervor; keinem gesellt, gebar sie die Göttin, die finstere Nacht. Weiter schuf sie den Momos (Tadel), die schmerzliche Oizys (Not) und die Hesperiden, die jenseits des berühmten Okeanos schöne goldene Äpfel hüten und fruchtetragende Bäume. Auch gebar sie die Moiren (Schicksalsgöttinnen) und die Keren, gnadenlose Rächerinnen, [...].

(Theogonie 211-217; Übersetzung: Otto Schönberger)

Außer durch Ähnlichkeit kann bei Hesiod auch etwas durch dieselbe Ursache oder raumzeitliches Nebeneinandersein miteinander verbunden sein (Kausalität oder Kontiguität). (S. 109)

Für dasjenige Wesen, das in solcher Weise Mannigfaltiges eint, verwendet Hübner den Ausdruck „mythische Substanz“. Die mythische Substanz ist in allen Gliedern identisch anzutreffen. (a.a.O.) Substanz ist hier nicht gleichbedeutend mit Materie oder Stoff, sondern drückt eher die alles durchdringende jeweilige zugleich ideelle wie materielle numinose Wesensart aus. „[...] *numinose Wesen* [...] *sind mythische Substanzen, die sowohl materielle wie ideelle Individuen darstellen*, so daß überall, wo solche Substanzen auftreten, das gleiche Individuum gegenwärtig ist.“ (S. 110)

Die numinosen Wesen in der Natur

Unser Wort „Natur“ ist eine Abstraktion und umfaßt alles außerhalb des Menschen, was nicht von ihm hergestellt wurde. Es ist also dem Materiellen zuzuordnen und steht dem Menschen, bei dem allein sich Ideelles findet, gegenüber. Diesen Naturbegriff gab es nicht im mythischen Bewußtsein. „Es gibt mythisch keine Natur in unserem heutigen Sinne, die von der Menschenwelt scharf begrifflich zu trennen wäre, sondern beides ist wegen der Einheit von Materiellem und Ideellem unlöslich miteinander verbunden.“ (Hübner, S. 111f.) Daher gibt es keine rein materiellen Naturgegenstände, sondern alle Bereiche, die wir unter dem Begriff „Natur“ verstehen, sind Götter oder numinose Wesen oder Erscheinungen. Diese Bereiche

sind oft räumlich weit ausgedehnt oder sind nach unseren Vorstellungen Zeitabschnitte oder kommen in vielen Einzelercheinungen vor. Unsere Bezeichnungen für Naturerscheinungen haben daher meist etwas sehr Allgemeines, wie Meer, Nacht oder Getreide. In der mythischen Vorstellung sind dies Göttergestalten oder numinose Wesen, deren Name daher wie ein Begriff fungiert, bei den genannten Beispielen der Name eines über dem Meer waltenden Gottes wie Poseidon, Nyx (die Göttin „Nacht“) oder Demeter, die in jedem Korn anwesend ist. Zu denken wäre auch noch an die Sonne (Helios), den Mond (Selene), Berge (der Gott Tmolos; die Oreaden), Flüsse (der Alpheios; Tiberinus) und Winde (Boreas). Viele dieser Gottheiten sind zudem nicht auf ihren Naturbereich beschränkt, sondern haben eine bestimmende Rolle auch in der Menschenwelt. (Vgl. den gesamten Abschnitt bei Hübner unter dieser Überschrift, S. 106ff.)

Die Archái

Archái bedeutet wörtlich „Anfänge“ (von griechisch *arché*). Gemeint sind damit die Ursprungstaten numinoser Wesen, also der Götter, Heroen oder Ahnen. Diese Taten erscheinen nach mythischer Weltsicht in mythischen Erzählungen und Kulturen wieder, werden in diesen religiösen Handlungen der Menschen allgegenwärtig. So führten nach W. F. Otto antike Traditionen „die Kulte teils auf direkte Einsetzung durch erhabene Wesen, die einst leibhaftig auftraten, zurück, teils auf Geschehnisse höherer Ordnung, deren Andenken die Kulthandlung bewahren sollte. Sie setzten also ein großes Ereignis an den Anfang, und insofern stimmen sie ganz überein mit dem wahren Wesen der Kultschöpfung.“ (Dionysos, S. 37) Und zu den heiligen Begehungen der Völker sagt er, deren Sinn sei „nichts anderes als die Wiederholung des mythischen Geschehens, und zwar in dem Sinne, daß es sich genau wie ehemals und mit denselben heilsamen Wirkungen immer von neuem vollzieht“. (Der ursprüngliche Mythos. In: Eröffnung, S. 272)

Auch Eliade spricht in verschiedenen Werken ausführlich über die zentrale Bedeutung dieses Ursprungsgeschehens für Mythos, Kult und Religionen aller Zeiten einschließlich Christentum. Für den archaischen Menschen jedoch war dies lebensbestimmend: „Ein Akt erhält Sinn und *Wirklichkeit* ausschließlich in dem Maße, als er eine urtümliche Handlung wiederholt.“ (Kosmos und Geschichte, S. 21) Dies geschehe durch Riten und Profanhandlungen, die Akte wiederholen, die *ab origine* (im Ursprung) von Göttern, Heroen oder Ahnen gesetzt worden sind. Den Riten aller Länder liege die Vorstellung zugrunde, daß die Menschen dasselbe tun wie numinose Wesen in der Vorzeit (*in illo tempore: zu jener Zeit*). (Ebd. S. 33ff.) In der Einleitung zu „Die Schöpfungsmythen“ bringt er hierzu noch weitere Aspekte: Der Mythos erzähle eine sakrale Geschichte, „das heißt ein Ursprungsgeschehen, das am Anfang der Zeiten eingetreten ist. Einen Mythos erzählen heißt verkünden, was sich *ab initio* ereignet hat“. (S. 11) Der Mythos offenbare Sakralität, da er von der schöpferischen Tätigkeit göttlicher oder übernatürlicher Wesen berichtet. Jede Schöpfung sei ein göttliches Werk, ein Ausfluß göttlicher Fülle, ein seinshafter Überfluß, und von dieser sakralen Ontophanie berichte der Mythos. Deswegen werde er zum Muster aller menschlichen Tätigkeit. (S. 11ff.)

Bei Hübner ist „Archái“ ein Grundbegriff, mit dem die Wirkungen numinoser Wesen gemeint sind. Er ist umfassender als in den Darstellungen Ottos und Eliades. Die Ursprungstaten prägen als regelhafte Abläufe das mythische Weltbild und Welterleben. Sie sind in den Naturerscheinungen, in der menschlichen Psyche, in Gemeinschaft und Geschichte wirksam. Daher sind die Archái nicht nur Anfänge – das auch -, sondern so etwas wie Grundlagen. Das entspricht durchaus einer Wortbedeutung von *arché*, nämlich der Anfang als Grund, Ursache, Prinzip (Gemoll). Der Ursprung im Sinne Gebens ist ja auch weit mehr als ein zeitlicher Anfang, da er vor der Zeit liegt; er ist „die Ganzheit des Anbeginns“ (S. 23). Als „regelhafte Abläufe“ bezeichnet Hübner die Archái, da sie im Mythos dem entsprechen, was in der

Naturwissenschaft die Naturgesetze sind. Und da die wesentliche Voraussetzung der neuzeitlichen Naturwissenschaft, die Subjekt-Objekt-Trennung, auch auf die Wissenschaften, die vom Menschen handeln, übertragen wurde, auf Psychologie, Sozialwissenschaften und Geschichtswissenschaft, entsprechen auch die dort zu findenden Regeln und Gesetze den Archái des Mythos. Diese Gleichsetzung führt Hübner durch, weil es in dem Werk seine Absicht ist, das mythische mit dem wissenschaftlichen Weltbild zu vergleichen.

Die Archái als regelhafte Abläufe sind für uns in der Natur noch am ehesten zu erkennen, so z. B. der immer gleiche Lauf der Sonne. Nach mythischer Vorstellung ist es eine Gottheit, bei den Griechen genannt Helios, die dies bewirkt, und die kultische Erzählung von dieser Arché ist eben der Mythos. Das Wesen der einzelnen Götter, von denen die Mythen als Ursprungsereignisse ebenfalls erzählen, prägt auch die Charaktere der Menschen: In einem kriegerischen Menschen wirkt eher Ares, im denkenden Athene usw. Auch die Berufe und ihre Tätigkeiten, sowie die menschlichen Gemeinschaften, bei den Griechen u. a. Sippe, Phratie und Polis, gehen auf das anfängliche Wirken von Göttern zurück, denn das alles wurde zum ersten Mal von Göttern getan, wurde von ihnen erfunden und eingesetzt und den Menschen übergeben. (Hübner, S. 135ff.) Hieran zeigt sich noch sehr deutlich, daß es in mythischen Gesellschaften zunächst keinen Unterschied von Heiligem und Profanem gab, auch in Griechenland noch nicht. Es gibt Abbildungen von Alltagstätigkeiten sowohl in ägyptischen Darstellungen als auch auf griechischen Vasenbildern. Wenn diese Darstellungen, die immer aus einem rituellen Zusammenhang stammen, in der heutigen Forschung, wie es oft geschieht, so aufgefaßt werden, als gehe es bei ihnen um das Interesse am alltäglichen Leben an sich, ist das ein neuzeitliches Mißverständnis. Der Alltag als profane Zeit hatte für mythische Gesellschaften die Bedeutung eines Nichts, nur das kultisch-mythische Dasein besaß Wirklichkeit. Die dargestellten „Alltagsszenen“ besaßen daher auch nur ein Sein, wenn sie auf eine Arché bezogen werden konnten. Schefold nennt dies „Urbilder des Lebens.“ „In der spätarchaischen [griechischen] Kunst gewinnen solche Urbilder eine neue Bedeutung und Vielfalt, so dass man gesagt hat: damals beginnen Darstellungen des Alltagslebens. Aber mit dieser Bezeichnung verfälscht man ihren Charakter. Es wird keineswegs die ganze Buntheit des Lebens geschildert wie etwa in der niederländischen Malerei, sondern nur, was das Leben dämonisch verwandelt, was ein Göttliches aufleuchten lässt.“ (S. 229) Ähnlich verhält es sich mit Abbildungen von Wettkämpfen: „Man verfälscht die Bildwelt der griechischen Vasen, wenn man sie 'profan' nennt, etwa bei den Bildern von Wettkämpfen von 'Sport' spricht, waren doch Bilder von Siegern kostbarste Weihgeschenke in griechischen Heiligtümern [...].“ (S. 231) Wenn man versteht, daß mit solchen bildlichen oder erzählerischen Darstellungen eine Arché gemeint ist, die kultische Wirklichkeitskraft hat, begreift man ihren Sinn. Durch die Archái war das gesamte Leben mit den numinosen Wesen verbunden, sowohl des Einzelnen als auch der Gemeinschaft: „*Das ganze soziale Leben, sofern es durch Regeln, Normen, stereotype Handlungen und dergleichen bestimmt war, wurde genauso wie die gesetzlichen Abläufe in der Natur und im psychischen Verhalten des Menschen verstanden als der Vollzug eines numinosen Prototyps.*“ (Hübner, S. 137)

Die Eigenschaften der Archái werden noch deutlicher bei Ereignisabläufen, wie den Jahreszeiten oder Tag und Nacht. Obwohl jeder dieser zeitlichen Verläufe immer wieder neu ist, wirkt doch die jeweilige selbe mythische Substanz in ihnen, die bei jeder Wiederkehr identisch erscheint. Daher sind diese Ereignisabläufe zugleich Götter, also individuell, können aber überall auftreten. Im Bereich der Psyche ist eine Arché eine Urgestalt oder Urmacht, die mit ihrer mythischen Substanz in den Menschen eindringt und ihn erfüllt, wie Aphrodite mit Liebesentzücken, Ares mit Kampfeslust, Athene mit Vernunft oder auch die Musen mit dichterischer Inspiration. (Ebd. S. 137ff.) (Zum psychischen Wirken der Archái s. 2.2.2.)

2.1.4 Weitere mythische Denkmuster

Außer den bisher beschriebenen grundsätzlichen Charakteristika der magisch-mythischen Ontologie sollen nun weitere zur Sprache kommen. Es wird sich zeigen, daß auch diese so prägend sind, daß ohne ihre Kenntnis diese Weltsicht nicht verstanden werden kann. Diese Charakteristika betreffen die Auffassung über das Ursächliche der Erscheinungen der Welt (die Kausalität), über ihre Zweckhaftigkeit (Finalität oder teleologisches Denken), über Zufall und das Verhältnis vom Ganzen zu seinen Teilen. In der Ansicht darüber, was die Ursache der Dinge sei, ob Vorgängen der Welt ein Zweck zugrundeliege, ob es zufällige Ereignisse gebe oder nicht und wie das Ganze sich zu seinen Teilen verhält, sind wissenschaftliches und magisch-mythisches Weltbild so scharf voneinander geschieden, daß von wissenschaftlicher Seite aus das magisch-mythische Weltbild schlichtweg als unwahr aufgefaßt wird, als „Glaube“ einer frühen Menschheit, die noch in solch „kindlichen“ Vorstellungen verharrte. Die Denkmuster sind ausführlich u. a. von Cassirer und Hübner herausgearbeitet worden, so daß ich ihren Ausführungen hier weitgehend folge.

In dem Kapitel „Charakter und Grundrichtung des mythischen Gegenstandsbewußtseins“ sieht Cassirer in der Frage der Kausalität den Ausgangspunkt auch für die Frage der Zufälligkeit und des Ganzen und des Teiles und stellt diese in ihrer Unterschiedlichkeit zum wissenschaftlichen Denken dar. (S. 54ff.) Er führt aus, daß im wissenschaftlichen Denken kausale Beziehungen durch einen analytischen Denkprozeß hergestellt werden, bei dem jeweils bestimmte Bedingungen zu bestimmten Folgen führen. Im mythischen Weltbild dagegen gebe es diese isolierende abstrakte Denkweise der Bedingung nicht: „Jede Gleichzeitigkeit, jede räumliche Begleitung und Berührung schließt hier schon an und für sich eine reale kausale 'Folge' in sich. Man hat es geradezu als Prinzip der mythischen Kausalität und der auf sie gegründeten 'Physik' bezeichnet, daß hier jede Berührung in Raum und Zeit als ein Verhältnis von Ursache und Wirkung genommen wird. Neben dem Prinzip des 'post hoc, ergo propter hoc' ['nach diesem, also aufgrund dessen'] ist insbesondere auch das Prinzip des 'iuxta hoc, ergo propter hoc' ['neben diesem, also aufgrund dessen'] für das mythische Denken bezeichnend.“ So gibt es die mythische Vorstellung, daß bestimmte Tierarten, die zu einer bestimmten Jahreszeit an einem Ort erscheinen, die Ursache für den Beginn dieser Jahreszeit sind. (S. 56) Die empirische Kausalität ist, wie gesagt, darauf gerichtet, eine Beziehung zwischen bestimmten „Ursachen“ und bestimmten „Wirkungen“ herzustellen [also eine Gesetzmäßigkeit aufzuzeigen], während im mythischen Denken alles aus allem werden kann. (S. 58) Es ist tatsächlich schwierig für unser Verständnis, zu verstehen, daß hierin keine kindliche Vorstellung liegt. Eine Naturerscheinung, wie eine Jahreszeit, wurde als Ganzes aufgefaßt mit all seinen Erscheinungen, und diese waren Ausdruck eines numinosen Wesens. In Ägypten z. B. war die Nilschwelle, deren Zeitraum eine der drei ägyptischen Jahreszeiten war, die Gottheit Hapi. Diese numinose Jahreszeitengestalt kann durchaus mit ihren Einzelercheinungen wie bestimmten Tieren eine Einheit darstellen, so daß die Jahreszeitengottheit mit ihren Tieren zugleich erscheint und ohne sie eben nicht kommen kann. Auch bei uns noch ist das, was eine Jahreszeit uns gefühlsmäßig bedeutet, so vorherrschend, daß wir wohl eher selten die Frage nach der Schrägstellung der Erdachse als ihrer Ursache für wichtig halten.

Mit dieser besonderen Art der mythischen Kausalität hängt zusammen, daß es im mythischen Denken keine Zufälligkeit gibt, „daß es den Gedanken eines in irgendeinem Sinne 'zufälligen' Geschehens überhaupt nicht zu fassen vermöge“. (Cassirer, S. 59) Die Ursachen seien bestimmte Absichten, entweder durch magische Einwirkungen oder durch göttliche Willensakte. Daher komme es, daß es im Mythischen nichts gibt, das nicht durch die Absicht eines personalen numinosen Wesens bewirkt ist. In der griechischen Mythologie gibt es

genügend Vorkommnisse für solches Eingreifen von Göttern. Otto sagt hierzu: Was im Bild des Gottes geschildert wird, werde heute oft als Glück oder Zufall bezeichnet. Doch für die damaligen Gläubigen waren es Götter. Tatsächlich ist es ja so, daß es eine Göttin „Schicksal“ gibt, Tyche, deren Willen dem Menschen die Ereignisse seines Lebens „schickt“. Das zweckgerichtete Handeln göttlicher oder dämonischer Wesen stelle die Erklärung für jedes einzelne Ereignis dar. Im wissenschaftlichen Denken, so Cassirer, gibt es gerade diese Teleologie nicht, da die wissenschaftlichen Gesetze auf unpersönlichen Naturphänomenen beruhen. Daher gibt es viele Erscheinungen und Geschehnisse, deren Ursache nicht gefunden werden kann und die daher in die Kategorie des „Zufälligen“ eingeordnet werden müssen. (Vgl. S. 59ff.) Die Bedeutung der Finalität und die Frage der Zufälligkeit für die Ontologie des Mythos hebt auch Hübner hervor. Ein wichtiger Unterschied zum wissenschaftlichen Denken liege darin, „daß Gesetze in der materiellen Natur streng von allen finalen Vorgängen getrennt werden. [...] Wo dagegen Ideelles und Materielles zusammenfallen wie im Mythos, da ist *alles* zweckbestimmt.“ (S. 141) Zum Zufälligen gibt Hübner ein einfaches, anschauliches Beispiel: „So ist beispielsweise naturgesetzlich zu erklären, warum sich in irgendeinem Haus ein Kurzschluß ereignete und das Licht ausging, und es ist ebenso naturgesetzlich zu erklären, warum dort auch ein Wasserrohrbruch auftrat, aber es ist naturgesetzlich nicht zu erklären, warum beides *zur gleichen Zeit* stattfand.“ (S. 95) In der mythischen Kausalität würde es dagegen heißen, daß die Götter dies zu irgendeinem Zweck so haben stattfinden lassen. Tatsächlich neigen auch heute noch Menschen dazu, bei ihnen widerfahrenden, meist schlimmen Ereignissen anzunehmen, dies sei Gottes Wille, oder es wird von „Schicksalsschlägen“ gesprochen, als sei da eine personale Macht, die Schläge verabreicht.

Dies ist, meine ich, keineswegs nur als metaphorische Ausdrucksweise aufzufassen, sondern als ein Rest mythischer Ontologie, die der Mensch vielleicht einfach braucht, ebenso wie die gefühlsmäßige Bindung an numinose Jahreszeitengestalten ein wenn auch noch so unbewußter Rest mythischen Denkens ist. Warum sonst sind denn „Weihnachtsmann“ oder „Väterchen Frost“ so erfolgreich?

Mit der besonderen Kausalität des mythischen Denkens hängt es nach Cassirer auch zusammen, daß es keinen Unterschied zwischen Ganzem und Teil gibt. Im wissenschaftlichen Weltbild, das für uns ja eine so große Selbstverständlichkeit besitzt, ist ein Ganzes aus seinen Teilen zusammengesetzt, jeder Teil kann für sich bestehen (das Relatum geht der Relation voraus, s. Hübner, S. 94), und das Ganze und seine Teile sind nicht identisch. Daß mythisch der „Unterschied von Ganzem und Teil verschwindet“ (Hübner, S. 181ff.), hängt mit der Auffassung von der mythischen Substanz zusammen, da nämlich „mythische Substanzen zugleich materielle wie individuelle Individuen darstellen, so daß überall, wo eine solche Substanz auftritt, dasselbe Individuum gegenwärtig ist. Das bedeutet, daß es in dieser Hinsicht überhaupt keinen Unterschied zwischen Ganzem und Teil gibt, wie es etwa bei materiellen Stoffen der Fall ist, die in irgendeiner Weise im Raum verteilt sind, so daß wir immer nur ein Stück davon haben.“ Hübner nennt hier als Beispiele u. a. aus der griechischen Mythologie: In jedem Korn ist die Göttin Demeter anwesend, in jeder Scholle die Göttin Gaia, in Athenes Ölbaum auf der Akropolis sind alle Olivenwälder Attikas enthalten. (S. 181) Eine große Rolle spielt die Vorstellung, daß in einem Teil das Ganze auch bei räumlicher Trennung enthalten sein kann, in der Magie. „Was, auch nach dieser Trennung, über den Teil verhängt wird, das ist ebendamt auch über das Ganze verhängt. Wer sich eines noch so geringfügigen körperlichen Teils eines Menschen [...] bemächtigt, der hat damit von ihm Besitz genommen, der hat die magische Gewalt über ihn erlangt.“ Dies können abgeschnittene Haare, Nägel oder Exkremeate sein, mit denen daher sehr vorsichtig umgegangen werden muß, so daß sie nicht in den Besitz eines „Feindes“ kommen. (Cassirer, S. 63f.)

Mit der Identität des Ganzen und des Teiles hängt eine weitere Eigenart des Magisch-

Mythischen zusammen, nämlich die Austauschbarkeit von Ähnlichem. Gebser weist diesen Wesenszug der magischen Bewußtseinsstruktur zu und nennt ihn analogisierendes oder assoziatives Denken, bei dem alles sympathetisierend gleichgesetzt wird, was einander nicht nur ähnlich ist, sondern auch nur zu ähneln scheint“. Die Ursache hierfür sieht er in der netzartigen Verknüpfung der vitalen Kräfte. Dieser *Vitalkonnex* stehe anstelle des *Kausalkonnexes* späterer Bewußtseinsstrukturen. (S. 94f.) Cassirers Erklärung für die Wirkung der Ähnlichkeit lautet anders: Sie beruht auf der fehlenden Unterscheidung zwischen Äußerem und Innerem. Daher wird eine Ähnlichkeit des Äußeren mit einer Ähnlichkeit des Wesens gleichgesetzt. „Dem mythischen Denken genügt jede Ähnlichkeit der sinnlichen Erscheinung, um die Gebilde, an denen sie auftritt, in ein einziges mythisches 'Genus' zusammenzunehmen. Jedes beliebige noch so 'äußerliche' Merkmal gilt hierfür gleichviel – es kann keine scharfe Scheidung des 'Innen' und 'Außen', des 'Wesentlichen' und des 'Unwesentlichen' geben, weil eben jede wahrnehmbare Gleichheit oder Ähnlichkeit für den Mythos der unmittelbare Ausdruck einer Identität des W e s e n s ist. Die Gleichheit oder Ähnlichkeit ist daher hier niemals ein bloßer Relations- oder Reflexionsbegriff, sondern sie ist eine reale Kraft – ein schlechthin Wirkliches, weil sie ein schlechthin Wirksames ist.“ (S. 83)

2.2 Die Welt in mythischer Sicht

Im vorigen Abschnitt 2.1 wurden grundlegende Charakteristika des mythischen Weltbildes oder der mythischen Ontologie dargestellt. Im nun folgenden Abschnitt soll gezeigt werden, wie sich diese auf Welt- und Lebenserfahrung des mythischen Menschen auswirkten. Wichtige existentielle Lebensbereiche, der Mensch selbst mit seinem seelischen und sozialen Leben, sowie die Einstellung zu Zeit und Raum werden dabei die Hauptpunkte sein.

2.2.1 Der Bereich grundlegender Lebenserfahrungen

Bei den Gegensatzpaaren aus dem Bereich grundlegender Lebenserfahrungen, die gleich genannt werden, zeigt sich besonders die zusammengehörige Polarität bzw. Einheit von Ideellem und Materiellem. Man muß sich völlig darüber klar sein, daß die Gegensätzlichkeit nur dem heutigen Bewußtsein so erscheint. Im alten Bewußtsein waren die beiden Seiten anfänglich gänzlich ununterschieden oder befanden sich in einem kaum voneinander unterschiedenen Zwischenzustand, der jederzeit leicht mehr die Qualität des Ideellen oder des relativ Materiellen annehmen konnte, später stellten sie zusammengehörige Polaritäten dar. Die Begriffe werden jeweils mit „ideell“ und „materiell“ gekennzeichnet. Mit „ideell“ ist etwas bezeichnet, was nach heutigem Weltbild, der wissenschaftlichen Ontologie, nur im Inneren des Menschen oder in seiner Vorstellung Existenz hat, mit „materiell“ etwas, dessen Existenz nach wissenschaftlicher Vorstellung „real“ ist.

Es sind die Paare:

Traum (ideell) / Wachen (materiell),

Zustand nach dem Tod (ideell) / Zustand im Leben (materiell),

Belebte Gegenstände (ideell) / tote Gegenstände (materiell),

Inneres des Menschen, das Subjektive (ideell) / Welt als Dinge außen, das Objektive

(materiell),

Zum Paar T r a u m / W a c h e n: Für heutige Menschen ist der Traum etwas rein im eigenen Geist Erlebtes, während er in alter Zeit ebensolchen Realitätscharakter hatte wie die Erlebnisse des Wachbewußtseins. So schreibt Cassirer, „daß für das mythische Denken und die mythische 'Erfahrung' zwischen der Welt des Traumes und der objektiven 'Wirklichkeit' ein steter schwebender Übergang besteht“, so daß Traumerlebnisse den gleichen Wahrheitsgehalt besitzen wie das im Wachen Erlebte. (S. 44f.) Hierfür nennt Hübner Beispiele bei Homer: „Wenn Athene zur schlummernden Nausikaa spricht oder Zeus zum schlafenden Agamemnon, so kommt es weder Nausikaa noch Agamemnon in den Sinn, es könnte sich hierbei um etwas 'Subjektives', nur ihnen selbst Zuzuschreibendes handeln, und sie verhalten sich durchaus so, als hätten sie dies alles mit offenen Augen und Ohren vernommen.“ (Die Stellen sind Odyssee 6, 13-47 und Ilias 2,1-36)

Z u s t a n d n a c h d e m T o d / Z u s t a n d i m L e b e n: Hier schreibt Cassirer: „Und sowenig wie einen festen Unterschied zwischen Traum und Wachen, sowenig gibt es für das mythische Denken einen scharfen Schnitt, der die Sphäre des Lebens von der des Todes abtrennt. Beide verhalten sich nicht wie Sein und Nichtsein, sondern wie gleichartige, homogene Teile ein und desselben Seins. Es gibt für das mythische Denken keinen bestimmten, klar abgegrenzten Moment, bei dem das Leben in den Tod oder der Tod in das Leben übergeht. [...] Die Tatsache, daß der Lebende mit ihm [dem Toten] nach wie vor, in den Traumerscheinungen sowie in den Affekten der Liebe, der Furcht usf., in Z u - s a m m e n h a n g steht, kann hier – wo 'wirklich sein' und 'wirksam sein' in eins aufgehen – gar nicht anders als durch den F o r t b e s t a n d des Toten ausgedrückt und 'erklärt' werden“ (S. 45). Man kann also sagen, die uns nur als ideell oder subjektiv erscheinenden Träume und ausgelösten Gefühle gegenüber dem Toten waren für den mythischen Menschen Realitäten, die nicht anders als durch die Existenz des Toten erklärt werden konnten, da sie durch ihn bewirkt wurden. Träume von dem Gestorbenen bedeuteten seine Anwesenheit (s. o.) und galten nicht, wie unsere Erklärung lauten würde, als eine psychische Folge unserer Sehnsucht nach dem Gestorbenen. Eine solche Art von bloßer Innerlichkeit gab es im mythischen Bewußtsein, wie unten noch ausführlich zur Sprache kommen wird, nicht. Ebenso wenig war der Tote eine rein geistige Existenz, da es die Vorstellung des „Geistigen“ noch nicht gab. Daß ihm auch eine Art Stofflichkeit zugesprochen wurde, dafür zeugen die in allen alten Kulturen vorhandenen Grabbeigaben, die selbstverständlich ihrerseits weder rein materiell noch rein geistig waren. So genießt der geistig-stoffliche Tote die stofflich-geistigen Opfergaben.

B e l e b t e G e g e n s t ä n d e / t o t e G e g e n s t ä n d e: Hier ist schon das Verb „beleben“ verräterisch, es verrät das neuzeitliche Denken, aber unsere Sprache ist nun einmal davon geprägt. Im mythischen Bewußtsein wurde nichts b e l e b t, sondern gab es nichts Unbelebtes, wie schon die gerade erwähnten Grabbeigaben zeigen. Auch Gegenstände aus dem Besitz des Gestorbenen wurden ihm nicht als „Erinnerungsstücke“ mitgegeben, sondern weil ihnen etwas vom „Geist“ oder „Wesen“ des Gestorbenen anhaftete. Dieses kann mit dem oben schon erwähnten Begriff „mythische Substanz“ bezeichnet werden, durch die Gegenstände so mit einem Menschen verbunden sind, daß etwas von ihm auf den Gegenstand übergeht. Dies gilt für alle Dinge, in besonderer Weise aber von solchen wie Schwerter, Szepter und Kronen oder Kultgegenständen, deren Heiligkeit darauf beruht, daß sie eben keine rein materiellen Dinge sind. Das Belebte von Dingen, für uns ein Aberglaube, da Dinge angeblich aus toter Materie bestehen, zeigt wiederum die Andersartigkeit eines Bewußtseins, für das auch Gegenstände eine Einheit von „Geist“ und „Materie“ darstellen. In

unserer Zeit sind Dinge Gebrauchsgegenstände, aber doch sind noch Reste des alten Empfindens vorhanden, wenn man gewisse Dinge als Geschenk oder Erbstück eines lieben Menschen ehrt, auch wenn sie weder besonderen Wert oder Schönheit besitzen. Assmann/Assmann betonen, daß die Kraft der Belebung oder Beseelung als dominanter Zug des mythischen und magischen Bewußtseins aufgefaßt werden kann. (S. 191)

In n e r e s d e s M e n s c h e n , d a s S u b j e k t i v e / W e l t a l s D i n g e
a u ß e n , d a s O b j e k t i v e : Im selben Abschnitt, aus dem eben zitiert wurde, bringen Assmann/Assmann die Kraft der Animation bzw. Belebung mit der Eigenart des mythischen Bewußtseins, nicht zwischen dem Ideellen und dem Materiellen zu unterscheiden, in Verbindung: „Animation ist die Qualität eines Denkens, das der Differenzierung zwischen Außen und Innen, Welt und Selbst, vorausliegt. Bevor die Arbeit und die Wissenschaft den Menschen in eine Subjekt-Objekt-Beziehung zur Welt brachten, stand er ihr in einer Subjekt-Subjekt-Beziehung gegenüber.“ (In: Cancik, S. 191) Hier sei an die Schilderung der magischen Verflochtenheit des Menschen mit der Natur bei Gebser erinnert. In dieser Verflochtenheit und Identität von menschlichem Inneren und der Welt liegt aber auch der Grund für die Möglichkeit, mit geistig-psychischer Kraft auf die Außenwelt der Dinge Einfluß zu nehmen. So fehlt hier laut Cassirer z. B. auch die Grenzscheide zwischen Wunsch und Erfüllung (S. 44), wie es in der Märchen-Einleitung „In Zeiten, als das Wünschen noch geholfen hat“ als vage Erinnerung, aber offensichtlich mit einem Kern alten Wissens überliefert ist. Wie das Innere des Menschen von einem Außen beeinflusst wird, kommt im übernächsten Abschnitt noch ausführlich zur Sprache. Auch die von Gebser als bezeugt bezeichnete magische Fähigkeit der Fernwirkung hat hier ihren Grund: Die räumliche Entfernung als etwas Äußeres kann sich sozusagen enträumlichen und dem unräumlichen Inneren des Menschen angleichen. Ebenso verschwindet die Zeit, denn wo kein Raum, ist auch keine Zeit. Die magische Struktur ist laut Gebser raum-zeitlos, oder: „Du siehst, mein Sohn, zum Raum wird hier die Zeit“. Diese Stelle aus *Parsifal* von Wagner nennt Lévi-Strauss die „wohl tiefgründigste Definition, die jemals vom Mythos gegeben wurde“, und Parsifal sei ein „gewichtiger Beitrag zur universalen Mythologie“ (zitiert in: Martin Geck, Wagner, Biographie. München 2012, S. 325, Anm. 787).

Im Gegensatz zum aufklärerisch-rationalen Denken galt alles, was sich im menschlichen Inneren und auch im gesellschaftlichen Bereich abspielte, als Wirken numinoser Wesen, ganz abgesehen von der selbstverständlichen numinosen Qualität dessen, was wir unter „Natur“ verstehen.

2.2.2 Der Mensch im mythischen Bewußtsein

Um das mythische Weltbild zu verstehen, ist es daher auch wichtig dem nachzugehen, wie der Mensch sich selbst darstellt. Wissenschaftszweige, die sich heute mit dieser Frage befassen, sind die Psychologie und die Soziologie, mit deren Voraussetzungen und Ergebnissen Hübner das mythische Menschenbild vergleicht. So untersucht er mythische Texte aus dem Bereich der griechischen Mythologie auf ihre Darstellung der menschlichen Psyche und der menschlichen Gemeinschaft hin. Hierüber gibt es auch längere Auslassungen in den Werken W. F. Ottos.

Der Bereich des Psychischen und Moralischen
Zunächst macht Hübner deutlich, daß der Ausdruck „psychisch“ dem heutigen

Sprachgebrauch entlehnt ist, es mythisch jedoch eine Psyche im gegenwärtigen Sinn als abgeschlossenes immaterielles Inneres, das in völliger Trennung von anderen Wesen nur dem jeweiligen Menschen zugehörig ist, nicht gab. Das merkt man schon daran, daß das griechische Wort *psyché* außer Seele, Verstand und Gemüt auch Atem, Hauch oder Lebenskraft bedeutet, also auch einen „materiellen“ Aspekt enthält. Aber der Hauptunterschied zum gegenwärtigen Bewußtsein ist, daß im Mythischen die inneren Regungen des Menschen von numinosen Wesen bestimmt sind. „Was wir gemeinhin als das 'Psychische' bezeichnen, ist in mythischer Sicht eher Schauplatz und Wirkungsstätte numinosen Einflusses. Gefühle der Kraft, des Glückes, der Leidenschaft, ein plötzliches Begehren und Wollen, Einsicht und Verblendung, aber auch der gute Gedanke, die Weisheit und stille Entrücktheit, dies alles kann in irgendeiner Weise auf die Gegenwart eines Gottes oder numinosen Wesens zurückgeführt werden.“ (Hübner, S. 113)

Um das hier Gemeinte an einem Beispiel zu erklären, soll eine Stelle aus dem ersten Buch der *Ilias* angeführt werden, die W. F. Otto ausführlich bespricht. Es geht um den Streit zwischen Agamemnon und Achill, der ja die ganze Handlung auslöst und bis zum Ende bestimmt. Nach vielen gegenseitigen Vorwürfen, die immer heftiger wurden, heißt es:

Jener [sc. Agamemnon] sprach; da entbrannte der Peleion' [Vatername des Achill], und das Herz ihm

*Unter der zottigen Brust ratschlagete, wankenden Sinnes,
Ob er, das schneidende Schwert alsbald von der Hüfte sich reißend,
Trennen sie sollt auseinander und niederhaun den Atreiden,
Oder stillen den Zorn und die mutige Seele beherrschen.*

*Als er solches erwog in des Herzens Geist und Empfindung,
Und er das große Schwert schon hervorzog, naht' ihm vom Himmel
Pallas Athen', entsandt von der lilienarmigen Here,
Die für beide zugleich in liebender Seele besorgt war.*

*Hinter ihn trat sie und faßte das bräunliche Haar des Peleiden,
Ihm allein sich enthüllend; der anderen schaute sie keiner.*

*Stauend zuckte der Held und wandte sich: plötzlich erkannt er
Pallas Athenens Gestalt, und fürchterlich strahlt' ihm ihr Auge.
Und er begann zu jener und sprach die geflügelten Worte:*

*Warum, o Tochter des Zeus', des Aigiserschütterers, kamst du?
Etwa den Frevel zu schaun von Atreus' Sohn Agamemnon?
Aber ich sage dir an, und das wird wahrlich vollendet:
Sein unbändiger Stolz wird einst noch das Leben ihn kosten!*

*Darauf antwortete Zeus' blauäugige Tochter Athene:
Deinen Zorn zu stillen, gehorchtest du, kam ich vom Himmel:
Denn mich sendete Here, die lilienarmige Göttin,
Die für beide zugleich in liebender Seele besorgt ist.
Aber wohlan, laß fahren den Streit und zücke das Schwert nicht.
Magst du mit Worten ihn doch beleidigen, wie es dir einfällt.
Denn ich sage dir an, und das wird wahrlich vollendet:
Einst wird dir noch dreimal so herrliche Gabe geboten
Wegen der heutigen Schmach. Drum fasse dich nun und gehorch uns.*

*Ihr antwortete drauf der mutige Renner Achilleus:
Euer Wort, o Göttin, geziemet es wohl zu bewahren,
Welche Wut auch im Herzen sich hebt; denn solches ist besser.
Wer dem Gebot der Götter gehorcht, den hören sie wieder.*

*Sprachs, und hemmte die nervichte Hand an dem silbernen Hefte,
Stieß in die Scheide zurück das große Schwert und verwarf nicht
Athenaiens Gebot. Sie wandte sich drauf zum Olympos,
In den Palast des donnernden Zeus, zu den anderen Göttern.*

(Homer, Ilias I, 188-223. Übersetzung: Johann Heinrich Voß)

Auch wenn hier von göttlichem Gebot die Rede ist, so ist dies nicht das Wesentliche, sondern die Entscheidung und die Änderung der Gemütslage durch das Einwirken Athenes. Das göttliche Handeln steht anstelle der Willensentscheidung des Menschen, so daß er gar nicht anders kann als sich entsprechend zu verhalten. W. F. Otto kommentiert diese Stelle so: „Gerade da, wo wir die eigene Entscheidung des Menschen betonen und auf sie den größten Wert legen, sieht Homer die Erscheinung eines Gottes. Dafür ist die [...] Erzählung von *Achill* und *Athene* (Ilias I, 188 ff) ein vorzügliches Beispiel. Der Dichter erzählt zunächst ganz so, wie wir erzählen würden: 'Die Ehrenkränkung, die er von *Agamemnon* erfuhr, traf den *Achill* mit wildem Schmerz, und sein Herz dachte hin und her, ob er das Schwert ziehen, die Versammlung auseinandertreiben und den Beleidiger erschlagen, oder seinen Groll bezähmen und sein Ungestüm zurückhalten solle. Als er so überlegte, und schon das Schwert in der Scheide lockerte, da ...'. Wir würden fortfahren: da siegte die Vernunft und die Einsicht, daß er für den angetanen Schimpf eine viel größere Genugtuung erhalten werde, wenn er sich von einer übereilten Handlung zurückhielte. [...] Und nun hören wir, wie sie [seine Entscheidung] geschah: 'Da kam *Athene* vom Himmel ... trat hinter ihn und zog ihn an seinem blonden Haare; erstaunt wandte er sich um und erkannte sofort die *Pallas Athene*, denn gewaltig leuchteten ihr die Augen.' Der Ausschlag also, den wir der freien Willensentscheidung zuschreiben, geschieht hier durch das Erscheinen einer Gottheit.“ (Theophania, S. 39) Diese Szene soll als Beispiel für die vielen weiteren Stellen bei Homer stehen, die sowohl Otto als auch Hübner nennen (Otto: Theophania, S. 39-50; Die Götter Griechenlands, S. 169-194. Hübner, S. 112ff.)

Hübner führt weiter aus, wie diese numinose Einwirkung in den Texten dargestellt ist. Die Götter übertragen ihre mythische Substanz auf den Menschen, sie werfen etwas, z. B. Mut oder Schwäche, in leibseelische Orte hinein, für die es im Griechischen mehrere Ausdrücke gibt, die mit Übersetzungen nur behelfsmäßig wiedergegeben werden können, so *thymós* (Leben, Herz, Mut), *phrén* (Zwerchfell, Gemüt), *stêthos* (Brust, Sitz der geistigen Fähigkeiten), *kardía/kradía* (Herz, Sitz der Gefühle). In der wissenschaftlichen Ontologie gibt es nur materielle oder psychische Gegenstände („Gegenstand“ im Sinne von Realitäten), aber keine leibseelischen Orte, die von mythischer Substanz erfüllt werden können. Im Mythos wird jedes seelische Vermögen als Wirksamkeit der göttlichen Substanz aufgefaßt, der Mensch ist Schauplatz eines numinosen Ereignisses. Die Götter verleihen oder nehmen diese Fähigkeiten. Das Vermögen der *areté* („Tugend“) ist z. B. ein Bündel von Fähigkeiten, bei dem Leibliches und Seelisches nicht getrennt sind, da es in mythischer Vorstellung diese Trennung nicht gibt. Daher ist die *areté* keine rein ideelle Eigenschaft, keine rein seelische Tugend, die sogar im Gegensatz zum physischen Erscheinungsbild stehen könnte. Die Vorstellung eines sittlich guten Menschen bei häßlichem oder schwächlichem Leib gibt es erst im späteren griechischen Denken, nämlich bei Sokrates, und dann im Christentum. Der Grund hierfür ist die anfängliche Ununterscheidbarkeit von Innen und Außen. (Hübner, S. 112ff.)

Otto betont sehr, daß auch Gefühle, Ehr- oder Moralbegriffe, alles, was den Menschen im Innern bewegt und bestimmt, auf göttliche Eingebungen zurückzuführen sind. Als Beispiel hierfür sind zu nennen Aphrodite (die Liebesbezauberung), Eros (die Liebes- und

Zeugungskraft), Aidos (die zarte Scheu und Scham), Eris (die Zwietracht), bei Hübner sind noch erwähnt Eirene (der Frieden), Dike (die Gerechtigkeit), Eunomia (Ordnung), Themis (die Satzung). Alle diese sind ursprüngliche, alte Göttergestalten, keine Personifikationen abstrakter Vorstellungen, die zu Göttern ge“macht“ wurden (Personi“fik“ationen von lat. *facere*, machen), wie Otto sehr deutlich dargelegt hat: „Es gibt keine Personifikation, sondern nur eine Entpersonifizierung [...]. Die sogenannten abstrakten Begriffe und Worte wären nie ins Persönliche erhoben worden, wenn sie nicht von allem Anfang an persönliche, ja göttliche Gestalten gewesen wären.“ (Der ursprüngliche Mythos. In: *Eröffnung*, S. 273f.) Die Göttlichkeit solcher „Begriffe“ in alter Zeit läßt sich z. B. daran ablesen, daß einer der ältesten Tempel des Forum Romanum der Concordiatempel ist; Concordia ist die Göttin der Eintracht.

Hübner bespricht weiter die mythische Substanz *kydos*, die oft mit Ehre übersetzt wird, ferner auch Kriegeruhm, ruhmvolle Kraft, preiswürdiges Gelingen, Gedeihen oder Glück bedeuten kann. (Gemoll) Eine solche Substanz, die ja selbst weder immateriell noch materiell ist, breitet sich von dem Gott, der sie verleiht, über den Menschen aus und erfüllt ihn so, daß sie auch von ihm auf alles andere übergehen kann, insbesondere auch auf Gegenstände. Hierin liegt die Vorstellung des „Weihens“, verwandt mit dem lateinischen *victima*, Opfertier, das durch die ihm geltenden Riten mit mythischer Substanz erfüllt wird. Geweihte Gegenstände, wie Kronen, Szepter, Waffen, sind keine reinen Symbole, sondern enthalten wirkliche göttliche Kraft. Dies erklärt, warum z. B. in der Ilias die Erbeutung der Rüstung eine solche Rolle spielt; in ihr steckt nämlich die göttliche Kraft, die dem getöteten Helden verliehen wurde und auf den neuen Besitzer übergeht. Im Grunde steckt in jedem Gegenstand zugleich die mythische Substanz seines Besitzers. So ist auch das Wort *ólbos* ein Ausdruck, mit dem sowohl Materielles als auch Immaterielles bezeichnet werden kann, nämlich Glück, Heil, Segen oder auch der Reichtum. Daß den Gegenständen eines Menschen mythische Substanz anhaftet, zeigt sich am Brauch der Grabbeigaben, die untrennbar mit dem Toten verbunden sind. (Hübner, S. 116ff.) Voller numinoser Substanz sind z. B. auch Gastgeschenke. Diese können den Geber und den Beschenkten so fest aneinander binden wie Blutsverwandtschaft, da an dem Geschenk die numinose, von Göttern verliehene Kraft des Sippeneigentums haftet. Hübner nennt dafür einige Beispiele, so die Begegnung von Diomedes und Glaukos in Ilias 6: Ihr Kampf wird unmöglich, als sie feststellen, daß ihre Vorfäter Gastgeschenke ausgetauscht hatten. (Hübner, S. 119f.)

(Nur am Rande: Interessant ist, daß noch in einem heutigen Fantasy-Roman die Vorstellung der am Eigentum haftenden numinosen Substanz vorkommt, nämlich bei Harry Potter. Hier sind es alte Wesen, die Kobolde, die die Vorstellung haben, daß von ihnen gefertigte Wertgegenstände oder Schätze immer ihr Eigen bleiben und im Grunde nicht veräußert werden können, allenfalls verliehen. Dies wird deutlich in einer Erklärung, die Harry erhält:

„Du verstehst nicht, Harry, keiner kann es verstehen, außer wenn er unter Kobolden gelebt hat. Für einen Kobold ist der rechtmäßige und wahre Besitzer jedes Gegenstands nicht der Käufer, sondern der Erzeuger. Alle koboldgearbeiteten Gegenstände gehören in ihren Augen rechtmäßig ihnen.“

„Aber wenn er gekauft wurde -“

„- dann würden sie ihn als gemietet betrachten, von demjenigen, der das Geld bezahlt hat. Sie haben jedoch große Schwierigkeiten mit der Vorstellung, dass koboldgearbeitete Gegenstände von Zauberer zu Zauberer weitergegeben werden.“

Harry Potter und die Heiligtümer des Todes, S. 526)

Der Einzelne und die Gemeinschaft

Ein weiterer wesentlicher Unterschied des magisch-mythischen Menschen zum heutigen besteht in seinem Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft. Besonders in der älteren magischen Struktur waren Stamm, Sippe, Clan oder Familie für das Lebensgefühl prägend. Der Einzelne empfand sich mehr als Teil einer solchen Gemeinschaft und nicht so sehr als abgetrenntes, einzelnes Ich. Gebser beschreibt die Ichlosigkeit, das schlafhafte, unerwachte Bewußtsein sowie das Gefühl der Unität aller mit allen und allem als Merkmale der magischen Struktur. (S. 100) So führt er aus, daß in dieser kollektiven Verflochtenheit aller eine selbstverständliche Verständigung möglich ist: „Die Verständigung innerhalb des Gruppen-Ich, des 'Wir', bedarf noch nicht der Sprache, sondern erfolgt gewissermaßen 'subkutan' oder telepathisch, da die Ichlosigkeit des einzelnen, der kein einzelner ist, die Teilhabe und Kommunikation an den kollektiven und vitalen Intentionen fördert, weil die untrennbare Verflochtenheit der Sippe das vorherrschende Prinzip ist.“ (S. 104)

Da in der magischen Struktur Raumzeitlosigkeit bestand, läßt sich nicht angeben, wie lange dieser Zustand zurückliegt. Steiner verlegt ihn in die „Atlantis“, für die ebenfalls keine Zeitangaben zu machen sind, wie oben anhand der Darstellungen von Delor ausgeführt wurde (Teil II). Auch Steiner beschreibt immer wieder die Andersartigkeit des atlantischen Menschen, der zunächst, bis die Ich-Entwicklung begann, nur ein Gruppen-Ich besaß, das eine geistige Wesenheit ist. Das Gedächtnis reichte daher weit über das individuelle Leben hinaus und umfaßte alle Generationen. Der Name einer Sippe bezeichnete nicht den einzelnen Menschen, sondern das Gruppen-Ich. (AnthroWiki s. v. Gruppen-Ich, 30. 11. 2017) Hiermit sind die langen Lebenszeiten der Urväter im Alten Testament zu erklären, denn es ist die Sippe, kein einzelner Mensch gemeint.

Für das ehemalige gruppenseelenhafte Bewußtsein war die Blutsverwandtschaft die Grundlage. Daher waren die Gemeinschaften auf der Grundlage der Blutsverwandtschaft durch die Generationen hin verbunden. Insbesondere die alten hellseherischen Fähigkeiten waren an die Blutsverwandtschaft gebunden, weshalb auch die Nahehe üblich war. (AnthroWiki s. v. Blut. 1. 12. 2017) Die Nahehe unter Geschwistern oder Eltern und Kindern ist aus vielen Mythen, sowie geschichtlich auch noch aus den altägyptischen Dynastien bekannt. In Königshäusern wurde noch bis in jüngste Zeit häufig innerhalb bestimmter Familien geheiratet, doch dies war eigentlich nur noch ein Überbleibsel aus den frühgeschichtlichen Zeiten. In allen Kulturen wurde nämlich irgendwann die Nahehe durch die Fernehe abgelöst. Steiner hat dargestellt, daß die Fernehe eine Voraussetzung für die Ausbildung des Verstandes und der menschlichen Selbständigkeit war, da dadurch sich das alte, an einen unbewußten Zustand gebundene Hellsehen verlor. Heute wirkt die Nahehe schädigend auf die Nachkommen, da sich die Menschheit u. a. auch leiblich verändert hat. Die Entwicklung zur Fernehe kann auch als Vorbereitung auf das Christentum angesehen werden, bei dem die allgemeine Menschenliebe aus freier Entscheidung weit über die Liebe unter Blutsverwandten gestellt wurde. (AnthroWiki s. v. Sexualität. 1. 12. 2017)

Eine ergänzende Erklärung zur Bedeutung der Blutsverwandtschaft in der magisch-mythischen Struktur läßt sich in der Einheit von Ideellem und Materiellem finden. Da auch menschliche Eigenschaften und Fähigkeiten nichts rein Ideelles sind, sondern immer mit dem Leiblichen zusammenhängen, können sie durch die leibliche Vererbung durch Generationen hindurch weitergegeben werden.

Mahlstedt beschreibt, in welchem großen Maße die alte Menschheit ihre Existenz an das Eingebundensein in eine Sippe und an die ununterbrochene Generationenreihe gebunden sah. Durch die fortlaufende Generationenreihe waren Stamm oder Sippe mit dem Urzeitahnen verknüpft (S. 36). Verstorbene wurden zu Ahnen und waren, solange die Ahnenreihe mit dem Urzeitahnen in Verbindung stand, unsterblich. (S. 78) Ein Verstorbener wurde eins mit dem Schöpferahnen. „Mit seinem Tod tauchte er ein in die mythische Gestalt des Ahnen. Ohne

wesentliche Merkmale seiner eigenen Identität verschwamm er nach einiger Zeit in dem Urbild des Ahnen, das sich in zeitloser Wiederholung aus den Lebensgeschichten der Clanmitglieder zusammensetzte, deren Wirken zum geistigen Bestand einer Gemeinschaft gehörte. [...] Die Toten reihen sich in zyklischen Systemen nicht in geschichtlicher Abfolge hintereinander, sondern legen sich mit ihrer individuellen Existenz übereinander zum Bild einer Ahnengestalt, der alle Stammesereignisse zu geschichtloser Gegenwart einverleibt werden. [...] Die individuelle Existenz] reicht hinab bis in die Urzeit und garantiert die lebendige Verbindung zur primordialen Schöpfungszeit, die sich im Kreislauf des Lebens ewig wiederholt.“ (S. 81) Aus dieser Verschmelzung der Sippenmitglieder zu einem einzigen großen Individuum erfolgt auch die Einheitlichkeit und die Konservierung der Ordnungen, Bräuche und Verhaltensmuster innerhalb einer Sippe oder eines Clans, sowie die mangelnde Todesfurcht, da jedes Erscheinen eines neuen Sippenmitgliedes zugleich das Wiedererscheinen des identischen Ahnen war.

Nirgends ist dieses Verschwimmen des Einzelnen in der Ahnenreihe besser dargestellt – weil in poetischer Gestalt – als in „Joseph und seine Brüder“ von Thomas Mann, wo dieses In-eins-Spielen geradezu leitmotivisch vorkommt. Im alten Testament gibt es ja die Abstammungsreihe der Urväter von Abraham über Isaak und Jakob zu dem Protagonisten Joseph, also über vier Generationen. Doch im Roman und mit den Mitteln des Romans erscheinen die drei Vorfahren Josephs und auch er selbst als mythische Gestalten, die keineswegs eine historisch-zeitliche Reihe darstellen. Abraham wird daher als „Ur-Mann“ oder „Mondwanderer“ bezeichnet (Joseph und seine Brüder. Der erste Roman: Die Geschichten Jaakobs. Frankfurt am Main 1991. (Erstausgabe: Berlin 1933)):

Joseph für sein Teil erblickte in einer südbabylonischen Stadt namens Uru, die er in seiner Mundart 'Ur Kaschdim', 'Ur der Chaldäer' zu nennen pflegte, den Anfang aller, das heißt: seiner persönlichen Dinge.

Von dort nämlich war vor längeren Zeiten – Joseph war sich nicht immer im klaren darüber, wie weit es zurücklag – ein sinnender und innerlich beunruhigter Mann nebst seinem Weibe, die er aus Zärtlichkeit wohl gern seine 'Schwester' nannte, und anderen Zugehörigen ausgezogen, um es dem Monde, der Gottheit von Ur, gleichzutun und zu wandern [...]. (S. 10f.)

Zuweilen hielt er [sc. Joseph] den Mondwanderer wohl gar für seinen Urgroßvater, was aber mit voller Strenge aus dem Gebiete des Möglichen zu verweisen ist. Er selbst wußte ganz genau, aus mancherlei Unterweisung, daß es sich weitläufiger verhielt. (S. 15)

Kurzum, es war dem jungen Joseph nicht zu verargen, wenn er sie [sc. die Zeit] träumerisch zusammenzog und, manchmal wenigstens, bei minder genauer Geistesverfassung, des Nachts etwa, bei Mondlicht, den Ur-Mann für seines Vaters Großvater hielt [...]. (S. 16)

Wir erwähnten zum Beispiel, daß Joseph schöne babylonische Verse auswendig wußte [...]. Er hatte sie von Reisenden gelernt [...] und von seinem Hauslehrer, dem alten Eliezer, einem Freigelassenen seines Vaters, - nicht zu verwechseln (wie es dem Joseph zuweilen geschah und wie es auch der Alte selbst sich wohl gern einmal geschehen ließ) mit Eliezer, des Ur-Wanderers Ältestem Knechte, der einst die Tochter Bethuels am Brunnen für Isaak gefreit hatte. (S. 19)

Jan Assmann nennt dieses Sein und Denken in mythischer Struktur „zitathafte Leben“. Durch einen Aufsatz mit diesem Titel möchte er eine Thomas-Mann-Rezeption im Bereich der Religionswissenschaft und der Kulturphilosophie in Gang setzen, da seiner Meinung nach

Mann in seinem Josepfs-Roman Wesentliches zum Phänomen „Mythos“ beigetragen habe. (Jan Assmann, *Zitathaftes Leben. Thomas Mann und die Phänomenologie der kulturellen Erinnerung*, 1993. In: Heinrich Detering und Stephan Stachorski (Hrg.), *Thomas Mann. Neue Wege der Forschung*, Darmstadt 2008, S. 80) Zu der Identifizierung des Einzelnen mit einer Vorfahrenreihe schreibt Assmann: „Thomas Manns Analysen des archaischen Personbegriffs sind die bei weitem bedeutendsten Beiträge zu diesem Thema vor M. Mauss. [...] Der Doppelaspekt der Person als zeitlose Institution und geschichtliche Verkörperung und das Übergewicht des ersteren vor dem letzteren Aspekt, darum geht es auch bei Thomas Mann [...]. Besonders deutlich wird dieser Personbegriff an Eliezer, dem ältesten Knecht, herausgestellt [...]. Die geschichtlichen Inkarnationen dieser Rolle heißen alle Eliezer und identifizieren sich so mit ihrer Rolle, daß sie in der ersten Person von ihren Vorgängern sprechen. Das ist die sog. Mondgrammatik.“ (Ebd. S. 90)

Thomas Mann hat auch sehr zutreffend dargestellt, wie sich bei Joseph und auch Eliezer die mythische Vorstellung mit der aufkommenden verstandesmäßigen Denkart schon vermischt. Denn die israelitische Religion und Kultur stehen ja schon am Ende des magisch-mythischen Zeitalters, und die späteren Teile des Alten Testaments, wie die Propheten, werden schon der sogenannten Achsenzeit, die um 500 v. Chr. in das philosophische oder mentale Denken überleitete, zugerechnet. Ebendies gilt auch für die altgriechische Kultur: Sie blickt zurück in die mythische Struktur und nach vorne in die mentale Struktur. Doch findet sich noch in den älteren Texten die Eingebundenheit des Einzelnen in Gemeinschaften, in Sippe, Phratie oder Polis. Diese werden aber nicht mehr magisch, sondern mythisch gesehen, nämlich als von einem numinosen Wesen hervorgerufen, das oft im mythischen Bild als Urvater angesehen wird. Hübner, der in seinem Werk ja vom griechischen Mythos ausgeht, schreibt hierüber und begründet folgendermaßen: „Überhaupt ist die Idee der Sippe von besonderer Bedeutung für den mythischen Zusammenhang von Innen und Außen. Die Sippe wird hier weder rein materiell (etwa biologisch) noch rein ideell (etwa mit Hinblick auf bestimmte Charaktereigenschaften der Seele) aufgefaßt. Die Sippe ist vielmehr eine durch unvordenkliche Zeitabläufe hindurch konstante mythische Substanz, die einst von einem numinosen Wesen (Gott oder Heros) in einen Menschen einfloß und nun von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben wurde.“ (S. 119) Ideell-materiell ist diese mythische Sippensubstanz auch an den Herd und Sippenbesitz geknüpft. Der Mensch ist als Einzelner, als individuelles Ich, nichts, er hat ohne Geschlecht, Gesetz und Herd keine Identität, denn: „Dem mythischen Menschen ist die ideelle Innerlichkeit als Bezirk seines Ich weitgehend unbekannt.“ (S. 121) Numinose Wesen wirken auch in größeren Einheiten als den Geschlechtern. Phratien („Bruderschaften“) sind durch einen gemeinsamen Kult verbunden, die Polis (Stadt, Bürgerschaft) ist von ihrer Gottheit bestimmt, die in jeder Tätigkeit des Gemeinwesens wirksam ist, in Recht, Handel und Berufsausübung. Alle diese Bereiche sind zugleich etwas Kultisches [vgl. o. Schefold], entsprechende Tätigkeiten werden mit Gebet und Opfer begleitet, da in ihnen die Substanz eines Gottes wirkt. (S. 130)

2.2.3 Die Zeit im Mythos

Wenn im Folgenden die besondere Zeitauffassung des Mythos zur Sprache kommen soll, so zuvor noch einige Worte zur Entwicklung des Phänomens Zeit, auch wenn hierzu schon einige Anklänge und Hinweise in den vorhergehenden Teilen erfolgten.

Nach Eliade und auch nach Steiner entstand die Zeit mit der Welt. Eliade nennt diesen

Ursprung die heilige Urzeit, Steiner spricht vom Saturnzustand der Erde, den er öfter beschreibt, z. B. in „Die Geheimwissenschaft im Umriss“. Eliade nennt diese erste Phase des Ursprungs eine primordiale Zeit, „eine *Ursprungszeit* in dem Sinn, daß sie 'mit einem Schlag' anbrach, ohne daß ihr eine andere Zeit vorausgegangen wäre, denn es konnte keine Zeit geben *vor der Erscheinung der im Mythos berichteten Realität*.“ (Das Heilige und das Profane, S. 65f.)

Gebser hält die Wahrnehmung von Raum und Zeit für Bewußtseinsvorgänge: „Wenn wir von Raum und Zeit sprechen, so müssen wir uns daran erinnern, daß diese Begriffe von unserem Bewußtsein erarbeitet wurden und daß vornehmlich sie es sind, die es konstituieren und seine Wirksamkeit ermöglichen.“ (S. 234) Daher waren im völlig unbewußten, tiefschlafartigen Zustand Zeit und Raum nicht existent. Im Querschnitt S. 174 wird diese Art der Raum- und Zeitbezogenheit daher „vorräumlich“ und „vorzeitlich“ genannt. Bei Gebser, der ja zwischen magischem und mythischem Bewußtsein unterscheidet, ist auch noch die magische Struktur von Raum-Zeitlosigkeit, also von Ausdehnungslosigkeit, geprägt, da alle zeitlichen und räumlichen Punkte zugleich überall sind, ein Zustand, der bewußt nicht erfahrbar und deswegen auch nicht darstellbar ist. (S. 234)

Auch Cassirer erwähnt dieses „zeitlose“ Bewußtsein und verlegt es in die frühen Phasen des mythischen Bewußtseins (auf die Bezeichnungen kommt es hier nicht so an, sie wechseln von Autor zu Autor). Als Beispiel führt er Schelling an, der diesen Zustand sprachlich zu fassen versucht hat: In diesem Bewußtsein herrsche eine „schlechthin vorgeschichtliche Zeit“, eine *'ihrer Natur nach* untheilbare, absolut identische Zeit, [die] daher, welche Dauer man ihr zuschreibt, doch nur als *M o m e n t* zu betrachten [ist], d. h. als Zeit, in der das Ende wie der Anfang und der Anfang wie das Ende ist, eine Art von Ewigkeit, weil sie selbst nicht eine Folge von Zeiten, sondern nur Eine Zeit ist, die nicht in sich eine wirkliche Zeit, d. h. eine Folge von Zeiten ist, sondern nur relativ gegen die ihr folgende zur Zeit (nämlich zur Vergangenheit) wird.'“ (Aus „Einleitung in die Philosophie der Mythologie“, zitiert S. 125)

Erst in der eigentlich mythischen „Hauptphase“ entsteht das eigentümliche mythische Zeitbewußtsein, um das es im Folgenden gehen soll und das wesentlich von jedem späteren nicht-mythischen geschieden ist.

Noch eine Vorbemerkung: Das Phänomen der Zeit ist so grundlegend existentiell, und viele Religionen und Philosophien verschiedener Zeiten haben sich darum bemüht, so daß es gewiß keine Möglichkeit gibt, seine Geheimnisse letztendlich erschöpfend darzustellen. Die folgenden Punkte zur mythischen Zeitauffassung sollen daher nur als Andeutungen zu verstehen sein.

Q u a l i t a t i v e Z e i t v o r s t e l l u n g

Die heutige Vorstellung von Zeit ist, daß sie regelmäßig verläuft und ein unabhängig für sich bestehendes Phänomen ist. Newton, bekannt als einer der Urheber des noch heute gültigen naturwissenschaftlichen Weltbildes, sagt (auf Latein): „Die absolute, wirkliche und mathematische Zeit fließt gleichmäßig nur ihrer eigenen Natur nach, ohne Bezug auf irgendetwas außerhalb ihrer selbst“ (zitiert bei Cassirer, S. 130, Anm. 58). Immer genauere Uhren werden erfunden, um diese abstrakte Zeit darzustellen. Dabei ist die Anbindung an den Sonnenlauf, durch die unsere Stundeneinteilung ursprünglich erfolgte, fast nur noch eine Tradition.

Die Vorstellung einer gleichmäßig verlaufenden, in gleiche Teile zerlegten Zeit gab es im mythischen Bewußtsein nicht. Dies zeigt sich deutlich allein schon an der Dehnung und Kürzung der Stunden je nach Jahreszeit in der Antike. Ein Tag war so lang wie es hell war. Daher stellten Morgen und Abend keine bestimmte Uhrzeit dar, sondern Sonnenaufgang und

Sonnenuntergang. Diese (oder andere) Tageszeiten besaßen eine eigene Qualität, eine besondere Beschaffenheit, ein Wesen. Dies läßt sich erkennen an den Wortbedeutungen, z. B. im Lateinischen, die in mythische Zeit zurückweisen, und an ihrer Verbindung mit Gottheiten. Die Sonne selbst ist eine Gottheit, und ihr Hinabsteigen und ihr Heraufkommen sind göttliche Taten. Das lateinische Wort für Abend, *vesper*, stammt von einer Wurzel, die „herab“ bedeutet, also auf den mythisch bedeutsamen Weg der Sonne anspielt. Das Qualitähafte ist noch deutlicher bei den lateinischen Wörtern für den Morgen. Zunächst ist zu bemerken, daß es im Lateinischen gar kein Substantiv für „Morgen“ gibt, sondern nur Adjektive. Das Wort *mane* (morgens) ist von einem altertümlichen Adjektiv *manus* abgeleitet, welches „gut“ bedeutet. Hiermit wird also auf eine Qualität, nämlich die Wesensart des Morgens, hingewiesen. Verwandt damit sind *maturus* (reif, früh, vollendet) und *matutinus* (morgendlich), die beide von einer Wurzel abstammen, die etwa „gelegene, gute Zeit“ bedeutet (Walde/Hofmann). Auch gab es die Göttin Matuta, die Göttin der Frühe oder der Morgenhelle, die man als gütige Göttin liebte. An diesen Wortzusammenhängen ist also deutlich zu erkennen, daß ein bestimmter Charakter der Tageszeiten zum Ausdruck gebracht wurde, der göttliche Qualität besaß.

Auch in vielen anderen Religionen gab es Zeitengötter, so in der sumerischen den Sommergott Emesh und den Wintergott Enten (Mahlstedt, S. 58). Bekannt ist der Kult der Zeit und einzelner Zeitabschnitte in der persischen Religion: Es liegt „die Anschauung zugrunde, [...] daß die einzelnen Zeitabschnitte in sich selber eine qualitative Form und Eigenart, ein eigenes Wesen und eine eigene Wirksamkeit besitzen. Sie bilden keine einfache und gleichförmige rein extensive Reihe, sondern jedem von ihnen kommt eine intensive Erfüllung zu, kraft deren sie einander ähnlich oder unähnlich, entsprechend oder gegensätzlich, freundlich oder feindlich sind“. (Cassirer, S. 127f.) Für das besondere Wesen von Zeiterscheinungen verwendet Cassirer den Ausdruck „Zeitgestalt“. Hübner setzt diese mit seinem Begriff „Arché“ gleich. (S. 157)

Mit dem mythisch-göttlichen Wesen dieser Zeitgestalten hängt auch zusammen, daß an sie bestimmte Riten gebunden sind.

Die mythische Zeit und der Kultus

Besondere Zeiten haben ihre Eigenart deswegen, weil sie eine mythische Bedeutung haben. So gibt es im Tageslauf herausgehobene Zeiten, wie Morgen und Abend, die auch mit Ritualen verbunden wurden, z. B. täglichen Gebeten oder kleinen Opfergaben. Manche Feste sind an bestimmte Tageszeiten gebunden. Besonders aber haben auch die Abschnitte des Jahreslaufes bestimmte Qualitäten, und Feste und rituelle Begehungen kehren jedes Jahr zu diesen Zeiten wieder. Hier gibt es auch einen Anknüpfungspunkt an die Archái, denn der Festinhalt bezieht sich auf eine ursprüngliche göttliche Vorbildhandlung, die in mythischer Urzeit geschah. Diese heilige Urzeit wird durch den Kultus zur Gegenwart. G. Nebel drückt dies so aus, daß die Zeit „im Kult zum Ursprung hin“ verlassen werde. (Zitiert in Hübner, S. 156f.)

Über die Wiederkehr des Weltursprungs im Kultus hat Eliade ausführliche Untersuchungen angestellt: „[D]ie heilige Zeit ist ihrem Wesen nach reversibel, insofern sie eine mythische Urzeit ist, die wieder gegenwärtig gemacht wird. Jedes religiöse Fest, jede liturgische Zeit ist die Reaktualisierung eines sakralen Ereignisses, das in der mythischen Vergangenheit, 'zu Anbeginn' stattgefunden hat. [...] [M]an findet in dem Fest zurück zur *ersten Erscheinung der heiligen Zeit*, wie sie sich *ab origine, in illo tempore* erfüllt hat.“ (Das Heilige, S. 63) Durch den Kultus wurde die Zeit erneuert, denn es begann die heilige Urzeit von neuem. Der Mensch, der an dieser Erneuerung teilnahm, wurde zum Zeitgenossen von *illud tempus*, vor allem der Erschaffung der Welt, und erlebte dies wie eine neue Geburt. Er konnte also periodisch in diese ursprüngliche Zeit wiedereintreten. Das Fest war keine Gedächtnisfeier

eines mythischen Ereignisses, sondern seine Reaktualisierung. (Ebd. S. 73) (Nur eine Randbemerkung: Luther hat dies nicht mehr verstanden, daher sein Kampf gegen das eucharistische Opfer. Er meinte, die einmalige Opfertat Christi werde dadurch wiederholt und herabgesetzt. Leider fehlt unserer Sprache ein Wort für das, was im mythischen Fest wirklich geschieht.) „Die heilige Zeit des Ursprungs wiederfinden heißt Zeitgenosse der Götter werden, also in ihrer Gegenwart leben [...]. [...] es handelt sich um ein mythisches 'Früher', die Zeit des 'Ursprungs', das, was 'zu Anbeginn', *in principio* geschehen ist. 'Zu Anbeginn' aber heißt: damals, als die Götter oder die Halbgötter auf Erden tätig waren.“ (Ebd. S. 81) In vielen Religionen ist die Hauptursprungstat die Weltschöpfung. Sie wird mythisch mit Leben und Geburt gleichgesetzt, so daß in jedem Anfang etwas von der Weltschöpfung enthalten ist. Besonders deutlich wird dies an Neujahrsfesten: „Jedes neue Jahr ist eine Wiederaufnahme der Zeit an ihrem Beginn, also eine Wiederholung der Kosmogonie.“ (Kosmos, S. 70) Als Beispiel für solche Neujahrsriten dienen Eliade Dokumente der „ältesten 'geschichtlichen' Kultur“, nämlich der sumerisch-babylonischen. Sie dauerten 12 Tage, wobei wiederholt das Enuma elisch („Als droben“), das akkadische Schöpfungs-Epos, im Tempel Marduks rezitiert wurde. „Man reaktualisierte auf diese Weise den Kampf zwischen Marduk und dem Meerungeheuer Tiamat. Dieser Kampf hatte *in illo tempore* stattgefunden und durch den endgültigen Sieg des Gottes dem Chaos ein Ende gemacht. Marduk erschafft den Kosmos aus den Teilen des zerstückelten Körpers Tiamats und erschafft den Menschen aus dem Blut Kingus, des Dämons, dem Tiamat die Tafeln des Schicksals anvertraut hatte [...]. Daß diese Gedächtnisfeier der Schöpfung wirklich eine *Reaktualisierung* des kosmogonischen Aktes war, erweist sich uns sowohl in den rituellen Handlungen als auch in den Formeln, die während der Zeremonie gesprochen wurden. Der Kampf zwischen Tiamat und Marduk wurde durch den Kampf zwischen zwei Gruppen von Figuranten dargestellt.“ Diese Darstellung „aktualisierte die Kosmogonie, den Übergang vom Chaos zum Kosmos. Der mythische Vorgang war *gegenwärtig*; [...].“ (Kosmos, S. 71f.) Danach beschreibt Eliade vier weitere Elemente der babylonischen Neujahrsfeierlichkeiten, alle dazu angetan, die teilnehmenden Menschen in die mythische Zeit zu versetzen und zum Zeitgenossen der Kosmogonie zu machen. (Ebd. S. 72ff.) (Eine Übersetzung des Enuma elisch findet sich in wesentlichen Auszügen auf den Internetseiten von Hans Zimmermann.) Im christlichen Kultus wird die Erschaffung der Welt (Gen 1) in der Osternachtfeier, dem Hauptgottesdienst des Jahres, als erster biblischer Text verlesen. Es ist deutlich, daß dies mit den anderen Vorstellungen korrespondiert; die Auferstehung Christi ist die Erneuerung der Welt, bedeutet ihre Neuschöpfung und überhöht somit das in den alten Kulturen Vorgeprägte. Die Riten der Osternachtfeier reichen in frühchristliche Zeiten zurück, in denen man in der Kirche noch auf altem Wissen aufbauen konnte und solche Verbindungen bewußt herstellte. Eliade beschreibt in dem zuletzt angegebenen Werk „Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr“ weiter die große Bedeutung der Urzeit in den meisten Kulturen und ihren Religionen. Das mythisch-rituelle Szenarium der Wiederkehr der Urzeit sei weitverbreitet und reiche in prähistorische Zeit zurück. (S. 84) Er nennt weitere Bestandteile dieser Zeremonien in vielen Kulturen. Zu ihnen gehört u. a. der Totenkult. Die Toten nämlich können während der Festeszeit zurückkehren, da durch die Zeremonien die Zeit aufgehoben wird. Diese Vorstellung ist auch in den germanischen Rauhnächten oder Zwölften enthalten, in denen die Toten im Wilden Heer Wotans mitfliegen. Verbreitet sind auch orgiastische Ausschreitungen zu solchen Zeiten; durch sie wird der Rückfall ins Chaos vor der Weltschöpfung dargestellt. Ein Beispiel sind die römischen Festtage der Saturnalien, bei denen alle Ordnung auf den Kopf gestellt wurde, besonders deutlich daran, daß der Stand von Herren und Sklaven umgekehrt wurde. Die Festgöttheit Saturnus (entspricht dem griechischen Kronos) weist auf die vor aller Geschichte liegende Goldene Zeit zurück, deren Herrscher Saturnus war. An den Erneuerungsfesten sind auch Reinigungs- und Sühneriten häufig; aus

der abgelaufenen Periode wurde alles vertrieben, was nicht der Ursprungszeit entsprach. [Beim Brauch des Sündenbocks wurde einem Tier symbolisch alles Unreine aufgepackt und es wurde vertrieben, bei den Israeliten z. B. in die Wüste. Dieser Brauch zeigt zudem noch die Einheit von Ideellem und Materiellem: „Sünde“ war in alter Zeit nichts rein Innerliches wie in heutiger Zeit, aus dem eine böse Tat erst erwächst, sondern eine Art Unreinheits-Substanz, die verschwunden war, indem man das Tier verjagte.]

Ein weiterer Aspekt der Wiederkehr der heiligen Urzeit waren Heilungen während und durch die Zeremonien. Da es in der heiligen und heilen ersten Zeit weder Sünde noch Krankheit gab, konnten durch ihre Vergegenwärtigung auch Krankheiten heilen. [Dies wurde schon oben anhand des Navaho-Ritus beschrieben.]

(Eliade, Kosmos, S. 78ff.)

Die Zeitenkreisläufe

Von der zyklischen, kreisförmigen, Zeitvorstellung des mythischen Bewußtseins war auf diesen Seiten schon mehrfach die Rede (z. B. in Teil III, 2.1). Doch soll noch einmal darauf hingewiesen werden, welch ein Abgrund das alt-mythische zyklische Weltbild von der späteren linearen Zeitvorstellung trennt. (Daß es Übergangs- oder Kombinationsformen gibt, soll hier zunächst außer Betracht bleiben.) Das zyklische Weltbild ist an einen unerwachten, an die Natur gebundenen, ich-schwachen Bewußtseinszustand geknüpft, die lineare Zeitvorstellung, in der die Zeit gleichmäßig abläuft und ständig Zukunft in Vergangenheit übergeht, ist den heutigen Menschen so selbstverständlich, daß ein anderes Zeitgefühl nur mit Mühe vorstellbar ist. Die mythische Zeit ist nicht das, was wir unter „Zeit“ verstehen. Gebser nennt sie deswegen „Zeithaftigkeit“. Was diese mythische Zeithaftigkeit mit unserer Zeit gemeinsam hat, ist die Bewegung, doch handelt es sich um kreisförmige Bewegung, die immer wieder in den Ausgangspunkt einmündet. Deswegen sei Fortschritt im mythischen Weltbild weder denkbar noch wünschenswert, so Eliade. Bei der Bewegung handelt es sich um eine kosmische, naturhafte Bewegung, die, wie wir auch heute wissen, das Weltall durchzieht, mögen die „Kreise“ auch eher Ellipsen oder noch ganz andere Figuren sein: Die Eigendrehungen der Himmelskörper, Bewegungen umeinander, die Rotation der Galaxien mit Milliarden Sternen. Von der Erde aus gesehen, bewirken diese Bewegungen das Auf- und Untergehen der Gestirne, die Tages- und die Jahreszeiten, von ihnen sind Wachstum, Geburt und Sterben von Pflanzen und Tieren und, wie die alte Menschheit meinte, auch der Menschen abhängig. Mit diesen Bewegungen sind auch Gezeiten, Winde, Regenzeiten und regelmäßige Überschwemmungen verknüpft. Wie schon mehrmals erwähnt, war dieser alles bestimmenden zyklischen Vorstellung Todesfurcht fern: Die rhythmische Wiederkehr aller Naturvorgänge zeigte, daß jedem Untergang ein Aufgang folgte, daß jeder Tiefpunkt der Ausgangspunkt eines neuen Aufstiegs war, daß im Tod sich neues Leben vorbereitete.

Die Gleichsetzung von Naturvorgängen mit dem menschlichen Leben war nur möglich, als die Menschen noch kaum individuell waren, so daß ein gerade geborener Mensch einem gestorbenen, der in dem neugeborenen wiedererschien, gleichgesetzt wurde. Auch dies ist oben schon gesagt worden. Eliade betont, daß dieser „Mythos von der ewigen Wiederkehr“ (vgl. den Buchtitel) ein optimistisches Weltbild darstellte, denn die immer wiederkehrenden markanten Punkte der Kreisläufe wurden durch Feste und Rituale herausgehoben, durch die sich die Zeit erneuerte, die zu Heilung und Entsöhnung führten, die immer wieder die Menschen mit den Göttern verbanden. Jeder ans Ende gekommene Kreis war zugleich der Beginn eines neuen, eine Neugeburt, eine neue Welt, eine neue Schöpfung.

Allerdings gibt es auch Bräuche und Religionen, bei denen sich diese ursprünglich optimistischen Vorstellungen gewandelt haben. Sie stammen aus spätmythischen Zeiten, in denen durch die fortschreitende Bewußtseinsveränderung die Zyklizität eher als bedroht oder bedrohlich empfunden wurde. Gebser würde so etwas als eine der Defizienzerscheinungen

bezeichnen, die jeweils beim Übergang zu einer nächsten Bewußtseinsstruktur auftreten. So ist es eine Defizienzerscheinung, daß man glaubte, daß die Kulte abgehalten wurden, um den Kreislauf mit seinen Erscheinungen zu bewirken. Dies ist ja eine bereits mentale, also denkerische Art von Kausalität, nämlich daß jede Erscheinung eine Ursache haben muß, die dem mythischen Denken nicht eigen ist (s. o. 2.1.4). Das vorher selbstverständliche Vertrauen in die Zyklizität wurde gestört und führte nicht selten zu angstgeborenen extremen Gegenmaßnahmen. So war die Furcht, die Sonne könne nicht mehr aufgehen, der Grund für die grausigen Opferungen bei den Azteken., durch die der Sonnenaufgang gewährleistet werden sollte.

Neben den relativ kurzen Kreisläufen, wie sie ein Jahr darstellt, gibt es in vielen Kulturen und Religionen Zeitenkreisläufe, die jeweils eine lange Zeit umfassen, bis sie den Ausgangspunkt wieder erreichen. Diese langen Kreisläufe sind Menschheitszyklen, die vom Entstehen eines Zeitalters zu seinem Ende führen, aus dem dann der Anfang wiederkehrt. Das Ende eines Zyklus erfolgt in den Mythen häufig entweder durch eine Flutkatastrophe (*kataklysmos*, Sintflut) oder eine Feuerkatastrophe (*ekpyrosis*), durch die hindurch wenige auserwählte Menschen gerettet werden, die den Anfang einer neuen Menschheit bilden. Die Erneuerung und Wiederkehr der Welt stellt eine Art Ewigkeit dar, innerhalb der die zeitliche Bewegung eher nebensächlich ist. Die regelmäßige Vernichtung ist nötig, um das Alt- und Schlechtgewordene zu beseitigen und die Möglichkeit der Neuentstehung zu geben. Über dieses hoffnungsvolle Weltbild schreibt Eliade: „Tatsächlich läßt sich dieser Optimismus auf das Bewußtsein von der Normalität der zyklischen Katastrophe zurückführen, auf die Gewißheit, daß sie einen Sinn hat und daß sie niemals *definitiv* ist. [...] Der Tod des Menschen und derjenige der Menschheit sind unentbehrlich für ihre Regeneration. Eine jede Gestaltung – welcher Art auch immer sie sei – wird schwach und abgebraucht allein schon durch die Tatsache, daß sie als solche existiert und eine Dauer hat. Damit sie wieder zu Kräften kommt, muß sie ins Gestaltenlose zurückgezogen werden, und wäre es auch nur für einen Augenblick.“ (Kosmos, S. 102) Eliade betont, daß der Glaube an die periodische Schöpfung und Vernichtung des Weltalls zur Weltanschauung aller archaischen Gesellschaften gehöre. (Ewige Bilder, S. 71) Obwohl dieses Kreislaufdenken bis in die Vorgeschichte zurückgeht, finde es sich noch bei Platon. Dieser bringt den Kreislauf in Verbindung mit Dauer und Unbewegtheit, Eigenschaften des Göttlichen: „Nach der berühmten Definition Platons ist die Zeit, die durch den Umlauf der himmlischen Sphären bestimmt und bemessen wird, ein bewegliches Abbild der unbeweglichen Ewigkeit, die sie nachahmt, indem sie im Kreis abläuft. Folglich wird sich das gesamte kosmische Werden und ebenso die Dauer dieser Welt des Entstehens und Vergehens, in der wir leben, im Kreis vollziehen oder gemäß einer unendlichen Folge von Zyklen, in deren Ablauf dieselbe Wirklichkeit geschieht, sich auflöst, wiedergeschieht, gesetzmäßig und in ewig gleichem Wechsel.“ (Kosmos, S. 186, Anm. 55) Als einen Gipfel der Vorstellung von den ewig wiederkehrenden Zeitaltern kann man die indische Lehre von den Yuga ansehen. Eliade beschreibt sie : „Indien hat jedoch eine Lehre der kosmischen Zyklen erarbeitet und dabei in immer schreckenerregenderen Proportionen die Zahl der periodischen Schöpfungen und Vernichtungen des Weltalls anwachsen lassen. Die Maßeinheit des kleinsten Zyklus ist das *yuga*, das 'Zeitalter'.“ (Ewige Bilder, S. 71) Weiter erklärt er, daß vier Zeitalter ein *mahâyuga* bilden, dem eine Spanne der Auflösung (*pralaya*) folgt. Die „spätere Spekulation“ habe „den uranfänglichen Rhythmus erweitert und unendlich wiederholt: 'Schöpfung – Zerstörung – Neuschöpfung', indem sie die Maßeinheit, das *yuga*, auf immer ausgedehntere Zyklen übertrug.“ (a.a.O. S. 74) Tausend *mahâyuga* bilden ein *kalpa*, ein *kalpa* entspricht einem Tag im Leben Brahmas, hundert Jahre Brahmas bilden das Leben des Gottes und entsprechen 311000 Milliarden menschlicher Jahre. „Unsere besondere Beachtung in dieser Zahlenorgie verdient die ewige Wiederholung des

fundamentalen Rhythmus des Kosmos: seine periodische Zerstörung und Neuschöpfung.“ (S. 76) Bekanntlich wurde im Buddhismus die ewige Wiederkehr vor allem als eine Wiederkehr von Leiden gesehen, von denen der Mensch erlöst werden müsse. „Die einzige Möglichkeit, der Zeit zu entinnen und den eisernen Kreis der Existenzen zu sprengen, ist die Vernichtung der menschlichen Situation und die Erlangung des Nirwana.“ (S. 77) Man erkennt, daß die absolute Gültigkeit der zyklischen Zeitvorstellung am Ende der mythischen Phase nicht mehr mit positivem Erleben verbunden war. Das Leiden an der Zyklizität im indischen Denken hängt mit der Vorstellung der Reinkarnation zusammen, die den Menschen an die Zeitenkreisläufe in alle Ewigkeit kettet, wenn er keinen Ausweg findet. Anderswo schwand die Vorstellung der Reinkarnation und der Zyklizität, und der Mensch fürchtete sich vor seinem individuellen Lebensende. Dies wurde schon anhand des Gilgamesch-Epos ausgeführt, das ein sehr frühes Beispiel ist (oben Teil III.3).

Mythische Zeit und Geschichte

Das Aufkommen einer linearen Zeitvorstellung zeigt das Ende der magisch-mythischen Bewußtseinsstruktur an. Nach Gebser ist das schon an der Etymologie der Wörter für „Zeit“ zu erkennen, nämlich am lateinischen *tempus* und seinen Abkömmlingen in den modernen Sprachen, sowie auch am deutschen Wort „Zeit“, die auf eine Wurzel zurückgehen, die „zerschneiden, zerteilen“ bedeutet. (Diese Ableitung von *tempus* bevorzugten Curtius, Vanicek und Usener, während „der“ Walde/Hofmann von einer Wurzel ableitet, die „spannen“ bedeutet [Walde/Hofmann, s. v. *templum* und 1. *tempus*]. Vgl. auch unten 2.2.4 über *templum*, wo dies ebenso ungeklärt ist.) Gebser deutet dies so, daß von dieser neuen Zeitvorstellung der mythische Zeitenkreis zerschnitten wurde, so daß die neue, die mentale Bewußtseinsstruktur erst die uns vertraute lineare Zeitvorstellung entfalten konnte, in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ständig aufeinander folgen. Zum Nichtvorhandensein dieser Zeitstufen im mythischen Denken schreibt Cassirer: „Eine derartige Scheidung der einzelnen Zeitstufen und eine Aufnahme derselben in ein einziges festgefügt System, in dem jedem Geschehen eine und nur eine Stelle zukommt, ist dem Mythos fremd.“ Die Zeitstufen greifen im magisch-mythischen Denken ineinander über oder werden sogar miteinander identisch. Ein magischer Gegenwartspunkt „enthält das Vergangene in sich und geht mit der Zukunft schwanger. In diesem Sinne gehört insbesondere die Mantik, in der sich eben dieses eigenartige qualitative 'Ineinander' aller Zeitmomente am deutlichsten darstellt, zum integrierenden Bestand des mythischen Bewußtseins.“ (S. 130f.) Hübner stellt dar, daß noch bei den frühgriechischen Dichtern Zeitverläufe im heutigen Sinn offensichtlich nicht wichtig sind und oft unklar bleiben, so bei Homer oder Pindar. Nach Groenbech gehe es im Mythos niemals um chronologische oder genealogische Erzählung, also um historische Fragen in unserem Sinn. „Die Perspektiven sind so grundverschieden, daß kein Kunstgriff imstande ist, die beiden auf einen Nenner zu bringen.“ (Hübner, S. 154) H. Fränkel stellt fest, daß es bei Homer kein Interesse an relativer noch an absoluter Chronologie gebe, und zum Umgang mit der Zeit bei Pindar schreibt er: „Seine Darstellung greift auch fortwährend in die Vergangenheit hinein, und sie scheut sich nicht, Gegenwärtiges und Vergangenes verschiedener Stufen so untereinander zu schieben, daß sich unser Zeitsinn mißhandelt fühlt. Er kann also die Zeitfolge ignorieren und tut es oft.“ (Ebd. S. 156)

Der Übergang von der zyklischen zur linearen Zeit war nach Gebser ein wesentliches und bedingendes Ereignis für den Sprung vom mythischen zum mentalen Bewußtsein. Die Erkenntnis von Vergangenheit und Zukunft sei erst im wacheren mentalen Bewußtsein möglich gewesen: „Mythische Zeithaftigkeit ist etwas anderes als mentale Zeitlichkeit. Die natur- und weltzeithafte Bewegung kennt noch keine Zeitphasen wie Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; [...] denn sie ist richtungslos, während Vergangenheit und Zukunft, von der jeweiligen Gegenwart des jeweiligen Menschen aus gesehen, Zeitrichtungen sind.“

(S. 250f.) Die israelitische prophetische Religion ist ebenfalls schon nicht mehr mythisch, wenn sie auch überkommene altorientalische mythische Bilder noch verwendet. Daher überrascht es nicht, daß auch bei ihr die der göttlich verstandenen Natur abgelassene Zyklizität durch eine andere Vorstellung ersetzt wird. So schreibt Cassirer, daß die kreisende naturhafte Zeit zusammen mit den Naturgottheiten im reinen Monotheismus abgelöst wird: „Daher vollzieht sich, insbesondere im religiösen Bewußtsein der Propheten, eine schroffe Abwendung von der Natur und von den zeitlichen Ordnungen des Naturgeschehens.“ (S. 141) Eine neue Zeitanschauung erhebe sich, die sich auf die Geschichte der Menschheit bezieht, die jedoch nicht als Vergangenheitsgeschichte, sondern als Zukunftsgeschichte angesehen wird. Auch die persische Religion sei auf die Zukunft ausgerichtet. (S. 141ff.) Mit der Entwicklung eines Bewußtseins für den linearen Zeitaspekt entstehen also in den Religionen etwa der zweiten Hälfte des 1. Jahrtausends eschatologische Vorstellungen. Auch Eliade schreibt zu der neuen Anschauung von Zeit und der erstmaligen Wahrnehmung der Geschichtlichkeit: „Für das Judentum hat die Zeit einen Anfang und ein Ende. Die Idee der zyklischen Zeit ist überholt. Jahwe manifestiert sich nicht mehr in der *kosmischen Zeit* (wie die Götter der anderen Religionen), sondern in einer *historischen Zeit*, die unumkehrbar ist. [...] Damit gewinnt das historische Ereignis eine neue Dimension, es wird zur *Theophanie*.“ (Das Heilige, S. 97)

In „Kosmos und Geschichte“ beschreibt Eliade die Zeitvorstellungen in verschiedenen Religionen und Philosophien ausführlicher. Sie sind komplizierter als dies hier in der Kürze dargestellt werden konnte. So warnt auch Bäumler davor, den Gegensatz zwischen linearer und zyklischer Vorstellung zu vereinfachend zu verwenden. Oftmals handele es sich nämlich um eine spiralförmige Bewegung, also um eine Verbindung zyklischer Wiederholung und Progression. (In: Figl, S. 697f.) Die Wiederkehr des heilen Anfangszustandes auf höherer Ebene findet sich im Christentum. Dabei wird die zeitliche Vorstellung zugleich überhaupt dadurch verlassen, daß durch die innere Umkehr des Menschen zu Christus hin (die *metanoia*) die heilige Zeit schon im gegenwärtigen Zeitpunkt anwesend ist (Mk 1,15: *Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen*. (Luther 1964); also, in der Terminologie Eliades: *Illud tempus* ist in jedem beliebigen Augenblick zugänglich, und der periodischen Erneuerung der Welt entspreche im Christentum eine Erneuerung der menschlichen Person. In den drei großen Religionen, der iranischen, jüdischen und christlichen, seien „immer noch Spuren der alten Lehre von der periodischen Erneuerung der Geschichte zu finden [...]. Mit andern Worten: Die Geschichte kann schon beträchtlich oft vor der Verwirklichung des endlichen *eschaton* vernichtet und also auch wieder erneuert werden.“ (Kosmos, S. 142) Man kann dies auch so auffassen, daß im Christentum alle Menschheitsgedanken alter und neuer Zeit aufgehoben sind, auch wenn dies zu rationalen Widersprüchen führt. Eingangs wurde ja schon erwähnt, daß das Zeitgeheimnis letztendlich unauslotbar ist.

2.2.4 Mythischer Raum

Ebenso wie die Zeit ist auch der Raum eine Grundkategorie menschlicher Welterfahrung. Es wird sich aber zeigen, daß auch das, was heute selbstverständlich als „Raum“ gedacht oder empfunden wird, keineswegs den Vorstellungen des magisch-mythischen Bewußtseins entspricht.

Gebser geht so weit, zu sagen, daß zumindest in frühmythischer Zeit eine Raumkategorie noch nicht im Bewußtsein der Menschen vorhanden war. Er nennt deswegen die antike Bewußtseinsstruktur unperspektivisch. So fehle z. B. der ägyptischen Kunst jegliches Raumbewußtsein, es gebe in der Architektur nur Raumbegrenzungen, aber kein Rauminneres,

Bilder enthalten keine Schattentiefe, mit anderen Worten, die dritte Dimension fehle. (S. 36) Dies ist keine Frage der künstlerischen Gestaltung, sondern des fehlenden Bewußtseins vom Raum, und dies ist ein Merkmal des noch relativ unerwachten Bewußtseins des Menschen seiner selbst: „Das Fehlen eines Raumbewußtseins schließt das Fehlen eines Ichbewußtseins ein, da zur Objektivierung des Raumes und zu seiner Qualifizierung ein sich-seiner-selbst-bewußtes Ich gehört, das sich diesem Raum gegenüberzustellen und ihn, aus der Seele entäußernd, auch darzustellen vermag.“ (Ebd.) Der Mensch der unperspektivischen Welt war noch nicht zum Raum und auch noch nicht zu sich selbst erwacht und gehörte sich nicht selber, sondern einer Gemeinschaft wie Sippe oder Clan an. Erst in der römischen Wandmalerei zeigen sich erste Ansätze für die Perspektive; im Mittelalter war sie unbekannt und kam dann erst in der Kunst der Renaissance richtig zum Tragen. Die bewußt gewordene Perspektive zeigt den Raum, wie er vom Standort eines einzelnen Menschen erscheint, zeigt, was die räumliche Ferne in der Wahrnehmung des Betrachters bewirkt. Es gab etliche Renaissance-Künstler, die nicht nur in ihren Kunstwerken diese Wirkungen der Perspektive dargestellt und angewandt, sondern diese geradezu erforscht haben. Die ersten Anfänge waren durchaus noch unbeholfen und zeigen verzerrte Ansichten, aber die Bemühung ist deutlich. Es ist zu erkennen, welch großartige neue Erkenntnis die Perspektive für die damaligen Menschen war. Sie ist eines der Merkmale für die beginnende Neuzeit. Das Wissen um die Perspektive, das zugleich ein Wissen um die Räumlichkeit des Irdischen war, ließ den Menschen dem Raum gegenübertreten, das heißt, es entstand zum ersten Mal ein Bewußtsein von der möglichen objektiven Existenz des Raumes, der damit auch zu einem Gegenstand des Messens wurde. So wurde das Quantitative und Berechenbare wichtig.

Im mythischen Bewußtsein dagegen besaßen die Raumkategorien ebenso wie die Zeitkategorien qualitativen Wert. Über diesen Gegensatz schreibt Cassirer: „Im Gegensatz zu der Homogenität, die im geometrischen Begriffsraum waltet, ist somit im mythischen Anschauungsraum jeder Ort und jede Richtung gleichsam mit einem besonderen Akzent versehen – und dieser geht überall auf den eigentlichen mythischen Grundakzent, auf die Scheidung des Profanen und des Heiligen zurück.“ (S. 100) So kommt es, daß in mythischen Kulturen immer jeweils ihr Wohngebiet sakral und der Mittelpunkt der Welt war. Die „Welt“ bzw. die Erde als Ganzes konnte noch nicht in den Blick genommen werden, da es kein Bewußtsein von einem objektiv vorhandenen Raum gab. So kam auch die Frage nach der Gestalt der Erde erst spät auf. Die eigene Landschaft war heiliges Land und eine Gottheit, die einzelnen Erscheinungen wie Berge, Flüsse oder atmosphärische Erscheinungen hatten ebenfalls numinose Qualitäten. Das Land war mythisches Land, beinhaltete spirituelle Realitäten; und die spirituellen Realitäten waren für die alte Menschheit das eigentlich Wirkliche, nicht die denkerischen Kategorien. (Wir meinen ja nur, daß diese der Wirklichkeit entsprächen.) Deswegen gab es keinen von seinem Inhalt und seiner Beschaffenheit unabhängigen „Raum“.

Es wird also bei den Ausführungen zur mythischen Raumvorstellung um Gesichtspunkte gehen, die mit dem heutigen abstrakten Begriff wenig zu tun haben. Im Grunde bräuchte man für das Phänomen ein anderes Wort.

Die Bedeutung der Himmelsrichtungen

Bei den folgenden Betrachtungen handelt es sich größtenteils um ergänzende Gesichtspunkte und weitere Beispiele zu dem, was in Teil II, 2 zu Kreis, Quadrat, Kreuz und Mittelpunkt bereits ausführlich dargestellt wurde.

Zunächst ist festzustellen, daß es im mythischen Denken nicht nur keinen objektiven Raum gab, sondern daß auch im Räumlichen wie im Zeitlichen eine Art Kreisvorstellung herrschte.

Der Zeitenkreislauf war gleichzeitig eine mythische Raumesrealität, die im Wortgebrauch und in kultischen Gestaltungen dargestellt wurde. Der Jahreslauf der Gestirne bewirkt genauso die Zeit, nämlich die Tageszeiten und Jahreszeiten, wie mit Osten, Süden, Westen und Norden die Raumesrichtungen, und alles dies sind numinose Qualitäten. Eliade bemerkt, daß die Yuki in Nordamerika dasselbe Wort für „Welt“ im Sinne von Kosmos und für „Jahr“ haben. Oft werde diese Raum-Zeit-Einheit in heiligen Bauten dargestellt. So symbolisiere die heilige Hütte der Algonkin und der Sioux zugleich das Jahr und das Universum. An dieser werden die vier Jahreszeiten zugleich mit den vier Himmelsrichtungen durch Türen und Fenster angezeigt. (Das Heilige, S. 67)

Cassirer führt mehrere Beispiele für das Qualitative der Himmelsrichtungen an, besonders in sehr alten mythischen Vorstellungen wie im Totemismus und in der alten chinesischen Kultur. An die Himmelsrichtungen sind viele andere Kategorien einschließlich sozialer geknüpft, z. B. die Naturelemente, Farben, Körperorgane, Tiere, seelische Grundaffekte, soziale Stände, Berufe, Verrichtungen (101ff.). Aus der Tatsache, daß ähnliche „Systeme“ über die ganze Erde verbreitet sind, zieht Cassirer den Schluß, „daß wir es hier nicht mit einem einzelnen Sproß oder Trieb des mythischen Denkens, sondern mit einer seiner typischen Grundanschauungen, nicht mit einem bloßen Inhalt desselben, sondern mit einem seiner richtunggebenden Faktoren zu tun haben.“ (S. 102f., Anm. 15)

Zu den Raumesrichtungen gehören auch vorne-hinten, links-rechts und oben-unten, die im mythischen Denken ebenfalls qualitative Bedeutung haben. Sie sind jeweils nicht gleichartig, wie im naturwissenschaftlichen homogenen Raum. Cassirer führt diese unterschiedliche Qualität auf das menschliche Leib- und Organgefühl zurück, und im Mythischen ist der menschliche Leib etwas Numinoses, das mit dem Ganzen des Kosmos in Verbindung steht. So gibt es in verschiedenen Kulturen das Mythologem von einem Urmenschen, aus dem die Welt entstand, im indischen Rigveda Purusha genannt. Dieser Mythos gehe „von einer räumlich-physischen Entsprechung zwischen der Welt und dem Menschen aus, um sodann von dieser Entsprechung auf die Einheit des Ursprungs zu schließen. [...] Wie es dem mythischen Denken überhaupt eigen ist, daß es bloß ideelle 'Ähnlichkeiten' nicht kennt, sondern wie jede Art von Ähnlichkeit ihm als Zeugnis einer urprünglichen Gemeinschaft, einer Wesensidentität gilt – so gilt dies vor allem für die Ähnlichkeit, für die Analogie der räumlichen Struktur.“ (S. 107)

Die irdische Raumeswelt wurde in altbabylonischer Zeit mit göttlichen Himmelserscheinungen in Verbindung gebracht: Jupiter beherrscht Akkad im Süden, Mars Amurru im Westen, die Plejaden Subartu im Norden und Perseus Elam im Osten. Noch weiter gehen die Vorstellungen, bei denen die Raumrichtungen Götter sind. Die numinose Qualität der Raumkategorien führt Cassirer auf die Polarität von Licht und Dunkelheit zurück, eine Urerfahrung – die laut Gebser erst in der mythischen Bewußtseinsstruktur möglich war. Cassirer sieht die dem Sonnenlauf entnommenen Himmelsrichtungen als Grundlage des mythischen Raumverständnisses an. Jede Raumrichtung und damit Gegend hat dadurch eine bestimmte „mythisch-religiöse Prägung“, ist ein „selbständiges, mit eigenem Leben begabtes 'Gebilde'“ (S. 115). In typisch mythischer Art erscheinen die Raumrichtungen in den Religionen vieler Kulturen als Götter. Bei den Navaho werden die vier die Himmelsrichtungen markierenden heiligen Berge von unterschiedlichen Göttern bewohnt: Im Osten sind dies Bergkristalljunge und Bergkristallmädchen, im Süden der Türkisjunge und das Maismädchen, im Westen der Weiße Maisjunge und das Gelbe Maismädchen, im Norden der Blütenstaubjunge und das Grashüpfermädchen (Ravagli, S. 78f.). Bekannt ist auch die tief die gesamte Kultur bestimmende Einteilung des Himmels in vier Abschnitte bei den Römern, die Cassirer ebenfalls intensiv bespricht. Ein *templum* war ursprünglich ein von den Auguren, den Beobachtern des Vogelfluges zu Weissagungen, untersuchter Himmelsabschnitt. Nach Walde/Hofmann, wie oben schon angedeutet, stammt

das Wort *templum* von der indogermanischen Wurzel (Kreuzchen) *ten-*, die „spannen“ bedeutet. Denn der Augur spannte vom Osten, dem Aufgangspunkt der Gestirne, bis zum Westen, ihrem Untergangsort, eine gedachte Linie über den Himmel, genannt *decumanus*. Eine zweite Linie wurde senkrecht zu ihr gespannt, die *cardo* genannt wurde und der Nord-Süd-Linie entsprach. So entstanden vier Himmelsabschnitte. In Analogie zum Himmel erschienen diese Einteilungen auch als eine heilige Raumesordnung auf der Erde als Stadt- und Militärlagergrundrisse. Ein *templum* war ein sakraler Bezirk, und erst später wurde das Wort auf darin befindliche Sakralgebäude übertragen. (Cassirer, S. 117ff.) Weitere Beispiele für die Vierheit in Mythos und Religion finden sich in Teil II, 2.2.

M i t t e l p u n k t s y m b o l i k

Zum heiligen Quadrat oder Kreis tritt der Mittelpunkt, wo sich die beiden überkreuzenden Linien treffen, also in römischen Städten und Lagern *Decumanus* und *Cardo*. Bei neu angelegten Städten wurde hier ein Heiligtum oder ein symbolischer Nabel der Welt, der *mundus*, gebaut. Eliade führt in verschiedenen Werken die Bedeutung der Zentrumssymbolik aus (*Ewige Bilder*, S. 29ff., *Kosmos*, S. 28ff., *Das Heilige*, S. 33ff.). Diese Symbolik findet sich in den Mythen fast aller Kulturen. In vielen Mythen erfolgt vom Mittelpunkt aus die Entstehung der Welt. Der Mittelpunkt oder die Weltachse (*axis mundi*) stellt Öffnungen nach oben (zum „Himmel“) und nach unten (zur „Unterwelt“) dar. Sie ist also eine mythische Realität, die sich räumlicher Vorstellungen bedient. Daher kommt es, daß jede Gemeinschaft, Dorf, Sippe, Clan oder Volk, einen solchen Mittelpunkt in ihrer Lebenswelt besaß. Da im mythischen Bewußtsein ja die Einheit von Ideellem und Materiellem bestand, lokalisierte, markierte und identifizierte man den Mittelpunkt mit einer landschaftlichen Eigentümlichkeit oder durch eine menschliche Gestaltung; so konnte der „Mittelpunkt“ ein Berg oder Baum sein, ein Turm, ein Tempel, ein Palast oder künstlicher Berg, in einfacherer Form die Mittelsäule einer Hütte oder eines Zeltes, eine Säule, ein Pfahl oder eine Leiter. Bei den umherziehenden Aborigines wurde ein heiliger Pfahl mitgetragen. Die Mittelpunktssymbolik wurde schon in Teil II, 2.2 und 2.4 ausführlicher besprochen.

H e i l i g e r O r t

Der Mensch während des Geltens der mythischen Bewußtseinsstruktur erlebte im Vergleich zu früheren Strukturen schon Einbrüche, die ihn dem fraglosen Gemeinschaftsgefühl mit dem Göttlich-Geistigen entfremdete. Dies betraf auch den Raum. Daher gab es für ihn Örtlichkeiten, die der profanen Welt angehörten, weil sich dort nichts Göttliches befand, und Örtlichkeiten, die heilig waren. Der heilige Ort wurde umgrenzt und gehegt, da außerhalb seiner das Chaos, das ungestaltete Feindliche, herrschte und drohte. „Das vom Menschen Abgegrenzte ist in sich geschlossen und gegen den Fremden und Feind abgeschlossen. Der heilige Ort [...] ist Zuflucht in allen Nöten, Stätte des Friedens, während draußen das Elend (Ausland), das 'Tal der Tränen' ist [...]. Von draußen droht der Aufstand und der Einbruch der bösen Kräfte, die das Heiligtum entthronen wollen.“ (Kirchgässner, S. 327) Der Fremde, der außerhalb des heiligen Landes wohnte, galt als Verkörperung des Chaos, das vor der Welterschöpfung geherrscht hatte. In manchen Mythen erscheint er im Bild eines Drachen bzw. einer Schlange, so der ägyptische Apophis (Apep), gegen den der Schöpfergott Atum kämpfte. Jede Gründung und jeder Neuanfang wurde mit der Welterschöpfung identifiziert. So mußte jeder Pharao zu Beginn seiner Herrschaft einen Feldzug durchführen. Der reale fremde Feind, aus welchem Nachbarvolk auch immer, galt als Inkarnation des Chaosdrachen. Der Kampf wurde an den Tempelaußenwänden dargestellt, meist auf den Pylonen, denn auch der Tempelbau galt als eine Reaktualisierung der Weltentstehung. Vor Eintritt in den Tempel mußte der siegreiche Kampf gegen das Chaos durch diese Bildsymbolik erlebt werden. Besonders bekannt, weil gut erhalten, sind solche Darstellungen an den Tempeln Ramses' II.;

hier ist es in der Regel die Schlacht bei Kadesch, die diesen Drachenkampf symbolisiert. Der Kampf Atums gegen Apophis findet sich in den Unterweltbüchern, die an die Grabwände im Tal der Könige gemalt sind. Statt der Schlange konnte auch ein Nilpferd das Chaos symbolisieren.

Der heilige Raum oder Ort ist gegenüber dem Chaos draußen die eigene Lebenswelt, die gegen das Profane abgegrenzt ist. Nach Eliade ist eine solche Stelle, ob Haus, Ort, Stadt, Dorf oder Land, dadurch gekennzeichnet, daß sie mit einer Hierophanie, einem „Einbruch des Heiligen“, verknüpft ist. Oft genügen sogar Andeutungen für eine Hierophanie oder Theophanie, nämlich ein Zeichen, das auf die Heiligkeit eines Ortes hinweist. Wenn es darum ging, eine Stelle für eine Neugründung auszuwählen, seien sogar Zeichen herbeigeführt worden. Es seien z. B. Tiere vorangeschickt worden: „sie *zeigen* den Ort, der für die Gründung des Heiligtums oder des Dorfes geeignet ist“. Diese Offenbarung durch Tiere besage, „daß die Menschen den heiligen Ort nicht frei *wählen*, sondern ihn nur *suchen* und mit Hilfe geheimnisvoller Zeichen *finden*.“ (Das Heilige, S. 27f.) Daß dies noch heutige Praxis ist, zeigt eine Meldung in den Nachrichten von der Auswahl einer Stelle für den Neubau eines hinduistischen Tempels am 17. 1. 2018 in Bremen. Hierzu wurde eine geschmückte heilige Kuh über das Gelände geführt, die durch ihr Verhalten die genaue Stelle wies. Ein so gefundener Ort wird durch Weihung, Rituale und Errichtung von Altar oder Tempel geheiligt. So verbindet der heilige Ort fortan die Menschen mit der Gottheit, die sich dort offenbart hat und ferner gegenwärtig ist. Das Merkmal des Ortes können heilige Naturerscheinungen wie Berg, Quelle oder Hain sein, aber auch die Arché, also die urtümliche Handlung eines Gottes. Hier nennt Hübner als Beispiele die Akropolis von Athen, wo die Arché des ersten, von Athene gepflanzten Ölbaums in Erscheinung tritt, oder die Tötung des Drachen durch Apollon in Delphi. (S. 163)

Auch das Wohnhaus war in alter Zeit ein heiliger Ort, der dem Chaos abgerungen war und deshalb mit der Weltschöpfung identifiziert wurde. Das Herdfeuer war eine Gottheit, noch bei den Römern spielten die Hausgötter eine große Rolle. Haus und Besitz stellten bei den Griechen eine mythische Substanz dar. (Hübner a.a.O.). Die ursprüngliche Architektur des Hauses oder der Hütte bildete den Kosmos ab, und die spätere Sakralarchitektur leitete sich häufig davon her. So soll die runde Form des altertümlichen Vestatempels auf dem Forum Romanum auf die runden Hütten des ältesten Teils Roms auf dem Palatin zurückgehen. Hier zeigt sich zudem die vielfach verbreitete alte Feuer- und Herdsymbolik, mit dem Rauchloch als Zentrum und Verbindung zur oberen Welt. Ein weiteres Beispiel für die Einheit von Wohn- und Sakralarchitektur ist das griechische Megaron. Dieser rechteckige Raum findet sich in Wohnbauten im Mittelmeerraum verbreitet. Er stellte als Thronsaal den Hauptraum mykenischer Burgen dar, so in Mykene, Tiryns und Pylos. Auch hier befand sich ein Herdaltar in der Mitte, von vier Säulen flankiert. (Gruben, S. 17ff.) Dieser rechteckige Raum prägte auch die Form des Tempels, des Wohnraums der Götter, noch bis in späteste Zeit und auch bei den Römern. (Rundtempel sind eher selten.) So sagt Eliade abschließend: „*Die Sakralarchitektur hat also den kosmologischen Symbolismus, der in der Struktur der primitiven Wohnungen schon vorhanden war, nur aufgegriffen und weiterentwickelt. Der menschlichen Wohnung wiederum ging der provisorische 'heilige Ort' voraus, der provisorisch geweihte und kosmisierte Raum [...]. Damit ist gesagt, daß alle Symbole und Rituale, die sich an den Tempel, die Stadt und das Haus knüpfen, letztlich auf das Urerlebnis des heiligen Raums zurückgehen.*“ (Das Heilige, S. 53f.)

EXKURS: Mythische Landschaft

In den alten Bewußtseinsstrukturen der Menschheit war das spirituelle Leben nicht von den natürlichen Gegebenheiten getrennt, sondern eingebettet in die Landschaft und ihre Einzelheiten sowie auch Eigentümlichkeiten von Klima und Wetter. All dies waren numinose Erscheinungen und Wirkungen. Denn es bestand ja die Einheit von Materiellem und Ideellem, und deswegen konnte es keine Trennung geben zwischen der – nach unserer Auffassung – unbelebten, aus materiellen Stoffen bestehenden Landschaft und den darin wesenden Gottheiten. Eine solche Auffassung von Landschaft war in späterer Zeit nur noch Künstlern zu eigen, und so ist es Hölderlin, an dessen Gedichten Hübner einführend das Anliegen seines Buches erläutert. Hölderlin, ein unverstandener Spätling der mythischen Naturauffassung, empfand noch das Göttliche oder Numinose einer Landschaft. Hübner bezieht sich auf einen Ausschnitt aus der Elegie „Der Wanderer“:

*Seliges Tal des Rheins! kein Hügel ist ohne den Weinstock.
Und mit der Traube Laub Mauer und Garten bekränzt,
Und des heiligen Tranks sind voll im Strome die Schiffe,
Städt' und Inseln sie sind trunken von Weinen und Obst.
Aber lächelnd und ernst ruht droben der Alte, der Taunus,
Und mit Eichen bekränzt neiget der Freie das Haupt.*

*Und jetzt kommt vom Walde der Hirsch, aus Wolken das Tagslicht,
Hoch in heiterer Luft siehet der Falke sich um.
Aber unten im Tal, wo die Blume sich nähret von Quellen,
Streckt das Dörfchen bequem über die Wiese sich aus.*

Die Beschreibung ist ein Zusammenhang von Fluß und seiner Umgebung, Licht, Luft, Pflanzen, Tieren und dem Menschen mit seinem Wohnort und später noch beschriebener Arbeits- und Lebensweise. „Es ist dieses so verstandene Eine, in sich selbst Unterschiedene, worin Hölderlins dichterischer Gegenstand besteht, und als dieses lebendige Eine tritt es ihm wie eine *Gestalt*, ja, wie ein *Wesen* entgegen. [...] Der Strom als lebendige 'Flußwelt', wie wir vielleicht heute sagen würden, wird ihm so folgerichtig und fast auf natürliche Weise zum 'Stromgeist'.“ (Hübner, S. 5) Die Landschaft und ihre Bestandteile erscheinen als handelnde Personen, die Gestalt und Wesen besitzen, und dies ist es, worauf ihre Heiligkeit beruht. Brönnle spricht in seinem Buch „Landschaften der Seele“ von einer Wechselwirkung von Landschaft und Spiritualität. Er meint damit, daß die Heiligkeit des Landes mit seiner jeweiligen Landschaft die Religion seiner Bewohner prägt, die ihrerseits mit kultischen Gestaltungen darauf reagieren. So beschreibt auch Teichmann in seinen schon öfter herangezogenen Büchern, wie Landschaften und Meteorologie auf das, was in der Anthroposophie die nördliche und südliche Art der Einweihung genannt wird, Einfluß haben. Bei den griechischen Tempeln hat er festgestellt, daß ihr Standort etwas mit dem Wesen der Gottheit zu tun hat, deren Haus er ist. „Die Formung der Landschaft durch die Spiritualität“ – so Brönnles Formulierung – geschieht durch kultische Gestaltungen, Kultanlagen und Heiligtümer verschiedenster Art, die oft ein größeres Areal umfassen. So spricht Bäumers davon, daß heilige Stätten in einem Land eine sakrale Geographie bilden können. (In: Figl, S. 691) Solche Sakrallandschaften sind uns oben schon begegnet im prähistorischen Malta und in der Bretagne der Megalithzeit in der Umgebung von Carnac und dem Morbihan (s. Teil III, 2.4.4, „Isola sacra“, über Malta; 2.5.3, „Die Ritzbilder von Gavr'inis“ und 2.5.1 über megalithische Kultareale). Auch die ebenfalls erwähnten fünf heiligen Berge der Navaho sind eine solche spirituelle Landschaft. Ähnlich stellt der heilige Berg Kailasa in Tibet einen

Mittelpunkt, also eine *axis mundi*, dar. Von ihm fließen vier Flüsse herab, so daß die heilige Form eines Mandala gebildet wird. (Bäumer a.a.O.)

Hier sollen nun noch weitere Beispiele beschrieben werden.

ABORIGINES – TRAUMPFADEN

Bei der australischen Urbevölkerung, den Aborigines, spielen, wie bekannt, die Heiligkeit ihres Landes und besonderer landschaftlicher Erscheinungen eine bedeutende Rolle. Einleitend hierzu sagt Bargatzky, daß es in der mythischen Weltanschauung einen dem unseren entsprechenden Naturbegriff nicht gebe, da sie nicht „cartesisch“ zwischen „*res cogitans* (Geist) und *res extensa* (Natur bzw. Materie)“ trenne. „Elementarische, pflanzliche, tierische und menschliche Weltwirklichkeiten können prinzipiell auf Gestalten göttlicher Gegenwart zurückgeführt werden.“ (In: Jamme/Matuschek, S. 331f.) Mythisch gebe es keine vom Menschen getrennte Natur – wie auch hier schon ausgeführt. Göttliches, Menschliches und der von uns Natur genannte Bereich besitzen ein gemeinsames Substrat. (S. 332) Die heilige Landschaft der australischen Urbevölkerung hängt mit der Vorstellung von der Traumzeit zusammen. Sowohl Naturdinge als auch menschliche Institutionen wurden von den Traumzeit-Ahnen eingerichtet. „Die Traumzeit ist eine Perspektive des Ursprungs und hat als solche keinen bestimmbaren Ort im Kontinuum der Zeit. [...] In ihr werden die Grenzen zwischen unserer 'Wirklichkeit' und 'Nichtwirklichkeit', zwischen Kultur und Natur niedergerissen.“ (S. 333) Eine der mythischen Ursprungsgestalten ist die Regenbogenschlange. „Sie entsprang dem Boden und indem sie sich windend über das Land bewegte, schuf sie die Flußbetten und die Schluchten Nordaustraliens. Orte und Landformen, Berge, Felsformationen, Pflanzen, Tiere, Felsbilder und Schwirrhölzer sind heilig, insofern sie die sichtbaren Manifestationen der welteinrichtenden Ursprungstaten in der 'Traumzeit' sind. Spezifische Land- und Kulturformen sind der sichtbare Teil des Körpers einer heiligen Traumzeit-Person.“ (S. 334) Gegebenheiten der Landschaft sind in diesem Verständnis keine Materie im westlichen Sinn, sondern „setzen mythische Substanz der Traumzeit-Ahnen gegenwärtig“. Es sind heilige Personen oder sichtbare Zeichen einer solchen. (a.a.O.) Bei den Aborigines durchziehen von ihnen so bezeichnete Traumpfade ihr Land. Solche Traumpfade sieht Delor auch in den sogenannten Karrenspuren auf Malta (vgl. oben Teil III, 2.4.4, „Malta und Atlantis“): In sehr alter Zeit, in der die atlantische Magie noch nachwirkte, bestand zwischen Menschen und Landschaft eine Symbiose. Die uralte Kultur der Aborigines hat noch Anbindung an die Atlantis. Auch ihre „Traumpfade“ stellen ein Netz von Kräfteleitungen dar, die ätherische Kräfte mit dem Physischen verbinden. Durch die Regenbogenschlange entstand auch der Uluru, der heilige Felsen, der auch als Ayers Rock bekannt ist. Uluru bedeutet „schattiger Platz“. Am Uluru befinden sich 30.000 Jahre alte Felszeichnungen, die bezeugen, daß dieser schon seit Urzeiten heilig war. Jede Spalte, Höhle und Wasserstelle des Felsens ist heilig, manche so sehr, daß nicht über sie gesprochen werden darf. Der Uluru wurde, wie die gesamte Landschaft, von den unter der Erdoberfläche aus dem Schlaf erwachenden Traumzeit-Ahnen geformt. Hier war es die Regenbogenschlange, die sich aufrichtete und einen Stein nach oben schob. Eine Besonderheit des Uluru ist weiterhin, daß sich hier zahlreiche der Traumpfade, durch die die heiligen Orte auf dem ganzen Kontinent verbunden sind, kreuzen. (Mystische Stätten. Ayers Rock – am Schnittpunkt der Traumpfade. www.focus.de/wissen/mensch/archaeologie/legenden/ayers-rock_aid_13083.html 26. 1. 2018)

MEGALITHLANDSCHAFTEN

Die Megalithkultur Westeuropas kann als Ganzes als eine Kultlandschaft aufgefaßt werden.

Dies macht Korn am Vorkommen von Steinkreisen fest. In England, Wales und Schottland gibt es etwa 1000 Steinkreise, in Irland 200, weitere in Portugal und der Bretagne, weshalb er bemerkt: „Die Verbreitung der Steinkreise entlang der Atlantikküsten innerhalb weniger Längengrade führte zu der Theorie, dass die Gebiete von Portugal, Westfrankreich und den Britischen Inseln schon in der Frühgeschichte eine vernetzte Region bildeten.“

(Wolfgang Korn, Megalithkulturen in Europa. Rätselhafte Monumente der Steinzeit. Stuttgart 2005, S. 112) Außer diesen weiträumigen Verbindungen konzentrieren sich die megalithischen Monumente oft an bestimmten Stellen. Relativ unbekannt ist die von Korn besprochene megalithische Kultlandschaft bei der portugiesischen Stadt Évora. Hier finden sich in räumlicher Nähe Megalithgräber, Menhire und ein Steinkreis. Die Gräber liegen in einem Areal von 14 mal 17 km in wohlproportionierten Abständen zueinander. Das größte ist Zambujeiro. Auch die Herkunft der Materialien sei durchdacht, es handele sich nämlich um drei verschiedene Granitgesteine aus drei verschiedenen Himmelsrichtungen. (S. 88ff.) Es scheint so, daß die Art des verwendeten Gesteins für Megalithbauten eine kultisch-symbolische Bedeutung hatte. So ist auch der bekannte Fall rätselhaft, warum die sogenannten Blausteine von Stonehenge aus weiter Entfernung herbeigeholt wurden. Weiter ist nach Korn die ganze Umgebung des Megalithgrabes vom Zambujeiro „intensiv kultisch markiert“: Es gibt weitere Dutzende Gräber, über zehn Menhire und den aus 92 unterschiedlichen Menhiren bestehenden Steinkreis von Almendres; „Opferschälchen“, die in Steine und Felsen geschlagen wurden, ritualisieren schließlich das ganze Areal zu einer Megalithlandschaft.“ (S. 90)

Stonehenge ist zwar durch seine Gestaltung mit den Decksteinen und die Bearbeitung der Steine einzigartig, liegt aber seinerseits in einer Kultlandschaft im südenglischen Gebiet Wiltshire, das von frühgeschichtlichen Monumenten so übersät ist, daß noch ständig neue Funde gemacht werden. Etwa 22 km ziemlich genau in nördlicher Richtung von Stonehenge liegt ein weiteres großes Henge-Monument, das schon vor Stonehenge ein Kultzentrum gewesen sein muß: Avebury. In der Umgebung beider Kultanlagen befinden sich weitere bedeutende und auffällige prähistorische Bauten und künstliche Hügel; die Stonehenge-Region ist 26 Quadratkilometer, die Avebury-Region 22,5 Quadratkilometer groß. Aber auch dazwischen befindet sich eine Vielzahl von Tumuli (runde Grabhügel), Long Barrows (längliche Großsteingräber) und Erdwerken. Manche der Anlagen sind durch sogenannte Prozessionswege verbunden. Auch Henge-Monumente, die aus Holz bestanden, sind anhand von Pfostenlöchern nachgewiesen. Henge-Monumente unterscheiden sich von einfachen Steinkreisen durch ihre sorgfältigere Bearbeitung und sind immer von Wall und Graben umschlossen. Das gesamte Gebiet „Stonehenge, Avebury and associated Sites“ ist UNESCO Weltkulturerbe.

(Landkarten, auf denen das gesamte Gebiet zu sehen ist:

www.sternwarte-recklinghausen.de/data/uploads/bilder/bilder/c03_wiltshire_gross.jpg;

www.stonedance.de/GB/GB_England.htm 1.2. 2018)

Korn sieht das Henge-Monument von Avebury als ein Zentralheiligtum an. Es hat einen Durchmesser von 397 m. Heute liegt der Ort Avebury teilweise innerhalb des Kreises. Ursprünglich führten von Menhiren gesäumte Alleen aus vier Richtungen in den Kreis, von denen eine noch bruchstückhaft erhalten ist. Innerhalb von Wall, einst mehrere Meter hoch, Graben und Steinkreis befinden sich zwei kleinere Steinkreise mit Kultkonstruktionen in ihrer Mitte. (Korn, S. 124ff.; eine Rekonstruktion S. 133) In Sichtweite des Henge-Monumentes und zu Fuß erreichbar befinden sich weitere entweder durch Größe, besondere Bauweise oder Funde auffällige Megalithanlagen: Silbury Hill, der West Kennet Long Barrow, eine als „Sanktuarium“ bezeichnete Kultanlage und Windmill Hill. Silbury Hill ist ein sorgfältig angelegter, massiver, 37m hoher Hügel, ein vollkommen gleichmäßig geformter Kegel, einer

der größten künstlichen Hügel der Welt. Doch seine Bedeutung und Verwendung ist nicht geklärt, er scheint keine Grabanlage gewesen zu sein, da keine Gebeine gefunden wurden. Anders der West Kennet Long Barrow, in dem sich viele Gebeine befanden. v. Reden bezeichnet das 113m lange Großsteingrab, das mehrere Kammern besitzt, als eines der eindrucksvollsten Megalithmonumente Westeuropas. „Die vielräumige langgestreckte Anlage gleicht mehr einem Heiligtum als einer Gruft.“ (S. 303) Von Avebury führt eine Steinallee zu dem Sanktuarium. Dieses bestand aus sechs Pfostenringen; die Plätze der hölzernen Pfosten sind heute durch Betonklötze markiert. Etwas weiter abseits liegt Windmill Hill, ein natürlicher Hügel, an dem sich eine Art Lager, Dorf oder Camp (v. Reeden) aus derselben Zeit wie die Megalithbauten befand.

Stonehenge ist von einer noch größeren Fülle von anderen prähistorischen Anlagen umgeben als Avebury, darunter auch weitere große Henge-Monumente wie die Durrington Walls und Woodhenge, das nur aufgrund von konzentrischen Kreisen von Pfostenlöchern entdeckt wurde. Etwa 15 weitere kleinere Anlagen finden sich in der Umgebung, außerdem eine Fülle von Gräbern. Noch immer kommen weitere Funde zutage. Nach neueren Berichten wurden durch eine neue Scanmethode unter der Erde um Stonehenge Hunderte von Gräbern und Kultbauten geortet, von denen 17 rituelle Strukturen und Dutzende von Gräbern gefunden wurden. (Focus-Bericht vom 10. 9. 2014: Gigantische Tempelanlage: Forscher lösen nächstes Rätsel um Stonehenge. www.focus.de/wissen/mensch/archaeologie/komplexe-rituale-mit-toten-stonehenge-war-zentrum-einer-gigantischen-tempelanlage_id_4123382.html 3. 2. 2018)

Stonehenge selbst ist durch eine 2,5km lange, von Wällen und vielleicht ursprünglich auch Menhiren gesäumte Allee mit der Landschaft und einer bestimmten Himmelsrichtung verbunden. Diese Allee führte nämlich „streng nach Nordosten“ (Korn, S. 132). Dies ist die Richtung des Sonnenaufgangs zur Sommersonnenwende, nach der bekanntlich Stonehenge ausgerichtet ist. Die Allee und somit auch die Sonnenstrahlen führen auf den einzigen Zugang im Wall zu, noch zusätzlich markiert durch einen Fersenstein (Heel Stone) genannten Menhir und den sogenannten Opferstein seitlich des Weges. Nach Passieren des Walls führt der Weg in die Mitte der Steinkreise. Verlängert man diese Linie aus der Mitte heraus zur entgegengesetzten Seite hin, so ist dies die Himmelsrichtung des Sonnenuntergangs zur Wintersonnenwende. Diese Linie vom Tor her zur gegenüberliegenden Seite des Walls ist also der Durchmesser der Anlage. Es gibt vier weitere Markierungspunkte in Stonehenge, die auf dem Kreis der nach ihrem Entdecker benannten Aubrey-Löcher liegen. Die Aubrey-Löcher sind 56 im regelmäßigen Kreis angeordnete Gruben, die direkt innerhalb des Walls liegen; ihr Zweck ist nicht geklärt. Die vier Markierungspunkte bei den Aubrey-Löchern werden Stationssteine genannt. Wenn man sie miteinander verbindet, entsteht ein Rechteck, dessen längere Seiten senkrecht auf der Durchmesserlinie stehen. Burkard Steinrücken von der Sternwarte Recklinghausen hat versucht, den geometrischen Gestaltungen noch genauer auf die Spur zu kommen.

(Burkard Steinrücken und Daniel Brown, Interpretation des Bauplans von Stonehenge als Abbild der Himmelskugel für den 51. Breitengrad.

sternwarte-recklinghausen.de/data/uploads/dateien/pdf/b03_stonehenge_breite51.pdf

27. 1. 2018)

Durch Übertragung von Begriffen der sphärischen Astronomie auf die Ebene kam er zu dem Ergebnis, daß der Bauplan von Stonehenge als Abbild der Himmelskugel angesehen werden kann. Das beschriebene Rechteck zeigt mit seinen kurzen Seiten in die Richtung der Sonnenwenden, mit den langen Seiten in die Richtung der Mondwenden (vgl. Skizze in Teichmann, Tempel – Megalithkultur, S. 64). Hierin kann eine Antwort auf die Frage liegen, wonach Standorte oder Gegenden für zentrale Kultanlagen ausgewählt wurden. Die Häufung von Gräbern und Heiligtümern in der Landschaft Wiltshire kann als auffällig bezeichnet

werden, als ein heiliges oder mythisches Kultareal. Oft wird dies mit dem 51. bis 52. Breitengrad in Verbindung gebracht, auf dem es liegt. Es ist schon länger bekannt, daß in Stonehenge der Sonnenaufgangspunkt zur Sommersonnenwende auf dem Horizont (das Azimut) mit ungefähr 51° der nördlichen Breite entspricht. Die Entdeckung Steinrückens ist, daß nur auf diesem Breitengrad die Sonnen- und Mondwenden senkrecht aufeinander stehen. Die Geometrie der Anlage von Stonehenge bildet also einen Zusammenhang von Mond und Sonne ab. Seiner Meinung nach ging es hier nicht um praktische, also etwa landwirtschaftliche, sondern um kultische Belange. Das Rechteck habe eine symbolische Bedeutung. Dies sieht er außerdem bestätigt durch eine Raute aus Gold, die in einem reichen prähistorischen Grab in unmittelbarer Nähe von Stonehenge gefunden wurde. Die Funde aus diesem Grab wurden als „Kronjuwelen des Königs von Stonehenge“ bezeichnet. (Vgl. Artikel und Abbildungen bei Epochtimes vom 7. 1. 2018: Stonehenge: Welches Geheimnis bergen die „Kronjuwelen des Königs von Stonehenge“?

www.epochtimes.de/wissen/mystery/stonehenge-welches-geheimnis-bergen-die-kronjuwelen-des-koenigs-von-stonehenge-a2301246.html 4. 2. 2018)

Nach Steinrücken zeigt die Geometrie dieser Raute alle acht Aufgangs- und Untergangsrichtungen der Mond- und Sonnenwenden, was durch eine Raute ebenfalls nur auf der geographischen Breite von 51° möglich ist.

Die Herstellung eines solch wertvollen Objektes zeigt die Bedeutung dieser geometrisch-astronomischen Verhältnisse für prähistorische Kultanlagen. Erde, Mond und Sonne waren Gottheiten, ihre Bahnen und Stellungen zueinander heilige göttliche Taten. Das Wissen darum wurde Eingeweihten offenbart. Uns Heutigen ist aufgrund wissenschaftlicher Berechnungen und Erkenntnisse diese Bedeutung bekannt. Ohne die Schrägstellung der Erdachse, von der die Jahreszeiten ja abhängen, wäre Leben auf der Erde für die Leiblichkeit des heutigen Menschen nicht möglich. Auch die spirituelle Entwicklung der Menschheit wurde durch diese kosmischen Gegebenheiten beeinflusst. Um diese heiligen Lebenstaten in den Urzeiten, den Archái, als Götter den Kosmos in diese Verhältnisse brachten, wußte wahrscheinlich der Priesterkönig, der daher mit ihrem Abbild, der goldenen Raute, begraben wurde. Die Raute zeigt auch die Winkel des Pendelbogens der Sonne und des Mondes auf dem Ost- und Westhorizont an. Genau dieser Bogen wird auch in dem goldenen Streifen am Rand der Himmelsscheibe von Nebra vermutet. Nach Steinrücken sind die Mondwenden auch durch das Rundloch im Sacellum auf dem Turmfelsen der Externsteine beobachtbar. Sowohl Nebra als auch die Externsteine liegen in der archäoastronomischen Zone zwischen dem 51. und 52. Breitengrad. (Burkard Steinrücken, Sonnenwenden und Mondwenden. Astronomische Grundlagen von Sonne und Mond am Horizont und ihre Bedeutung in der Archäoastronomie. [sm_wenden2011.pdf](#) 29.1.2018)

ABYDOS – TA DJESER

Es gab und gibt sicher noch etliche andere Gründe für die Heiligkeit von Orten und Gegenden, doch die astronomische Ausrichtung war für die prähistorische Zeit besonders wichtig. Etwas anderes liegt wahrscheinlich in historischer Zeit vor. Hier sind heilige Landschaften eher mit der zentralen mythischen Weltanschauung verknüpft. In Ägypten war dies der Tageslauf der Sonne und sein mythischer Bezug zu Leben und Tod. Der Totenkult war streng an die ägyptische Landschaft gebunden. Aufgrund des Süd-Nord-Verlaufs des Nils wurde das Land in das den Lebenden vorbehaltene Ostufer und das Heilige Land (ta djeser) im Westen geteilt.

Heilig war der Westen, weil dort die Sonne untergeht und in das geheimnisvolle Reich der Nacht eintritt, in dem sie ihre Erneuerung erfährt. Weil man Hoffnung hatte, mit der Sonne

diese Verjüngung nach dem Tod zu erlangen, waren seit Urzeiten in der westlichen Wüste die Begräbnisplätze. In der ägyptischen Mysterienkultur war der Pharao mehr als ein weltlicher Herrscher. Er war oberster Priester und Eingeweihter in die geheimnisvollen Wandlungsvorgänge jenseits der Todesschwelle. Von diesem Wissen kündeten die ägyptischen Sakrallandschaften der königlichen Nekropolen mit ihren baulichen Gestaltungen.

Am bekanntesten sind die Pyramidenbezirke, deren ältester, Sakkara, am westlichen Nilufer gegenüber der Königsstadt Memphis liegt, an der Grenze von Ober- und Unterägypten, von der selbst nur relativ geringe Überbleibsel vorhanden sind. Später, im Neuen Reich, kam man vom Pyramidenbau ab und verlegte die Königsgräber in künstliche Höhlen, zu denen längere Stollen im Gebirge am westlichen Nilufer des neuen politischen und religiösen Zentrums Theben führten: heute genannt das „Tal der Könige“. Es wird vermutet, daß die Wahl dieses Ortes mit einem Berg zusammenhängt, der die gesamte westliche Wüstengebirgswand noch überragt und eine Art dreieckige Pyramidenform besitzt, so daß also alle Könige in einer Pyramide ruhen. Uns Heutigen mag es merkwürdig und äußerlich vorkommen, solche „zufälligen“ natürlichen Gestaltungen mit religiösen Vorstellungen in Verbindung zu bringen, doch für die alte Menschheit waren diese Dinge keine Zufälle.

Eine andere natürliche Gegebenheit der Landschaft war der Grund für die Anlage einer anderen königlichen Nekropole, von der hier genauer die Rede sein soll, nämlich Abydos. Die Bezeichnung „Heiliges Land“ (ta djoser) war ursprünglich nur auf die Nekropole von Abydos bezogen und wurde erst später zu einer Bezeichnung für jeglichen Gräberbezirk. Abydos ist als einer der Hauptkultorte des Osiris bekannt, der deswegen als wichtigsten, zumeist erstgenannten Beinamen die Bezeichnung „Herr von Abydos“ trägt. Der Osiriskult in Abydos hatte unter anderem im Neuen Reich große Bedeutung, so daß dort eine Kapelle von Ramses I. und Tempel von Sethos I. und Ramses II. entstanden. Besonders der Tempel von Sethos I., dessen Wände wunderbar im Stil des Neuen Reiches geschmückt sind, ist bekannt und wahrscheinlich ein wesentlicher Grund für touristisches Interesse an Abydos. Doch die in eine Sakrallandschaft eingebettete Nekropole von Abydos reicht viel weiter zurück. Sie war der Begräbnisort der ersten, der frühdynastischen ägyptischen Könige (ca. 3150-3050 v. Chr.), die in der Nähe noch älterer Gräber aus prähistorischer Zeit (ca. 3800-3150) bestattet wurden. Diese Stelle, heute Umm el-Qaab genannt, liegt ein Stück vom Fruchtländrand entfernt in der Niederwüste. Bei neueren archäologischen Untersuchungen wurde an den frühdynastischen Gräbern, von denen nur noch die ziegelgemauerten unterirdischen Teile erhalten sind, eine Art von Ausgängen festgestellt, die alle die gleiche Ausrichtung haben. Diese Scheinausgänge weisen auf einen Einschnitt in den Wüstenbergen hin, der durch ein Wadi gebildet wird, das aus dem Gebirge herauskommend durch die Niederwüste führt und nach Regenfällen auch durchströmt wird, so daß es auch heute noch deutlich zu erkennen ist. U. und A. Effland bringen die Lage der Gräber mit dieser Ausrichtung in Verbindung mit den mythischen Vorstellungen von der ägyptischen Unterwelt: Die Wadi-Mündung im Hochplateau wird als Eingang in die Unterwelt gedeutet. Die gesamte Sakrallandschaft von Abydos kann als „Tor zur ägyptischen Unterwelt“ (so der Buchtitel) aufgefaßt werden. Weiter wird beschrieben, daß zu den Gräbern Talbezirke gehörten, von denen zwei noch erhalten sind, so der beeindruckende Bau des Chaschemui aus der zweiten Dynastie (heute „Schunet es-Sebib“ genannt). Grab und Talbezirk sind durch das vom Hochplateau herabführende Wadi verbunden. Es wurde später als Weg für die Feierlichkeiten des Osiris verwendet. Die meisten schriftlichen Zeugnisse über die religiöse Bedeutung von Abydos stammen zwar aus späterer Zeit, aber alle Befunde zusammen zeigen die Verortung von Jenseitsvorstellungen in dem Areal seit der Frühzeit, nämlich als Eingang in die jenseitige Welt, eine Grenzregion zwischen Diesseits und Jenseits, ein Eingang in die ägyptische Unterwelt. (Effland, S. 11.) Es ist bemerkenswert, daß schon in der frühdynastischen Zeit eine königliche Grablege von einem Talbau ausging, der dann zum eigentlichen Grab führte: Deutung von Teichmann.

Im Alten Reich wurde Osiris mit Abydos verbunden. Der Name des alten abydenischen Totengottes war Chontamenti und bedeutet „Erster der Westlichen“, also der Anführer der Gestorbenen. Dieser Name ging als Beiname auf Osiris über und wurde regelmäßig mit seinen anderen Beinamen bei den Anrufungen genannt. Diese Beziehungen zwischen Osiris und Abydos lassen sich inschriftlich in der 5. Dynastie, besonders in Pyramidentexten, finden. Sie sind an den verstorbenen König gerichtet, der zu Osiris geworden ist: „Erhebe dich (König) als Osiris, als Verklärter, ... Höre dies, was die Götter gesagt haben! [...] du nahst dich dem thinitischen Gau, du durchfährst Abydos; es öffnet sich dir ein Tor im Himmel zum Horizont [...]“ (Pyramidentext 437); eine weitere Stelle lautet: „O du Osiris, König ... gehe heraus aus dem thinitischen Gau, und steige hinab in das Große Wadi. Steh auf. Erhebe dich.“ (S. 12) Der Osirismythos wurde zu der Zeit eng mit Abydos verbunden. Man hielt Umm el-Qaab, die Stelle der frühen Königsgräber, auch für die Grabstätte des Osiris, da Osiris selbst als mythischer König galt, in Zeiten, als noch die Götter über Ägypten herrschten. Im Mittleren Reich wurde das Grab des Djer aus der 1. Dynastie zu einem Kenotaphgrab des Osiris umgestaltet. So wurde der Osirismythos in der sakralisierten Landschaft von Abydos „gesucht und in sie hineinprojiziert. Die Bucht von Abydos ist somit eine mythologisierte Landschaft“. (S. 14) An der „altheiligen religiösen Topographie der frühdynastischen Zeit, die die frühen Königsgräber mit den 'Talbezirken' und dem Tempelbereich verband, orientierte sich nun in späterer Zeit auch der Verlauf der Osirisprozession: Das trockene Flussbett wurde zum Prozessionsweg. Abydos ist die Grenzregion zwischen Diesseits und Jenseits. Diese Grenze wird durch das Tor des Wadis im Südwesten der Bucht gebildet, fungiert als Tor zwischen den Lebenden und Verstorbenen. Das Flussbett ragt wie eine Zunge aus dem Jenseits in das Diesseits hinein, indem es nach Verlassen des Taleinschnittes bis zum Fruchtländrand weiter verläuft. Führt das Flussbett nach Regenfällen Wasser, so strömt das jenseitige Nass, der Nun, hinaus.“ (ebd., S. 15) Es wird dann geschildert, wie der Prozessionsweg im Laufe der Zeit von Gräbern, Kenotaphen und Stelen gesäumt wurde. Der Weg, auf dem das Kultbild des Osiris, seine Barke und Standarten getragen wurden, war sakrosankt, nur der König und Priester durften ihn gehen, die Menge befand sich nur am Rand des Wadis. Abydos wurde später im Totenbuch, das den Gestorbenen in den Sarg mitgegeben wurde, mit den jenseitigen seligen Gefilden identifiziert: „Anfang der Erhebungen und Verklärungen des Herausgehens und (wieder) Hinabsteigens im Totenreich. Verklärt zu sein im Schönen Westen, sich im Gefolge des Osiris befinden und von den Speisen des Onnophoris zu kosten, herauszugehen am Tage, jegliche Gestalt anzunehmen, die er (der Tote) wünscht ... (13) Ich wandle auf dem Weg, den ich kenne, der Insel der Seligen zu. Was bedeutet das? Rosetau ist das. Das südliche Tor ist Naref, das nördliche Tor ist in der 'Osiris-Stätte'. Und die 'Insel der Seligen' – Abydos ist das.“ (Aus dem 17. Kapitel, zitiert bei Effland, S. 27)

Bei Effland heißt es weiter, daß in der 19. Dynastie die heilige Landschaft von Abydos weiter mythologisiert wurde. Große Bedeutung hatte in diesem Zusammenhang der Tempel Sethos' I. Sein Grab und Totentempel befinden sich in Theben-West, so daß anzunehmen ist, daß der Tempel in Abydos einen anderen Zweck hat. Er steht mit den Unterweltmythen in Verbindung. Der Tempel hat eine ungewöhnliche Gestaltung: Der Eingang ist zwar auch wie bei Totentempeln am Fruchtländrand, doch besitzt er sieben Kapellen. An die Rückseite des Tempels ist der ursprünglich unterirdische Bau des sogenannten Osireion angefügt, und nach einem Hof gibt es in der Umfassungsmauer ein weiteres Tor Richtung Westen, von dem aus ein in die Erde eingelassener Aufweg zur Stätte der alten Königsgräber und dem Osirisgrab führt. Dort trifft sich der Aufweg in gerader Linie mit einer anderen Linie, die vom Osiristempel, dem Ausgangspunkt der Prozession, auf die Wadi-Mündung weist. Die Achse, die durch den Tempel und sein Gelände bis zur Gräberstätte führte, ist von vielen archäologischen Funden gesäumt, die belegen, daß sie eine ebenfalls wichtige, zweite

Prozessionsstraße war. Das Merkwürdige daran ist, daß Ikonographie und Inschriften im Tempel und auch im Osireion eine ausdrücklich solare Prägung besitzen. Dazu kommt, daß die kultische Achse durch die Kapelle des Amun-Re, die mittlere der sieben, und nicht durch die des Osiris führt. Die Erklärung hierfür findet sich in einer Inschrift an zentraler Stelle der Achse im Osireion: Es geht um die Verbindung von Osiris und Re, die eine große Bedeutung in den Unterweltbüchern, die ja auch in den Königsgräbern im Tal der Könige abgebildet sind, hat. In der Schrift Amduat wird in 12 Büchern, die den 12 Stunden der Nacht entsprechen, der Weg des Sonnengottes, zusammen mit dem König, und seine Begegnung und Vereinigung mit Osiris beschrieben. Diese Vereinigung faßt Eftland zusammen: „Die fünfte Stunde verkörpert geradezu den Westen und enthält alle wesentlichen Elemente des Totenreiches. Und auch den Grabhügel des Osiris, aus dem die Sonne schließlich verjüngt hervorgeht. Die Fahrt geht über ein Oval, das die Höhle des Sokar [ein anderer Totengott] darstellt, in der die geheimnisvolle Vereinigung von Osiris-Sokar mit dem Sonnengott beginnt.“ (Eftland, S. 93ff., Grundriß und Rekonstruktion des Tempels S. 96, Karte S. 97) Ein wunderbares Bildnis der „Vereinigung von Re und Osiris“ findet sich im Grab der Nefertari im Tal der Königinnen: Isis und Nephthys halten schützend ihre Hände an Haupt und Oberschenkel der Figur, die den mumienförmigen Leib des Osiris und den Widderkopf des Re während seiner nächtlichen Fahrt durch die Unterwelt besitzt. Die Inschrift zu Seiten der vereinten Gestalt lautet:

*Re ist das, der in Osiris eingegangen ist,
Osiris ist das, der in Re eingegangen ist.
(Teichmann, Die ägyptischen Mysterien, S. 200)*

Eine groß angelegte Deutung des Mythos von der Vereinigung des Re mit Osiris findet sich im Buch „Die ägyptischen Mysterien“ von F. Teichmann, aus dem die Übersetzung der Inschrift stammt. Teichmann sieht als Grundlage der ägyptischen Mysterienkultur das von den Königen in Einweihungen gewonnene Wissen um die Entwicklung des Menschen im Nachtodlichen und als Vorbereitung einer neuen Verkörperung. Die „Vereinigung von Re und Osiris“ ist ein Bild für einen zentralen Vorgang dieser Entwicklung, die zwar auch von Steiner beschrieben wird, aber ihre Entsprechung findet in vielen rätselhaften ägyptischen bildlichen und textlichen Quellen. Es handelt sich bei diesem Vorgang um das Verhältnis des menschlichen Hauptes zum übrigen Körper. Offensichtlich ist schon in der Embryonalentwicklung des Menschen und auch noch beim Säugling und Kleinkind der Kopf vorrangig ausgebildet. Man spricht in der Anthroposophie, wie schon erwähnt, vom Gegensatz von Kopf-Nerven-System und Gliedmaßen-Stoffwechsel-System. Bei der ägyptischen Mumifizierung wurden genau diese beiden Bereiche voneinander getrennt. Die Stoffwechselorgane Lunge, Leber, Magen und Darm wurden aus dem Leichnam entnommen und erhielten ein eigenes Grab, die sogenannten Kanopen. Dies waren vier Krüge mit einem kopfförmigen Deckel, die dann in einen Sarg oder eine Kiste gestellt wurden. Bekannt ist der Kanopenkasten des Tutanchamun aus Alabaster. In Unterweltdarstellungen finden sich häufig Höhlen oder Hügel, aus denen Köpfe hervorkommen. Am Ende der zwölften Stunde des Amduat, also am Morgen, wird der mit Osiris vereinte Re wiedergeboren. In der bildlichen Darstellung ist es der Käfer Chepri („das Werden“), der in dieser Gestalt des heiligen Skarabäus die Morgensonne darstellt, der mit seinen Füßen den Kopf der Sonnenscheibe vor sich her aus der Unterwelt herausschiebt. Nach Teichmanns Deutung ist dies das Bild des Menschen bei der Geburt, wo vor allem der Kopf ausgebildet ist. Es geht hier also um das Geheimnis der Entwicklung des Hauptes oder vielmehr um die Kräfte, die es für eine neue Inkarnation entstehen lassen. Laut Steiner werden aus den Kräften, die die Gliedmaßen und den übrigen Organismus außer dem Kopf in einem Leben gebildet haben,

Kräfte, die den Kopf des Leibes der neuen Inkarnation bilden. (Textbeispiel Teichmann, ebd., S. 187f.) Die Polarität des menschlichen Leibes und der dahinterstehenden Kräfte gibt es beim Tier nicht. Dies hält Teichmann für äußerst bedeutsam, denn nur durch die zwei verschiedenen Elemente und Seinsweisen von Kopf und Rumpf sei die Entwicklung des individuellen, freien Menschenwesens möglich. (S. 188) Die Kanopenkrüge zeigen im mythischen Bild diese Kräfte: Der Krug in seiner einfachen Gestaltung selbst sind die noch unausgebildeten, undifferenzierten Kräfte des Rumpfes, in ihm ruhen die lebenskräftigen inneren Organe, und aus ihnen geht sinnbildlich die Gestaltung des Kopfes, aus dem der Deckel besteht, hervor. In späterer Zeit sind es vier verschiedene Deckel, ein Menschenkopf, ein Affenkopf, ein Schakalkopf und ein Falkenkopf. Auf Bildern ist der untere Teil häufig mumienförmig. Diese Gestalten tragen die Bezeichnung „Horussöhne“, besitzen also ein sonnenhaftes Wesen. Ihre einzelnen Namen sind Amset, Hapi, Duamutef und Kebechsenuef. Im Totenbuch sprechen sie zu dem Gestorbenen:

*Ich bin Kebechsenuef,
ich bin gekommen, damit ich dein Schutz sei,
ich habe dir deine Knochen vereinigt
und habe dir deine Glieder zusammengefügt ...
Ich bin Hapi, ich bin gekommen, damit ich dein Schutz sei,
ich habe dir deinen Kopf und deine Glieder verbunden,
... ich habe dir deinen Kopf zurückgegeben ewiglich.
(Aus dem Spruch 151, Teichmann, S. 194)*

Dies ist nur ein Textbeispiel für viele andere. Schon in den Pyramidentexten finden sich Anspielungen auf das Mysterium der Hauptesbildung. So kommt Teichmann zu dem Schluß: „Dieses Geheimnis der nachtodlichen Umbildung der *Kräfte* des Rumpfes in die des Kopfes bildet für den eingeweihten Ägypter das Zentrum seines ganzen Mysterienwesens und den Inhalt seiner gesamten 'Geheimliteratur'.“ (S. 200)

Es gibt bildliche Darstellungen, die die Horussöhne im Kanopenkasten oder daneben stehend zeigen, und aus dem Deckel des Kastens kommt ein Kopf hervor. Im Totenbuch des Ani aus der 19. Dynastie steht neben dem Kopf: „Der Hügel von Abydos“. (S. 204) Hier werden also ausdrücklich geistig-mythische Bilder von nachtodlichen Vorgängen im heiligen Bezirk von Abydos lokalisiert. Oder, in den Worten von U. und A. Effland: „Die mythologisierte Sakrallandschaft des 'Heiligen Landes' bietet durch die funerär-unterweltlich konnotierte Topographie eine Bühne für übergeordnete Jenseitskonzepte.“ (S. 97)

DIE REISE IM SONNENBECHER

Die griechischen Philosophen hielten die Mythen für eine kindische Erfindung der Dichter. Auch heute noch hält man die griechischen Mythen für eine Erfindung der Dichter. Die verbreitete religiöse Empfindung bis etwa ins 5. Jahrhundert v. Chr. weist auf anderes hin: „Der Mythos ist eine allgemeine Voraussetzung des griechischen Daseins. Die ganze Kultur samt allem Tun und Lassen war noch die alte, ursprüngliche, nur allmählich weiter gebildet. Von zahlreichen Formen des Lebens kannte man noch den mythischen und heiligen Ursprung und fühlte sich demselben sehr nahe. Das ganze griechische Menschengeschlecht hielt sich für den Erben und Rechtsnachfolger der Heroenzeit; [...]“ (Jacob Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte; zitiert in Kerényi, Mythologie 2, S. 5)

In den frühen griechischen Jahrhunderten war die Grenze von „realer“, den äußeren Sinnen sich offenbarender Welt und halb geträumter, von mythischen Gestalten bewohnter Welt noch verschwommen. Daher kommt es, daß Landschaften und Orte der realen Topographie

zugleich als Stellen göttlicher Epiphanien oder Schauplätze mythischer Ereignisse geheiligt waren. Laut Reinhardt dokumentiert z. B. der Schiffskatalog in Homers *Ilias* (2, 494-759) die sehr konkrete räumliche Fixierung des frühgriechischen Mythos auf **„bestimmte reale Orte, Land-schaften, Länder und Inseln primär des mykenischen, begrenzt auch des minoischen Kernraums“**. (MH, S. 88) Er beschreibt dann sechs griechische landschaftliche Bereiche und deren jeweilige Verbindungen mit Mythen, ausgehend von dem Kernbereich Peloponnes, wo sich die mykenischen Burgen befanden, von denen die mykenische Kultur in den Mittelmeerraum ausstrahlte. Sodann sind es die Landschaften in Mittel- und Nordgriechenland mit Athen, dem in früheste Zeit zurückreichenden Eleusis, Theben, Delphi, den Gebirgen Nordostgriechenlands, wo sich der Olympe befindet, Thessalien und Thrakien. Ein dritter Bereich ist die Ägäis mit ihren Inseln und den Küstenräumen. Der vierte Bereich, das Binnenland Kleinasien und das östliche Mittelmeer, geht schon über den mykenisch-minoischen Kernbereich hinaus und trägt einen eher „fremdländisch-barbarischen Charakter“. (S. 98) Noch mehr gilt das für den fünften, das westliche Mittelmeergebiet, das erst durch die großgriechische Kolonisation erschlossen wurde und mythenarm ist. Im fernen Westen am Rande des Okeanos sind dann auch rein mythische Länder angesiedelt, das Land der Hesperiden und der Hyperboreer, die auch für die Griechen weder zu Fuß noch mit Schiff erreichbar waren. *Mit Schiffen freilich oder zu Fuß wirst du nicht finden einen Wunderweg zum Ort der Hyperboreer*. (Pindar, Pythische Oden. 10, 29f.; Übersetzung: Eugen Dönt) Und der Rest des mythischen Geschehens, so Reinhardt zum sechsten Bereich, „verliert sich in vagen **Märchenwelten**. Dazu gehören ursprünglich schon die meisten Stationen der Irrfahrten des Odysseus, [...]“ (S. 101) Aber die Unterwelt, die eigentlich „topographisch ebenso wenig fassbar ist“ wie das im Westen befindliche Elysion, hat doch eine Anbindung an wirkliche landschaftliche Gegebenheiten: das Kap Tainaron und den Fluß Styx auf der Peloponnes und die Flüsse Acheron und Kokytos in Nordgriechenland. (S. 103f.) Hier zeigt sich also auch der schwebende Zustand zwischen dem, was für uns „real“ (oder materiell) und dem, was für uns „fiktiv“ (oder ideell) ist.

Es erhebt sich die Frage, woher die enge Bindung des griechischen Mythos an die mykenische Zeit rührt. Denn immerhin liegen zwischen der mykenischen Kultur (um 1650 – um 1200 v. Chr.) und dem Beginn der schriftlichen Fixierung der griechischen Mythen am Ende des 8. Jahrhunderts v. Chr. mehrere Jahrhunderte, die als die „dunklen“ bezeichnet werden und die mit Verlust der Schriftlichkeit, der Machtstellung der mykenischen Herrscher und der äußeren Zivilisation einhergingen. Über den Niedergang, die geschichtlichen Ereignisse während der „dunklen Jahrhunderte“ und eine mögliche Tradierung geistiger Inhalte ist nichts Sicheres bekannt. Daher kommt es, daß auch die oben genannte Frage umstritten ist: Deutet die Tatsache, daß die Hauptinhalte des frühgriechischen Mythos in mykenischer Zeit und an mykenischen Orten angesiedelt sind, auf eine ununterbrochene mykenische Überlieferung hin oder nicht? Reinhardt ist der Auffassung, daß es ganz unwahrscheinlich ist, daß Mythen aus mykenischer Zeit über Jahrhunderte überliefert wurden. Wann die mündlichen Vorläufer zu den Dichtungen des 8. Jahrhunderts entstanden, sei nicht mehr auszumachen, und die Lokalisierung der Mythen an mykenischen Orten sei kein Beweis für ihren mykenischen Ursprung. Aber er nennt keine Erklärung, warum diese räumliche, zeitliche und auch genealogische Anbindung an die mykenische Kultur für die Griechen selbst wichtig und nicht nur im Mythos, sondern auch im Kult präsent war. Schefold schreibt davon, daß es noch in klassischer Zeit ein Heroon des Odysseus in Ithaka, des Agamemnon in Mykene, des Theseus in Athen, der Stadtgründer in Eretria gab, und daß an einzelnen mykenischen Kuppelgräbern offensichtlich bis in klassische Zeit geopfert wurde. (S. 66) Auch waren Mykene und andere Palastzentren weiter besiedelt, Mykene bis ins 3. Jahrhundert v. Chr. Daraus läßt sich schließen, daß es ein Wissen von der eigenen Vorzeit gab, aber nicht auf historische, sondern auf mythisch-kultische Art. Zur Zeit der Verschriftlichung der griechischen Mythen gab es

noch kein Interesse an historischen Fakten, und daher wurde kein Unterschied zwischen Realhistorie und Mythos gemacht. Wie andere alte Kulturen auch, sahen die Griechen den Ursprung ihrer Welt bei den Göttern, dann die Lenkung in den Händen gottähnlicher Geschlechter. In Ägypten lag die Regierung zuerst bei den Göttern, dann beim gottgleichen König Horus, dann bei den Söhnen des Re. Hier ist ein Hinabsteigen vom Göttlichen zum Halbgöttlichen zu erkennen. Auch die römische „Geschichte“ beginnt mit historisch nicht faßbaren mythischen Königen, deren Reihe mit Romulus und Remus als Göttersproßlingen ihren Anfang nimmt. So gab es auch in Griechenland eine mythische Chronologie von den Urgöttern über Titanen (Goldenes Weltalter), Olympier (Silbernes Weltalter) zu den Königen bzw. Heroen (Ehernes Weltalter). Erst das Eisene Zeitalter ist die Zeit der Menschen und damit der Übergang zur Realhistorie. (Reinhardt, MH, S. 107) Doch wurde es im 8. Jahrhundert, zur Zeit der ersten schriftlichen Epen, noch so empfunden, daß die eigene Zeit bis zu den Heroen des Ehernen Weltalters hinabreicht, allen kenntlich durch die Orte, an denen diese wirkten, durch ihre Gräber, bei denen sie erschienen, und die Heiligtümer, wo ihnen geopfert und ihnen Feste gefeiert wurden. Die mykenische Zeit wurde als die der Ahnen, Könige und Heroen des Ehernen Zeitalters angesehen, die den Göttern noch nahestanden, so führt Schefold aus. Deshalb überwiegen in den homerischen Dichtungen die Schilderungen von Festungen und Palästen, märchenhaftem Reichtum und Kunst als Schmuck heroischen Lebens. (S. 92f.) Von diesen Königen und Heroen werden zwar, besonders in der *Ilias*, Kämpfe beschrieben, die denen damals üblicher Kriegszüge entsprechen, doch bricht in diese scheinbar realen Vorkommnisse das mythische Element ein: da werden plötzlich Götter wahrnehmbar, greifen in den Kampf ein (*Ilias*, *Odyssee*), gerät der Held an Ungeheuer und Fabelwesen (*Odyssee*: Polyphem, Skylla und Charybdis, Sirenen usw.), werden wundersame Gegenstände verlangt (Goldenes Vlies, goldene Äpfel usw.) oder muß die Unterwelt aufgesucht werden (*Odyssee*: Herakles, Orpheus). Diese rätselhaften Orte, Gestalten, Gegenstände und Aufgaben würden wir als geistige, innere Erlebnisse bezeichnen, symbolische Beschreibungen für Initiationsvorgänge. Die Könige und Heroen sind halbmythische Gestalten des dritten nachatlantischen Zeitalters, die als Priesterkönige noch Wissen über die geistige Welt erlangten. Die „Kunst“ ihrer Zeit legt Zeugnis davon ab, von da stammen die in Text und Bild dargestellten Mythen (Bildhaftigkeit vor allem in Ägypten, während in Griechenland die mythischen Bilder den Texten folgten). Die mythische Landschaft in Griechenland, die an Orte der mykenischen Priesterkönige anknüpft, weist in den mythischen Bildern auf dieses Wissen hin, und das im Grunde bis heute. Die auf weite Strecken noch sehr unberührte, (leider oder zum Glück?) industriefreie Landschaft z. B. der Peloponnes oder Böotiens läßt dieses noch spürbar sein.

Der bedeutendste Heros, Herakles, nahm seinen Ausgang von den mykenischen Burgen auf der Peloponnes. Seine 12 Taten im Dienst des an seiner Stelle herrschenden Eurystheus führten ihn zuerst an wohlbekannte Stätten im Umkreis, die auch heute noch ihre mykenischen Namen tragen: Lerna, Nemea, Keryneia, das Erymanthos-Gebirge, die Stymphalischen Sümpfe und Elis, wo der berühmte Augeias-Stall gereinigt wurde. Dies zeigt, wie der Mythos und die eigene Lebenswelt selbstverständlich miteinander verwachsen waren. Erst mit der zweiten Hälfte der Taten geht es in weitere Fernen, aber allmählich: Der nächste Schauplatz Kreta liegt nicht allzu weit entfernt, Thrakien darauf schon eher, aber noch als Gegend bekannt. Doch dann geht die auch real vorhandene Landschaft in den mythisch-unbestimmten Raum über: Wo die Amazonenkönigin lebte, deren Gürtel Herakles bringen sollte, ist ungewiß. Um die nächste Aufgabe zu vollbringen, die Rinder des Geryones zu holen, mußte er sich an den geheimnisvollen Okeanos begeben. Er erhielt von Helios einen goldenen Becher oder Kessel, in dem er den Okeanos durchfuhr. In diesem Sonnenbecher gelangt Helios und derjenige, dem er ihn überläßt, über die Grenzen der Erde hinaus: „Da hört aber jede weitere Begrenzung und damit auch jede räumliche und zeitliche Begrenzung auf.“

[...] Denn das bedeutet der Ausdruck 'Grenzen des Okeanos'. Eine 'Umgrenzung des Okeanos', außer in Bezug auf die Erde, gibt es nicht. Nach der Seite des Okeanos hin hebt sich jede Erstreckung auf.“ (Kerényi, Töchter der Sonne, S. 35) Herakles gerät in einen Bereich des Außerräumlichen und Außerzeitlichen, der außerhalb des Wechsels von Tag und Nacht liegt. In dem Becher bringt er dann die Rinder in die Raum-Zeitlichkeit zurück. Auch der Garten der Hesperiden mit den goldenen Äpfeln, von denen er bei der elften Aufgabe welche bringen soll, liegt in diesem Okeanos-Bereich im fernen Westen bei dem Titanen Atlas, der dem Goldenen Zeitalter angehört. Herakles gelangt nur auf vielen Umwegen dorthin und benutzt schließlich wieder den Sonnenbecher. Die Geographie dieser Wege ist nicht nachvollziehbar, auch wenn bekannte Orte genannt werden. In Wirklichkeit befindet er sich in einer unräumlichen Welt. Der Okeanos, nach Steiner ein realer Meeresstrom, der das Festland der Atlantis kreisförmig umfloß (Mission, S. 182f.), der Westen, das Symbol Gold und die Raum-Zeitlosigkeit, alles dies weist auf einen atlantischen Zustand hin: Im Symbol der Goldenen Äpfel soll das atlantische Wissen wiedergebracht werden. Die letzte Aufgabe ist das Holen des Unterweltwächters Kerberos nach Mykene, und dazu ist ein Hinabsteigen in das Reich des Hades nötig. Auch diese jenseitige Landschaft der Gestorbenen ist nicht fern in einem gedachten Raum, sondern gleich nebenan: Herakles steigt durch die Tánarische Pforte – das schon erwähnte Kap Tainaron - an der Südspitze der Peloponnes hinab. Dies kann nur bedeuten, man trägt im Grunde diese geistige Landschaft immer bei sich. Aber um sie wahrzunehmen und ihre Gefährlichkeit zu bestehen, muß man bestimmte geistig-seelische Voraussetzungen mitbringen. Der Herakles-Mythos berichtet davon: „Bevor Herakles zu ihm hinabstieg, ging er zuerst zu Eumolpos nach Eleusis, weil er in die Mysterien eingeweiht werden wollte; [...] Er konnte aber die Mysterien nicht schauen, da er noch nicht von dem Mord an den Kentauren entsühnt war; erst als Eumolpos ihn entsühnt hatte, wurde er eingeweiht.“ (Apollodoros 2, 122)

Die Ausführungen über das mythische Bewußtsein sollten zunächst einmal dieses darstellen. Es ist damit noch nichts über dessen Fähigkeit gesagt, „Realitäten“ angemessen zu erkennen und wiederzugeben. Doch nahezu jeder, der sich ernsthaft mit Mythen befaßt und die Faszination spürt, die von ihnen ausgeht, stellt sich mehr oder weniger bewußt die Frage, ob hinter ihren in „übernatürliche“ Bereiche hineinragenden Bildern eine Realität steht, oder ob es doch stimmt, was schon die griechischen Philosophen behaupteten und was für die meisten Menschen heute als ausgemachte Sache gilt, daß es sich bei ihnen um nichts als rein phantastische Geschichten handelt, in einer noch kindlichen Phase der Menschheit zur Unterhaltung von umherreisenden Erzählern einer staunenden Zuhörerschaft präsentiert.

Dieser Frage soll sich der nächste Abschnitt widmen.

3 Die Frage nach der Wirklichkeit des Mythos

Die Frage nach der Wirklichkeit des Mythos ist von einiger Bedeutung. Letztlich zielt sie darauf hin, ob neben der heute gültigen wissenschaftlichen Weltansicht mit ihren vor wenigen

Jahrhunderten festgelegten Grundannahmen eine und damit auch beliebig viele andere Weltdeutungen mit genauso „bewiesenen“ oder nicht „bewiesenen“ Grundannahmen möglich sind. Eliade sagt hierzu, Symbol, Mythos und Ritus seien Äußerungsformen der Ontologie des archaischen Menschen, d. h. seiner Vorstellungen von Sein und Wirklichkeit. Symbol, Mythos und Ritus seien ein komplexes System von Feststellungen über die letzte Wirklichkeit der Dinge, und das bedeute, der Metaphysik. (Kosmos, S. 19) Dies könnte zu einer Relativierung oder Infragestellung des heute selbstverständlich gültigen wissenschaftlichen Weltbildes führen. „Wir halten es nämlich für möglich, daß die philosophische Anthropologie einiges von der Wertung lernen könnte, die der vorsokratische Mensch (mit andern Worten: der frühzeitliche Mensch) seiner Stellung im Universum gibt. Besser gesagt: die Grundprobleme der Metaphysik könnten durch die Kenntnis der archaischen Ontologie neu gesehen werden.“ (Eliade ebd., S. 12)

Wie schon oben in Teil I, 4.3.2 dargestellt, erschien mit der griechischen Philosophie ab etwa der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends eine neue Art der Weltsicht, die sich vom Mythos distanzierte. Die selbstverständliche Eingebundenheit des Mythos in Religion und Kultus ging allmählich verloren, und an der Wahrheit ihrer Inhalte kamen Zweifel auf. Wie im obigen Kapitel dargelegt, wurde nach dem Sinn der Mythen gefragt und wurden Mythen ausgelegt. Die Bildhaftigkeit von Mythen wurde erkannt und Deutungsversuche wurden unternommen, die zum Teil hinter den Bildern flache Realitäten erkennen wollten, z. B. in ihren Gestalten vergöttlichte historische Personen (Euhemerismus). Vor allem durch die römische Literatur wurden die griechischen Mythen zwar bis in die Neuzeit tradiert und geschätzt, allerdings mehr als Allegorien für vorbildliches Handeln und insbesondere Herrscherqualitäten. So war z. B. Hercules als Identifikationsfigur schon bei den römischen Kaisern beliebt, aber auch noch im Barock, wovon der Herkules in Kassel Zeugnis gibt. Hercules galt als Allegorie von Kraft, Tugend und Rettereigenschaften. Nicht nur literarisch wurde die griechisch-römische Mythologie in Mittelalter und Renaissance weitergegeben und rezipiert, sondern sie war bekannterweise auch der Anstoß für die Entstehung der Oper. Bis zur Mitte des 18. Jhs. stammten die meisten Opernstoffe aus dem Bereich der griechischen Mythologie, wodurch die Oper nicht unwesentlich zu ihrer weiteren Tradierung beitrug. Das verhinderte jedoch nicht, daß zur selben Zeit durch Rationalismus und Aufklärung die Wertschätzung des Mythos auf einen Tiefpunkt gelangte. Die Frage nach der Wirklichkeit des Mythos wurde von diesen philosophischen Richtungen nur negativ beantwortet, nämlich daß Mythen wie auch Märchen reine Erfindungen der Phantasie unaufgeklärter Gemüter seien, ihre Inhalte eine Zumutung an Vernunft, Denken und wissenschaftliches Weltverständnis. Einige Zeit später erfolgte dazu eine Gegenbewegung in der Romantik, die den Mythos sowie Märchen sozusagen neu entdeckte und ein neues Verständnis für ihre Symbolik und ihnen innewohnendes Wissen entwickelte. Dafür zeugen nicht nur die Märchensammlungen, sondern auch das bekannte Gedicht von Novalis „Wenn nicht mehr Zahlen und Figuren ...“ Dieser neue Zugang zum Mythos wurde dadurch unterstützt, daß man in Europa zunehmend Kenntnisse über fremde Kulturen erlangte. Man erlebte, daß diese einen andersartigen Umgang mit symbolischen Erzählungen besaßen als die europäische Geistesgeschichte seit den griechischen Philosophen. Die intensive Begegnung mit mythogenen Kulturen in den verschiedensten Gegenden der Erde durch die ethnologische Forschungsarbeit führte allmählich zu der Erkenntnis, daß die europäische Art der Weltsicht nur eine von vielen Möglichkeiten ist. So wurde auch die Eurozentriertheit und Ratiozentriertheit (s. Ravagli, S. 24, unten ausführlicher zitiert) in den bisherigen Vorstellungen vom Mythos deutlich. Schon allein der Begriff „Mythos“ ist ein griechisches Wort mit einem bestimmten Bedeutungsinhalt und einer Wortgeschichte, mit der die Vorstellung von dem, was Mythos ist, eng verbunden ist. Er kann nicht einfach auf andere Kulturen übertragen werden, in deren Sprache es zum Teil einen entsprechenden Begriff gar nicht gibt (vgl. Jamme/Matuschek,

S. 54).

Diese Forschungsergebnisse waren wichtige Grundlagen zum Beispiel für Cassirers Werk über die symbolischen Formen und für Eliades religionswissenschaftliche Darstellungen. Ebenso wichtig sind auch Hübners Untersuchungen über die Ontologie des Mythos, die als „Material“ allerdings den altgriechischen Mythos zugrundelegen. Gemeinsam ist diesen Autoren die wesentliche Erkenntnis, daß die mythische Weltsicht ein ebensolches Maß an Rationalität besitzt wie die abendländisch-wissenschaftliche.

In den folgenden zwei Abschnitten sollen zuerst die mythogenen Kulturen selbst zu Wort kommen und dann Forschungsergebnisse zur Frage der Wirklichkeit des Mythos dargelegt werden. Die Bejahung der mythischen Ontologie als gleichwertig impliziert auch die Anerkennung der mythischen Inhalte als Realitäten und läßt zugleich die Frage nach der Herkunft dieses Wissens aufkommen. Mit Aussagen über diese Realitäten gerät man allerdings über dasjenige hinaus, was noch im Bereich heutiger akademischer Wissenschaft anerkannt wird. Mitteilungen, die hier gemacht werden, stammen aus einer Art Erspüren, Inspiration, Intuition und einem Zugang auf welchem Wege auch immer zu geheimem Wissen. Ich verwende für diese Art der Erkenntnisgewinnung den Ausdruck Initiationswissenschaft. Um deren Ergebnisse soll es in einem dritten Abschnitt gehen.

Vieles ist auch schon in Teil I zur Sprache gekommen, nämlich in I,1, I,3 und I, 4.2.

3.1 Die Stimme der mythischen Kulturen

In diesem Abschnitt soll es zuerst darum gehen, was die heutigen sogenannten indigenen Kulturen oder traditionellen Gesellschaften unter Mythos verstehen – nicht so sehr um Deutungsversuche einzelner Mythen, womit sich das Kapitel V, 4 befassen wird. Wenn ich nun Mythen indigener Kulturen heranziehe, so steht dies nicht im Widerspruch zu meiner Skepsis, deren Religionen und Mythen zur Deutung prähistorischer religiöser Dokumente zu benutzen. Denn bei Mythen handelt es sich um religiöse Dokumente in vorwiegend sprachlicher Form, die deswegen auch mit den in sprachlicher Form vorliegenden Mythen der Antike mit ihren Inhalten und Motiven verglichen werden können. Außerdem geht es bei der Heranziehung religiösen Materials indigener Kulturen zur Erklärung prähistorischer Dokumente vorwiegend um magische Phänomene, weswegen lange die jungpaläolithischen Höhlenmalereien als Jagdmagie interpretiert wurden. Die magische Seite des Mythos wurde durch die ritualistisch-soziologische Deutung laut Hübner lange überbewertet; heute wird sie dagegen nicht mehr als zu seinem Wesenskern gehörig angesehen. (S. 78) In der Forschung über die mythische Weltsicht verhinderte im 20. Jh. oft ein Befangensein im europäischen Fortschrittsdenken, die fremd erscheinende Ontologie des Denkens und der Religionen alter Völker zu verstehen, insbesondere die Neigung, im Sinnlich-Materiellen ein ideelles Moment zu sehen. So seien viele Irrtümer vorgekommen, da die Grundlagen des eigenen Denkens und Sehens ständig unbewußt mit herumgeschleppt wurden. (S.473, Anm. 138) Auch Jamme führt aus, daß die Ethnologen anfänglich davon ausgingen, daß ihre Unterscheidung von 'rational' und 'mythisch' auch von den Angehörigen traditionaler Gesellschaften selbst gemacht würde. Später kam es zu der Erkenntnis, besonders durch Claude Lévi-Strauss, daß auch der Mythos eine rationale Leistung darstellt und die Antithese zwischen Mythos und Rationalität aufzulösen sei. „Heute weiß die Ethnologie, dass Menschen in primitiven Gesellschaften genauso rational denken wie in modernen, nur die Art der Rationalität ist eine andere.“ (S. 28f.) Ravagli äußert sich zu der anstehenden Frage folgendermaßen: Dem Mythos eine

Wirklichkeit zugestehen bedeute, sich von der „gleichermaßen eurozentrischen wie ratiozentrischen Weltsicht, die nicht nur diskriminierend, sondern auch irrational ist, zu verabschieden“. Dies sei zunehmend erkannt worden, u.a. von Jean Gebser, Karl Jaspers, Rudolf Steiner, Bronislaw Malinowski, Claude Lévi-Strauss, Ruth Benedict, Mircea Eliade und Romano Guardini. (S. 24)

Wenn es um die Frage nach der Wirklichkeit von Mythen in traditionellen Kulturen geht, so ist immer wieder die Feststellung gemacht worden, daß diese bei ihren mündlichen Erzählformen sehr genau zwischen „wahren“ und „falschen“ Geschichten unterscheiden. Wahre sind diejenigen, die sich auf Realitäten beziehen, falsche sind diejenigen, die nur ausgedacht sind, wobei dies nicht unseren Vorstellungen von dem, was wahr und erdacht ist, entspricht. Bei den Trobriand-Insulanern in Melanesien gibt es eine Erzählgattung namens *libogwo*, was „alte Reden“ bedeutet. Zu dieser Gattung gehören sowohl geschichtliche Erzählungen, z. B. über frühere Häuptlinge, als auch Mythen über die übernatürlichen Geschehnisse der Vorzeit. „Beide, geschichtliche Überlieferungen wie Mythen, gelten uneingeschränkt als wahr und werden von Fabeln und anderen erdichteten Erzählungen unterschieden.“ (Jamme/Matuschek, S. 30) In demselben Handbuch der Mythologie handelt auch ein Beitrag von Bargatzky von den Mythen in Australien und Ozeanien (S. 329ff.). Hier schreibt er, daß die Kulturen in Australien und Ozeanien sich ein voreuropäisches Gepräge bewahrt haben. Das Mythische hat bis in die Gegenwart überdauert und ist kein Phänomen einer fernen Vergangenheit. Das Land ist wichtig als „Daseinsvoraussetzung und mythischer Ort, der die schaffenden Urtaten von Gottheiten und übermenschlichen Wesen in der Urstiftungszeit realpräsentisch in der Gegenwart darstellt“. (S. 331) Die Weltanschauung der Urbevölkerungen in Australien und Ozeanien hängt immer mit einer Art zu leben und zu handeln zusammen. Im gesamten Lebensvollzug wird die mythische Weltsicht gespiegelt. (S. 331f.) Weiter geht es auch um die Unterscheidung zwischen Geschichten zur Unterhaltung und den 'wahren Geschichten'. Diese „dürfen nur im Rahmen von kultischen Handlungen von dazu Berufenen rezitiert werden. Viele mythische Erzählungen waren und sind in der Regel immer noch esoterisches Wissen.“ (S. 338) Diese Art von Geschichten sind im Besitz von Ältesten, Häuptlingen oder Kultspezialisten und werden nur von diesen weitergegeben.

Auch R. Pettazoni beschäftigt sich in einem Beitrag von 1950 mit der „Wahrheit des Mythos“ (in: Eröffnung, S. 253ff.). Während der Mythos der Griechen bei Homer schon geschwächt sei, sieht Pettazoni ihn noch lebensvoll in Zeugnissen aus der Welt der Naturvölker. Er erwähnt zunächst die Pawnee in Nordamerika. Diese unterscheiden ebenfalls zwischen „wahren“ und „falschen“ Geschichten. „Wahr“ sind alle Überlieferungen vom Ursprung der Welt, Überlieferungen, in denen Gestalten göttlichen, übernatürlichen, himmlischen oder astralen Charakters handelnd auftreten, Geschichten von den wunderbaren Taten des Stammesheros und Geschichten aus der Welt der Zauberer. (S. 253) „Falsch“ dagegen sind die Geschichten des Präriewolfes und des Coyoten, und zwar deswegen, weil der Coyote ein Betrüger und Gauner ist. Dies zeigt ein Erzählwettkampf zwischen einem Erzähler wahrer Geschichten und dem Coyoten, der im Volk der Wichita überliefert ist: Der Erzähler der wahren Geschichten unterliegt, weil es an wahren Geschichten nur eine bestimmte Anzahl gibt und er deswegen nach einiger Zeit nichts mehr zu erzählen hat, während der Coyote sich immer neue ausdenken kann. (S. 254) Auch die Wichita kennen also einen Unterschied zwischen „alten“ Geschichten, die in die Urzeit zurückführen, und „neuen“ Geschichten, die Gegenwärtiges behandeln. Ähnlich bewerten die unterschiedlichen Geschichten die Dakota-Oglala und die Cherokee in Nordamerika, die Herero in Südafrika und die Einwohner von Togo. Die „wahren“ Geschichten können von uns als „Mythen“ bezeichnet werden, nämlich Ursprungsberichte, Kosmogonien, Theogonien, Geschichten von übermenschlichen Wesen als Schöpfer der Dinge und Begründer von Einrichtungen. Für ihre Erzähler haben sie

Wahrheitsgehalt. (S. 255) Die wahren Geschichten sind auch noch daran erkenntlich, daß sie bei anderen Gelegenheiten eingesetzt werden als die falschen, nämlich meist in einem kultischen Zusammenhang. Sie werden bei Kulthandlungen zwischen den einzelnen Riten erzählt. Dabei sind sie an weitere Umstände gebunden, z. B. Jahres- oder Tageszeiten, wofür Pettazoni etliche Beispiele von Naturvölkern aus unterschiedlichen Weltgegenden bringt (S. 255f.). Daß die Rezitationen häufig nur abends oder in der Nacht erfolgen, weist auf ihre besondere Geheimnisartigkeit hin. Der Mythos ist also dem Kultus eingefügt und erweist sich nicht nur durch seinen Inhalt als wahre Geschichte, „sondern auch durch seine konkreten sakralen Kräfte, die er zur Auslösung bringt“ (S. 257).

Auch die Ureinwohner Nordamerikas pflegen bis heute die mündliche Weitergabe der Mythologien bei den jeweiligen Stämmen. Sie werden dort nicht nur durch Erzählungen, Lieder und Gebete ausgedrückt, sondern auch durch Tänze, Rituale, Zeremonien und Kunstobjekte. Hierüber schreibt R. Bartl (in: Jamme/Matuschek, S. 291ff.), daß sich die Vorstellungen von Zeit und Raum, sowie belebter und unbelebter Welt sehr von den europäischen unterscheiden. Fremdartig sind daher auch die Verwandlungen.

„Transformation, Metamorphose, Zoomorphismus, Therianthropie: Lebewesen und mythische Wesen besitzen die Fähigkeit zur Gestaltenwandlung. Sie können sich in andere Lebewesen oder geologische Formationen transformieren oder als Naturphänomene wie Blitz, Donner, Regen, Regenbogen und (Wirbel-)Wind erscheinen.“ (S. 295) Deswegen war die schriftliche Fixierung von Mythen durch Europäer ab dem 19. Jh. sehr schwierig, da oft die andersartige Denkweise nicht verstanden wurde. Ein Beispiel für die Wiederbelebung eines Mythos ist die S. 301 abgebildete Skulptur von Bill Reid von den Haida, „The Raven and the First Humans“.

Zu dieser Skulptur erzählt Reid den Schöpfungsmythos vom Erdtaucher, in dem die Erde dadurch entsteht, daß der Erdtaucher vom Grund des Urmeeres Schlamm heraufholt.

Über die Bedeutung des Mythos in alter und neuer Zeit schreibt L. Ravagli in seinem Buch „Aufstieg zum Mythos. Ein Weg zur Heilung der Seele in apokalyptischer Zeit“, das schon öfter herangezogen wurde. Hier soll es um die noch lebendige mythische Weltsicht der Navaho in Nordamerika gehen, die Ravagli als eindrucksvolles Beispiel in dem Buch ausführlich beschreibt und bespricht. In ihrem Schöpfungsmythos zeigt sich, daß für die Navaho keine Trennung zwischen den göttlichen Urtaten und ihrer heutigen Lebenswelt besteht, denn fünf verschiedene Welten führen von der mythischen Urzeit in die Gegenwart und begründen die heutige Welt (S. 64ff.). Die Navaho betrachten ihr Land und ihre Lebenswelt aus ihrer spirituellen Weltsicht heraus. Die Einzelheiten der Landschaft sind Manifestationen geistiger Lebewesen, die man als Götter, Geister, Elementarwesen oder Engel bezeichnen könnte. Diese haben essentielle Bedeutung für die Navaho, da der ganze Kosmos von moralischen Kräften durchdrungen ist. Die geistigen Wesen dienen als Richtungsweiser für den Lebenspfad. Es gibt keine kartesische Zweiteilung der Welt in geistlose Natur und naturlosen Geist, dieselben göttlichen Wesen wirken in der Seele und in der Natur (ebd., S. 85). Die Navaho bezeichnen ihre Götter als das Heilige Volk, die Yei. Ravagli deutet sie als ätherische Substanzen und kosmische Intelligenz. Der Kosmos folgt einem Rhythmus, der von Schönheit erfüllt ist. Das Heilige Volk befindet sich in vollkommener Harmonie mit der Schönheit des Kosmos und den Gesetzen des Lebens, sie sind deren Gestalt gewordener mythischer Ausdruck (ebd., S. 85ff.). Auch die Menschen sind aus dieser Schönheit hervorgegangen und können von ihr durchdrungen werden, so wie auch die ganze Erde, wie es im Gebet des Erdgeistes lautet (ebd., S. 87):

*Ich, ich bin der Geist der Erde;
Alles wandelt in Schönheit, alles wandelt in Schönheit,
Alles wandelt in Schönheit, alles wandelt in Schönheit.
Die Füße der Erde sind meine Füße;*

*Alles wandelt in Schönheit, alles wandelt in Schönheit,
 Alles wandelt in Schönheit, alles wandelt in Schönheit.
 Die Beine der Erde sind meine Beine;
 Alles wandelt in Schönheit, alles wandelt in Schönheit,
 Alles wandelt in Schönheit, alles wandelt in Schönheit.
 Die Kraft der Erde ist meine Kraft;
 Die Gedanken der Erde sind meine Gedanken;
 Die Stimme der Erde ist meine Stimme;
 Die Feder der Erde ist meine Feder;
 Alles was der Erde gehört, gehört mir;
 Alles was die Erde umgibt, umgibt mich;
 Ich, ich bin die heiligen Worte der Erde;
 Alles wandelt in Schönheit, alles wandelt in Schönheit,
 Alles wandelt in Schönheit, alles wandelt in Schönheit.*

Das Heilige Volk, das ätherische Körper besitzt, kann nur durch das innere Auge gesehen werden. Diese „Götter“ sind Mittelwesen zwischen der geistigen Welt und der Alltagswirklichkeit der Erde, helfende Wesen, vergleichbar mit den Engeln. Die Vierheit des Redenden Gottes, des Rufenden Gottes, des Wassersprühenden Gottes und des Schwarzen Gottes kann den vier Erzengeln gleichgesetzt werden. Sie sind mit den Himmelsrichtungen und den Tageszeiten in Beziehung gesetzt (ebd., S. 89ff.).

Das mythische Bewußtsein ordnet die Zeit durch den Ritus. Die Navaho haben Hunderte unterschiedlichster Zeremonien. Diese verbinden den Menschen mit den spirituellen Wesen der Landschaft, sie verbinden die geistige und die sinnliche Welt. Einen Mythos und seinen Ritus greift Ravagli heraus. Es ist der Mythos von dem Träumer, einem Ursprungsheros, dessen Einweihung in die Wirkung und Taten der Götter – sein „Traum“ – das Vorbild für eine der Zeremonien ist, den neun Tage und neun Nächte dauernden Nachtweg-Ritus (ebd., S. 130ff.). Im Zentrum der Einweihung steht das Erleben der Götter auf dem heiligen See: „Bald kam er [der Träumer] zum geheimnisvollen See der Wirbelnden Wasser, der keinen Abfluss und keinen Grund besitzt. In der Mitte des Sees kreisten von Ost nach West zwei gekreuzte Fichten-Stämme. Auf jedem Ende des Kreuzes saß jeweils ein Götterpaar – ein weiblicher und ein männlicher Yei – vier Paare insgesamt. Vier Maispflanzen in den Farben der vier Himmelsrichtungen wuchsen aus dem heiligen See.“ (ebd., S. 134)

Schließlich darf der Träumer auch auf den Baumstämmen Platz nehmen und mit ihnen kreisen. Dann wird er in die Aufzucht der Maissamen eingewiesen, lernt alle Mysterien der Götter und die Kunst der Heilung. Diese Vision deutet Ravagli so: „Der Träumer erlangte durch seine visionäre Reise die spirituelle Kraft und die Kenntnisse eines Heilers. Er wurde in den Zustand der Schönheit versetzt, als er auf den wirbelnden Baumstämmen saß, die um das Zentrum des heiligen Sees kreisten, wie um das Zentrum eines Mandalas, wie um ein höheres Ich. Er vermochte in die heilige Ordnung der Schutzgottheiten einzutreten, die die ursprüngliche Lebenskraft und das heilende Wissen des Nachtwegs verkörpern. Es besteht kein Zweifel, dass diese Vision von der Reise eines Eingeweihten in die Welt der ätherischen Lebensmächte handelt. Die ordnenden Mächte des Lebens waren es, die auf den wirbelnden Bäumen des Lebens in den kreisenden Wassern saßen, aus denen die Hauptnahrungspflanzen der Navaho hervorsprossen.“ (ebd., S. 136) Im Nachtweg-Ritus wird durch den Mythos, Lieder, Tänze, Gebete, Sandzeichnungen und heilige Mahlzeiten die Einweihung des Träumers zur Gegenwart. Durch den Ritus finden auch Heilungen statt, da die ätherischen Mächte wirksam werden. Nach Auffassung der Navaho beruhen Krankheiten nämlich auf der fehlenden Ordnung dieser Mächte in einem Menschen. In der vierten Nacht, der Mitte des Ritus, werden die Götter herbeigerufen. Die Schwelle zwischen Menschen und Göttern muß

durchlässig werden, und das geschieht durch Riten, die an Masken der Götter vorgenommen werden. Die auf einem Altar abgelegten Masken werden „durch Gesänge und Blütenstaub gesegnet und von einem Jüngling und einer Jungfrau mit heiligem Wasser besprenkelt. Danach werden sie mit Maisschleim symbolisch gefüttert. [...] Nachdem sie gefüttert worden sind, können die Menschen mit dem Essen beginnen.“ Dann werden die Götter begrüßt. „Dies geschieht durch einen weiteren Gesang. Die einzelnen Götter werden mit Namen angerufen und ihre Charakterzüge beschrieben. Während der Sänger ihre Lieder vorträgt, nimmt er jeweils die Maske des Gottes zur Hand, den er anruft und schüttelt sie ein wenig. Durch die Anrufung und Berührung erfüllen sich die Masken mit Leben und der Gegenwart der Götter.“ (ebd., S. 143) Daß sich Masken in Götter verwandeln, deren Anwesenheit nicht bezweifelt wird, zeigt die für die Kultur der Navaho noch bestehende Einheit von Materiellem und Ideellem.

Auch für die Navaho ist der Mythos eine heilige Geschichte, er enthüllt die Geheimnisse der Taten der Götter, die Wahrheit über die Ursprünge. Daher wird nicht daran gezweifelt, daß er von Realitäten berichtet. Diese Realitäten sind bedeutsam und heilig. Die göttlichen Taten sind Urbilder, doch außerhalb ihrer gibt es nur Bedeutungsloses (ebd., S. 169).

Das Entscheidende, was aus diesen Dokumenten indigener Kulturen hervorgeht, ist, daß sie die Grenze für das, was wirklich und unwirklich ist, an einer anderen Stelle ziehen als das europäische wissenschaftliche Denken. Das Vorkommen von „übernatürlichen“, „nicht-materiellen“ oder „geistigen“ Wesen ist für sie nicht der Maßstab für die Möglichkeit von Realität. Diese Wesen und ihre Taten sind genauso wirklich wie die kürzlich erlebte Stammeshistorie, von der man berichtet. Dagegen erkennen sie den Unterschied zwischen wirklichen und erfundenen „übernatürlichen“ Gestalten oder Ereignissen, die einerseits in den wahren Geschichten, andererseits in den Geschichten wie denen des Coyoten vorkommen. Die Ausdrücke „übernatürlich“, „nicht-materiell“ und „geistig“ sind deswegen in Anführungszeichen gesetzt, weil es Begriffe sind, die aus der europäischen Denktradition stammen und die wir verwenden müssen, weil wir uns anders nicht ausdrücken können. Für die Angehörigen des mythischen Denkens dagegen gibt es nichts „Übernatürliches“, da ihnen der Geist in der Natur noch etwas Selbstverständliches ist.

3.2 Die Stimme der Forschung

In diesem Abschnitt geht es um die Bemühung heutiger Forschung um die Frage nach der Wirklichkeit des Mythos.

Diese Stimmen aus verschiedenen Fachgebieten geisteswissenschaftlicher Forschungsarbeit existieren trotz der Abwertung des Mythos zum Phantasieprodukt in der europäischen Geistesgeschichte, was sich als gesunkenes Kulturgut im heutigen trivialen Gebrauch des Begriffes Mythos widerspiegelt. Nach dem geistfeindlichen und einseitig materialistischen 19. Jahrhundert wurde im 20. Jahrhundert der spirituellen Seite des Lebens wieder mehr unvoreingenommene Aufmerksamkeit gewidmet. In diesem Zusammenhang mehrten sich die Bemühungen um symbolische Ausdrucksformen und damit auch um den Mythos. Obwohl der Mythos oft mit der Religion in Verbindung gebracht wird, geschah dies nicht unbedingt durch die Theologie, sondern durch Fächer wie Anthropologie, Ethnologie, Religionswissenschaft, Religionsanthropologie, Philologie und Philosophie. Ganz eigene Zugänge und Deutungen haben die Soziologie und die Psychologie, deren Ansätze aber, wie schon dargelegt, hier außer acht bleiben sollen.

Die Frage nach der Wirklichkeit oder Wahrheit des Mythos kann sich auf die mythische Weltsicht oder auf die Inhalte der Mythen beziehen. Beides wurde seit Beginn des Neuzeit mit der Entstehung des wissenschaftlichen Weltbildes in Frage gestellt. Die mythischen Vorstellungen von Raum, Zeit, Geist und Materie, Totem und Lebendigem entsprachen nicht den neu aufkommenden wissenschaftlichen, die auf Mathematik und Physik beruhten, auf Beobachtung und Erfahrung, Meßbarkeit und Berechnung. Da weiterhin der Fehler gemacht wurde, die Inhalte von Mythen wörtlich als Ausdruck sinnlich erfahrbarer Realitäten aufzufassen, wurden sie als unwahr abgetan. Göttliche Wesen (christlich: Gott), Fabelwesen (christlich: Engel, Teufel) oder jenseitige Welten (christlich: Hölle, Fegefeuer, Himmel) ließen sich durch Experimente und Messungen nicht beweisen, ihre Realität oder Nicht-Realität galt fortan als individuelle Glaubenssache.

Während auch die Theologie ihre Probleme mit der mythischen Bildhaftigkeit religiöser Texte und der Andersartigkeit des mythischen Weltbildes hatte und hat, geschah bei etlichen Vertretern der genannten Forschungsrichtungen die Kehrtwende hin zu einem neuen Verständnis von Bild, Symbol und Mythos.

Es wurde auch zutage gebracht, daß die besonderen Denk- und Ausdrucksformen von grundlegender Bedeutung sind und daß auch der heutige Mensch sie ständig, wenn auch unbewußt, verwendet, während das Bewußtsein der Überzeugung ist, sich am scheinbar rationalen wissenschaftlichen Weltbild auszurichten. Gebser und Hübner sehen hierin Gefahren. Denn es zeigten sich schon in den Jahrzehnten der Abfassung ihrer Werke Bedürfnisse nach „Ersatzreligionen, Heilslehren oder politischen Doktrinen“ (Hübner, Vorwort, S. V), die undurchschaut große Verführungskraft erlangen können. Gebser sieht dies in besonders starkem Maß bei der magischen Struktur. Hübner kommt es mit seiner Arbeit darauf an, in einem philosophisch-systematischen Ansatz das Denk- und Erfahrungssystem (die Ontologie) des Mythos mit dem wissenschaftlichen zu vergleichen. Damit soll die „Wahrheit des Mythos“ auf eine denkerische Grundlage gestellt, nämlich „die Methoden und Ergebnisse moderner Wissenschaftstheorie und Analytik auf das von der Mythos-Forschung erarbeitete Material angewandt“ werden. (S. VII)

3.2.1 Das Numinose im mythischen Weltbild

Zur Einführung in das, was Hübner unter „mythisch“ versteht, stellt er die dichterisch-mythische Weltsicht Hölderlins dar. Natur, Geschichte und Menschenwelt erscheinen als eine Einheit, und „dieses lebendige Eine“ trete dem Dichter „wie eine *Gestalt*, ja, wie ein *Wesen* entgegen“. (S. 5) Dieser lebendige Zusammenhang sei numinoser Art.

Solche Naturerscheinungen – wie im Beispiel das Rheintal – wirken wie Äußerungen von etwas Personalem, wie eine Sprache besonderer Art, die sich durch Zeichen kundtut, durch Numina. Wie schon erwähnt, bedeutet das Wort *numen* göttlicher Wink oder Wille, göttliche Kraft, Macht, Hoheit oder göttliches Walten. Die ursprüngliche Bedeutung ist das Nicken als göttliche Willensäußerung, lateinisch *nuere*, verwandt mit *nicken* sowie anderen indogermanischen Wörtern, die alle eine Bewegung ausdrücken (Walde/Hofmann, s.v. *numen* und *nuo*). Es handelt sich also bei einem *numen* um etwas Lebendig-Wirkendes und steht damit im Gegensatz zu den rein materiellen, „toten“ Gegenständen des wissenschaftlichen Weltbildes. Wegen dieser Wichtigkeit der Numina für den Mythos hält Hübner in der Mythos-Forschung „die Deutung des Mythos als Erfahrung des Numinosen“ für die zutreffendste. In dem Abschnitt mit dieser Überschrift zitiert und bespricht er mehrere Vertreter dieser Richtung. (S. 68ff.) So führt er das bekannte Wort des klassischen Philologen

U. v. Wilamowitz-Moellendorf an: „Die Götter sind da. Daß wir dies als eine gegebene Tatsache mit den Griechen erkennen und anerkennen, ist die erste Bedingung für das Verständnis ihres Glaubens und Kultus.“ (S. 68) Auch könne er nicht mit Zuversicht bestreiten, daß die Begegnungen mit Göttern, die Herodot und Sappho bezeugen, wahr seien. (S. 69) Ferner führt Hübner W. F. Otto an, dessen Auffassung vom Göttlichen im altgriechischen mythischen Denken schon öfter herangezogen wurde, sodann V. Groenbech, J. Evola, J. P. Vernant, K. Kerényi, M. Eliade, R. Pettazoni, A. E. Jensen und A. Jolles. Sie nehmen die Überzeugung der Griechen von der Existenz des Numinosen ernst, so Groenbech: „Die Griechen ... sehen etwas, was wir nicht zu sehen vermögen, deshalb bewegen sich ihre Gedanken in einer ganz anderen Dimension, so daß kein Generalnenner zu finden ist.“ (S. 71) Mit dem schon zitierten Jensen lehnt Kerényi die ätiologischen Mythen ab: „Verstehe man den Mythos aitiologisch, also als eine Form der Kausalerklärung im Sinne der Wissenschaft, so müsse einem ganz unverständlich bleiben, wie 'er überhaupt als überzeugend und sinnvoll empfunden werden' konnte.“ (S. 75) So zutreffend Hübner die Ausführungen der Vertreter der numinosen Deutung des Mythos erscheinen, so vermißt er doch weitgehend die Frage nach der Wahrheit des Mythos: *„Wenn der Mythos als in einer numinosen Wirklichkeit verwurzelt betrachtet, ja, erlebt wird, dann bedeutet das doch nichts anderes, als daß man ihn in irgendeiner Weise für wahr hält. Wie aber läßt sich eine solche Auffassung vor unseren heutigen, von der Wissenschaft geprägten Vorstellungen von Wahrheit rechtfertigen?“* (S. 75) Dies sei eine Aufgabe der Philosophie, denn „[w]enn wir wissen wollen, welche Beziehung der Mythos zur Wirklichkeit hat, dann müssen wir die Tragfähigkeit der ihm zugrunde liegenden Vorstellungen, Kategorien und Erfahrungsbegriffe, kurz seiner Ontologie prüfen“. (S. 85) Dasgleiche gelte aber auch für die wissenschaftliche Ontologie, denn auch diese sei nicht so selbstverständlich, wie meist angenommen wird. „Die Prüfung der mythischen Ontologie schließt daher den Vergleich mit der wissenschaftlichen ein und ist damit nicht nur erkenntnistheoretischer und ontologischer, sondern auch wissenschaftstheoretischer Natur.“ (ebd.)

3.2.2 Die Fragwürdigkeit der naturwissenschaftlichen Ontologie

Mit den ontologischen Grundlagen der Naturwissenschaft befaßt sich Hübner S. 11 ff. Hier heißt es, daß die naturwissenschaftliche Denkweise den mythischen Erfahrungen jeden Anspruch auf Wirklichkeit und Objektivität abspricht, daß aber auch diese Behauptung eine ontologische Auffassung sei, da sie a priori zu wissen meint, worin ein Objekt besteht, welche „Seinsform“ es hat und wie es sich vom Subjekt unterscheidet.

Hübner bespricht Descartes, Newton, Einstein und Bohr und macht die erstaunliche Entdeckung, daß auch ihre naturwissenschaftliche Denkweise auf nicht zu beweisenden Grundannahmen, also einer Ontologie, beruhen. Doch diese Denkschemata, vor allem der Objektbegriff und die Trennung zwischen Subjekt und Objekt, blieben „hinsichtlich ihrer Rechtfertigung unbefragt und wurden allmählich wie eine Selbstverständlichkeit behandelt“.

(S. 11) Bei Descartes zeigte sich zuerst der das ganze heutige Bewußtsein prägende Objektbegriff der Physik. Durch die Vernunft, durch Mathematik, Geometrie und Physik, erschließt sich die Natur. Auf dem damals noch gültigen religiösen Weltbild beruht allerdings seine Überzeugung, daß die Bewegung von Gott stammt, da sie anders nicht erklärt werden kann. Die durch die Physik erklärbare Natur bezeichnet er als *res extensa* (die ausgedehnte, die körperliche Sache), alles andere ist Angelegenheit des Inneren, des Subjektiven, der *res cogitans* (die denkende Sache). Hier sei also die neuzeitliche Trennung in Objekt (Natur) und Subjekt (denkender Mensch) vollzogen, die in folgenswerer Weise zur „Entseelung der

Natur“ und zur Entfremdung von mythischen Erfahrungsweisen führte. (S. 13) Descartes' Vernunftbegriff ist historisch erklärbar, aber in keiner Weise überzeugend gerechtfertigt. (S. 14)

Newtons Denken beruht auf dem als göttlich vorgestellten absoluten Raum und der absoluten Zeit. Er glaubte, den absoluten Raum durch seinen „Eimerversuch“ empirisch nachgewiesen zu haben. Doch die Fragwürdigkeit des Eimerversuchs hat später Mach aufgezeigt; der Versuch läßt sich auch ganz anders deuten. „Nicht das Experiment entscheidet also hier in Wahrheit, sondern die Art und Weise, wie man die Prämissen a priori behandelt.“ (S. 16) So beruhen auch die Grundlagen der Newtonschen Physik auf einer Ontologie, die nur aus ihrer Zeit heraus zu verstehen, aber nicht zwingend begründet ist.

Auch Einsteins Denken liegen metaphysische Annahmen zugrunde, aufgrund derer er verschiedene physikalische Fragestellungen für sich entschied. Es zeigte sich ein Widerspruch in der Theorie des Lichts und der Newtonschen Physik, bei deren Lösung Einsteins religiöse metaphysische Vorstellung hineinspielte, daß die Natur die göttliche Harmonie wiedergebe und deswegen der menschlichen Vernunft zugänglich sein müsse. Deswegen gab Einstein die klassisch gewordenen Vorstellungen von Raum und Zeit auf, wogegen Lorentz und Fitzgerald eine andere Lösung hatten. Mit seinen metaphysischen Grundannahmen steht Einstein auch im Widerspruch zu der positivistischen Grundannahme Machs, daß alle Erkenntnis auf Sinneswahrnehmungen zurückzuführen sein müsse, die andererseits auch für Einstein selbst die erkenntnistheoretische Grundlage war.

Im Unterschied zu manchen anderen meint Hübner, daß auch die Quantenmechanik auf einer Ontologie beruht, die vom Mythischen unterschieden ist, und daß unterschiedliche ontologische Grundlagen zur Auseinandersetzung zwischen Einstein und Bohr führten. In dem Streit stehen sich unterschiedliche Grundideen über das, was Wirklichkeit ist, gegenüber: Nach Einstein besteht die Wirklichkeit primär aus Substanzen, die Eigenschaften haben, während Relationen sekundär sind. Dies war auch schon in der Seinslehre des Aristoteles so, die bis dahin das abendländische Denken geprägt hatte. Für Bohr dagegen besteht die Wirklichkeit primär aus Relationen zwischen Substanzen. Er sieht in der Komplementarität von Subjekt und Objekt ein allgemeines Prinzip und überträgt dies auf das Verhältnis zwischen Meßinstrument und Meßobjekt. Hübner dagegen sieht in dieser Beziehung eine solche zwischen zwei Objekten, die nichts aussagt über das Verhältnis zum Subjekt, nämlich dem Beobachter. Die Quantenmechanik stelle zwar einen Bruch mit der bis dahin geltenden aristotelischen Ontologie dar, daß die Substanzen vor ihren Beziehungen untereinander Vorrang haben, aber an der für die Ontologie der Physik kennzeichnenden Trennung von Subjekt und Objekt ändere sie nichts. (S. 25ff.) Hier ist zu sagen, daß viele darin anderer Auffassung sind, so z. B. Fritjof Capra in seinem bekannt gewordenen Buch „Wendezeit“. Er meint, daß die Auswirkungen der Quantentheorie auf die Vorstellungen der Physiker von der Wirklichkeit erschütternd waren, da sie „tiefgreifende Änderungen von Grundbegriffen wie Raum, Zeit, Materie, Gegenstand, Ursache und Wirkung“ erforderte. (Wendezeit, S. 79) Aufgrund dieser neuen Erkenntnisse in der Physik sei es möglich, Naturwissenschaft mit spirituellen Erfahrungen zu verbinden. (a.a.O., S. 80f.) Auch Gebser sieht in den neuen Erkenntnissen der Physik des 20. Jahrhunderts eine erste Manifestation der aperspektivischen Welt, also der neuen, der integralen Bewußtseinsstruktur. (Ursprung und Gegenwart, S. 493ff.) Hübner räumt zwar ein, daß einigen Grundannahmen der klassischen Physik durch die Quantenmechanik widersprochen wurde, bezieht sich aber bei seinem Vergleich mit der Ontologie des Mythos allein auf die „klassische“ Physik, „da ihre modernen Abweichungen keinen nennenswerten Einfluß auf die *allgemeine* Bewußtseinslage erkennen lassen“. (S. 93; zur Quantenmechanik s. S. 478f., Anm. 4-7. Mit der Quantenmechanik setzt sich Hübner in seinem Werk „Kritik der wissenschaftlichen Vernunft“ auseinander.)

In „Die Wahrheit des Mythos“ geht es ja nicht um die Möglichkeit einer Verbindung von

Naturwissenschaft mit Spiritualität, sondern darum aufzuzeigen, daß die Ontologie des Mythos genauso rational ist wie jede andere Ontologie. Diejenige, die auf der alten Physik beruht, wird nur als Vergleichsgrundlage verwendet, weil aufgrund ihrer noch heute behauptet wird, der Mythos sei nicht „wahr“. Tatsächlich scheint es so zu sein, jenseits der Kontroverse Mythos bzw. Religion und Wissenschaft, daß menschliches Denken und Leben ohne eine Ontologie, daß heißt, eine mehr oder weniger bewußte, unhinterfragte und nicht beweisbare Grundvorstellung von dem, was Wirklichkeit ist, nicht möglich ist. Daher kann nicht beantwortet werden, welche der Deutungen der Wirklichkeit die „richtige ist, [...]. Meist wird dies nur deswegen verkannt, weil man sich an eine bestimmte Auffassung von der Wirklichkeit so gewöhnt hat, daß man diese Auffassung nicht mehr reflektiert und ihr Ergebnis deshalb für eine 'reine' Tatsache hält. Die Positivisten, die versucht haben, solche Tatsachen in den bloßen Wahrnehmungen zu finden, weil sie in ihnen das einzig Wirkliche vermuteten, sind dabei am Ende nach eigenem Eingeständnis gescheitert. Sie mußten feststellen, daß die sog. Protokollsätze [Grundlagensätze einer Ontologie], in denen solche schlichten Tatsachenwahrnehmungen aufgezeichnet werden sollten, immer schon eine Reihe von Voraussetzungen enthielten, ja, daß keines vom anderen scharf getrennt werden kann. Selbst den einfachsten Aussagen liegen schon Vorstellungen und Anschauungen zugrunde, die dem konzeptuellen Instrumentarium entstammen, dessen wir uns in der Erfahrung der Wirklichkeit bedienen, und die dem 'Koordinatennetz' angehören, das wir über die Wirklichkeit 'werfen'“. (S. 283f.)

3.2.3 Vergleich des mythischen mit dem wissenschaftlichen Weltbild

Auch für diesen Abschnitt gebe ich hauptsächlich Ausführungen Hübners wieder. Für den Vergleich des mythischen mit dem wissenschaftlichen Weltbild stellt Hübner eine Reihe von Merkmalen der Ontologie der Naturwissenschaften und der von ihnen abgeleiteten Psychologie und Sozialwissenschaften dar (S. 93-104), die ich etwas zusammenfasse:

- Die materielle Welt der Natur und die ideelle Welt des Menschen sind begrifflich scharf voneinander geschieden.
- Die materielle Welt der Natur wird durch Gesetze bestimmt. Was nicht mit Hilfe von Gesetzen oder Regeln (Sozialwissenschaften) erklärt werden kann, gilt als zufällig.
- Naturgesetze wirken nicht nach Zwecken.
- Raum und Zeit werden als umfassende und kontinuierliche Media aufgefaßt, in denen sich die materiellen Gegenstände befinden. Nur Gegenstände, die sich an einer bestimmten Raum-Zeit-Stelle befinden, gelten als wirklich bzw. müssen an einer solchen Stelle gedacht werden können, um möglich zu sein.
- Wenn mehrere materielle Gegenstände in einem Verbund auftreten, so ist das Ganze eine Funktion seiner Teile, es ist aus seinen Teilen zusammengesetzt.
- Die psychologischen Gegenstände sind auch durch Naturgesetze bestimmt, in den Sozialwissenschaften gelten geschichtliche Regeln, die für begrenzte Raum- und Zeitabschnitte definiert, aber ansonsten kontingent (zufällig) sind. Außerdem sind Regeln weitgehend zweckbestimmt. Im Gegensatz zur Natur ist der Teil oft eine Funktion des Ganzen.
- Die genannten Punkte gelten in der wissenschaftlichen Ontologie als notwendig, als die „wahre“ Verfassung der Wirklichkeit.

Die Durchführung des Vergleichs erfolgt bezogen auf folgende sechs Punkte (s. S. 105-191):

1. Gegenständlichkeit als Einheit von Ideellem und Materiellem im griechischen Mythos (V. in „Die Wahrheit des Mythos“)
2. Regelmäßige Abläufe als Archai im griechischen Mythos (VI.)
3. Die Zeit im griechischen Mythos (VII.)
4. Der Raum im griechischen Mythos (VIII.)
5. Ganzes und Teil im griechischen Mythos. Eine genauere Bestimmung des mythischen Substanzbegriffes (IX.)
6. Die Modalitäten wirklich, notwendig, möglich und zufällig bzw. kontingent im griechischen Mythos im Unterschied zu denjenigen der Wissenschaft (X.)

Zu 1:

Gegenständlichkeit als Einheit von Ideellem und Materiellem wurde hier schon in Teil V, 2.1.2 dargestellt. Nach Hübner hat sie für den Mythos eine ebenso grundlegende Bedeutung wie ihre Auflösung für die wissenschaftliche Ontologie. (S. 105) Diese Einheit ist das Primäre, in ihr liegt der Ursprung jeder Erscheinung des Mythos. Das heißt, es gibt keine rein materiellen und keine rein ideellen Gegenstände. Was bei Hübner „mythische Substanz“ genannt wird, ist etwas zugleich Materielles wie Ideelles. Deswegen wirken numinose Wesen gleichermaßen im Bereich der „Natur“ wie in der menschlichen Gemeinschaft und in seinem Inneren. (Siehe hierzu die Darstellungen oben in den Abschnitten V, 2.1.3 und 2.2.2). Dies versteht man auch unter der Makrokosmos-Mikrokosmos-Entsprechung. Diese Einheit ist auch kennzeichnend für die Navaho-Kultur, die Ravagli beschreibt: „Dieselben göttlichen Mächte und Einflüsse, denen der Einzelne in seiner Seele, während seines Lebens auf der Erde, als 'Wanderer auf der Erdoberfläche' begegnet, treten ihm auch in der heiligen Landschaft entgegen, in Bergen, Flüssen, Seen, Höhlen, in der Pflanzen- und Tierwelt und in den atmosphärischen Erscheinungen.“ (Ravagli, S. 85)

Ein weiterer Unterschied zwischen mythischer und naturwissenschaftlicher Ontologie ist, daß mythische Naturgegenstände nicht auf Begriffe gebracht werden, sondern daß der Name eines numinosen Wesens oder Gottes fungiert wie ein Begriff im wissenschaftlichen Denken. (Hübner, S. 110) So ist z. B. „Meer“ nicht nur der Begriff für die Naturerscheinung, sondern der Gott Poseidon. Und dieser greift heftig, wie wir aus der Odyssee wissen, in die Geschicke der Menschen ein. Also spielt die Wirksamkeit numinoser Wesen auch in das herein, was wir als „Seele“ oder „Psyche“ bezeichnen (vgl. hierzu Abschnitt V, 2.2.2). Doch sind diese Bezeichnungen für die mythischen Vorstellungen nur bedingt brauchbar. So bemerkt Hübner grundlegend, daß es mythisch „so wenig eine 'Psyche' nach unserem gegenwärtigen Verständnis wie eine 'Natur'“ gibt. (S. 112) Die für uns ideellen psychischen Vorgänge sind mythisch zugleich materiell, denn sie stellen mythische Substanzen dar, die numinose Wesen mit Allgemeinheitsbedeutung sind. Deswegen sind die Götternamen mit den psychischen Vorgängen identisch, ähnlich wie bei den Naturbegriffen: „Die Liebe ist die Anwesenheit der Aphrodite, der Krieg Anwesenheit des Ares usw.“ (S. 128) Auf die Nicht-Existenz von Personifikationen, worauf W. F. Otto besonderen Wert legt, wurde schon hingewiesen. Wenn es in heutiger Vorstellung abstrakte Begriffe wie Liebe, Wut, Trauer, Glück gibt, so sind dies in mythischer Vorstellung Wirksamkeiten numinoser Wesen, „Urmächte [...], die in einem bestimmten Lebensraum, unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen gegeben sind und als etwas zugleich Individuelles und Allgemeines, Materielles und Ideelles erfaßt werden“. (Hübner, S. 126)

Die heutigen Wissenschaften, die vom Menschen handeln, Psychologie und

Sozialwissenschaften, gehen dagegen auch von der Subjekt-Objekt-Spaltung aus, die Descartes besiegelt hatte, und wurden nach dem Modell der Naturwissenschaften entwickelt bzw. stark geprägt: Psychische Vorgänge sind von Gesetzen bestimmt, die sich auf psychische Gegenstände beziehen, die streng von den materiellen im Sinne der Naturwissenschaft getrennt sind. Die psychischen Gegenstände ereignen sich in den umfassenden Media Raum und Zeit. Weitere Punkte sind S. 96ff. aufgeführt, doch schon aus dem bisher Genannten ist die grundlegend unterschiedliche Ontologie erkenntlich. Zugleich wird auch deutlich – und das ist das Wesentliche –, daß die mythische ein ebenso geschlossenes System von gleicher Folgerichtigkeit ist wie die wissenschaftliche. Das gilt auch für das Soziale und Geschichtliche: Daß die numinosen Wesen geschichtliche Entwicklungen leiten und die sozialen Einrichtungen schaffen, ist ein wesentlicher Unterschied zur Sichtweise der Sozialwissenschaften. Für die Sozialwissenschaften zeigen sich darin rein menschliche Regeln, also etwas Ideelles, während die Götter sich materialisieren können und somit zugleich ideell und materiell sind, ebenso wie zugleich etwas Individuelles und Allgemeines, denn der Gott – wie oben erwähnt – ist zugleich personhaft, aber auch der Begriff eines Dings oder Vorgangs. (S. 133) Verhaltensregeln im Mythos „werden nicht als ideelle Erfindungen und Schöpfungen der Menschen, sondern als Wirkung numinoser Substanzen aufgefaßt, die der Gemeinschaft Ordnung geben“. (a.a.O.)

Diese Einheit des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens mit dem Religiösen war noch im Mittelalter gegeben. Jeder Markt war mit einem Gottesdienst verbunden, weswegen er auch als „Messe“ bezeichnet wurde, da der Gottesdienst das Wesentliche oder das Unentbehrliche war. Heute bezeichnet der säkularisierte Begriff „Messe“ nur noch eine kommerzielle Warenausstellung. Die Vorstellung numinoser Wesen als Lenker von Geschichte und Gemeinschaften findet sich auch bei Steiner. Er nennt sie Zeitgeister und Volksgeister bzw. -seelen. Diese sind Angehörige von Engelhierarchien, die Zeitepochen oder Gruppen („Völker“) inspirieren (ausführlich dargestellt in der Vortragsreihe „Die Mission einzelner Volksseelen“).

Zu 2:

Was Hübner unter Archái versteht, wurde schon in V, 2.1.3 dargestellt. Die Archái [„Anfänge“] sind Urereignisse, sie stellen die Wirksamkeit mythischer Substanzen in der Natur, der Psyche und der Gesellschaft dar. (Hübner, S. 135ff.) Im Gegensatz zu den Naturgesetzen oder den Regeln in den Sozialwissenschaften stellt eine Arché eine ganzheitliche Gestalt dar, die Geschichte eines Wesens, die einmalig ist, auf nichts anderes zurückgeführt werden und durch nichts anderes ersetzt werden kann, und wo das Allgemeine mit dem Besonderen verschmolzen ist. Bei den Gesetzen und Regeln ist das Allgemeine vom Besonderen getrennt, das Besondere ist eine Variable des Allgemeinen, die Gesetze regeln die Veränderungen und Beziehungen untereinander.

Ein weiterer, äußerst wichtiger Unterschied ist die Zweckbestimmtheit im Mythos, da Ideelles und Materielles zusammenfallen: Die ideellen Götter wollen etwas bewirken, und dies Wirken zeigt sich in der Natur, im Menschen und in der Gesellschaft. Die naturwissenschaftlichen Gesetze dagegen sind streng von jeder Finalität getrennt. (S. 140ff.)

Hier zeigt sich also, daß, obwohl naturwissenschaftliche Gesetze und Archái unterschiedliche Wirkensweisen besitzen, ihre Funktion doch ähnlich ist, und dies bedeutet, daß auch bei diesem Punkt der wissenschaftlichen Ontologie im Mythos etwas Gleichwertiges entspricht.

Zu 3:

Einige mir wesentlich erscheinende Aspekte der mythischen Zeitvorstellung wurden in V, 2.2.3 dargestellt.

Da das heutige Denken und Lebensgefühl ganz von der linearen vergänglichen Zeit geprägt ist, bereitet „gerade die mythische Zeitvorstellung die größten Schwierigkeiten“. (Hübner, S. 153) Für mythische Kulturen sind Mythos und Geschichte nicht getrennt, wie Groenbech bemerkt: „Was wir Mythos nennen, ist somit Geschichte, die ebenso wahr und wirklich ist wie die unsere; da der Mythos aber einer ganz anderen Lebenserfahrung entspringt, läßt er sich niemals in chronologische und genealogische Erzählung, also in den historischen Bericht in unserem Sinne umsetzen. Die Perspektiven sind so grundverschieden, daß kein Kunstgriff imstande ist, die beiden auf einen Nenner zu bringen.“ (Zitiert in Hübner, S. 154) Eliade spricht geradezu von der Furcht des mythischen Menschen vor der Geschichte (Kosmos, Kapitel IV, Der „Schrecken der Geschichte“)

Auch nach Gebser sind die unterschiedlichen Zeitvorstellungen wesentliche Merkmale der von ihm festgestellten fünf Bewußtseinsstrukturen.

Im griechischen Denken markiert der Dichter Archilochos (7. Jh. v. Chr.) einen ersten Einbruch in die mythische Zeitvorstellung. Nach G. Nebel sei bei Archilochos das erste Mal die Vergötzung der Zeit vorgekommen. Bei ihm werden die Götter nicht ernst genommen, und der Mensch empfindet sich nur im Heute des jeweiligen Tages. (Hübner, S. 158)

Hübner vergleicht S. 159ff. die mythische mit der heutigen Zeitauffassung. Auf Newton geht die Vorstellung einer für sich existierenden Zeit zurück, sie ist ein Medium, in dem sich die Gegenstände befinden, und jeder Gegenstand, der als wirklich betrachtet wird, befindet sich an einer Zeitstelle.

In der mythischen Vorstellung gibt es dieses für sich bestehende Medium nicht, sondern Zeit und Zeitinhalt sind eine unauflösliche Einheit.

In heutiger Auffassung wird weiterhin die Zeit eindimensional beschrieben, als eine nach beiden Seiten offene Gerade, auf der die Zeit irreversibel in eine Richtung verläuft. Das Jetzt wird als Gegenwart hervorgehoben, vergangene Ereignisse werden als nicht mehr und zukünftige als noch nicht existent vorgestellt. Durch die Einteilung der Zeit in Teilstrecken hat jeder Zeitabschnitt eine bestimmte Dauer und somit steht für jedes Ereignis fest, „was unter Gleichzeitigkeit anderer, nämlich entfernter Ereignisse zu verstehen ist“. (S. 160)

Die mythische Zeit ist mehrdimensional, da sie aus der heiligen und der profanen Zeit besteht. Die heilige Zeit ist zyklisch und hat damit zwar auch eine Richtung, aber es gibt in ihr keine ausgezeichnete Gegenwart, „und sie fließt nicht von der Vergangenheit in die Zukunft in dem Sinne, daß vergangene Ereignisse nicht mehr und künftige noch nicht existieren“. (a.a.O.)

Die heilige Zeit besteht aus Zeitgestalten, den Archáí, die in die profane Zeit eingebettet werden. „Dadurch geschieht es, daß aus profaner Sicht Vergangenes beständig wiederkehren und im Gegenwärtigen auftreten kann. Und so fallen dann im Gegenwärtigen Vergangenes und Zukünftiges zusammen.“ (S. 161)

Meßbare Dauer und Gleichzeitigkeit gibt es nur innerhalb der profanen Zeit. „Da die heilige Zeit als zyklische aber in der Wiederholung des *Gleichen* besteht, ist sie nicht *seriell* abzählbar [...]“. (a.a.O.) Die Ereignisfolge einer Arché hat keine Dauer im Sinne einer zeitlichen Metrik.

Zu 4:

Ergänzend zu den Darstellungen oben in V, 2.2.4 hier zunächst noch weitere Beobachtungen zur Raumvorstellung im griechischen Mythos bei Hübner S. 163ff.

Die wissenschaftliche Vorstellung vom Raum ist ähnlich der von der Zeit, nämlich daß es einen für sich existierenden kontinuierlichen, gleichartigen und in alle Richtungen gleichmäßig ausgebreiteten Raum gibt, in dem sich die materiellen Gegenstände befinden. Jeder Gegenstand gilt nur als wirklich, wenn er sich an einer Raumstelle befindet.

In der mythischen Vorstellung dagegen gibt es keinen Raum an sich, in dem etwas ist, sondern

der heilige Raum wird durch seinen Inhalt konstituiert.

Hübner geht von dem griechischen *Temenos* aus, dem abgegrenzten, geweihten, heiligen Ort, an dem ein Gott anwesend ist oder wo sich eine Arché abgespielt hat und wo diese Ursprungshandlung und ihr heiliges Wesen verehrt und gefeiert werden. Die Temenea sind klar abgegrenzt, es gibt keine kontinuierlichen Übergänge. Es gibt aber oft mehrere mythische Orte mit gleicher Bedeutung. Denn das jeweilige numinose Wesen ist mit seiner mythischen Substanz in all seinen Heiligtümern gleich und identisch anwesend. Nur aus profaner Sicht gesehen sind diese Orte verschieden. Die heiligen Orte sind von profanen Orten zwar geschieden, aber in sie eingebettet. [Daß die Polarität von Heilig und Profan überhaupt wahrgenommen wird, ist nach Gebser schon ein Merkmal der mythischen Bewußtseinsstruktur. In der magischen war alles heilig. Wie Eliade in seinen Werken vielfach ausgeführt hat, gelten nur die heiligen Orte als wirklich.]

Die Temenea stellen keinen kontinuierlichen Raum dar, sondern reihen sich aneinander. Raum und sein heiliger Inhalt, also die Temenea sowie auch die mythischen Landschaften, bilden eine unlösliche Einheit. Raumesrichtungen sind nicht gleichartig, sondern haben je eigenen numinosen Charakter.

Doch gibt es auch Orte, die nicht in den profanen Raum eingebettet werden können, wie der Olymp und der Tartaros. Zwar werden die Orte gezeigt, wie der Berg in Nordgriechenland und die Eingänge in die Unterwelt, doch sind sie nur mythischen Gestalten zugänglich. (S. 170f.) Ich sehe hierin einen unbestimmten, schwebenden Zwischenzustand zwischen der realen Landschaft und dem „geistigen“ Sein der Götter auf dem Olymp bzw. der Verstorbenen in der Unterwelt, also wieder eine Folge der Ungetrenntheit von Materiellem und Ideellem, die bei den nur materiellen Naturgegenständen des wissenschaftlichen Denkens, die sich in ihrem Raum befinden, nicht möglich ist.

Zu 5:

Zu diesem Punkt siehe oben V, 2.1.4.

In den Naturwissenschaften sowie der Psychologie und den Sozialwissenschaften wird ein Unterschied zwischen einem Ganzen und den Teilen gemacht. Da die naturwissenschaftlichen Gegenstände nur materieller Art sind, lassen sich die Teile im Raum verteilt erkennen, aus ihnen ist das Ganze zusammengesetzt, so daß das Ganze eine Funktion der Teile ist, sich aus den Teilen ergibt. In den Wissenschaften vom Menschen ist es dagegen umgekehrt, hier ist es möglich, daß Teile eine Funktion des Ganzen sind. So ergibt sich z. B. meist aus den Zielen einer Gruppe das Rollenverhalten des Einzelnen. (Hübner, S. 97)

Im Mythos liegt oft weder das eine noch das andere vor, sondern verschwindet der Unterschied von Ganzem und Teil (Hübner, S. 181ff.) Dies hängt mit der speziellen Vorstellung von den mythischen Substanzen zusammen, die zugleich materielle wie ideelle Individuen darstellen, und damit, daß „mythisch jeder Gegenstand nur durch seine Teilhabe an einer numinosen Substanz ist, was er ist“. (S. 181) Überall, wo eine solche Substanz auftritt, ist dasselbe Individuum gegenwärtig, die Substanz durchdringt auch alles Materielle, befindet sich z. B. in einem Namen ebenso wie im Besitz. So ist die materiell-ideelle Substanz einer numinosen Gestalt in allen Teilen ihres Bereiches gleichermaßen und ungeteilt anwesend, z. B. die Göttin Demeter in jedem Korn. (a.a.O.)

Andererseits kann es auch im Mythos sein, daß das Ganze eine Funktion seiner Teile ist, also die Teile das Übergeordnete sind, nämlich wenn etwas aus einer Mischung entsteht wie bei der Zeugung. So entstanden im griechischen Mythos aus Gaia und Uranos sowohl erdhafte als auch himmlische Nachkommen, nämlich die Titanen einerseits und die Olympischen Götter andererseits. (S. 185ff.) Das Ganze der griechischen Weltsicht wird durch eben dieses Verhältnis der chthonischen und himmelzugewandten Götter wesentlich bestimmt. Auch den Fall gibt es, wo die Teile Funktion des Ganzen sind, nämlich wo mythische

Substanzen in einem hierarchischen Zusammenhang auftreten, wie z. B. in einer mythischen Landschaft, deren Einzelheiten dem einheitlichen Ganzen untergeordnet sind. Wie bereits gesagt, sind solche Landschaften numinose Wesen. Hübner nennt hier den Ätna mit Sizilien, deren Wesen darauf beruht, daß ein numinoses Wesen, nämlich der Titan Typhos, nach dem Sieg der Götter über die Titanen unter den Berg gebannt wurde, wodurch die ganze Landschaft Sizilien geprägt ist, die Pindar so beschreibt:

[Typhos] wuchs einst auf in der vielgenannten kilikischen Grotte, nun freilich drücken die meerumzäunten Hügel von Kyme und die Insel Sizilien seine zottige Brust. Ein zum Himmel ragender Pfeiler hält ihn nieder, der schneebedeckte Ätna, der das ganze Jahr über das scharfe Gestöber nährt. Aus seinen Tiefen brechen hervor reinste Quellen unnahbaren Feuers: am Tage verströmen feurige Bäche Schwaden von dunklem Rauch, in der Nacht wälzt eine blutrote Flamme Felsen krachend mit sich zum tiefen Grund des Meeres. Jenes wilde Tier aber ist es, das diese unheimlichen Feuerflüsse hervortreibt: gespenstisch ist das Wunder anzusehen, gespenstisch, wenn man von Augenzeugen hört, wie es eingekerkert ist zwischen den dunkelbelaubten Gipfeln des Ätna und dem Grund, und wie es sich mit seinem ganzen Rücken gegen das Lager stemmt, das ihn wundscheuert.

Pindar, Pythische Oden I, 16-28. Übersetzung Eugen Dönt

Hübner schreibt hierzu: „So bildet sich synthetisch ein Ganzes, eine dem Einzelnen übergeordnete Einheit der Landschaft, in welcher sich das immerwährende Drama der Niederwerfung und der Empörung des Titanen abspielt.“ (S. 186)

Zum Schluß ist noch Folgendes zu Punkt 5 zu bemerken: Außer im ersten Fall, wo der Unterschied zwischen Teil und Ganzem verschwindet, könnte die Meinung entstehen, wissenschaftliche und mythische Ontologie seien weitgehend gleichartig. Tatsächlich liegt aber im Mythos etwas wesenhaft „Älteres“ oder „Alttertümlicheres“ vor, das sogar noch ins Magische hineinspielt (vgl. hierzu besonders oben V, 2.1.4). Daß Teile vorwiegend Funktion eines Ganzen sind, ist der heutigen Bewußtseinsstruktur nicht angemessen und birgt die Gefahr des Rückfalls in magisch-mythische Strukturen. Ein weitgehendes Aufgehen im Rollenverhalten einer Gruppe, um bei dem Beispiel zu bleiben, ist eine unfreiheitliche Situation, die zu Abhängigkeit und Mißbrauch führen kann.

Das Ganze als Funktion der Teile im griechischen Mythos entspricht auch nicht dem, was in der Wissenschaft damit gemeint ist, denn in der Wissenschaft handelt es sich dabei nur um materielle Gegenstände, während es sich im Mythos um Teile der mythischen Ursubstanz handelt, deren geistig-materielle Vermischung im Mythos im Bild der Zeugung und Geburt dargestellt wird. (S. 184f.)

Zu 6:

Die Ausdrücke wirklich, notwendig, möglich und zufällig bzw. kontingent dienen zur Beschreibung dessen, was im materiellen Bereich als *Objekt* angesehen werden kann, daher die „Modalitäten“ genannt, also die Erscheinungsweisen dieser Objekte. (S. 95) Das auf S. 193ff. Beschriebene stelle ich der Abkürzung halber tabellarisch dar:

Modalität	Wissenschaft	Mythos
1. wirklich	Das Wirkliche ... hat eine bestimmte Raum-Zeit-Stelle.	Das Wirkliche ... hat raumzeitliche Ausdehnung, aber Raum und Zeit sind anders definiert.

	... ist entweder materiell oder ideell.	... hat keine bestimmte Raum-Zeit-Stelle. Materielles und Ideelles bilden stets eine <i>absolut</i> untrennbare Einheit.
2. notwendig	Notwendig ist: Wirkliche Erscheinungen müssen den beiden obigen Punkten entsprechen. ... das Walten der Naturgesetze.	dito ... das Walten der Archái.
3. möglich	Möglich ist, was den bisher genannten Punkten nicht widerspricht.	dito
4. kontingent	Hiermit ist ein zwar nicht notwendiges, aber aus dem geschichtlichen Zusammenhang der jeweiligen Zeit hervorgehendes Verhalten gemeint, das der Einzelne aber auch durchbrechen kann.	Für Kontingenz gibt es kein mythisches Äquivalent, da die Archái das soziale und geschichtliche Verhalten bestimmen.
5. zufällig	Als zufällig gilt alles, was mit Naturgesetzen nicht erklärt werden kann.	Für Zufälligkeit gibt es auch kein mythisches Äquivalent, weil das uns zufällig Erscheinende stets auf numinose Einwirkungen zurückgeführt wird.

Abschließend sagt Hübner zu den Vergleichen, daß zu jedem Punkt der wissenschaftlichen Ontologie das entsprechende Element im Bereich des Mythos aufgezeigt wurde und der Mythos sich so als ein geschlossenes ontologisches System erweist. „Das bedeutet, daß er ein apriorisches Fundament besitzt, wodurch definiert ist, was innerhalb seiner Wirklichkeitsdeutung ein Objekt ist.“ (S. 195)

3.2.4 Rationalität und Irrationalität in Mythos und Wissenschaft

Lange Zeit wurde der Mythos als ein Phänomen betrachtet, das mit Denken, Rationalität oder Vernunft wenig zu tun und häufig als irrational bezeichnet wurde, während man Vernunft und Rationalität nur in der Wissenschaft zu sehen vermochte. Als populäre und unreflektierte Auffassung ist dies auch heute noch verbreitet. Die vorigen Abschnitte sollten jedoch schon gezeigt haben, daß diese einseitige und einfache Einordnung nicht haltbar ist, daß auch die Naturwissenschaft keineswegs nur der Vernunft folgt und häufig auf nicht beweisbaren Annahmen beruht, wohingegen der Mythos eine eigene Art von Rationalität besitzt, die in sich ebenso stimmig ist wie die Rationalität der Wissenschaft. Nach heutigen Einsichten überkreuzen sich die Zuordnungen von Rationalität und Irrationalität geradezu. So zeigt M. Rössner die sich oft erweisende Irrationalität scheinbar vernunftgeleiteten Denkens auf. Er führt H. Poser an, nach welchem „Residuen mythischen Denkens“ in „rationalistisch erscheinenden Entwürfen“ aufweisbar sind. Ferner zeigen sich mythische Denkfiguren in den

„*erkenntnisleitenden Entscheidungen*, die unserem wissenschaftlichen Denken zugrunde liegen und deshalb nur scheinbar die Rationalität der auf ihnen aufbauenden Wissenschaften besitzen [...]“ (S. 24) Weiter führt er aus, daß, um die Unvernünftigkeit des Mythos festzustellen, erst geklärt werden müsse, was genau mit Vernunft gemeint ist. Im zeitgenössischen Geistesleben gebe es einen Widerstreit verschiedener Vernunftformen, so die „instrumentelle“ und „emanzipatorische“, die „institutionelle“ und die „subjektiv-spontane“. (S. 25) Nach den Kriterien der Ethnologie und Anthropologie über den Mythos habe sich gezeigt, daß „eine Aufgabe des 'Unvernunfts'-Standpunktes zugunsten einer Differenzierung der Vernunft (bzw. der Logik) in verschiedene, wenngleich unterschiedlich wirksame, Methoden hinausläuft.“ Das Mythische könne nicht schlechthin als das Irrationale betrachtet werden. (S. 27)

Die „Rationalität des Mythischen“ bespricht Hübner in Teil III von „Die Wahrheit des Mythos“, S. 259-316. Er hält Rationalität für etwas, das mit Begreiflichkeit, Begründbarkeit, Folgerichtigkeit, Klarheit und allgemein verbindlicher Einsichtigkeit, d. h. intersubjektivität verbunden ist (S. 259f.), und kommt auch hier zu dem Ergebnis, daß mythische und wissenschaftliche Erfahrung die gleiche Struktur haben und ihre Unterschiede nur im Inhaltlichen liegen. Sowohl in Wissenschaft als auch im Mythos gibt es rational nicht Begründbares. (S. 313f)

Da weitgehend, gerade in nur halb bewußten Grundlagen heutiger populärer Weltanschauung, angenommen wird, es gebe „bewiesene“ Tatsachen, die auf Sinneswahrnehmungen, Erfahrung und Empirie beruhen, beschäftigt sich Hübner relativ ausführlich mit der „Rationalität als empirische[r] intersubjektivität in der Wissenschaft“. (S. 263ff.)

Er stellt fest: „Genau genommen gibt es überhaupt keine gänzlich theorieunabhängigen wissenschaftlichen Tatsachen, weil sie immer in irgendeiner Weise schon im wissenschaftlichen Licht gesehen und dadurch gedeutet sind.“ (S. 267f.) Bei Gesetzen und Regeln, die doch für alle Fälle gelten müssen, ist es niemals möglich, deren unendliche Menge zu überprüfen. Auch hier ist es nötig, daß eine Entscheidung getroffen werden muß, wann Gesetze als empirisch bestätigt angesehen werden können und wann nicht. (Vgl. S. 169) Weiter gibt es eine Reihe von Grundsätzen für das, was als wissenschaftlich angesehen wird, die nicht beweisbar sind oder nicht widerlegt werden können, z. B. der wissenschaftliche Grundsatz, daß das Wirken von Göttern eine reine Glaubenssache und keine Realität sei. Solche Grundlagen werden a priori vorausgesetzt. (S. 270f.) A priori wird eine Einsicht bezeichnet, deren Richtigkeit weder bewiesen noch widerlegt werden kann (vgl. Philosophisches Wörterbuch).

Die rationalistische Philosophie hat versucht in den apriorischen Bedingungen Konstanten nachzuweisen, die ein Gebot der Vernunft seien. Doch Hübner sieht auch hier die Schwierigkeit zu definieren, was Vernunft ist. (S. 276) Stattdessen habe sich gezeigt, daß die notwendigen apriorischen Annahmen der Wissenschaft nur historisch bedingt seien, denn sie seien diejenigen, die „in einer bestimmten geschichtlich gegebenen Lage oder Epoche innerhalb der Gelehrtenwelt weitgehende Anerkennung gefunden haben. Dagegen beruht die heute weit verbreitete Annahme, die empirische intersubjektivität bestehe darin, daß grundsätzlich *jedermann* ihre durch Tatsachen bewiesenen Aussagen anerkennen und für wahr halten müsse, wenn er die dazu notwendigen theoretischen Kenntnisse erworben habe, auf einer Illusion.“ (S. 277) Weiter heißt es abschließend zur empirischen intersubjektivität: „Die Wissenschaft ist [...] nur eine [...] geschichtlich bedingte *Art und Weise*, die Wirklichkeit zu interpretieren und zu bewältigen. Alles was sie erkennt, alles was sie entdeckt, enthüllt deswegen auch nicht irgendeine Wirklichkeit *an sich*, sondern es zeigt nur, wie uns die Wirklichkeit notwendig erscheint, wenn wir auf wissenschaftliche Weise an sie herantreten.“ (S. 278)

Über die Rationalität des Mythos sagt Hübner, daß es sich beim Mythos nicht um einen

Glauben gehandelt habe, sondern eine Art Erfahrung. Die Welt sei den Menschen ursprünglich mythisch entgegengetreten, und dies sei so „richtig“ wie die wissenschaftliche Deutung der Welt. Ein Weltbild erscheine allein durch Gewöhnung als eine Tatsache. Gegen den Einwand, numinose Wesen seien kein Gegenstand der Wahrnehmung – eine heute allgemeine Überzeugung – sagt er, die Positivisten, also Anhänger nur dessen, was durch bloße Wahrnehmung „gesetzt“ sei, haben einsehen müssen, daß die einfachsten Bezeichnungen für solche Wahrnehmungen immer schon eine Reihe von Voraussetzungen enthielten, die weit über die bloßen Sinneseindrücke hinausreichten. (S.283) Diese Annahme, daß Sinneseindrücke die Realität wiedergeben, beruht auf einer reinen Gewöhnung an diese Behauptung. Sie ist genauso wenig zu beweisen wie die Annahme, alles beruhe auf der Wirksamkeit numinoser Wesen. Der Eindruck des Mangels an empirischer Begründung des Mythos liege einzig daran, daß wir uns heute im wissenschaftlichen Zeitalter eine mythische Intersubjektivität nicht mehr vorstellen können, doch tatsächlich betraf sie weit mehr Menschen als die Intersubjektivität der wissenschaftlichen Vorstellungen. (S.294) Als nächstes spricht Hübner über die semantische Intersubjektivität. Diese wäre gegeben, wenn es Worte und Sätze gäbe, die sich für alle Menschen in gleicher Klarheit und Deutlichkeit erwiesen. In der Wissenschaft gibt es sie nur in begrenztem Rahmen und für einen begrenzten Zeitraum. Begriffe aus der Lebenswelt wie Kraft oder Schwere bedeuten in der Naturwissenschaft etwas anderes. So besteht nur eine scheinbar große Intersubjektivität. Im griechischen Mythos bestand dagegen eine viel größere Überlappung mit der Lebenswelt. Die Götter und ihre Archái spielten eine alles überragende Rolle, so daß kein Zweifel an der Eindeutigkeit und Klarheit der auf sie bezogenen Aussagen bestand. (S. 295ff.) Ferner gibt es die logische Intersubjektivität. Bei ihr ist einzuräumen, daß nach wissenschaftlicher Logik im Mythos vieles „unlogisch“ erscheint. Doch die andersartige Ontologie des Mythos ließ zu seiner Zeit den Mangel an Logik nicht als störend erscheinen (S. 303). Auf der operativen Intersubjektivität, die für alle nachvollziehbare Handlungen möglich macht, beruhen die Erfolge und Fortschritte in der Technik auf der Grundlage der Naturwissenschaften. Der große Unterschied zu mythischen Kulturen besteht darin, daß es dort zwar auch operative Regeln gab, daß diese aber numinose Bedeutung hatten, so daß sie nicht leichtfertig geändert werden durften. Fortschritt an sich war kein Ziel. Aufgrund der Vorstellung von der Einheit von Ideellem und Materiellem war in jedem hergestellten Gegenstand etwas von der mythischen Substanz seines Schöpfers enthalten. Daher war eine maschinelle Produktion undenkbar (vgl. S. 309f.) Außerdem gibt es noch die normative Intersubjektivität. Auch wenn es unterschiedliche Normen gibt, so ist ihre jeweilige Bedeutung im Mythos und in der Wissenschaft gleich groß, doch kann eine Norm nicht rational begründet werden. Ihre Intersubjektivität gilt daher immer nur zeitlich und räumlich begrenzt. Sie ist also etwas geschichtlich Kontingentes. (S.312)

Zum Abschluß des Teiles über die „Rationalität des Mythischen“ im Vergleich zur Wissenschaft heißt es zunächst, daß sich die heute übliche Meinung, die Wissenschaft stelle eine Art Paradigma des Rationalen dar, als eine Illusion erwiesen habe. Sie habe geschichtliche Wurzeln, und fälschlich halte man sie für einen Ausdruck notwendiger Vernunftseinsichten. Andererseits habe sich durch die wissenschaftstheoretische, genaue ontologische und damit philosophische Untersuchung gezeigt, „daß der Mythos [...] über eine der wissenschaftlichen gleichwertige Ontologie und Rationalität verfüge“. (S. 315f.)

Auch M. Bischof beschäftigt sich in dem Artikel „Was ist das Ganze?“ (Marco Bischof, Was ist das ganze? oya 11/2011. www.oya-online.de/article/read/534-was_ist_das_ganze.html ; 22. 4. 2018) mit von der wissenschaftlichen Anschauung abweichenden neuen Ansätzen zum Umgang mit „Wirklichkeit“: Gegenüber der heute meist noch als einzig gültig angesehenen Rationalität der positivistischen Wissenschaft gebe es auch andere Ansätze unter Philosophen

und aufgeklärten Wissenschaftlern. Hier nennt Bischof außer Hübner weitere Philosophen. Auch Cassirer und Eliade haben betont, daß es „neben der Naturwissenschaft und dem rationalen Denken weitere gleichwertige, aber andersartige Formen der menschlichen Erkenntnis und Rationalität“ gebe. Heute gehe man davon aus, daß es neben der rationalen Intelligenz noch sechs weitere Arten von Intelligenz gibt, nämlich die emotionale [weithin bekannt geworden], die körperlich-kinästhetische, die musikalische, die linguistische, die räumliche und die praktische Intelligenz. Im Jahr 2000 machten Danah Zohar und Ian Marshall „den Vorschlag, das volle Spektrum der menschlichen Intelligenz werde erst durch die Einbeziehung der 'spirituellen Intelligenz' abgebildet“. Diese gewähre dem Menschen die Fähigkeit, ihr Leben „in einen weiteren, reicherem, sinngebenden Kontext zu stellen.“ Die spirituelle Intelligenz sei die Basis sowohl für die emotionale auch die rationale Intelligenz. (SQ – Spirituelle Intelligenz. Bern-München 2001. Scherz-Verlag)

Interessant zu der Frage der Wirklichkeit und der Möglichkeit oder Unmöglichkeit ihres Erkennens sind die Beiträge auf der Internet-Seite „gleichsatz“ (www.gleichsatz.de/index.html ; 22. 4. 2018) Dort finden sich nicht nur schlagwortartige Aussagen wie „Alles Faktische ist schon Theorie“, sondern auch eine reichhaltige Auswahl an Texten zu der Frage. Aus vielen dieser größtenteils philosophischen Beiträge älterer bis neuester Zeit geht u. a. hervor, daß weder die Sinneswahrnehmungen noch die Messungen der Naturwissenschaften die „Wirklichkeit“ darstellen. Diese liegt jenseits der menschlichen Wahrnehmungsfähigkeit. Diese Einsicht ist offensichtlich philosophisch eindeutig, aber in das heute herrschende Weltbild noch nicht vorgedrungen.

Nur eins soll hier herausgegriffen werden, aus dem Auszug von Laurent Verycken, „Formen der Wirklichkeit – Auf den Spuren der Abstraktion“ (Penzberg 1994. In: www.gleichsatz.de/index.html ; 22. 4. 2018) Nach längeren Ausführungen über die Grenzen der Erkennbarkeit der Wirklichkeit durch wissenschaftliche Methoden folgt ein Abschnitt mit der Überschrift „Religion“. Die Beziehung zwischen Religion und Mythos ist zwar Gegenstand vieler Erörterungen, doch sollen sie hier *cum grano salis* als gleichartig oder ähnlich angesehen werden. Es geht hier bei Verycken um die Möglichkeit von Wissen und den – vermeintlichen – Gegensatz von Irrational und Rational, also um den alten Fehler, das Irrationale der Religion bzw. dem Mythos und das Rationale der Wissenschaft zuzuordnen. Er sagt hier, daß man in allen wissenschaftlichen Theorien auf eine unvermeidliche Begrenzung des Wissens stoße. Nicht einmal das einfachste Ding sei völlig zu begreifen, sondern es bleibe immer etwas Unerklärliches übrig. Hierzu zitiert er Schopenhauer: „Der Grund und Boden, auf dem alle unsere Erkenntnisse und Wissenschaft ruhen, ist das Unerklärliche.“ Und zum Gegensatz von Irrational und Rational sagt Verycken: „Das Irrationale ist [...] nichts Verschwommenes und Unklares, sondern eine mit rationalen Mitteln exakt aufweisbare Grenze der Erkennbarkeit.“

3.3 Die Stimme der Initiationswissenschaft

Die „Stimme“ der Forschung hat zutage gebracht, daß die mythischen Denkformen eine ebenso der Wirklichkeit angemessene Deutung sein können wie die wissenschaftlichen. Damit ist aber noch nichts über die Wirklichkeit der Inhalte der Mythen gesagt.

Das psychologistische Verständnis von Mythen verlegt deren Wirklichkeit in die Psyche des Menschen: Mythische Gestalten und Erzählungen sind Symbole für psychische Befindlichkeiten oder Vorgänge, verschlüsselter Ausdruck für Triebe und Wünsche. Wenn

man dagegen annimmt, daß die Mythen in bildhafter Weise von etwas künden, das außerhalb des Menschen besteht, stellt sich die Frage, ob es Möglichkeiten gibt, diese Realität zu erfahren und zu verstehen. Die Mythen in ihren Ausgestaltungen, zu denen nicht nur Texte, sondern auch bildlich-künstlerische, architektonische und rituelle Darstellungen gehören, sind über die ganze Welt seit Jahrtausenden ausgebreitet und stellen größtenteils die Inhalte sowohl der großen Religionen als auch esoterischen oder okkulten Wissens dar.

Die hohe Bedeutsamkeit der Symbole und Bilder kann von dafür empfänglichen Menschen auch heute noch gespürt werden. Jedoch ist im allgemeinen der heutige Mensch so geartet, daß ihm die Bilder allein nicht genügen. Das in mythischen Kulturen selbstverständliche Leben in den mythischen Bildern ist kaum noch möglich und auch nicht wünschenswert. Ein reines Pflegen der Bilder wäre eine Regression in vor-verstandesmäßige Bewußtseinsstrukturen. Das Leben in und mit Mythen und Symbolen erfordert daher als Ergänzung die Einbeziehung des Verstehens, des Denkens und des Erklärens. Dem dient die Initiationswissenschaft, das Erforschen und Wissen von der Initiation und den Initiierten früherer und heutiger Zeit. Initiation bedeutet „das Betreten“, nämlich das Betreten einer anderen Welt, und ein Initiierte ist derjenige, der Kunde von dieser anderen Welt bringt. Die Bezeichnung Initiations-„wissenschaft“ soll darauf hindeuten, daß vom Denken geleitete Wege gesucht werden, das zu erforschen, was man von Initiationen, ihren Trägern, Methoden, ihren Ergebnissen und Inhalten erfahren kann. Doch muß klar sein, daß man sich mit der Initiationswissenschaft in ein Grenzgebiet zwischen dem Verstand einsichtigen und nur meditativ oder imaginativ erfahrbaren Erkenntnissen begibt.

Bezogen auf den Mythos wird es um die Fragen gehen:

Unter welchen Umständen sind Mythen entstanden und wer waren ihre Schöpfer?

Was wird in den mythischen Gestalten und Erzählungen ausgedrückt?

3.3.1 Unter welchen Umständen sind Mythen entstanden und wer waren ihre Schöpfer?

Die übereinstimmende Auffassung der Initiationswissenschaft zu dieser Frage ist, daß Mythen in Zeiten entstanden, in denen viele Menschen noch zu Schauungen der geistigen Welt fähig waren, daß die Inhalte solcher Schauungen sich bildhaft darstellten und in Symbolen und mythischen Bildern wiedergegeben wurden. Eine solche Auffassung sieht in Mythen Darstellungen geistiger Realitäten, Imaginationen einer geistigen Welt. (Wenn ich den Begriff „geistig“ gebrauche, so ist das eine Art Abkürzung für „mit den heutigen Sinnesorganen nicht wahrnehmbar“. Aus allen obigen Ausführungen geht natürlich hervor, daß es etwas „rein Geistiges“ für eine mythische Menschheit nicht gab.)

W. F. Otto spricht von „Seinsoffenbarungen“. In der Romantik seien es Denker wie Görres und Schelling gewesen, die das Wissen des Mythos für ein „Vermächtnis vorzeitlicher Menschheit“ hielten. (Theophrasia, S. 7) Interessant sind die von Oberkögler wiedergegebenen Aussagen Schellings, daß Mythen nur erklärlich sind unter der Annahme, „daß Mythologie unter Verhältnissen entstanden ist, die mit denen des gegenwärtigen Bewußtseins keine Vergleichung zulassen und die man nur begreift, inwiefern man es wagt, über diese hinauszugehen“. (Richard Wagner. Vom Ring zum Gral. Wiedergewinnung seines Werkes aus Musik und Mythos. Stuttgart 1985, S. 19) Das Zitat stammt aus den Vorlesungen Schellings über die „Philosophie der Mythologie“ (ab 1821), die W. F. Otto für den großartigsten Anlauf, „dem Mythos auf seiner eigenen Höhe zu begegnen“, hält. Größer als hier habe von seiner

Realität nicht gedacht werden können. (Ebd.)

Der Okkultist Manfred Kyber sieht in den „Volkssagen“ (in älteren Texten werden Mythen oft als Sagen bezeichnet) eine ähnliche Symbolik wie in Texten der Religionen, der Geheimlehren und der von ihm sogenannten Schlüsselbücher. (Einführung in das Gesamtgebiet des Okkultismus vom Altertum bis zur Gegenwart. Wiesbaden 1994, S. 59) Zu solchen Schlüsselbüchern zählt er „die indischen Upanishaden, [...], das ägyptische Totenbuch, das Alte Testament, die jüdische Kabbala, das Neue Testament, die Philosophien der sogenannten Eingeweihten, wie Buddha, Plato, Theophrastus Paracelsus, Agrippa von Nettesheim, Jakob Böhme und Angelus Silesius“, weiterhin die Werke vieler Dichter, wie Ovid, Vergil, Dante, Milton, Shakespeare, Goethe und Novalis. Diese Texte enthalten keine willkürliche Phantasie: „Rückerinnern, Wiedererleben und Umwerten geistiger Welten in den Nachbildern des Irdischen sind die Kräfte, aus denen geistige Wirklichkeitswerte geboren werden.“ (S. 55f.) Kyber nennt die Verfasser dieser Texte Initiierte, die in Geheimschulen in dieses Wissen eingeweiht wurden.

Auch Steiner geht davon aus, daß die Schöpfer der ursprünglichen Mythen, also lange vor der Verschriftlichung, Eingeweihte waren. In vielen Vortragsreihen zieht Steiner Mythen – die auch er gelegentlich „Sagen“ nennt – heran, deutet sie und spricht über ihre Entstehung. Ausführliche Passagen enthalten u. a. die Vortragsreihen „Mythen und Sagen. Okkulte Zeichen und Symbole“, „Ägyptische Mythen und Mysterien“, „Die okkulten Wahrheiten alter Mythen und Sagen“, „Die Mission einzelner Volksseelen im Zusammenhang mit der germanisch-nordischen Mythologie“. Die Mythen sind nach Steiner in einer Zeit entstanden, in der das Bewußtsein der Menschen von der geistigen Welt zu verdämmern begann, nämlich in den nachatlantischen Kulturepochen. Während in der atlantischen Zeit alle Menschen die geistige Welt wahrnehmen konnten, trübte sich diese Schaufähigkeit danach immer mehr. Dies wurde durch die Einweihungen in den Mysterienschulen ausgeglichen. So heißt es in „Ägyptische Mythen und Mysterien“: „Die Mysterien waren im wesentlichen dafür da, es dem Menschen möglich zu machen, daß er nicht nur ein schattenhaftes Bewußtsein in der geistigen Welt hatte, sondern das Bewußtsein wieder aufzuhellen. [...] Einzig dadurch, daß parallel mit der Verdunkelung des Bewußtseins im Devachan [der höchsten geistigen Sphäre] die Einweihung in die Mysterien ging, [...] einzig dadurch, daß die Eingeweihten in Mythen und Sagen darüber berichten konnten, ist sozusagen eine Schattierung von Hellerem, von Lichterem hineingekommen [...].“ (10. Vortrag, S. 127) In der Einweihung hatte der Einzuweihende „einen merkwürdigen Gang getan. Er war durch die Gefilde der geistigen Welt geführt worden, er hatte gesehen, was da vorgeht, er hatte durch die Erfahrung erlebt, was ein anderer Mensch nur durch die Offenbarung erfahren kann. So daß ein solcher, der eingeweiht worden war, aus seinen eigenen Erlebnissen heraus Kunde geben konnte von den Wesen, die in der geistigen Welt, jenseits des physischen Planes waren. [...] Das vermochte er den anderen Menschen nun zu sagen, indem er es in die Mythen und Sagen kleidete.“ (11. Vortrag, S. 145)

Dies soll ein Beispiel aus „Mythen und Sagen“ verdeutlichen. Wie in der Mythologie fast aller Kulturen gibt es auch in der germanischen und persischen Darstellungen der Entstehung und Entwicklung der Welt und des Menschen. Steiner hat diese Entwicklung vielfach aus seiner übersinnlichen Erkenntnis heraus in heutiger begrifflicher Sprache wiedergegeben. Im hier herangezogenen Fünften Vortrag von „Mythen und Sagen“ vergleicht er einen Abschnitt der Entwicklung des Menschen in seiner Ausdrucksweise mit der mythischen Art der Darstellung. Er beschreibt den Zustand der Menschen zu einer frühen Zeit der Erdentwicklung als pflanzenartig, das heißt in seiner Terminologie: Diese Menschenvorfahren besaßen nur eine Art physischen Leib und einen Ätherleib wie Pflanzen und waren daher in einem schlafenden,

unbewußten Zustand. Erst durch die Einwirkung geistiger Wesen, die im Sonnenlicht wirken, erhielten diese „Pflanzenmenschen“ seelisches und geistiges Leben (Astralleib und Ich). In der persischen Mythologie ist dieses große heilige Sonnenwesen Ahura Mazda genannt, die „große Aura“. In der germanischen Mythologie zeigt sich eine Götterdreiheit: „In der deutschen Mythe und überhaupt der europäischen Mythe wird uns erzählt, daß die drei Götter Wotan, Wili und We – die auch zuweilen unter anderen Namen auftreten – den Menschen erschufen. Als sie einmal am Meeresstrande gingen, fanden sie dort zwei Bäume, und aus diesen Bäumen, Ask und Embla, schufen sie das erste Menschenpaar. Wotan gab diesen ersten Menschen den Geist und das allgemeine seelische Leben, Wili gab die Gestalt, Verstand und Bewegung, und We gab Antlitz, Sprache, Gehör und Gesicht.“ (S. 83) Weiter wird das Wirken der Sonne beschrieben: „Die Wesen hatten die Innenwärme noch nicht, die Wärme umfloß unmittelbar den ganzen Erdball, sie war noch draußen. [...] In dieses Wärmemeer sandte die Sonne, die draußen war, ihre Lichtstrahlen hinein. Für den Okkultisten ist nun Licht keineswegs bloß physisches Licht, sondern dieses physische Licht ist der körperhafte, der leibliche Ausdruck für Geist. So strömte mit den Sonnenstrahlen auf die Erde herein das Wesen der Geister der Sonne.“ (S. 89) Es entsteht durch das Wirken der Sonnengeister der Astralleib des Menschen – in etwa dem Seelischen entsprechend – , auch die Aura genannt, weil sie eine Lichterscheinung darstellt. Steiner spricht dann von der Verwandtschaft der menschlichen Aura mit dieser höchsten Gottheit der persischen Religion, die der Schöpfer der Mythen erst geschaut und dann in das mythische Bild gekleidet hat: „Das sieht der astrale Hellseher [derjenige, der die Welt des Astralischen wahrzunehmen vermag]. Und der alte persische Hellseher nannte das 'Aura Mazda', die große Aura, Ahura Mazdao, die große Weisheitsaura, aus der die einzelnen Auren der Menschen hervorgegangen sind. Ormuzd ist nur ein verwandelter Ausdruck für Ahura Mazdao, die große Aura.“ (S. 91) Nun erklärt Steiner, wieso in der germanischen Mythologie diese Sonnenkraft in drei Gestalten erscheint: „Was die persische Mythe Ormuzd oder Ahura Mazdao nennt, ist eigentlich ein Ausdruck für 'große Seele', es ist das gleiche wie das, was der Hellene Psyche nennt; und das, was wir unter dem menschlichen Astralleibe verstehen, ist die 'kleine Seele'. Die menschliche Seele ist zusammengesetzt aus Denken, Fühlen und Wollen. Das sind die drei Grundkräfte der Seele, die für den Okkultisten eigentlich drei selbständige Wesenheiten sind; wir werden das später noch genauer kennenlernen. So, wie sich die menschliche Seele in diese drei Teile gliedert, so gliedert sich die große Seele, die große Aura auch in drei Glieder. Dieser gleiche Zug ist zu finden in der persischen wie in der mitteleuropäischen Mythe. Die mitteleuropäische Mythe nennt nun diese drei Grundkräfte Wotan, Wili und We; wobei Wotan die denkende, Wili die wollende und We die fühlende Kraft darstellt.“ (S. 95) Dies alles faßt nun Steiner in einer deutenden Passage zusammen, die zwar einige Wiederholungen bringt, aber hier dennoch vollständig zitiert werden soll, um noch einmal deutlich den Zusammenhang zwischen der Schauung und der mythischen Ausgestaltung zu zeigen:

„Jetzt stellen wir uns die guten Geister vor, ob wir sie wie in der persischen Mythe Ormuzd oder wie in der germanischen Mythe Wotan, Wili und We nennen, wie sie zuströmen, diese Sonnenkräfte. Als die Wasser der Atlantis sich verloren hatten und die Sonne freigeworden war, da wirkten sie in den Sonnenstrahlen und durchdrangen die Luft. Deshalb sind die Lichtgeister zugleich auch Luftgeister, die man beschrieb als Wotans wildes Heer; man empfand diese Geister in den drei Teilen Wotan, Wili und We. Wir wollen uns davon ein Bild machen, wie es sich dem astralischen Hellseher darstellt. Nehmen Sie den Menschen, als er noch Pflanzenmensch war, aus physischem und Ätherleib bestehend. Die Sonne wirkte mit ihrer Kraft ein: durch Wotan in das Denken, durch Wili, der alles Willensartige gibt, und durch We, der alles Gefühlsartige gibt; alles Gefühlsartige ruht im Weh, das fühlen wir aus dem Namen heraus.

Wie muß das nun erzählt werden, wenn es sachgemäß erzählt werden soll? Wotan, Wili

und We gingen am Meeresstrand; sie fanden dort Pflanzen [die zwei Bäume], und sie begabten diese Pflanzen mit ihren Kräften: Wotan mit Geist und dem allgemeinen seelischen Leben, Wili mit Gestalt, Verstand und Bewegung, mit allem, was im Willen wurzelt, We mit Antlitz und Farbe, mit Sprache, Gehör und Gesicht, mit allem, was in den Gefühlen wurzelt. In diesen Bildern der mitteleuropäischen Mythe vom Gang der drei Götter am Meeresstrande, vom Finden der Bäume und dem Begaben der Bäume mit göttlichen Kräften und Eigenschaften, erkennen wir, wie diese in der Sonne lebenden Geister aus ihrer großen Aura ihre Kräfte gaben und in die einzelne Menschaure einströmen ließen. Durch den Okkultismus können wir die Dinge wieder wörtlich nehmen. Wir sehen, wie den Bildern der Mythologie wirkliche Tatsachen zugrunde liegen; und wir schauen tief hinein in die hellseherischen Schauungen des Weisen, der in den Mysterienstätten lehrte, und der das, was er astralisch wahrnahm, dem bis zu einem gewissen Grade noch hellsehenden Volke in imaginativen Bildern erzählen konnte.“ (S. 96f.)

3.3.2 Was wird in den mythischen Gestalten und Erzählungen ausgedrückt?

Dieser Abschnitt soll einen Überblick geben über Wirklichkeiten, die nach den Erkenntnissen der Initiationswissenschaft in den mythischen Bildern zum Ausdruck gebracht werden.

G ö t t e r

In vielen Beschreibungen oder Definitionsversuchen von „Mythos“ wird auf das Vorkommen von „Göttern“ hingewiesen. Bei diesem Begriff besteht die große Gefahr, daß man allzu sehr von der jüdisch-christlichen Gottesvorstellung ausgeht. Schon die Götter des griechischen Mythos sind hiervon sehr stark unterschieden. Deswegen bevorzugt Hübner die Bezeichnung „numinose Wesen“. Erst recht kann es sehr fraglich sein, was ein Ausdruck einer nicht-indogermanischen Sprache, hinter dem wir etwas Götterartiges vermuten, meint. Dann muß man genau darauf achten, wie Erscheinung und Wirken des mit dem Ausdruck bezeichneten Wesens dargestellt sind. Die von Steiner verwendete Terminologie kann für das Verstehen hilfreich sein.

Hier soll noch einmal die Mythologie der Navaho, von der Ravagli spricht, herangezogen werden. Er schreibt: „Der Kosmos der Navaho ist voller Leben. Er ist von ätherischen Substanzen und kosmischer Intelligenz durchdrungen und richtet sich nach einem Rhythmus, einer Zeitordnung, der sich in der Schönheit (hózhó) vollendet.“ Die „Götter“ sind Angehörige des Heiligen Volkes (diyin dine'é) und werden Yei genannt (Aufstieg zum Mythos, S. 85f.). Nach Ravagli sind die Yei Mittelwesen zwischen der geistigen Welt und der Alltagswirklichkeit der Erde und können mit Engeln und Erzengeln der christlichen Überlieferung verglichen werden (ebd., S. 89). Es gibt vier Haupt-Yei, die mit Himmelsrichtungen und Jahreszeiten verbunden sind und alles Leben lenken und leiten: Der Redende Gott ist auch Schöpfer, der am Anfang des Tages und des Jahres im Frühling steht, wie er auch zu Beginn durch das Ertönen seines Wortes die Welt hervorgebracht hat. Ihm gegenüber steht der Rufende Gott, der im Zwielficht des Abends residiert und auch die Ernte einbringt im Herbst, aber auch am Ende des Lebens. Der Gott des Mittagslichts, der Wassersprühende Gott, und der Gott der Mitternacht, der Schwarze Gott, stellen eine weitere Polarität dar. Der Wassersprüher bringt das kühlende Naß in der flirrenden Sonnenglut, der Schwarze Gott der Nacht ist auch der Herr des himmlischen und irdischen Feuers, des Lichtes der Sterne und der Flamme des Herdes, der Schützer, wenn der Mensch zwischen Tod und

Geburt in der Sternenwelt weilt (ebd., S. 89ff.). Von dem Einweihungserlebnis des „Träumers“ wurde oben schon gesprochen, es soll hier trotzdem noch einmal beschrieben werden. Bei dieser Einweihung begegnete er den Yei und trat in ihre Sphäre ein. In der Einweihung fuhr der Träumer mit einem Boot durch einen Fluß in einem Canyon. An dessen Nordufer begegnete er in einem Haus dem Redenden, dem Rufenden und dem Wassersprühenden Gott, die jeweils Reihen von anderen, tanzenden Yei anführten. „Er bestieg sein Boot erneut und das Wasser zog ihn durch einen engen Kanal zwischen den roten Sandsteinfelsen. Bald kam er zum geheimnisvollen See der wirbelnden Wasser, der keinen Abfluss und keinen Grund besitzt. In der Mitte des Sees kreisten von Ost nach West zwei gekreuzte Fichten-Stämme. Auf jedem Ende des Kreuzes saß jeweils ein Götterpaar – ein weiblicher und ein männlicher Yei – vier Paare insgesamt. Vier Maispflanzen in den Farben der vier Himmelsrichtungen wuchsen aus dem heiligen See.“ (Ebd., S. 134) Die acht Yei stiegen ab und lehrten in ihrem Haus am Ufer den Träumer ihr Wissen, besonders die Heilkunst. Danach gingen sie wieder zu dem Kreuz der Baumstämme. „Es stieß jetzt Blitze aus. Das erste Götterpaar nahm am westlichen Ende der Stämme seinen Platz ein. Dann stieg der Träumer über eine kurze Regenbogenbrücke. Er setzte sich zwischen den weiblichen und den männlichen Yei am westlichen Viertel des Baumkreuzes, während die anderen Paare ihre Plätze im Norden, Osten und Süden einnahmen. Die neun schwammen auf ihrem Blitze ausstoßenden Baumstammkreuz in die Mitte des heiligen Sees und kreisten dort viermal. Von dort schwammen sie ans Ufer, wo sie ihre kreisförmige Reise begonnen hatten.“ (Ebd., S. 134f.) Zur Deutung dieser Einweihungs-Imagination schreibt Ravagli: „Der Träumer erlangte durch seine visionäre Reise die spirituelle Kraft und die Kenntnisse eines Heilers. Er wurde in den Zustand der Schönheit versetzt, als er auf den wirbelnden Baumstämmen saß, die um das Zentrum des heiligen Sees kreisten, wie um das Zentrum eines Mandalas, wie um ein höheres Ich. Er vermochte in die heilige Ordnung der Schutzgottheiten einzutreten, die die ursprüngliche Lebenskraft [...] verkörpern. Es besteht kein Zweifel, dass diese Vision von der Reise eines Eingeweihten in die Welt der ätherischen Lebensmächte handelt. Die ordnenden Mächte des Lebens waren es, die auf den wirbelnden Bäumen des Lebens in den kreisenden Wassern saßen, aus denen die Hauptnahrungspflanzen der Navaho hervorsprossen.“ (Ebd., S. 136)

Hier hätten wir eine Deutung numinoser Wesen, nämlich als diejenigen, die in der Natur, hier speziell in der ätherischen Welt des Lebens, des Lebendigen, wirken. Da die Pflanzen neben ihrer physischen Erscheinung einen Ätherleib besitzen, sind es meist Pflanzen, wie im Navaho-Mythos die Bäume – auch oben die Bäume, die Wotan, Wili und We am Ufer fanden -, die als Bild diese ätherische Welt symbolisieren, aber auch die Beweglichkeit, ein Zeichen des Lebens. Geistwesen sind es, die in den Dingen der Natur zur Erscheinung kommen. In „Ägyptische Mythen und Mysterien“ schreibt Steiner, daß die Menschen diese Wirksamkeiten der Geistwesen im Bewußtseinszustand während der Atlantis noch wahrnahmen: Der Mensch nimmt damals wahr, wie das Wasser schmeckt, indem er sich dem Teiche nähert. Da sieht er eine geistige Wesenheit, die dem Wasser den Geschmack gibt. [...] Bei Tage sieht er das Materielle, bei Nacht sieht er das, was alles durchlebt. [...] Wenn er sagte: In den Mineralien, in den Pflanzen, im Wasser, in den Wolken, im Winde, da leben Geister, überall leben Geister – so waren das für ihn ganz und gar keine Dichtungen, das war ihm keine Phantasie, das war etwas, was er wahrnehmen konnte.“ (Dritter Vortrag, S. 43) In nahezu allen Mythen spielen die Naturgeister eine herausragende Rolle. Aufgrund dieser Beobachtung kam man früher auf die Theorie des Animismus, so als hätte die alte Menschheit Gegenstände be“seelt“, die eigentlich gar keine Seele haben. Wie auch W. F. Otto geht hier Steiner mit dieser alten religionswissenschaftlichen Vorstellung, die auf E.B. Tylor (1832-1917) zurückgeht, hart ins Gericht: Er nennt es einen „furchtbare[n] Unsinn“, „wenn die heutigen Gelehrten [1908] von Animismus reden, der die Volksphantasie veranlaßt, alles zu

beseelen und zu personifizieren. Eine solche Volksphantasie gibt es nicht. [...] Diejenigen, die ursprünglich alles beseelt wahrgenommen haben, die haben nicht geträumt, die haben nur das wiedergegeben, was sie selber wahrgenommen haben.“ Diese Wahrnehmungen in der Atlantis tauchten später „als Erinnerung bei den alten Völkern auf. [...] Und in diese Vorstellungen wurde hineingegossen das, was als Kultur von den alten Eingeweihten gegeben wurde.“ (S. 43f.; W. F. Otto über den Animismus: Theopania, S. 10ff.)

Die Zeit der nachatlantischen Kulturepochen ist die eigentliche Zeit der Religionen, deren Inhalte zum Teil aus diesen Erinnerungen bestehen, die in die Form der mythischen Göttervorstellungen gegossen wurden. Nach Steiner gab es vor den nachatlantischen Zeiten, - die in etwa mit dem Aufkommen archäologischer und später der schriftlichen Zeugnisse übereinstimmen, also dem, was wir als Vor- und Frühgeschichte und Geschichte bezeichnen würden, - Erdphasen, die er aufgrund seiner übersinnlichen Erkenntnisse beschreibt. Er nennt sie die polarische, die hyperboräische, die lemurische und die atlantische Erdphase. Nun sagt er, daß die Religionen und ihre Mythen der nachatlantischen Kulturepochen auf jeweils eine dieser Erdphasen verweisen, also Erinnerungen an diese und an die in ihnen wirkenden geistigen Wesen sind. Die erste nachatlantische Kulturepoche, die von ihm so genannte urindische, habe im „inneren Anschauen“ die polarische Erdphase wiederholt. Ihr wichtigstes geistiges Wesen, eine hohe Individualität, sei später mit dem Namen Brahman bezeichnet worden. In der zweiten Kulturepoche, der urpersischen, habe sich die Religion an die hyperboräische Erdphase erinnert. Die gegensätzlichen Götter, Ahura Mazdao und Ahriman, die Licht und Finsternis verkörpern, zeigten Vorgänge auf, die in dieser Erdphase mit Sonne und Mond zusammenhängen. Die dritte Kulturepoche, genannt die ägyptisch-chaldäische, gebe in ihren Religionen und mythischen Bildern Ereignisse und Wesen der lemurischen Erdphase wieder. In den Mythen der vierten Kulturepoche, den griechischen, römischen und germanischen, finde man die Erinnerungsbilder an die atlantische Erdphase: „Die Götter der Griechen sind nichts anderes als Erinnerungen an die Götter, deren Genosse der Mensch während der Atlantis war, [...]“ (Ägyptische Mythen und Mysterien, Zweiter Vortrag, S. 36; die ganze Passage S. 34-37) An anderer Stelle legt Steiner dar, daß alle diese Götter der nachatlantischen Kulturepochen Wesenheiten der Engelhierarchien sind. So haben die urindischen Weisen zu den von ihm so genannten Geistern der Bewegung und Geistern der Weisheit aufgeschaut, indisch Mula-Prakriti und Maha-Purusha, in der von Dionysius Areopagita verfaßten Hierarchienlehre die Dynameis und die Kyriotetes.

In der urpersischen Kulturepoche konnte man sich mit den Geistern der Form oder Gewalten beschäftigen. Bei Dionysius heißen diese Exousiai. In der zarathustrischen Religion seien dies die bereits mehrfach erwähnten Amshaspands, Amesha Spentas, die Wohltätigen Unsterblichen. Die Völker der ägyptisch-chaldäischen Kulturepoche hatten ein Bewußtsein von den Wesenheiten, die als Urkräfte, als Geister der Persönlichkeit aufgefaßt werden sollen. Bei Dionysius Areopagita werden sie die Archai, die Anfänge, genannt. In der griechisch-römisch-germanischen Kulturepoche stellten die Götter die Erinnerungen an die Götter der Atlantis dar, welche in der jüdisch-christlichen Engellehre Erzengel und Engel genannt werden, Archangeloi und Angeloi bei Dionysius. Daß tatsächlich Zeus oder Wotan Erzengel seien, stellt Steiner an vielen Stellen dar. Hier sagt er, „daß die griechisch-lateinischen Völker noch eine Erinnerung daran hatten, wie die Engel und Erzengel an ihrem Seelenleben, das sie in sich entwickelt hatten, teilgenommen haben. [...] Der Einfluß oder Impuls der Engel- und Erzengelwelt auf die Menschenseele wurde bei den Griechen aus der Erinnerung in festen, scharfen Konturen wachgerufen. Das ist die griechische Mythologie.“ (Mission, S. 144; die gesamte Passage S. 142-145)

Eingehend befaßt sich auch M. Schmidt-Brabant mit der Verbindung zwischen der

„Götterwelt der alten Mysterien“ und den „geistigen Hierarchien“. Erstaunlicherweise stimmen viele seiner Beobachtungen mit ähnlichen W. F. Ottos überein.

Aus einem Vortrag Steiners entnimmt Schmidt-Brabant Aussagen des Neuplatonikers Jamblichos aus dem frühen 4. Jh. n. Chr. Jamblichos habe noch tiefe Einsichten in die Mysterienüberlieferung gehabt, aus denen heraus er von 474 göttlichen Wesenheiten der verschiedensten Rangordnungen spricht. Von diesen Göttern haben die einzelnen Völker nur jeweils einige verehrt, und so kam es zu den verschiedenen Religionen. (Die Aussagen Steiners in: Menschenfragen und Weltenantworten, GA 213, Vortrag vom 16. Juli 1922; leider nennt Schmidt-Brabant nicht die Stelle bei Jamblichos.) Weiter führt Schmidt-Brabant aus, daß die Existenz der antiken Götter in der frühen Christenheit keineswegs geleugnet wurde, sondern daß die Christuswesenheit als über ihnen stehend betrachtet wurde (ebd., S. 75). Hierzu äußert sich W. F. Otto: „Übrigens waren die alten Christen bei all ihrer Verurteilung der antiken Religion doch viel wirklichkeitsnäher als ihre aufgeklärten Nachfahren. Sie nahmen die griechischen Götter ernster, als die neuere Wissenschaft für richtig hält. Da sie dem allein wahren Gottesbegriff nicht entsprachen, mußten sie wenigstens dämonische Mächte – also doch Realitäten – sein.“ (Theophania, S. 5) Weiter verwahrt sich Schmidt-Brabant dagegen, daß die Götter der Antike anthropomorph verstanden werden; tatsächlich sei es umgekehrt. Sie haben als Urbilder des Menschen gegolten, und die Menschen als ihre Abbilder, als Götterähnliche oder Götterkinder (Geheimnisse, S. 76). Auch dies sieht W. F. Otto genauso. Die Menschengestalt zeige etwas, was ihn über alle Lebewesen hinaushebt und ihn den Göttern nahebringt, denn entsprechend der biblischen Genesis haben auch die anderen alten Völker gesagt, daß der Mensch nach dem Bilde der Gottheit geschaffen sei. „Die Menschengestalt bedeutet also keine Herabziehung des Göttlichen, sondern eine Erhebung des Menschen zu ihm.“ (Theophania, S. 55) Weiter erklärt Schmidt-Brabant die Unterschiedlichkeit der vorchristlichen Religionen ab der nachatlantischen Zeit. Da erst entstand die Vielheit an Völkern und Kulturen und damit eine ungeheure Aufgliederung des Mysterienwesens, das die geistig-religiöse Entwicklung der Menschen lenkte. Die Aufgliederung hatte den Sinn, den Menschen in ihren aufeinanderfolgenden Erdenleben eine Vielfalt an Erfahrungsmöglichkeiten zu gewähren. Die verschiedenen Kulturen verehrten dann aus der Gesamtheit der Götter einzelne, die zu ihrer jeweiligen Eigenart und Auffassungsmöglichkeit paßten. Umgekehrt führten und leiteten diese Götter die jeweilige Kultur bzw. das Volk. Es konnte auch sein, daß verschiedene Völker mit derselben Gottheit verbunden waren, aber verschiedene Aspekte dieser Gottheit hervorhoben (Geheimnisse, S. 77f.). Auch hierzu passen Aussagen W. F. Ottos, bezogen auf die griechische Religion: Götter, die vielleicht schon in vorgriechischer Zeit bekannt waren, seien „in neuer Offenbarung erschienen, so wie Homer, unser ältester und für allen Zeiten maßgebender Zeuge sie gesehen hat. Ihre Erscheinung gehört zu den entscheidenden Erleuchtungen des griechischen Geistes. [...] Was wir griechische Geisteshaltung und Lebensgestaltung nennen, ist gar nichts anderes als die Selbstoffenbarung solcher Götter wie *Zeus, Athene, Apollon*. Sie sind es, die das Griechentum zu dem gemacht haben, was es ist.“ (Theophania, S. 74f.)

Schmidt-Brabant, der in seinem Beitrag ja die Verbindung zum Christentum aufzeigen will, schreibt dann, daß die große Zersplitterung des Göttlichen in die verschiedenen Religionen durch Christus wieder zur Einheit geführt werden wird. Ein erster Schritt war, daß die chaotische antike Götterwelt im Christentum in eine völlig neue Ordnung der himmlischen Hierarchien überging, die nach dreimal drei Engelarten trinitarisch geordnet sind (Geheimnisse, S. 85). Diese Engellehre habe entstehen können, weil für die eingeweihten Christen der ersten Jahrhunderte die vorchristlichen Götter eine Wirklichkeit waren. Diese Christen hatten noch in Eleusis oder einer anderen Stätte eine Einweihung erhalten. Im Unterschied zu den nichtchristlichen Eingeweihten der Zeit sahen sie aber Christus als das allumfassende Prinzip an (ebd., S. 102).

Die Übereinstimmungen Schmidt-Brabants, der die Initiationswissenschaft Steiners weiterführt, mit denen W. F. Ottos lassen ahnen, daß auch dieser eine intuitive Erfassung der alten Götter besaß, auch wenn er es wahrscheinlich weit von sich gewiesen hätte, seine Arbeiten über dieses sein Hauptgebiet als „Initiationswissenschaft“ bezeichnet zu hören. Er wurde jedoch häufig gerade deswegen angegriffen, weil er die griechischen Götter als Realitäten ansah. So schreibt der Verfasser des Standardwerkes „Geschichte der griechischen Religion“, Nilsson, über „Dionysos“ von W. F. Otto: „Dieses Buch ist nicht Wissenschaft, wie ich Wissenschaft begreife und begreifen muß, sondern Prophetentum.“ (Zitiert im Nachwort von „Theophania“ von B. Wyss, S. 126) So sollen noch einige Worte W. F. Ottos hier eingefügt sein. Ausführlich behandelt Otto das Wesen der griechischen Götter in einem seiner Hauptwerke, „Die Götter Griechenlands“, kürzer gefaßt sind seine Gedanken in „Theophania“, woraus ich jetzt zitiere. Dessen Titel zeigt schon die Hauptrichtung an: „Götter“ werden nicht von Menschen hervorgebracht, sondern sie erscheinen. So ist er der Überzeugung, „daß Götter nicht erfunden oder erdacht oder vorgestellt, sondern nur erfahren werden können“ (S. 3). Jeder griechische Gott sei „das ganze Sein der Welt in der ihm eigenen Offenbarung“ (ebd., S. 16). So gehört zum Grundcharakter der altgriechischen Religion „das Wissen, daß die ewig Seligen *sind*, dieses Wissen, das schon eine Teilhabe – die menschliche Teilhabe – an der Seligkeit der Götter ist“. Die Götter nennt Homer '*die leicht lebenden*', sie leben mühelos, sorglos und festlich (ebd., S. 29f.). Dazu gehört auch ihre Schönheit: „Vollkommene *Schönheit* war für die Griechen zu allen Zeiten das Kennzeichen des Göttlichen.“ Die Griechen seien überzeugt gewesen, daß das Schöne „zum Sein der Welt, also vor allem zur göttlichen Wahrheit“ gehöre. Sie verweise auf die „Offenbarung aus dem Sein der Dinge und ihrer Wahrheit“. Denn diese Schönheit sei mit dem objektiv Guten verbunden, das sich in den ewigen Ordnungen der Natur und des Daseins zeige, auch im Furchtbaren und Schweren. Denn am Grunde des Lebens, „in seiner Ursprungstiefe“, sei alles leicht und still und freudig, und eben dieses „urgöttliche Geheimnis alles Seins“ offenbaren die Olympischen Götter in ihrer seligen Unbeschwertheit (ebd., S. 62ff.). Die Olympischen Götter bilden eine Einheit, obwohl jeder seinen eigenen Charakter hat, da die Bereiche der Weltwirklichkeit diese Verschiedenheit an sich tragen. Die Einheit in der Vielheit werde im Bild der Götterfamilie ausgedrückt. Diese Götterfamilie sei „als der grandioseste Ausdruck der Einheit des Göttlichen in seiner grenzenlosen Mannigfaltigkeit zu erkennen und zu verehren“ (ebd., S. 75f.).

Ein Letztes soll noch zur Sprache kommen, etwas, was sich von dem, was in monotheistischen Religionen unter „Gott“ verstanden wird, radikal unterscheidet. Noch für die relativ späte griechische Religion sind bekanntermaßen ihre Götter nicht transzendent, sondern innerweltliche Mächte, so daß Schefold zu der Bemerkung veranlaßt ist: „Der Unterschied ist so groß, daß man die griechischen Götter eigentlich nicht mit demselben Wort bezeichnen sollte wie den Gott der Bibel.“ (S. 246)

Die in den Mythen als Götter bezeichneten Wesen sind nicht nur unterschiedlicher Art, sondern können auch in verschiedener Art und in verschiedenem Maß mit dem Irdischen real verbunden sein. Es scheint, daß solche Wesen sich häufig in einem schwebenden Zustand zwischen Geistig und Inkorporiert befinden, daß sie sich mehr oder weniger eng mit einem Menschen verbinden können oder daß sie überhaupt Menschen sind, die in einen „göttlichen“ Zustand übergegangen sind (nicht im Sinne des Euhemerismus).

Dies hängt damit zusammen, daß Mythen auf Zustände hinweisen, in denen der Unterschied zwischen dem, was wir „geistig“ und dem, was wir „materiell“ nennen, nicht so gegeben war wie später. Weder Erde noch Mensch waren in weit zurückliegenden Zeiten so fest materiell, daß das „Geistige“ unerreichbar gewesen wäre. Es war ein schwebendes, leichtes Hin und Her zwischen den Bereichen möglich, sowohl für die Menschen, die fließend im Schlaf und auch

im Tod den noch wenig mineralisierten Leib verließen und wiederkamen, als auch für geistigere Wesen, die in die irdische Sphäre eintreten wollten und sich ihr in stärkerem oder geringerem Maße verbanden.

Besonders aufschlußreich ist hier die hinduistische Vorstellung von den Avataren. Avatāra bedeutet „Herabstieg“, nämlich den Herabstieg des bedeutenden hinduistischen Gottes Vishnu in tierische und menschliche Verkörperungen, von denen es in der Mythologie zehn verschiedene gibt. Der Anonymus sieht in diesen Avataren „Gipfelpunkte der göttlichen Offenbarung“. (S. 668) Veltman erklärt mit Hilfe der anthroposophischen Terminologie deutlicher, worum es sich handelt: In Frühzeiten „war es auch so, daß Wesen, die einer höheren Ordnung angehörten als der Mensch, sich in [...] Eingeweihten inkorporierten. Die indische Überlieferung spricht in einem solchen Fall von 'Avatar', das ist etwas anderes als eine Inkarnation. Bei einer Inkarnation geht das geistige Wesen bis in die stoffliche Leiblichkeit hinein. Bei einem 'Avatar' dagegen handelt es sich um eine teilweise Durchdringung. Zum Beispiel war der göttliche Krishna ein 'Avatar' von Vishnu und keine Inkarnation.“ (S. 28) Eine Verkörperung [im Sinne von Inkarnation] eines geistigen Wesens sei nach Steiner nur bis in atlantische Zeit möglich gewesen, in der der menschliche physische Leib noch weichkörperig und kaum mineralisiert war. Zunächst spricht auch er von den Wesen, die nur in einem menschlichen Ätherleib erschienen [ähnlich wie die Avatare]. „Dann gab es Wesen, die damals, als die Luft noch durchsetzt war von Wasserdünsten, sich noch verkörperten. Damals, als der Mensch noch in der Wasser-Nebel-Atmosphäre lebte, waren ihnen diese Verkörperungen noch möglich. Eine solche Gestalt war zum Beispiel der spätere Wotan. Er sagte sich: Wenn der Mensch sich so verkörpert in dieser lichtflüssigen Materie, dann kann ich das auch tun. - Es nahm ein solches Wesen Menschengestalt an und ging in der physischen Welt herum. Aber als dann die Erde immer dichter wurde und auch der Mensch immer dichtere Formen annahm, da sagte sich Wotan: Nein, in diese dichte Materie gehe ich nicht hinein.“ (Ägyptische Mythen, S. 130f.) Eine andere Weise der Verbindung mit einem Menschen war die Überschattung eines weit geläuterten Menschen, wie es bei echten Eingeweihten, die eine solche jahrelange Läuterung auf sich nahmen, der Fall war: „[...] wenn es Menschen gab, die ein Leben nach der Anordnung von Eingeweihten führten und die dadurch ihre feineren Leiber läuterten, dann kamen sie den Göttern gewissermaßen entgegen; so daß der Mensch, der im Fleisch verkörpert war, wenn er sich läuterte, das so tun konnte, daß er imstande war, überschattet zu werden von einem solchen Wesen, das nicht bis zum physischen Leibe heruntersteigen konnte. Der physische Leib wäre zu grob gewesen für ein solches Wesen. Für einen solchen Menschen trat das ein, daß der Astralleib und der Ätherleib durchsetzt wurden von einem solch höheren Wesen, das sonst keine Menschengestalt für sich selber gehabt hat, das aber in ein anderes Wesen hineinfuhr und durch ein anderes Wesen sich verkündete.“ (ebd. S. 131)

Solche überschatteten Eingeweihten, die in der Regel eine wichtige Aufgabe für die Entwicklung der Menschen hatten – in der Mythos-Forschung werden sie oft als Kulturhéroen bezeichnet -, wurden dann von den Menschen häufig selbst als Götter oder Halbgötter angesehen, da sie spürten, daß ein Gott durch sie wirkte bzw. in ihnen war. Im mythischen Bild wird das oft durch eine Liebesverbindung oder Ehe zwischen einem göttlichen Wesen und einem Menschen dargestellt.

Die Inkorporation von Avataren oder die Überschattung durch eine Gottheit muß unterschieden werden von der Inkarnation Christi. Hierauf kommt Steiner in demselben Vortrag zu sprechen: Die Christus-Wesenheit habe die gesamte Menschlichkeit, die volle Leiblichkeit ergriffen. Die härteste und damit am meisten dem Tod verfallene Substanz, die Knochen, wurden von ihr, von ihrem göttlichen Leben durchdrungen und so der ganze Mensch vom Tode gerettet. Dieses „tiefste[s] Mysterium“ sieht er darin ausgedrückt, daß die Gebeine Christi nicht zerbrochen werden durften. (Vgl. Joh 19, 32-36; die Stelle bei Steiner:

Ägyptische Mythen, S. 135) Auch der Anonymus betont den Unterschied zwischen einem Avatar und Christus: „Jesus Christus ist nicht nur eine göttliche *Geburt*, sondern auch – und vor allem – der göttliche *Tod*, d. h. die Auferstehung, was die Aufgabe von keinem je gekommenen oder kommenden Avatar ist. Das Werk Jesu Christi unterscheidet sich von dem der Avatare darin, daß es das *Sühnopfer* für die gesamte gefallene Menschheit darstellt, [...]“ (S. 672) Allgemein über die Göttererscheinungen der Antike schreibt E. Bock: Die alten Völker haben sich vorgestellt, „daß einst die Götter vom Himmel herniedergestiegen seien, um mit den Menschen Zwiesprache zu halten. Wenn Zeus oder Athene sich einem Sterblichen wie z. B. dem Odysseus in irgendeiner menschlichen Gestalt nahten, wie das in den Homerischen Schriften erzählt wird, so müssen wir darin durchaus einen realen Vorgang erkennen. Aber wir müssen doch zugleich empfinden, daß hier ein Überirdisches nur ganz vorübergehend in irdische Belange eingetreten ist und sich nur zum Schein irdischer Formen und Worte bedient hat. Ebendarin unterscheidet sich der Christus von allen Göttern der Vorzeit, daß er nicht nur zum Schein und vorübergehend, sondern in voller Realität, eine dauernde Verbindung begründend, in die Ebene irdischer Inkarnation eingetreten ist.“ (Emil Bock, Die drei Jahre. Beiträge zur Geistesgeschichte der Menschheit, Band 6. Stuttgart 1981, S. 418)

Menschheits- und Weltentwicklung

Die Interpretation von Mythen oder Teilen von ihnen als verschlüsselte bildhafte Darstellungen der gemeinsamen Entwicklung des Menschen und der Welt spielt bei Steiner eine sehr große Rolle. Sie kam schon oben in Teil I, 4.2.3 zur Sprache und wird nochmals im nächsten Kapitel, „Mytheninhalte und ihre Deutungen“, herangezogen werden. Daß Menschheits- und Weltentwicklung zusammenhängen, liegt an der Verbundenheit von Materiellem und Ideellem. Häufig wird der Mensch auch als Mikrokosmos, als „kleine, verkleinerte Welt“, bezeichnet, wohingegen demzufolge die Welt der Natur und der Dinge ein vergrößerter Mensch ist, der Makroanthropos.

Die Entsprechung des Mikrokosmos Mensch mit dem Weltall zeigt sich z. B. in der Zuordnung der menschlichen Körperbereiche zum Tierkreis. Diese mythische Vorstellung geht nach Lurker nachweislich bis in die Zeit des Hellenismus zurück (s. v. Makro-Mikrokosmos). Bildliche Darstellungen finden sich aus dem Mittelalter, so im Stundenbuch des Duc de Berry. In „Ägyptische Mythen“ erklärt Steiner diesen Zusammenhang – leider nur von Fische bis Jungfrau. Das Tierkreiszeichen Fische hängt mit der Entwicklung der Füße des Menschen zusammen in der weit zurückreichenden Erdentwicklungsphase, die Steiner die hyperboreische nennt. Deren Existenz und Zustände sind nur spirituell erkennbar, nämlich durch das „Lesen“ in der sogenannten Akasha-Chronik, dem okkulten Weltgedächtnis. Was Steiner daraus mitgeteilt hat, sind Geheimnisse, die man nur erraten kann, wenn man davon ausgeht, daß es einerseits eine äußere Weltentwicklung gab, deren Spuren wissenschaftlich, z. B. durch die Geologie, erforscht werden können, daß aber diese Spuren nur die Außenseite von etwas sind, das sich noch im schwebenden halb immateriellen Zustand befindet und sich erst allmählich in die uns heute als materielle Dinge erscheinende Welt verfestigte. Der letzte, der in diese Verfestigung eintrat, war der Mensch, bei den Tieren geschah das eher. Steiner versucht, etwas, für das uns im Grunde die Sprache fehlt, in Worte zu fassen: Der Mensch befand sich auf dieser hyperboreischen Erde, die der heutigen noch wenig glich, mit seiner unteren Hälfte schwimmend im Wasser, als die Angliederung von fischartigen Wesen erfolgte. „Weil hier eine Tierform angegliedert wurde an den Menschenleib, die auf der Höhe der Fischstufe stand, sagte man, die Sonne, die den Menschenleib beschien, stehe im Zeichen der Fische. Nun fiel ja in der Tat die erste Andeutung dieser Bildung zusammen damit, daß die

Sonne auch am Himmelsgewölbe im Zeichen der Fische stand, [...]. Und von da aus, daß die Wesen auf der Fischstufe sich damals angliederten an den Menschen, bekam das Sternbild den Namen.“ (Siebenter Vortrag, S. 89) Die weiteren Zeichen bis zum Skorpion stellt Steiner so dar: „Es waren immer höhere Tierformen, die der Mensch in sich aufnahm. Und in einem bestimmten Zeitpunkt der Menschengestaltung nannte man das, was aus den Fischen mittlerweile geworden war, weil es im Wasser lebte und weil es den Keim des späteren Menschen in sich hatte, den Wassermann. Eine noch weitere Gestaltung, die sich herausbildete, war das, was man nennen konnte den Steinbock. Nun ist das Eigentümliche, daß in der Tat das, was dem Menschen in seinen unteren Gliedern entspricht, wirklich dem jeweiligen Sternbild den Namen gab. Die Füße sind tatsächlich die ursprünglichen Fische; die Unterschenkel der Wassermann, das, was eine lange Zeit den Menschen befähigte, sich eine Richtung zu geben beim Schwimmen; die Knie des Menschen finden wir im Zusammenhang mit dem Zeichen des Steinbocks. Immer mehr entwickelte sich die Tierheit, und dasjenige, was Oberschenkel geworden war, bezeichnet man als Schütze. [...] In älteren Abbildungen des Tierkreises sieht man noch das Zeichen des Schützen unten als Tierform, oben als Menschenform.“ Weiter heißt es, der Schütze sei auch das mythische Bild des Kentauren. Solche Bilder haben die damaligen Künstler entweder selbst als Eingeweihte geschaut oder sich von Hellsehern beschreiben lassen. So sei der blinde Seher Homer viel sehender gewesen als seine Zeitgenossen, er habe hellseherisch in die Akasha-Chronik zurückschauen können. Das nächste Sternbild, Skorpion, fällt dann schon in die Erdepoeche, die als lemurische bezeichnet wird. Bis dahin war der Mensch ungeschlechtlich: „Der Kentaurmensch war noch ungeschlechtlich. Die Geschlechtlichkeit, die eintrat, die trat ein, als die Sonne stand im Zeichen des Skorpions. Der Skorpion ist das, was bei der Tierheit der Entwicklungshöhe entsprach, als der Mensch bis zur Sexualität entwickelt war.“ (S. 90ff.) Es läßt sich hier nicht alles ausführlich darstellen. Für die Ausbildung des Oberkörpers zieht Steiner nun die Wirkungen der Götter heran, die von den Ägyptern Isis und Osiris genannt wurden, die er auch Mond und Sonne zuordnet. Mond und Sonne haben in der von Steiner beschriebenen Erdentwicklung nicht immer in ausgeglichener Weise an der Entwicklung gewirkt, aber als das dann der Fall war, bildete sich die Mitte des Menschen, die Hüfte, und es ereignete sich etwas ganz Wichtiges für die menschliche Gestalt, „darum, daß der obere Teil des Menschen die Möglichkeit fand, das Rückenmark aus der horizontalen Lage in die vertikale Lage zu bringen. Das alles geschah durch den Einfluß der Isis und des Osiris. Von Stufe zu Stufe wurde der Mensch geführt von Sonne und Mond, die sich die Waage hielten. Als der Mensch bis zur Hälfte physisch geworden war, da hielten sich Sonne und Mond die Waage; daher wird die Hüftmitte als die Waage bezeichnet. Die Sonne war damals zugleich im Zeichen der Waage. [...] Immer höher steigt der Mensch nun durch diese Entwicklung. Die nächste Stufe, wo das, was man als untere Glieder des menschlichen Rumpfes bezeichnet, gebildet wurde, bezeichnet man mit dem Zeichen der Jungfrau.“ (Achter Vortrag, S. 100) Die weiteren Zuordnungen entnehme ich Golowin, der sie nach Georg von Welling zitiert, welcher die Lehren der deutschen Paracelsisten, Theosophen und Rosenkreuzer des 16. bis 18. Jh. zusammenfaßte: „Dem Tierkreiszeichen Löwen ordnen die Alten 'Herz, Rücken, Seiten, Bauch und Unterteil des Magens' zu. Zum Krebs gehören 'die Brust, Lunge, Leber, Milz, Magen, Nieren'. Den Zwillingen zugeordnet sind die deutlich doppelten Glieder des menschlichen Oberkörpers, 'die Arme, Hände, Achseln, Schultern'. Zum Stier gehören 'der Hals, Kehle, Genick, Gurgel'. [Es] entsprechen dem Widder 'Haupt, Augen, Ohren, Angesicht'.“ (Bauer/Dümotz, S. 310-313) Es gibt auch eine eurythmische Gestaltung der Tierkreiszeichen, bei der der jeweilige Körperbereich betont wird.

Die Art von Interpretation mythischer Bilder, die an der Makro- und

Mikrokosmosentsprechung der Tierkreiszeichen gezeigt werden sollte, ist das, was Steiner als neue Art, die Bilder wörtlich zu nehmen, bezeichnet. Nur zeigt dieses Wörtliche keine heute mehr bestehende sinnliche Realität. Was man daraus für heute ableiten könnte, ist eine Verwandtschaft von Sternenwelt, Tier und Mensch. So sagt Steiner in einem anderen Vortrag, daß solche Bilder zur Erkenntnis des ganzen Weltzusammenhangs führen, zur Erkenntnis, daß der Mensch aus der geistigen Welt herausgeboren ist, zum im Menschen liegenden Ewigen (Mythen und Sagen, Erster Vortrag, S. 27). Weiter spricht er über die hier schon öfter erwähnte Wirkung derjenigen geistigen Wesen am Menschen, die in der persischen Mythologie Amshaspands und Izards genannt werden. Diese Wesen wirken sowohl in den Naturkräften als auch am Menschen: „So steht der Mensch als Mikrokosmos, als eine kleine Welt, im Zusammenhang mit der großen Welt, dem Makrokosmos.“ (Zweiter Vortrag, S. 37) Durch die Wirkung geistiger Wesen wird auch das erklärlich, was schon oben öfter erwähnt wurde, nämlich die von Steiner so genannte okkulte Anatomie. Im selben Zweiten Vortrag sagt er: „Das ist ein wunderbarer Zusammenhang zwischen dem Menschen und der geistigen Welt. [...] Von jedem Organ, das im Menschen ist, weiß der Okkultismus die Wesenheiten anzugeben, die das Organ von Außen zusammengebaut haben. Das ist eine okkulte Anatomie, die Sie von den Wirkungen in der Sinneswelt zu den Ursachen in der geistigen Welt führt. [...] Den Persern ist es nicht eingefallen, die achtundzwanzig Nervenstränge des Rückenmarks zu zählen, sie haben die achtundzwanzig Izards am Werke gesehen. Den ganzen Menschen können Sie in den Mythologien und Sagen finden. Das gibt den großen Reiz des wirklichen okkulten Studiums der Sagenwelt.“ (S. 40)

Weiterhin gibt es in den Mythen vieler Kulturen auch das Umgekehrte zur Entstehung des Menschen aus den Kräften des Weltalls, nämlich die Entstehung der Welt aus dem Menschen. Es sind die Mythen vom Urmenschen. In indogermanischen ist es der Riese Ymir der germanischen und Purusha in der indischen Mythologie. Auch im Jainismus erscheint die Welt als ein Makroanthropos (Lurker s. v. Makro- Mikrokosmos). Bei AnthroWiki werden noch der Pangu aus der chinesischen, der Gayomart aus der persischen Mythologie und der Adam Kadmon aus der Kabbala genannt. Der Purusha sei seiner Urbedeutung nach der noch geistige, kosmische Urmensch. Der älteste Beleg ist eine Stelle im Rig-Veda (10,90):

An Purusa

2. Purusa allein ist diese ganze Welt, die vergangene und die zukünftige, und er ist der Herr über die Unsterblichkeit und auch über das, was durch Speise noch weiter wächst.

11. Als sie den Purusa auseinander legten, in wie viele Teile teilten sie ihn? Was ward sein Mund, was seine Arme, was werden seine Schenkel, was seine Füße genannt?

13. Der Mond ist aus seinem Geist entstanden, die Sonne entstand aus seinem Auge; aus seinem Munde Indra und Agni; aus seinem Aushauch entstand der Wind.

14. Aus dem Nabel ward der Luftraum, aus dem Haupte ging der Himmel hervor, aus den Füßen die Erde, aus dem Ohre die Weltgegenden.

(AnthroWiki s. v. Purusha, 13. 5. 2018)

Steiner sagt über den Urmenschen, daß er ein Idealbild des Menschen im Urzustand der Erde war: „Die Gottheit wirkt von Ewigkeit zu Ewigkeit; sie hat sich ausgegossen in diese Formen und hat diese menschliche Urform aus sich herausgehaucht. [...] Wenn der indische Schüler

dieses Bild vor sich hatte, dann fühlte er, daß alles aus diesem Bilde entstanden war, daß das, was wie das Blut vorhanden war in diesem Urbilde, zu den Wassern der Erde geworden ist und so weiter.“ (Ägyptische Mythen, Vierter Vortrag, S. 52f.)

Der Urmensch ist das geistige Bild des Menschen im Schoß der Gottheit. Das Mineralische, Pflanzliche und Tierische, das eher materiell wurde als der Mensch, stammt von diesem geistigen Urmenschen ab. Das ist es, was in den Fossilien zu erkennen ist und was auch in der Bibel als diese Reihenfolge geschrieben ist.

Adam Kadmon ist ein aramäischer Ausdruck und bedeutet „ursprünglicher Mensch, kosmischer Mensch“, auf Griechisch *uranios anthropos*. Er wird erstmals bei Philon von Alexandrien, dem jüdischen Philosophen und Theologen um die Zeitenwende, erwähnt. Adam Kadmon wird als Urmensch verstanden, dessen Abbild der irdische Mensch ist. Er wurde nach der jüdischen mystischen Schule der Kabbala noch vor der Schöpfung aus dem reinen göttlichen Licht geschaffen und besaß Weisheit, Herrlichkeit und Unsterblichkeit, die der irdische Mensch dann verlor. Steiner bezeichnet ihn als den großen kosmischen Menschen, der durch alle Weltensagen und alle Weltenmythen geht. (Aus: AnthroWikis. s. v. Adam Kadmon; 13. 5. 2018)

Auch Eliade schreibt über die Sakralität des menschlichen Körpers. Er vermutet, daß alle Organe und physiologischen Organe des Menschen einmal eine religiöse Bedeutung hatten und sieht dafür mehrere Gründe. Zum einen werden in vielen mythischen Überlieferungen alle vitalen Erfahrungen – Sexualität, Ernährung, Arbeit, Spiel – auf Götter oder Kulturhelden zurückgeführt und sind deswegen heilig. Ein zweiter Grund sind die anthropokosmischen Homologien. Organe und ihre Funktionen wurden von mythischen Kulturen mit verschiedenen kosmischen Regionen und Erscheinungen gleichgesetzt. Die mikro-makrokosmischen Entsprechungen seien ein ganzes System. (Das Heilige, S. 147ff.) Besonders im religiösen Denken Indiens gibt es die Homologie Haus – Kosmos – Körper. Das Haus und von daher auch das Heiligtum wird dem Kosmos entsprechend gestaltet, hat z. B. einen Mittelpunkt als Entsprechung der *axis mundi* und vier Wände entsprechend den Jahreszeiten und Himmelsrichtungen. Der Mensch besitzt auch diese Entsprechungen, bei ihm ist die Wirbelsäule die *axis mundi*, und er hat auch die vier Seiten, nämlich rechts, links, vorne, hinten. Wegen der Gleichsetzung von Haus und Heiligtum besteht auch eine Homologie von menschlichem Körper und Ritual mit all seinen Vorgängen und Gerätschaften: Organe gleichen Opferplatz und -geräten, der Mensch ist rituell dem Kosmos und dem vedischen Altar, der eine *imago mundi* (Abbild des Kosmos) darstellt, gleichgesetzt. (S. 151) Aus der Gleichsetzung von Haus und menschlichem Körper geht auch ein Brauch aus dem Totenkult hervor. Dem menschlichen Schädel entspricht das Dach des Hauses. Beim Tod entflieht die Seele durch die obere Öffnung des Hauptes und zugleich auch durch die obere Öffnung des Hauses, die meist über der Feuerstelle liegt und ihrerseits eine *axis mundi* darstellt. Es kam vor, daß das Dach des Hauses aufgebrochen oder die Öffnung vergrößert wurde, um der Seele des sterbenden Menschen einen leichten Ausgang zu verschaffen. Die Vorstellung des Entweichens der Seele durch das Rauchloch war auch in Europa verbreitet [vgl. ironisch verwendet bei Wilhelm Busch in seiner Geschichte „Die fromme Helene“]: „Die Bedeutung dieses Brauches war offensichtlich: *die Seele wird sich leichter von ihrem Körper lösen, wenn das andere Bild des Körper-Kosmos, das Haus, in seinem oberen Teil zerbrochen wird.*“ (S. 152)

Bewußwerdungsmythologie

Der Ausdruck „Bewußwerdungsmythologie“ stammt von Gebser. Die Beispiele aus der griechischen Mythologie, die er in „Ursprung und Gegenwart“ deutet, erfolgen unten. Sie sind

Ausdruck fortschreitender Bewußtseinsshelligkeit der verschiedenen Bewußtseinsstrukturen. Man kann bei der Beschäftigung mit Mythen und mythischem Denken zwei verschiedene Ansatzpunkte haben. Der eine ist der, an der Bewußtseinsstruktur der frühen Menschheit das zu erforschen, was sie von der heutigen unterscheidet und damit auf Einseitigkeiten und Defizite der heutigen hinweisen. Jede Struktur hat dann ihre eigene Wertigkeit, die an sich betrachtet und nicht in einen zeitlichen Ablauf hineingestellt wird. So spricht sich Schefold gegen die Auffassung aus, das Wichtigste der griechischen Kultur sei das Fortschreiten im Erkennen, wie z. B. B. Snell das sehe. [Der Titel seines Buches „Vom Mythos zum Logos“ ist ein weithin bekanntes Schlagwort für diese Auffassung.] Schefold selbst sieht die Bedeutung der griechischen Kultur u. a. in der noch vorhandenen Bindung an das Göttliche (S. 24). Die Erforschung des Mythos im Hinblick darauf, was er über die fortschreitende Bewußtseinsshelligkeit der Menschheit aussagt, also eine evolutionistische Sichtweise, ist der andere Ansatzpunkt. Hier sollen beide Ansätze nicht gegeneinander ausgespielt, aber dem zweiten Raum gegeben werden.

Gebser sieht es als Hauptmerkmal der mythischen Bewußtseinsstruktur an, daß sie aus der magischen bewußtseinsfernen Allverbundenheit heraus zu einer Bewußtwerdung der Seele, also der Innenwelt führt (S. 113). Doch dies war eine allmähliche Entwicklung: Aus der zeitlosen magischen Struktur entstand ein gewisses Zeitgefühl. Die ältesten Mythen seien noch relativ zeitfern und damit auch bewußtseinsfern. Dies sei in den älteren kosmogonischen Bilderberichten der Fall. In späteren Mythen dann erinnere sich die Seele der Geburt der Erde und des Menschen und spiegele dunkle und helle Kräfte in den Göttergestalten. Zeitloses werde allmählich zeithaft (S. 115f.). Dieses Zeithafte darf laut Gebser nicht mit der späteren linearen Zeitvorstellung verwechselt werden. Es ist – wie ja oben ausführlich dargestellt – die zyklische Zeit, die zuerst am nächtlichen Himmel, besonders am Kreislauf der Mondphasen, beobachtet worden sei. Doch Gebser betont, daß diese Beobachtung nur möglich war, weil sie zunächst im eigenen Inneren gefunden wurde: „Dem mythischen Menschen wird die Bewegung der eigenen Seele im Spiegel des Traumes, des Mythos, sichtbar und damit auch die tatsächliche Bewegung der Welt. Um etwas im 'Außen' zu finden, muß man es erst im 'Innen' gefunden haben. [...] Es ist diese Bewegung, die dem Zeithaften und dem Seelischen gemeinsam ist. Schildert die eine sich in Tag, Monat, Jahr und Weltenjahr, so schildert die andere sich in der Geburt der inneren Bilder und in ihrem Vergehen oder Versinken. Diese Seele wird, gleichgültig wie man sie anschaut, stets im Bilde des Bewegten gesehen: im Bilde des Wassers oder der Luft. Seine Gezeiten oder ihr Atem sind in dem gleichen Maße lebenformend und -erhaltend, wie es die täglichen und jährlichen Gezeiten sind.“ (S. 240f.) Am Ende der mythischen Epoche sei die Bewußtseins-erhellung dann besonders im Taghellen und in der Zyklizität der Sonne gesehen worden. Er schreibt: „[...] unserer Meinung nach enthält fast jeder Mythos das Bewußtwerdungselement, insofern er den Bewußtwerdungs-Prozeß der Seele spiegelt.“ (S. 117) Dann bespricht er „aus der unabsehbaren Fülle dieser Bewußtwerdungs-Mythologeme“ (ebd.) fünf Beispiele.

Das erste ist das Meerfahrtmythologem, das z. B. die Odyssee enthält. Die Meerfahrt ist ein Sinnbild dafür, daß der Mensch eine gewisse Herrschaft über die Seele erreichte. Seele und Wasser stehen in enger Verbindung miteinander. Nach der Meerfahrt wird eine Frau erlangt: Die Seele findet nach Erwachen zu sich selbst ihr Gegenüber, das Du, was in der magischen Struktur der Einheit noch nicht möglich war. Außer Odysseus sind es als weitere Beispiele Wäinämöinen im finnischen Kalewala-Epos, Gunther im Nibelungenlied, Tristan und Theseus. „[J]ede Meerfahrt ist ein Sich-Erfahren. Dem Thema der Meerfahrt begegnen wir in allen Kulturkreisen: dem nördlichen, dem griechischen, dem germanischen.“ (S. 119) Das zweite ist das Narziß-Mythologem. Narziß, der sich im Spiegelbild des Wassers erblickt, sieht sich selbst im Wasser gespiegelt, also erkennt sich selbst im Element des Wassers. Dadurch

wird er sich seiner selbst bewußt. Das dritte nennt Gebser das Sonnen-Mythologem. Dieses führe in die Wachheit, und diese Wachheit zeige sich auch an der Form des sprachlich gestalteten Mythos. Die Sonnenreligion der Ägypter sieht er als eine Vorstufe an, in ihr sei die Sonnensymbolik noch naturhaft träumend. [Dies bestätigt sich dadurch, daß ägyptische Mythen vorwiegend in Bildern wiedergegeben sind und nicht in narrativer Form. Das mehr bewußt-verstandesmäßige Wort, das Epos, fehlt in Ägypten. Die vielen Inschriften sind häufig nur eine Ergänzung eines Bildinhaltes, wobei die Hieroglyphen genauso magisch-sakral wirkend sind wie das Bild und keine Erzählung darstellen sollen.] Zum Sonnen-Mythologem gehört als zweites bedeutendes Motiv der Zorn, der in der Ilias wie auch in der Bhagavadgita handlungsauslösend ist. Der Zorn (*menis*) ist eine sonnenhelle Kraft, „die das Gemeinschafts- und Clangefühl sprengt, insofern sie sich im einzelnen, dem 'Helden', manifestiert und ihn immer weiter in die Einzelung, in die Selbstbehauptung und damit in die Ichwerdung treibt“ (S. 121). Geradezu erschütternd beeindruckend ist auch das stolze *eim' Odysseus* („*Bin Odysseus*“; *Odyssee* 9, 19), das allerdings noch nicht das Pronomen „ich“ enthält, sondern sich rein im Verb ausdrückt. Die Ichhaftigkeit zeige sich in zwei Eigenschaften, im Denken (er ist *polymetis*, erfindungsreich) und im Dulden (*polytlas*, viel aushaltend, standhaft). Beides führe in typisch mythischer Polarität von Aktiv und Passiv zur Bewußtwerdung und Ich-Gewinnung. Das nächste ist das Hadesfahrt-Mythologem. Man könne auch sagen, daß zu dem Sonnenhellen eine dunkle Ergänzung tritt, eine Erfahrung der Dunkelheit in der Hadesfahrt, der Nekyia. In der Nekyia wird das abgrundtief Dunkle ansichtig. Es gibt sie im Gilgamesch-Epos, im altorientalischen Mythos von der Höllenfahrt Istars, in der Odyssee. Orphiker und Pythagoräer weisen auf sie hin, Vergil schildert sie, in den Evangelien wurde sie geoffenbart, Plutarch berichtet von ihr, Dante beschreibt sie, Don Quijote besteht sie. Die Nekyia bedeute die Integrierung der Seele, die Bewußtmachung der dunklen polaren Entsprechung zur lichten Manifestation der Seele. Zuletzt greift Gebser das Mythologem der Geburt der Athene heraus. Ihre Geburt aus dem Haupt des Zeus zeigt nicht nur ihr denkerisches bewußtseinshelles Wesen an, sondern bedeutend ist auch, daß sie mit einem Sprung hervorkommt. Dies sei ein Bild für den Bewußtseins-Sprung, durch den jede Bewußtseinsmutation geschehe. Die Eule ist ein Sinnbild der Athene, der Vogel, der in der Nacht sieht, also mit hellen Augen das Dunkel erkennen kann. (S. 117 – 125)

Diese Mythologeme mit ihren Göttern und Helden, den olympischen sonnenhaften Tag- und Himmelsgöttern, wie Zeus, Apollon und Athene, und Sonnenhelden wie Odysseus, Herakles und Theseus stehen schon der bei Gebser folgenden mentalen Struktur nahe, die danach die bewußte denkerische Bewältigung der Welt und das volle Bewußtsein des Menschen von sich selbst bringt.

Dieses Bewußtsein sieht Steiner in dem, was er als „Ich“ bezeichnet (bei Gebser häufig ein negativer Begriff). Die Ich-Entwicklung ist für Steiner das, was sich in den nachatlantischen Kulturepochen abspielt und sich daher auch in ihren Mythen zeigt. Hierfür soll nur ein Beispiel folgen, nämlich das mythische Bild der Weltesche Yggdrasil in der Edda. Im Ersten Vortrag von „Mythen und Sagen“ (GA 101) deutet Steiner die beiden in der Edda vorkommenden Welten Niflheim und Muspelheim sowie die Beschreibung der Weltesche Yggdrasil. Über sie heißt es in der Älteren Edda im Ersten Lied *Völuspá. Der Seherin Weissagung*, 19:

*Eine Esche weiß ich, heißt Yggdrasil,
Den hohen Baum netzt weißer Nebel;
Davon kommt der Tau, der in die Täler fällt.
Immergrün steht er über Urds Brunnen.
(Stange, S. 15)*

Die Texte, auf die sich Steiner hauptsächlich bezieht, stehen in der Jüngeren Edda, die vieles, was in den Liedern der Älteren Edda vorkommt, ausführlicher darstellt. Es heißt da in der Form von Frage und Antwort:

Gangleri fragte: Wie wurde die Welt, wie entstand sie, und was war zuvor? [...]

Da sprach Jafnhar: Manches Zeitalter vor der Erde Schöpfung war Niflheim entstanden; in dessen Mitte liegt der Brunnen, Hwergelmir genannt. Daraus entspringen die Flüsse mit Namen Swöl, Gunnthra, Fiorm, Fimbul, Thul, Slidr und Hidr, Sylgr und Ylgr, Wid, Leiptr und Giöl, welcher der nächste beim Höllentor ist. Da sprach Thridi: Vorher aber war im Süden eine Welt, Muspel geheißen: die ist hell und heiß, so daß sie flammt und brennt und allen unzugänglich ist, die da nicht heimisch sind und keine Wohnung da haben.

(Aus: Die Jüngere Edda, Text I: Gylfaginning. Gylfis Verblendung, 4, Stange, S. 263)

In einem späteren Abschnitt von *Gylfaginning* wird die Weltesche Yggdrasil beschrieben, an der sich auch der Brunnen Hwergelmir befindet:

Da fragte Gangleri: Wo ist der Götter vornehmster und heiligster Aufenthalt? Har antwortete: Das ist bei der Esche Yggdrasil: da sollen die Götter täglich Gericht halten. Da fragte Gangleri: Was ist von diesem Ort zu berichten? Da antwortete Jafnhar: Diese Esche ist der größte und beste von allen Bäumen: seine Zweige breiten sich über die ganze Welt und reichen hinauf über den Himmel. Drei Wurzeln halten den Baum aufrecht, die weit sich ausdehnen: die eine zu den Asen, die andere zu den Hrimthursen [Frostriesen], [...]; die dritte steht über Niflheim, und unter dieser Wurzel ist Hwergelmir, und Nidhögr nagt von unten auf an ihr. Bei der andern Wurzel hingegen, welche sich zu den Hrimthursen erstreckt, ist Mimirs Brunnen, worin Weisheit und Verstand verborgen sind. [...] Unter der dritten Wurzel der Esche, die zum Himmel geht, ist ein Brunnen, der sehr heilig ist, Urds Brunnen genannt: da haben die Götter ihre Gerichtsstätte; jeden Tag reiten die Asen dahin über Bifröst, welche auch Asenbrücke heißt. [...] Viele schöne Plätze gibt es im Himmel, die alle unter dem Schutz der Götter stehen. So steht ein schönes Gebäude unter der Esche bei dem Brunnen: aus dem kommen die drei Mädchen, die Urd, Skuld und Werdandi heißen. Diese Mädchen, welche aller Menschen Lebenszeit bestimmen, nennen wir Nornen.

(Aus: Gylfaginning, 15, Stange, S. 271f.)

Es werden auch Stamm und Wipfel der Weltesche beschrieben und von Steiner auch gedeutet, der Kürze halber soll aber hier nur wiedergegeben sein, was er über Niflheim und Muspelheim sowie die drei Wurzeln mit ihren Brunnen und über die Esche insgesamt sagt. Wie es typisch ist für die mythische Bewußtseinsstruktur, so zeigen auch die Bilder der germanischen Mythologie die Polarität von Makrokosmos und Mikrokosmos: Bewußtwerdungsvorgänge im Menschen und Vorgänge in Kosmos, Erde und Natur entsprechen einander, laufen parallel, so daß man nicht sagen könnte, welches davon die Ursache des anderen ist. Solche Kausalität gab es noch nicht. Diese zugleich makrokosmischen und mikrokosmischen Vorgänge spielten sich nach Steiners Auslegung während der atlantischen Erdphase und beim Übergang zur nachatlantischen Zeit ab. Die Bilder zeigen sowohl die meteorologisch-geologischen Vorgänge als auch die geistig-physiologischen im Menschen; beide sind aufeinander bezogen. Die geistig-leibliche Natur des Menschen änderte sich mit den Veränderungen der Erde, oder umgekehrt, die Veränderungen im Menschen bewirkten Änderungen der kosmisch-irdischen Verfassung. Die Veränderungen der Erde und ihrer Atmosphäre werden auch als „Untergang von Atlantis“ bezeichnet. Die Nebelatmosphäre der Atlantis verdichtete sich zu Wasser, was zu den Überschwemmungen führte, aber der Himmel wurde vom Nebel klar. Im Süden waren die

Nebel- und Wassermassen warm, im Norden kalt. „Nun war es gerade diese Abkühlung der Nebelmassen, diese nordische Kälte, welche die neue Anschauung, das neue Seelenleben aus den Menschen herauszauberte. Niemals hätten unter den Gluten der Hitze des Südens der Intellekt, die Urteilskraft zuerst sich in der Menschheit entwickeln können.“ (S. 20) Das Niflheim des Mythos deutet Steiner als das kalte nördliche Gebiet, aber in Makrokosmos-Mikrokosmos-Entsprechung auch als die Gehirnregion des Menschen, die das „kühle“ Denken hervorruft. Der Brunnen Hwergelmir an der Wurzel, die nach Niflheim ragt, also die Wurzel des Denkens, der Bewußtwerdung, ist ein Bild für den Schädel, in dem sich die Gehirnentwicklung des kommenden nachatlantischen Menschen abspielt. [Manche setzen ihn dem Cro-Magnon-Menschen gleich.] Nach Lindholm (Götterschicksal – Menschenwerden. Aus der Edda nacherzählt von Dan Lindholm. Stuttgart ²1973) heißt Hwergelmir „Helm, in dem es wirbelt“ (S. 120). Die zwölf Ströme, die aus dem Brunnen Hwergelmir entspringen – s. o. Gylfaginning, 4 - , deutet Steiner als die zwölf vom Gehirn ausgehenden Nervenpaare. (Mythen und Sagen, S. 21) Das heiße Muspelheim symbolisiert eine Umgestaltung des Herzens und nährenden Kräfte des unteren Menschen, was Steiner anderswo auch das rhythmische und das Stoffwechselsystem nennt (passim). Hier sagt er: „Die zwölf Ströme, die aus dem Norden kommen und die zwölf Nervenpaare bilden, verbinden sich mit den Feuerfunken, die aus dem Süden hervorsprühen, die das Herz und das Ernährungssystem bilden. [...] wie schön wird das erzählt in der germanischen Genesis! Zwei Welten entstanden – so hören wir -: das kalte Niflheim und das heiße, flammensprühende Muspelheim. Niflheim entläßt die zwölf Ströme, Muspelheim entläßt die Feuerfunken.“

Weiter deutet Steiner die drei Wurzeln der Esche Yggdrasil. Alle drei Wurzeln drücken Bewußtwerdungs Vorgänge aus, die Grundlagen - „Wurzeln“ - sind für die Ich-Entwicklung des nachatlantischen Menschen. Es sind dies das bewußte Geschlechtsprinzip, das bewußte Herzprinzip und die bewußte Sprache. Alle seien schon früher im Menschen veranlagt, aber jetzt erst bewußt geworden. Das Bewußtwerden der geschlechtlichen Vorgänge hängt mit dem Erwachen des Denkens und dem Bewußtsein des Menschen seiner selbst zusammen. Bewußtsein ist nur möglich auf Kosten der Lebenssubstanz. So deutet Lindholm die Schlange Nidhögr, die an der lebenden Wurzel nagt und sie zum Absterben bringt: „Mit diesem Namen ist auf das Lebenverzehrende, das im Nervensystem wirkt, hingedeutet.“ (S. 122) Steiner legt die Betonung auf die Gefahren des bewußten Geschlechtlichen: „Hellseherisch kann man tatsächlich diese Schlange nagen sehen. Die Ausschreitungen des Geschlechtsprinzips, das nicht im Zaume gehalten wird, nagen an dieser Wurzel des Menschen.“ (Mythen und Sagen, S. 25) Die zweite Wurzel bringt Steiner mit der zuvor erwähnten Entwicklung des Herzens in Verbindung: „Die zweite Wurzel ist das Herz. Aus ihm stammt das neue Leben des Menschen. Alles, was der Mensch tut, tut er unter dem Antrieb des Herzens. Er fühlt, was ihn glücklich oder unglücklich macht. Er fühlt die Gegenwart, er fühlt aber auch dasjenige, mit dem er in die Zukunft hineinwächst; das eigentliche Schicksal des Menschen wird vom Herzen empfunden. Darum sagten die Priesterweisen: An der Quelle, aus der diese Wurzel stammt, sitzen die drei Nornen und spinnen die Fäden des Schicksals.“ (Ebd.) Urd ist die Herrin des Vergangenen, Verdandi diejenige Norne, die um die Gegenwart, das Seiende und werdende weiß, Skuld bedeutet „Schuld“, denn die jetzige „Schuld“, alles was der Mensch tut, daraus entsteht die Zukunft, das, was abgetragen werden muß. (S. 25f.) Aus dem Brunnen an der dritten Wurzel trinkt Mimir Weisheit. An anderen Stellen der Edda wird berichtet, wie Wotan/Odin aus dem Brunnen Runenweisheit erwirbt. Daher wohl deutet Steiner die dritte „Wurzel“, den dritten Bewußtwerdungs Vorgang, als die Sprachentwicklung, die bereits in der Atlantis begonnen hatte: „Und ein drittes, das ihm gegeben wurde, das nach und nach in dieser Zeit sich herausbildete, das war die Sprache. Die Sprache ist auch ein Geschöpf der Atlantis. Ohne die Sprache können Sie sich nicht die Entwicklung des Denkens, der höheren Geistigkeit

vorstellen.“ (S. 24) Lindholm sieht eine etymologische Verwandtschaft des Namens Mimir mit *memoria*, was so gedeutet werden könnte, daß das Gedächtnis für die Sprache eine wichtige Rolle spielt. Gebser sieht in der Sprachwurzel *me/ma* ein Zeichen für die Entwicklung der mythischen auf die *mentale* Bewußtseinsstruktur hin, was er an vielen Beispielen belegt (s. o.). Die Esche Yggdrasil ist so für Steiner ein mythisches Bild für den ich-bewußten Menschen, und die Einzelheiten beschreiben die Vorgänge und Entwicklungen, unter denen dieser Mensch sich herausbildete: „Yggdrasil nannte man die Weltesche, in der sich die Weltenkräfte zusammengezogen hatten. Ein Mensch wird abgebildet in dem Moment, wo er sich seines Ich bewußt werden soll, wo aus seinem Innern heraustönen soll das Wort 'Ich'. 'Yggdrasil' ist soviel wie 'Ich-Träger'. Ich-Träger ist dieser Baum. 'Ygg' ist 'Ich' und 'drasil' ist derselbe Wortstamm wie 'tragen'.“ (S. 26) Zu der Etymologie ist bei Wikipedia zu lesen, daß „yggr“ Schrecken oder Schrecklicher bedeute, und dies sei ein Beinamen Odins; „drasil“ bedeutet Pferd. (s. v. Yggdrasil, 21. 5. 2018) Bei AnthroWiki wird an diese Etymologie angeknüpft, aber ausführlicher: „drasil“ in der Bedeutung „Pferd“ dürfte von altnordisch „drag-a“, „geschleppte Last, von Pferden geschleifte Holzlast“, stammen. Yggdrasil könnte dann bedeuten „Träger Odins“. Weiter bedeutet „Ygg-jung-r“ „König, Fürst, Nachkomme Gottes“ (nach Köbler, Altnordisches Wörterbuch). Yggdrasil würde dann bedeuten „Träger des Nachkommen Gottes“. Und dann heißt es bei dem Verfasser des Artikels: „Ein solcher 'Nachkomme Gottes' ist das menschliche Ich.“ (s. v. Yggdrasil, 21. 5. 2018) Steiner hat an anderer Stelle ausgeführt, daß Wotan/Odin, der wie viele atlantische Götter der Hierarchie der Erzengel angehört, bei der Ich-Entwicklung eine bedeutende Rolle innehatte und dafür darauf Verzicht geleistet hat, in die Hierarchie der Archai aufzusteigen. Es besteht eine gewisse Identität zwischen dem leitenden „Gott“ (hier dem „Erzengel“ Odin) und den von ihm betreuten Menschen, deswegen die Bezeichnung Nachkommen Gottes für den ich-bewußten Menschen. Und alle Engel sind die ausführenden Werkzeuge des Vaters.

Bewußtwerdungsmythologeme stehen häufig in Verbindung mit der Symbolik von Licht, Helligkeit und Sonne. Die große Verbreitung und Bedeutung der Sonnenverehrung ist für M. Ehmer der Grund, sie nicht nur als eine Art Urreligion Europas, sondern fast als Urreligion der Menschheit anzusehen. Die Sonnenverehrung zeigen die kultische Begehung des Sonnenjahres schon in der Megalithzeit, die Sonnenreligionen in Ägypten und Altamerika, die Licht- und Feuerverehrung der indogermanischen Religionen und die Mythen von Lichtgöttern und Sonnenhelden. Der Gegensatz von Licht und Finsternis ist besonders deutlich in der zarathustrischen Religion. In den Mythen vieler Völker und Zeiten erscheint der Kampf gegen die Mächte der Finsternis als Drachenkampf. Diesen deutet Ehmer als Bewußtwerdungsmythologem. Denn der Urzeitdrache symbolisiere Kräfte aus vormythischen Zeiten der noch unbewußten Alleinheit, in der der Mensch sich wie in einem kindhaft-embryonalen unselbständigen Zustand befand, und aus dem er sich im Bild des Drachenkampfes befreit: „[H]inter dem Sonnenheld-Mythos steht [...] etwas Psychologisches, ein erstes selbstbewußt erwachendes Ich-Bewußtsein.“ „Darin aber lag gerade der Schicksalsweg, der Sonnenweg des Abendlandes, daß eine Emanzipation [...] stattfinden mußte, damit der europäische Mensch der Vorgeschichte das Göttlich-Sonnenhafte in sich selbst als sein höheres Geistes-Ich entdecken konnte.“ (S. 51)

Die Bewußtwerdungsmythologeme dürfen nicht mit der Deutung von Mythen als psychische Vorgänge heutiger Menschen verwechselt werden. Es sind Mythologeme für Entwicklungen von menschheitlicher Bedeutung.

E w i g e B i l d e r

Diese an einen Buchtitel von Eliade angelehnte Überschrift soll nun zum Schluß den Blick

vom Evolutionistischen wieder auf die zeitunabhängige Bedeutung dessen lenken, was in den mythischen Bildern ausgedrückt ist. So stellt schon der Neuplatoniker Salustios im 4. Jh. n. Chr. das immer Gültige, das Archetypische des im Mythos bildhaft Erzählten heraus: „Dies aber geschah zwar niemals, ist aber immer.“ (s. o. zur Einleitung des Teiles V) Der Ausdruck Archetypen für allezeit gültige und weit verbreitete mythische Bilder und Gestalten wird oft verwendet. Bekannt ist diese Benennung in der speziellen psychoanalytischen Deutung und Verwendung bei C. G. Jung. Diese soll hier nicht gemeint sein, und an dieser Stelle soll auch keine Auseinandersetzung mit seiner damit zusammenhängenden Vorstellung vom kollektiven Unbewußten erfolgen. „Archetyp“ soll stattdessen in fast wörtlicher Bedeutung als „Urbild“ („Ur-Prägung“) verstanden sein. Daß es eine Art Urwissen der Menschheit gibt, aus dem heraus bestimmte mythische Urbilder geprägt wurden, liegt an der vom menschlichen Bewußtsein unabhängigen Realität der geistigen Welt und dem aus ihr geschaffenen menschlichen Geist und Wesen. Über das im Grunde immer gleiche Grundwissen sagt Kyber: „Es gab zu allen Zeiten Menschengruppen, die sehr große Kenntnisse besaßen und sie verwalteten und überlieferten zum Wohle der Allgemeinheit. Eine große Kette führt uns vom Untergang der Atlantis, von der ersten historisch faßbaren Zeit, vom Indien des Rama und Krishna nach Chaldäa und zum Hermes Trismegistos Ägyptens, [...] über Hochgradmaurer und Rosenkreuzer bis zu den ähnlichen Gruppen der heutigen Zeit. Es ist wertvoll, festzustellen, daß jene Erkenntnisse im Grunde stets die gleichen waren, nur verschieden in ihrer Ausdrucksform [...].“ (Manfred Kyber, Einführung in das Gesamtgebiet des Okkultismus vom Altertum bis zur Gegenwart. Wiesbaden 1994, S. 39f.) Grundbeschaffenheiten von Welt und Mensch wurden Wissenden offenbart, die in einer besonderen mythopoietischen Zeit jene in Bilder kleideten, die damals noch alle Menschen verstanden. Alle Religionen sind von diesen Bildern geprägt, und solange es noch Religionsausübung gibt, werden auch die mythischen Bilder tradiert. Dieser Strom ist zwar in Europa am Versiegen, aber hier verkleiden sich die Bilder in die säkularisierten Formen der Welten von Film, Fernsehen, Werbung und Internet. Dies zeigt Eliade an einem Urmythos auf, den er „Heimweh nach dem Paradies“ nennt. Da heißt es: „Auch das minderwertigste Heimwehgefühl [sc. des heutigen unreligiösen Menschen] enthüllt noch das 'Heimweh nach dem Paradies'. Wir haben die Bilder vom Südseeparadies erwähnt, die in den Büchern und in der Welt des Films immer wieder auftreten. (Wer hat vom Kino gesagt, es sei die 'Traumfabrik') [...] Man hat nicht genug auf solche Heimwehgefühle geachtet; [...] das Bild des verlorenen Paradieses, das plötzlich Umrisse gewinnt in der Musik eines Akkordeons - [...] man vergaß, daß das Leben des modernen Menschen überströmt von halb vergessenen Mythen, von heruntergekommenen Hierophanien, von ihres Gefühlswertes beraubten Symbolen. In ununterbrochener Folge wurde dem modernen Menschen das Sakrale immer neu entwertet; das hat den Inhalt seines geistigen Lebens verändert, aber die Urgründe seiner Einbildungskraft hat es nicht abgetötet: ein ganzer Müllhaufen von Mythologischem lebt in seinen unzureichend kontrollierten Seelenzonen fort.“ (Ewige Bilder und Sinnbilder, S. 18ff.) Eliade ist daran gelegen, das Immer-Gültige, das, was auch er Archetypen nennt, aus den geschichtlichen Einkleidungen herauszuschälen. In dem genannten Buch folgen dann Kapitel über die archetypischen Vorstellungen des Zentrums, der Zeit und der Ewigkeit, die Symbolik der Knoten, der Muscheln und des Wassers.

Was könnte nun die allgemeine Bedeutung ewiger Bilder sein? Wenn Mythen das in Bilder gekleidete Wissen von Eingeweihten wiedergeben, so scheint mir die schon öfter erwähnte Einteilung in zwei verschiedene Arten von Einweihung oder Initiation hilfreich. Von Steiner werden sie oft als südliche und nördliche Einweihung bezeichnet, der Anonymus spricht von der Erfahrung des mikrokosmischen Anfangszustandes oder der hermetischen Initiation und des makrokosmischen Anfangszustandes oder der pythagoräischen Initiation: „Die erstere ist

ein bewußtes Hinuntersteigen in die Tiefen des menschlichen Wesens bis zu ihrer Anfangsschicht. Ihre Methode ist die *Enstase*, d. h. die Erfahrung der Grundtiefen im Innern des Selbst. Man wird dabei *tiefer und tiefer*, bis man in sich die Anfangsschicht oder das 'Ebenbild und Gleichnis Gottes' erweckt, und dies ist das Ziel der Enstase. Diese Erfahrung der Enstase verwirklicht sich vor allem durch den 'geistigen Tastsinn'. Man kann sie mit der chemischen Erfahrung vergleichen, gewonnen auf seelischer und geistiger Ebene. Die zweite Initiationserfahrung, die wir unter historischem Gesichtspunkt als 'pythagoräische' bezeichnet haben, gründet sich vor allem auf den 'geistigen Hörsinn' oder den Sinn des Lauschens. Sie ist wesentlich *musikalisch*, so wie die erstere substantiell oder *chemisch* ist. Die makrokosmischen 'Schichten' ('Sphären' oder 'Himmel') offenbaren sich dem Bewußtsein durch *Ekstase*, d. h. Entrückung oder *Herausgehen aus sich selbst*. Die 'Sphärenmusik' des Pythagoras war diese Erfahrung, und sie wurde zur Quelle der pythagoräischen Lehre über die musikalische und mathematische Struktur des Makrokosmos.“ (S. 138f.)

Die hermetische geistige Haltung und ihre Ausdrucksformen samt den Mythen handeln vom Inneren des Menschen, von seinen seelischen Erlebnissen und entsprechenden Initiationserfahrungen, während die kosmisch-pythagoräische Haltung in der Einweihung die Geheimnisse des Kosmos und der Natur erschaut und in mythischen Bildern davon Kunde gibt. Nun gibt es Religionen, Kulturen oder Kulte, die eindeutig nur den hermetischen oder nur den pythagoräischen Aspekt pflegen, z. B. die ägyptische Kultur und die Megalithkultur. Über diese gegensätzlichen spirituellen Wege und ihre Ausdrucksformen hat F. Teichmann seine Buchreihe „Der Mensch und sein Tempel“ geschrieben. Die griechische Kultur mit ihrer Religion und ihren Mythen zeichnet sich durch eine Vereinigung der Aspekte aus. Hier folgen von Steiner beschriebene Beispiele, die die Einheit von Welt- und Seelenvorgang deutlich machen. In „Das Christentum als mystische Tatsache“ deutet er den Mythos von der Geburt des Dionysos als „die Geburt des Göttlichen und [...] dessen Schicksale in der eigenen menschlichen Seele“ (S. 72), erklärt aber anschließend: „Solange man in alledem nur einen *bloßen* Seelenvorgang sieht und es etwa als *Bild* eines solchen auffaßt, ist man weit entfernt von der geistigen Wirklichkeit, die sich da abspielt. In dieser geistigen Wirklichkeit erlebt die Seele nicht bloß etwas in sich; sondern sie ist ganz von sich losgekommen und erlebt einen Weltvorgang mit, der in Wahrheit gar nicht in ihr, sondern außer ihr sich abspielt.“ (S. 73)

Steiner bringt dann Deutungen mehrerer griechischer Mythen. Besonders deutlich wird das, was er meint, am Demeter-Persephone-Mythos. Persephone ist die Tochter der Göttin Demeter. Sie wird von Hades geraubt und zu seiner Gattin und Königin der Unterwelt gemacht. Ihre untröstliche Mutter erwirkt schließlich von Zeus, daß Persephone zwar einen Teil eines jeden Jahres in der Unterwelt verbringen muß, doch den anderen Teil bei ihrer Mutter weilen darf. So lautet Steiners Deutung: „Was abwechselnd in der Unter- und in der Oberwelt ist, das ist die Seele. Die Ewigkeit der Seele und deren ewige Verwandlung durch Geburt und Tod hindurch wird im Bilde dargestellt. Vom Unsterblichen, der Demeter, stammt die Seele. Sie ist aber von dem Vergänglichen entführt, und selbst zur Anteilnahme an dem Schicksal der Vergänglichkeit bestimmt worden. Sie hat von der Frucht in der Unterwelt genossen: die menschliche Seele ist mit dem Vergänglichen gesättigt; sie kann daher nicht dauernd in den Höhen des Göttlichen wohnen. Sie muß immer wieder zurück ins Reich der Vergänglichkeit. Demeter ist die Repräsentantin jenes Wesens, aus dem das menschliche Bewußtsein entsprungen ist; aber es muß dieses Bewußtsein dabei so gedacht werden, wie es durch die geistigen Kräfte der Erde hat entstehen können. Demeter ist also die Urwesenheit der Erde; und die Begabung der Erde mit den Samenkräften der Feldfrüchte durch sie deutet nur auf eine noch tiefere Seite ihres Wesens hin.“ (S. 95f.)

Auch hier ist also, obwohl Steiner die Betonung auf die Schicksale der menschlichen Seele legt, zugleich ein entsprechender makrokosmischer Naturvorgang zu finden. Besonders in der älteren religionswissenschaftlichen Literatur wird daher gern von Natur-, Vegetations- oder

Fruchtbarkeitsmythen gesprochen – eine verkürzte Sichtweise, die heute so auch nicht mehr anerkannt ist.

Auch hier ist noch zu betonen, daß es sich bei den Erlebnissen nicht um seelische Vorgänge des Unbewußten nach den Vorstellungen der heutigen Psychologie handelt, sondern um geistig-spirituelle Grundbefindlichkeiten des Menschen allgemein, die von Erfahrungen in Einweihungen oder Initiationen erhellt werden.

Weitere Überlegungen und Beispiele zu dem hier nur andeutend Vorgebrachten finden sich auch schon in Teil I, 4.3. Ebenso wird sich der nächste Abschnitt – ausführlicher - mit immer gleichbleibenden und in vielen Völkern und Kulturen in ähnlicher Form erscheinenden mythischen Themen befassen. Oben habe ich dafür den Ausdruck Urmythen gebraucht, Mythologeme oder mythische Motive sind weitere Begriffe dafür.

4 Mytheninhalte und ihre Deutungen

Drei Abschnitte folgen: Urgeschennisse, Götter-, Heroenmythen. Dies entspricht auch laut Brockhaus der Einteilung der wesentlichen Mythenarten. Aitiologische Mythen sollen hier nicht besprochen werden.

4.1 U r g e s c h e n n i s s e

Literatur (hier nicht aufgeführte Quellen: s. Literaturverzeichnis am Ende):

Baumgart, N. C., Art. Sintflut/Sintfluterzählung, in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2005 (Zugriffsdatum: 22. 2. 2019), <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/11920> .

Delor, Andreas, Die Sintflut. www.andreas-delor.com/tl_files/andreas1/pdf/atlas/dieSintflut.pdf ; 26. 2. 2019

Eliade, Mircea, Die Schöpfungsmythen. Düsseldorf 2002 (Französische Originalausgabe 1959)

Etter, Annemarie, Die Erzählung von Manu und dem Fisch. Habilitationsschrift Zürich 1988. elektronische Version 2016. www.annemarie-etter.ch/publikationen/a_etter_habil.pdf ; 3. 3. 2019

Keel, Othmar, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen. Einsiedeln ²1977

Konkel, Michael, „Und siehe, es war sehr gut.“ (Gen 1,31) – Thesen zur Hermeneutik und Relevanz der biblischen Schöpfungserzählungen. In: Konrad Schmidt (Hg.), Was ist der Mensch? Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube. Paderborn 2010

Lindholm, Dan, Götterschicksal – Menschenwerden. Aus der Edda nacherzählt von Dan Lindholm. Stuttgart ²1973

Maul, Stefan M., Altorientalische Schöpfungsmythen. Originalveröffentlichung in: Reinhard

Brandt, Steffen Schmidt (Hg.), Mythos und Mythologie, Berlin, 2004, S. 43-53.

[www.archiv.ub.uni-](http://www.archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/1029/1/Maul_Altorientalische_Schoepfungsmythen_2004.pdf)

heidelberg.de/propylaeumdok/1029/1/Maul_Altorientalische_Schoepfungsmythen_2004.pdf
29. 7. 2018

Ders., Ringen um göttliches und menschliches Mass. Die Sintflut und ihre Bedeutung im Alten Orient. Originalveröffentlichung in: E. Hornung/A. Schweizer (Hg.), Schönheit und Mass. Beiträge der Eranos Tagungen 2005 und 2006, Basel, 2007, S. 161-183.

www.archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/1037/1/Maul_Ringen_2007.pdf,
18. 2. 2019

Noack, Thomas, Die biblische Urgeschichte. Der geistige Sinn nach Emanuel Swedenborg.

www.thomasnoack.ch/ThN/Buecher/Sammelbaende/2008BibUG_light.pdf ; 13. 3. 2019

Philognosie, Schöpfungsmythen über die Entstehung der Welt.

<https://www.philognosie.net/spiritualitaet/schoepfungsmythen-ueber-die-entstehung-der-welt>
11. 2. 2020

Rössner, Michael, Auf der Suche nach dem verlorenen Paradies. Zum mythischen

Bewußtsein in der Literatur des 20. Jahrhunderts. Frankfurt 1988. [https://epub.ub.uni-](https://epub.ub.uni-muenchen.de/6488/1/epub_6488.pdf)
[muenchen.de/6488/1/epub_6488.pdf](https://epub.ub.uni-muenchen.de/6488/1/epub_6488.pdf) ; 4. 10. 2017

Simek, Rudolf, Mythos Odin. Texte von der Edda bis zum Heavy Metal. Stuttgart 2010

Walther, Sabine Heidi, Erzählen vom Anfang. Schöpfungs- und Gründungsmythen im hochmittelalterlichen Island. Diss. Bonn 2015. [www.bonndoc.ulb.uni-](http://www.bonndoc.ulb.uni-bonn.de/xmlui/bitstream/handle/20.500.11811/6367/4219.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

[bonn.de/xmlui/bitstream/handle/20.500.11811/6367/4219.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://www.bonndoc.ulb.uni-bonn.de/xmlui/bitstream/handle/20.500.11811/6367/4219.pdf?sequence=1&isAllowed=y)
14. 2. 2025

Auf der ganzen Welt gibt es mythische Bilder von Urgeschehnissen. Es sind die sogenannten Weltwerde-, Schöpfungs-, Weltentstehungs- oder kosmogonischen Mythen. Die Tatsache ihres weltweiten Vorkommens weist auf ihre Bedeutung hin: Offensichtlich enthalten sie ein Wissen von großer Wichtigkeit. Nun sind Welt und Mensch in mythischer Sicht aufeinander bezogen, wie die Makrokosmos-Mikrokosmos-Entsprechung erweist. Tatsächlich ist es so, daß in den Mythen Kosmogonie und Anthropogonie oft nicht voneinander zu trennen sind. Kosmogonie darf nicht mit Kosmologie verwechselt werden: Bei der Kosmologie geht es hauptsächlich um den Aufbau des Kosmos und dessen symbolische Entsprechungen im Menschlichen und Irdischen. So drückt sich laut Lurker in der Astrologie die Vorstellung einer Harmonie von Sternenlauf und Menschenschicksal aus. Ein weiteres Beispiel ist die Vierzahl als beherrschendes kosmologisches Ordnungsprinzip, das sich in astralen Vierergruppen ebenso zeige wie in Sternzeichen, Jahreszeiten und Himmelsrichtungen. Diese Entsprechungen in symbolischen bildlichen Darstellungen wurden hier schon an vielen Beispielen gezeigt (s. o. u.a. Teil II, 2). Die Bedeutung der Kosmologie erkenne man auch daran, daß Sakralbauten aller Zeiten zum Kosmos in Beziehung gesetzt werden (Lurker s. v. Kosmos).

Das eigentlich mythische Thema indes, der „mythische Symbolismus“ laut dem Anonymus, sind die hier so genannten „Urgeschehnisse“, also eine Symbolik, die die zeitliche Entsprechung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft enthält, d. h. das Werden von Welt (Kosmogonie), Mensch (Anthropogonie) und „Göttern“ (Theogonie) in ihrer allgemeinen Bedeutung aufzeigt. Diese Urgeschehnisse haben den Charakter „ewiger Sinnbilder“, wie der genannte Buchtitel Eliades lautet. Das Werden und die Urgeschehnisse weisen im mythischen Bild, das aus irdischen Erscheinungen gewonnen wird, auf immer Gültiges hin: Mythen „enthüllen die *Archetypen*, die sich immer wieder in der Geschichte und in jeder individuellen Biographie offenbaren [...]“ (Anonymus, S. 13) Oder, um den

Ausspruch des Neuplatonikers Salustios noch einmal anzuführen:

tauta de egeneto men oudepote, esti de aei, „Dies aber geschah zwar niemals, ist aber immer.“
(zitiert in: W. F. Otto, Dionysos, S. 71)

Schöpfungs- oder Weltentstehungsmythen dienten keinem intellektuellen Wissensbedürfnis. Sie sollten und können noch heute das Verhältnis von Göttern, Welt und Mensch offenbaren, das Wesen des Menschen und Grundgegebenheiten des Lebens kundtun. Ihr Charakter als zeitliches Werden lenkt immer auch den Blick auf die Zukunft, worin sich akademische Wissenschaft und Initiationswissenschaft einig sind. So schreibt J. Mohn, die eschatologische Variante von Schöpfungsmythen zeige „die Zukunft oder das mögliche Ende bzw. die mögliche Wiederkehr einer zeitlich geordneten Welt“ (in: Figl, S. 615). Und Steiner sagt darüber: „Nun ist in allen Sagen, welchen der Okkultismus zugrundeliegt – und alle wirklich großen Sagen sind ja aus den Geheimschulen hervorgegangen –, immer auch Prophetie enthalten.“ (Mythen und Sagen, S. 72)

Die große Bedeutung der Weltentstehungsmythen für die alte Menschheit zeigt ihre kultische Verwendung. Am bekanntesten ist hier vielleicht das babylonische Neujahrsfest, wie bereits erwähnt. Beim mehrtägigen Neujahrsfest wurde das Weltentstehungspos *Enuma elisch* rezitiert und kultisch dargestellt. Eliade zeigt auf, daß solche Kulte der Erneuerung und Heilung der Welt dienten, sie wurden als kultische Aktualisierung der Kosmogonie, als Neuwerdung der Welt, verstanden (Eliade, Kosmos und Geschichte, S. 67ff., Beschreibung der Zeremonien S. 71f.; auch Krebernik, Götter und Mythen des alten Orients, S. 117ff., und Stefan Maul, Altorientalische Schöpfungsmythen.

Aus den unzähligen überlieferten Schöpfungs- und Weltentstehungsmythen soll im Folgenden zunächst eine Auswahl vorgestellt werden. Diese Mythen stammen aus den verschiedensten Weltgegenden und Kulturen. Die Auswahl richtete sich u. a. nach der mehr oder minder großen Wahrscheinlichkeit, ob sich diese Kulturen in Raum und Zeit begegnet sind und damit die Möglichkeit einer Tradierung bzw. eines Kulturtransfers gegeben war. Es gibt in der Mythosforschung eine offensichtlich große Übereinstimmung darin, daß sich die Ähnlichkeiten von Motiven der Weltentstehungsmythen hauptsächlich dadurch erklären lassen. (Eine Vertreterin dieser Richtung in Bezug auf das Motiv „Urmensch“ ist z. B. S. H. Walther. Aber auch schon Campbell verwendet einen Gutteil seines umfangreichen Werkes „Die Masken Gottes“ auf eben diesen Nachweis.) Die m. E. relative Unwahrscheinlichkeit der historischen Übermittlung mythischer Universalien in vielen Fällen weist eher in die Richtung, die die Initiationswissenschaft vertritt, nämlich daß die Ähnlichkeit der Motive auf einer spirituellen Realität beruht, von der man aufgrund okkulten Wissens Kenntnis hatte.

Nach der Vorstellung der Texte sollen solche universalen Motive bzw. Mythologeme herausgefiltert werden, die „Archetypen“ nach Eliade, von denen die mythischen Bilder der verschiedenen Mythologien Einkleidungen oder Abwandlungen darstellen. Auch biblische Schöpfungstexte werden herangezogen, aber nicht unter theologischem, sondern unter mythischem Aspekt betrachtet. Das Verständnis für den mythologischen Aspekt ist zugleich ein Bollwerk gegen eine fundamentalistische Auffassung.

Inhaltlich gehen die hier behandelten „Urgeschehnisse“ über die eigentliche Weltentstehung hinaus und umfassen auch die archetypischen ersten Geschehnisse um den Menschen wie den paradiesischen Zustand, Verlust dieses Zustandes und Sintflut- bzw. Weltbrandmotive sowie mythische Zeitalter. So ergeben sich folgende Abschnitte:

- 4.1.1 Der Urzustand
- 4.1.2 Weltwerden durch Trennung
- 4.1.3 Der Urmensch
- 4.1.4 Der Tod kommt in die Welt
- 4.1.5 Vom Paradies zur Sintflut
- 4.1.6 Urgeschehnisse und eschatologische Mythen

4.1.1 Der Urzustand

Zunächst sollen also Mythen selbst zu Wort kommen, und zwar in möglichst großer Bandbreite rund um die Welt:

1) Benin/Togo: Schöpfungsmythen aus Afrika:

Bei diesen Völkern beginnt der Mythos der Entstehung mit Mawu, dem Schöpfergeist. Es gibt weder Menschen, Pflanzen noch Tiere, nicht Sonne oder Mond, Luft oder Wasser, Tag und Nacht. Nur Mawu, der in seinem tiefen Schlaf durch die Leere treibt und von den Dingen träumt, die einmal sein würden. Die Zeit beginnt als Mawu den Traum zu Ende träumt und erwacht. (Philognosie, Schöpfungsmythen über die Entstehung der Welt.

<https://www.philognosie.net.spiritualitaet/schoepfungsmythen-ueber-die-entstehung-der-welt> ; 11. 2. 2020)

2) Schöpfungsmythos der Zulu aus Natal in Südafrika:

Der Stamm der Zulu beginnt seine Entstehungsgeschichte in der Dunkelheit. Unter der Erde träumt „der Große“ einen langen, tiefen Traum über die Welt, so wie die Dinge sein würden. (Schöpfungsmythen über die Entstehung der Welt bei Philognosie; 11. 2. 2020)

3) Schöpfungsmythos der Afrikaner:

Am Anfang der Welt gab es nur die Götter-Mutter. Sie gebar Niamye und dessen jüngeren Bruder Anangama. Ebenso entstanden durch Gottes Hand im Himmel die Menschen die Tiere und die Geister. Dort lebten sie nun lange Zeit und vermehrten sich – auch Gott und seine Frau bekamen sehr viele Kinder -, bis es im Himmel zu eng wurde. Da machte Gott die Erde. [...] Danach machte Anangama, Gottes Bruder, eine lange Kette. Daran ließ er nun die Menschen und alle Tiere auf die Erde hinunter. (Sabine elender – Schöpfungsmythen der Völker unserer Erde. www.galerie-elender.de/Mythen.htm ; 11. 2. 2020)

4) Samoa-Inseln:

Es gab weder Himmel, noch Erde, noch Meer. Das höchste Wesen, Tangaloa, irrte allein im Unendlichen umher. An der Stelle, an der er haltmachte, nahm der erste Felsen der Welt Gestalt an. (Cerinotti, S. 10)

5) Tahiti:

Er war. Taaora war sein Name. Er war im Leeren – vor der Erde, vor dem Himmel, vor den

Menschen. Taaora ruft, nichts antwortet ihm, und der allein Bestehende verwandelt sich in das Weltall. (Cerinotti, S. 22)

6) Australien: Der Traumzeit-Heros Karora:

Zu Anbeginn lag alles in ständiger Dunkelheit. Karora schlief am Boden der Ilbalintja-Wasserstelle. Damals war jedoch noch kein Wasser dort, alles war mit Erde bedeckt. [...] Karora dachte und hatte Wünsche. Bandicoots [Beuteldachse] kamen aus Karoras Nabel und unter seinen Armbeugen hervor und durchbrachen die Erdoberfläche. Die Sonne stieg auf und auch Karora brach durch die Erdkruste. (Thomas Bargatzky in: Jamme/Matuschek, S. 342)

7) Nordamerikanische Omaha-Indianer:

Am Anfang waren alle Dinge im Gemüt des Großen Geistes. Alle Geschöpfe, einschließlich des Menschen, waren Geister. Sie durchschweiften den Raum zwischen der Erde und den Sternen und suchten nach einem Ort, wo sie eine körperliche Existenz annehmen konnten. [...] Also stiegen sie zur Erde herab. Sie sahen, dass sie mit Wasser bedeckt war. [...] Plötzlich tauchte mitten im Wasser ein großer Felsen auf. Dieser zerbarst mit einer Stichflamme, wobei das Meer als Wolken in der Luft zerstob. [...] Heerscharen von Geistern stiegen herab und wurden zu Fleisch und Blut. (Cerinotti, S. 20)

8) Nordamerikanischer Mythentypus des Erdtauchers:

Der Erdtaucher-Mythos ist der am weitesten verbreitete Schöpfungsmythos Nordamerikas und tritt meist in Zusammenhang mit dem Motiv eines Urmeeres auf. Er erzählt von einem Wesen, welches auf den Grund des Urmeeres taucht, um Sand oder Schlamm heraufzuholen, aus dem die Erdoberfläche geformt wird. (Renate Bartl in: Jamme/Matuschek, S. 293)

9) Popol Vuh. Das Buch des Rates. Mythos und Geschichte der Maya:

Da war das ruhende All. Kein Hauch. Kein Laut. Reglos und schweigend die Welt. Und des Himmels Raum war leer. [...] Noch war der Erde Antlitz nicht enthüllt. Nur das sanfte Meer war da und des Himmels weiter Raum. [...] Unbeweglich und stumm war die Nacht, die Finsternis. (Holzhausen, S. 295)

10) Indische Mythologie/Hinduismus:

In einer fernen Urzeit, „noch ehe die Welt erschaffen war“, herrschten in ewiger Finsternis die Asuras [Brockhaus: Im Hinduismus eine Klasse von in stetem Kampf mit den Göttern liegenden Dämonen]. (Thomas Oberlies in: Jamme/Matuschek, S. 272)

11) Chinesische Mythologie:

[...] [I]n Chinas Kosmogonien existiert bereits [d. h. zu der Anfangszeit, von der sie berichten] ein präkosmischer, stofflich amorpher Urzustand, *hundun* genannt, aus dem heraus das All selbständig und ohne ein Schöpferwesen Gestalt annimmt. [...] Die Herstellung der Ordnung aus dem Chaos ist ein Wesenszug chinesischer kosmogonischer Mythen, in denen auch sonst verbreitete Mythologeme wie 'Weltenei' und 'Weltenriese' eine Rolle spielen. (Ylva Monschein in: Jamme/Matuschek, S. 288)

12) Mythen des Alten Orients:

In den überlieferten mesopotamischen Weltentstehungsmythen gibt es drei Konzeptionen, die möglicherweise zu Beginn des 2. Jt. zu einer Abfolge Urozean – Urkosmos – Aufspaltung desselben in Himmel und Erde harmonisiert wurden. Nach dem Konzept „Urozean“ ging die Welt aus einem Urmeer hervor, das in der sumerischen Göttin Nammu personifiziert war. Das gegen Ende des 2. Jt. entstandene *Enuma elisch* stellt eine kunstvolle Verschränkung und Fortführung älterer Mythologeme dar. (Manfred Krebernik in: Jamme/Matuschek, S. 225f.)

Text aus dem *Enuma elisch*:

Tafel I: Das Chaos

1 Als droben die Himmel nicht genannt waren,
Als unten die Erde keinen Namen hatte,
Als selbst Apsu, der uranfängliche, der Erzeuger der Götter,
Mummu Tiāmat, die sie alle gebar,
5 Ihre Wasser in eins vermischten,
Als das abgestorbene Schilf sich noch nicht angehäuft hatte,
Rohrdickicht nicht zu sehen war,
Als noch kein Gott erschienen,
Mit Namen nicht benannt, Geschick ihm nicht bestimmt war,
Da wurden die Götter aus dem Schoß von Apsu und
Tiāmat geboren.
(Eliade, Die Schöpfungsmythen, S. 134)

13) Ägypten

In der ägyptischen Mythologie gibt es zu jedem Teilthema eine Fülle von Texten und bildlichen Darstellungen, so auch zum Urzustand. Daher sollen hier zusammenfassende Darstellungen verschiedener Autoren angeführt werden:

Der Urzustand erscheint als das Nichtsein. „Verneint wird die Räumlichkeit der Welt – Himmel und Erde sind noch nicht entstanden, und die 'Hochhebung des Schu' hat noch nicht stattgefunden, d. h. der Luftgott Schu hat Himmel und Erde noch nicht getrennt, indem er beim Schöpfungsvorgang den Himmel über die Erde hochhebt. Die Urelemente ruhen ungetrennt beieinander und geben keinen Raum frei, in welchem der Schöpfergott stehen, die Schöpfung entstehen könnte“. (Erik Hornung, Der Eine und die Vielen. Altägyptische Götterwelt, Darmstadt 2005, S. 185) „Es gibt [...] auch keinen Tod (Pyr. 1466), aber es ist doch bezeichnend für die ägyptische Begründung des Seienden, daß bereits die Pyramidentexte des 3. Jahrtausends v. Chr. im Phänomen des Todes ein notwendiges Produkt der Schöpfung sehen; hier wurzelt der Gedanke, daß selbst die Götter sterblich sind. Vor der Schöpfung gibt es auch keine Geburt, die ältesten Gottheiten entstehen auf ungeschlechtliche Weise, und mit dem rhythmischen Wechsel von Tag und Nacht fehlt die Zeit überhaupt, die der Ägypter eindeutig dem Seienden zurechnet. [Hier] ist das 'Buch von der Himmelskuh' [...] eine wichtige Quelle, denn es setzt am Anfang der Welt die ständige Anwesenheit der Sonne auf Erden voraus, ohne Wechsel von Tag und Nacht [...]“ (ebd.

S. 186) „In der Hauptsache sind es zwei Elemente, welche den nichtseienden Zustand ausmachen: Das unbegrenzte Wasser, die Urflut (ägyptisch Nun), und die lichtundurchlässige Urfinsternis (ägyptisch Keku-zemau). Dazu kommen die Trägheit, die abgründige Tiefe und die Grenzenlosigkeit des Urzustandes [...]. Daß Urflut und Urfinsternis den Zustand vor der Schöpfung ausmachen, gehört der ältesten für uns greifbaren Schicht ägyptischer Schöpfungsvorstellungen an [...]“ (ebd. S. 188) „In dieser abgründigen Tiefe hausen auch

die Götterfeinde, allen voran Apophis, der täglich sein Schlangenhaupt dem Sonnengott entgegenstreckt und immer wieder ins Nichtsein vertrieben werden muß.“ (ebd. S. 189)
Quellen sind auf den angegebenen Seiten ausgewiesen.

Zum Nichtsein und zum Nun hier zwei Texte:

Ein Pyramidentext, der den verstorbenen König dem Urgott gleichsetzt, sagt von diesem, er sei geboren,

„als der Himmel noch nicht entstanden war, als die Erde noch nicht entstanden war, als die Menschen noch nicht entstanden waren, als die [übrigen] Götter noch nicht geboren waren, als (selbst) der Tod noch nicht entstanden war.“

Und ein Text aus dem 8. Jh. v. Chr. setzt eine besonders hohe Nilüberschwemmung der Urflut Nun gleich:

„Der Nun stieg wieder empor in (...) dieses ganze Land, er schlug gegen die beiden Gebirgshänge wie in den Urzeiten. Das Land war seiner Macht wie der eines Meeres ausgeliefert ...“ (Beide in: Eliade, Schöpfungsmythen, S. 40)

Zu den ersten Erscheinungen gehört der Urhügel, der im Nun erscheint, es „tauchte am Anfang der Dinge das Land als 'hoher Hügel' inselartig aus dem Urgewässer des Nun auf. Das Erscheinen dieses Urhügels bezeichnet den Weltbeginn und wird zum Ausgang der Schöpfung; denn der Urhügel ist zugleich die Stätte, an der der Schöpfergott sein Werk treibt.“ (Bonnet, Urhügel)

14) Altes Testament:

Genesis, 1, 1-2: Im Anfang schuf Gott [elohim] Himmel und Erde; die Erde aber war wüst und wirr, Finsternis lag über der Urflut, und Gottes Geist [ruach elohim] schwebte über dem Wasser. (Jerusalem Bibel, Einheitsübersetzung 1980)

15) Griechische Mythologie:

Es gibt verschiedene Vorstellungen vom Urzustand:

1. Zuerst entstand das Chaos. Danach entstand Gaia, mit breiten Brüsten [...]. Vom Chaos stammt das Erebos her (die lichtlose Dunkelheit der Tiefen), und Nyx, die Nacht. (Hesiod, Theogonie, 116 und 123, Übersetzung nach Kerényi, Mythologie 1, S. 21)

2. Dieser Text von Homer benennt den Okeanos als Ursprung der Dinge. Der „Schlaf“ antwortet Hera, die ihn bittet, Zeus einzuschläfern:

„Here, gefeierte Göttin, erzeugt vom gewaltigen Kronos,
Jeden anderen leicht der ewigwährenden Götter
schläfert' ich ein, ja selbst des Okeanos wallende Fluten,
Jenes Stroms, der allen Geburt verlieh und Erzeugung.“

(Homer, Ilias, 14, 243-246, Übersetzung: J. H. Voß)

16) Germanische Mythologie:

Einst war das Alter, da Ymir lebte:
Da war nicht Sand nicht See, nicht salz'ge Wellen,
Nicht Erde fand sich noch Überhimmel,

(Edda, Völuspa. Der Seherin Weissagung 3, Stange, S. 13)

17) Finnland:

Zu Beginn des *Kalevala*, einer Sammlung finnischer Volksgesänge, wird erzählt, dass Luonnotar, die Tochter der Luft, ihrer langen Einsamkeit überdrüssig, aus den grenzenlosen, unbewohnten Luftregionen zur Wasseroberfläche hinab stieg.

Ein von Osten aufkommender Sturmwind ließ die Wellen anschwellen, schloss sie in seine Umarmung und schwängerte sie. Luonnotar schwebte 700 Jahre umher, ohne gebären zu können. Schließlich sah sie eine Ente auftauchen, die verzweifelt nach einem Nistplatz suchte. Die Göttin näherte sich ihr und ließ ein Knie aus dem Wasser empor tauchen: Die Ente ließ sich darauf nieder, baute ihr Nest, legte Eier und begann zu brüten. Während der langen Brutzeit erwärmte sich Luonnotars Knie so sehr, dass sie ein starkes Brennen verspürte und auffuhr. Die Eier fielen ins Meer und gingen zu Bruch. (Cerinotti, S. 30)

18) Zwei weitere chinesische Quellen:

1. Die wahrhaften Menschen der früheren Zeit schliefen traumlos.

2. Blau und Grün sind in jener Zeit noch nicht entschieden; das gemeinsame Wort ist T'sing, das ebensowohl die Farbe des Himmels wie die Farbe der sprossenden Pflanze bedeutet.

(Zitiert von Gebser, S. 84 und 85)

Dies sind nun 18 Texte, Textstellen oder, wenn es anders nicht gut ging, Zusammenfassungen entsprechender Aussagen zum Urzustand aus verschiedensten Mythologien.

Es ist schwierig, in den Texten den Ausgangszustand vom ersten Werden zu trennen, da diese oft in einem untrennbaren Textzusammenhang oder sogar in einem Satz vorkommen. Das erste Werden soll jedoch im Abschnitt 4.1.2 besonders behandelt werden. Daher werden manche Textstellen dort wiederverwendet oder fortgeführt. Der Übergang zum Werden ist in vielen Mythologien ein erster Felsen oder Hügel, und dieses Motiv wurde hier mit aufgenommen.

Aus fast allen der obigen Texte geht hervor, daß das Werden – der Ursprung oder die Weltentstehung – von einem „geistigen“ Zustand seinen Ausgang nimmt. Dieses „Geistige“ kommt oft in einer numinosen Urgestalt zum Ausdruck: Mawu, der Schöpfergeist (Nr. 1), der Große (Nr.2), die Götter-Mutter (Nr.3), Tangaloa, Taaora, Karora (Nr. 4, 5, 6), Großer Geist (Nr. 7), Asuras (Nr. 10), Apsu und Tiāmat (Nr. 12), verschiedene ägyptische Urgötter (Nr. 13), Elohim und Ruach (Nr. 14), Ymir (Nr. 16), Luonnotar (Nr.17). Bei Nr. 3 und 7 wird besonders der Unterschied zum materiellen Zustand deutlich gemacht.

Hier ist eine Vorbemerkung nötig: Die Wörter „Geist“ und „geistig“ dürfen nicht in einem dualistischen Sinn verstanden werden, wie alle obigen Ausführungen über die Einheit von Ideellem und Materiellem zeigen. Das hier gemeinte „Geistige“ ist relativ zu sehen. Im Vergleich zu dem Zustand von Erde und Lebewesen, den wir heute als „fest“ mit unseren Sinnen wahrnehmen, befand sich alles in einem noch geistigen, noch nicht verdichteten

Zustand. Oder, wie manche sagen: Alles ist Bewußtsein in verschiedenen Erscheinungsweisen, auch das scheinbar „Materielle“. Auffällig ist, daß die Rede vom Großen Geist u. ä. vor allem in den Texten heutiger traditionaler Kulturen vorkommt. Hier handelt es sich ja um Übersetzungen in eine europäische Sprache. Es ist fraglich, ob eine Übersetzung mit dem Wort „Geist“, das eine lange, in die Antike zurückreichende, Wortgeschichte hat, überhaupt angemessen ist. Was der Sprachangehörige bei dem Ausdruck in seiner Sprache empfindet, bleibt uns weitgehend verschlossen und könnte allenfalls durch eine längere Umschreibung eine ungefähre Annäherung erfahren. Aber solange die modernen Sprachen keine angemessenen Ausdrücke haben, müssen wir behelfsmäßig solche Wörter wie „Geist“ benutzen, allerdings mit allen Vorbehalten. Diese vorausgesetzt, bleibt es also bei dem Wort Geist und davon abgeleiteten.

Auch Gebser spricht von der *geistige[n] Art* des Ursprungsgeschehens. (S. 75) Der Ursprung ist noch nicht der Anfang, da ein solcher zeitgebunden sei. (15) Zeitlosigkeit des Urzustandes kommt expressis verbis bei Text Nr. 1 vor, ist indirekt aber bei fast allen Quellen mitgedacht, die von einem Noch-nicht-Sein sprechen. Erst ein beginnendes Werden kann mit Zeit verbunden werden bzw. hat diese als Voraussetzung. Genausowenig gibt es einen Raum. Gebser nennt dies die Null-Dimensionalität. Am Ursprung findet sich auch die von ihm so genannte archaische Struktur: „Die dem Ursprung am nächsten 'gelegene' Struktur, die, wie zu vermuten ist, anfänglich mit dem Ursprung selbst identisch ist, bezeichnen wir als die 'archaische Struktur'. [...] Sie ist dem biblischen paradiesischen Urzustande am nächsten, wenn nicht dieser selbst. Es ist die Zeit, da die Seele noch schläft, und so ist sie die traumlose Zeit und die der gänzlichen Ununterschiedenheit von Mensch und All.“ (S. 83) Die beiden unter 18) zitierten Sätze stellen laut Gebser mit die einzigen schriftlichen Quellen für die archaische Struktur dar. Er sieht in diesen zwei Sätzen drei wesentliche Aussagen, nämlich den traumlosen Schlafzustand der Menschen, ihre Gegenüberlosigkeit und die Ungetrenntheit von Himmel und Erde, und kommentiert diese folgendermaßen: „Traumlosigkeit aber ist die Unerwachtheit der Seele, denn der Traum ist eine der Manifestationsformen der Seele. [...] Und aus dem zitierten Satz geht weiter die betonte Gegenüberlosigkeit des archaischen Menschen hervor; denn erst eine Welt des Gegenüber, erst die der Identität verlustig gegangene Welt enthält die Möglichkeit des austauschenden Verkehrs. [...] Traumlosigkeit bedeutet ohne jeden Zweifel problemlosen Einklang und damit völlige Identität von innen und außen; sie bringt den *mikrokosmischen Einklang* zum Ausdruck. Gleichheit der Farbe von Erde und Himmel bedeutet ohne jeden Zweifel problemlosen Einklang von Erde und Himmel. [...] Diese Identität von Erde und Himmel bringt den *makrokosmischen Einklang* zum Ausdruck. Beide zusammen, mikrokosmischer und makrokosmischer Einklang, sind nichts anderes als *problemlose Identität von Mensch und All*.“ (S. 85f.) Abschließend zu diesen Ausführungen preist Gebser den „Glanz des Ursprungs“, den „ersten Schimmer der Welt- und Menschwerdung“. (S. 87)

Auch nach Steiner - dessen Erkenntnisweise und damit -ergebnisse Gebser nicht für seine eigenen Forschungen heranzieht – war der Urzustand von Erde und Mensch geistig, übersinnlich: „Denn das sinnliche Dasein wurzelt in dem übersinnlichen Dasein, und wir können zwar geschichtlich oder meinetwillen geologisch eine lange Strecke weiter und immer weiter zurückgehen; wollen wir aber bis zu den Ursprüngen dringen, dann müssen wir uns bewußt sein, daß wir von einem bestimmten Punkte ab in urferner Vergangenheit das Feld des Sinnlichen verlassen und hinaufdringen müssen in Gebiete, die nur übersinnlich zu fassen sind.“ (Schöpfungsgeschichte, S. 34f.) Den Urzustand von Erde und Mensch nennt Steiner die polarische Zeit, und diese war gekennzeichnet durch das Einssein von allem: ein einziger geistiger Welten“körper“ umfaßte die heutigen Planeten, Sonne, Erde und Mond. Die Erde

bestand aus ätherischen Menschenkeimen oder -atomen: „Damals bestand die Erde nur aus dem Menschenatom, [...]. Die Erde war bloß Mensch in ihrer Urzeit.“ (Ägyptische Mythen, S. 52) Der Mensch trug die anderen Naturreiche in sich: „Wenn wir noch einmal auf die Erde im Urzustande zurückblicken, als sie mit Sonne und Mond vereinigt war, so würden wir da nicht finden unsere Tiere, unsere Pflanzen und ganz und gar nicht unsere Mineralien. Das, woraus die Erde ursprünglich gestaltet war, war zunächst nur der Mensch, waren nur Menschenkeime.“ (Ebd. S. 65) Die in den Quellentexten genannten numinosen Wesen, die dann schöpferisch tätig wurden, sieht Steiner in den hierarchischen Wesen der christlichen Engellehre. Sie lebten und webten in der einstmals lichtdurchglänzten, mit Sonne und Gestirnen verbundenen Erde: „Dieses Licht machte es möglich, daß nicht nur der Mensch in jener ursprünglichen Anlage mit der Erde lebte, sondern daß in der Fülle des Lichtes lebten alle anderen höheren Wesen, die nicht einen physischen Leib annahmen, [...].“ (S. 66) In „Die Geheimnisse der biblischen Schöpfungsgeschichte“ stellt Steiner dar, daß die in Genesis 1 mit „Gott“ übersetzten Elohim Wesen aus der Hierarchie der Exusiai sind. An anderer Stelle beschreibt er die lichtdurchglänzte Sonnenerde in geradezu hymnischen Worten: „Es ist wirklich nicht leicht, die Herrlichkeit der Erde von damals zu schildern und eine Vorstellung zu geben von jener Zeit. Wir müssen uns die Erde als eine lichtdurchglänzte Kugel vorstellen, von lichttragenden Wolken umstrahlt, wunderbare Lichterscheinungen von wunderbarem Fabenspiel erzeugend. Wenn man eine fühlende Hand hätte hineinstrecken können in diese Erde, man hätte Wärmeerscheinungen wahrgenommen, auf und ab wogend die durchglühten, durchleuchteten Massen, darin alle heutigen Menschenwesen, umwebt und umwogt von all den geistigen Wesenheiten, nach außen hin in grandioser Mannigfaltigkeit strahlendes Licht aussendend!“ (Ägyptische Mythen, S. 69)

Diese Beschreibungen decken sich durchaus mit der Vorstellung des Goldglanzes, von dem das „Goldene Zeitalter“ seinen Namen hat. Ansonsten gibt es für diesen lichtdurchwirkten Urzustand nicht viele Quellen, denn die meisten, wie oben zu sehen, sprechen eher von einem finsternen Urzustand, wovon gleich zu reden ist. Doch findet sich wenigstens eine in der ägyptischen Mythologie, im „Buch von der Himmelskuh“: Dieses „setzt am Anfang der Welt die ständige Anwesenheit der Sonne auf Erden voraus, ohne Wechsel von Tag und Nacht; [...].“ (Hornung, Der Eine und die Vielen, S. 186) So gibt uns der Mythos doch Kunde von diesem Sonnenglanz, der göttlich ist, denn die Sonne ist in allen Mythen eine Gottheit. Das Goldene als Signatur des Urzustandes wird oft auch als Symbol für die Weisheit gedeutet, so durch Steiner (passim) und Gebser. Dieser sieht nämlich als „Grundhaltung und Energieträger“ der archaischen Struktur die Weisheit an. (S. 215)

Die erwähnte Finsternis jedoch gehört einem schon weiteren Zustand der Erde nach der sonnendurchfluteten goldenen Zeit an. Die meisten Weltwerdemythen beginnen mit diesem finsternen Zustand, auch die Genesis. In der Genesis wird er mit dem sprichwörtlich gewordenen Tohuwabohu bezeichnet, heute nennt man ihn oft mit dem griechischen, aus Hesiods Theogonie stammenden Wort *Chaos* (s. Text 15, 1.). Mit beiden Ausdrücken verbindet unsere Vorstellung Unordnung, was auch seine Richtigkeit hat, wie sich zeigen wird. Die ursprüngliche griechische Bedeutung von *cháos* ist „weiter Raum, besonders der leere, unermessliche Weltenraum“, vom Verb *chasko/chaino*, welches „klaffen, sich öffnen“ heißt. Es ist verwandt mit „gähnen“, bzw. althochdeutsch „ginen“ (Gemoll). Dazu noch bei Wikipedia s. v. Chaos: Es stammt von der indogermanischen Wurzel *ghen- , klaffender Raum, Kluft (26. 9. 2018). In der germanischen Mythologie ist der entsprechende Ausdruck zu Chaos Ginnungagap (s. Text 16: gähnender Abgrund). Der hintere Teil des Wortes, gap, bedeutet leerer Raum (vgl. englisch: Lücke, Schlucht). Der erste Wortteil ist dagegen ungeklärt. Er könnte „Gähnen“ bedeuten, doch um das zu erhärten, bedürfte es weiterer Stellen in der Literatur, die es aber nicht gibt; Ginnungagap kommt nur an dieser Stelle in

Völuspá 3 vor. (Englische Wikipedia s. v. Ginnungagap; 26. 9. 2018) Weiter wurde der Teil vom erschlossenen *ginnana abgeleitet, was etwa „Beginn“ bedeutet (Wiktionary, The free Dictionary, 26. 9. 2018). Drittens wird der Teil auch mit *ginn* verbunden, dessen Bedeutung Zauber oder Magie ist. Dieses Wort kommt in der Verbindung *ginnregin* vor, was „magische Mächte“ bedeutet, sodaß man Ginnungagap mit „Raum der magischen Kräfte“ übersetzen könnte. Die *ginnregin* sind die Wanen. „Der Urraum war also voller Kräfte, die noch keine göttliche Ordnung erfahren hatten.“ Das Zitat stammt von Derolez, der die letzte Wortbedeutung befürwortet (R. L. M. Derolez, Götter und Mythen der Germanen, einsiedeln, Zürich, Köln 1963, S. 285). Dies hat etwas Bestrickendes an sich, denn erstens wird auch in anderen Mythologien von verschiedenen, aufeinanderfolgenden Götterarten gesprochen, wie hier von den Wanen, auf die, wie bekannt, die Asen folgten; in der griechischen Mythologie folgten auf die Titanen die Olympischen Götter; im *Enuma elisch* auf die alten Götter um Apsu und Tiamat die jungen um Marduk, usw. Die alten Götter sind immer mit einem ungeordneten oder auch gewalttätigen Charakter verbunden. So wird sich zweitens zeigen, daß das Weltwerden ein Entstehen von Ordnung aus einem Zustand der Unordnung ist. Und drittens deckt sich das magische Wirken der Wanen mit der Vorstellung vom Schöpferischen als einem magischen Akt.

Wir haben jetzt also für diesen zweiten Zustand nach der Goldenen Zeit die Kennzeichen: Finsternis; ein weiter, leerer, klaffender Raum; darin evtl. magisch-schöpferisch wirkende Mächte; Ungeordnetheit; dazu kommen in den obigen Texten noch Stille und Bewegungslosigkeit; ein weites, wüstes Wasser, die Urflut oder der Urozean, in Gen 1,2 hebräisch *tehom*, ägyptisch der *Nun* genannt.

Bezeichnend sind außer der Ungeordnetheit die Undifferenziertheit, das Ungeformte und das Noch-nicht-Sein. Für diese mythische Topik zeige die Karora-Mythe (Nr. 6) das typische Muster: „Durch die Urstiftungstaten numinoser Wesen wurde die Welt aus ihrem ursprünglichen, ungeformten Zustand in ihren heutigen umgeformt. Daher ist es nicht korrekt, solche Erzählungen als 'Schöpfungsmythen' zu bezeichnen – 'Weltformungsmythen' wäre eher angebracht.“ (Bargatzky in: Jamme/Matuschek, S. 344) Auch die chinesische Vorstellung des *hundun* (s. Text 11) zeigt diesen „präkosmischen, stofflich amorphen“ Urzustand, „aus dem heraus das All selbständig und ohne Schöpferwesen Gestalt annimmt“. Diese letzte im Vergleich zu anderen Mythen extreme Vorstellung ohne Schöpferwesen zeigt am deutlichsten, was alle Mythen von diesem Urzustand sagen: Es handelt sich um einen zwar ungeordneten, ungeformten und undifferenzierten Zustand, aber es war nicht das Nichts. Es war bereits etwas vorhanden, aus dem dann das Werden erfolgte. So sagt auch Lurker: Die Mythen greifen nicht auf einen allerersten Anfang zurück, sondern die Welt wird als gegeben vorausgesetzt. „Eine Erschaffung aus dem Nichts ist in der alten Welt praktisch unbekannt.“ Doch dieser Urzustand ist ungeordnet (s. v. Kosmogonie). Daß auch Gen 1,1-3 keine *creatio ex nihilo* darstellt, ist theologisch unumstritten. Hierzu führt Konkkel aus: Die sprachlich-syntaktische Analyse von Gen 1,1-3 sei schwierig und werde heute anders gesehen als noch vor einigen Jahrzehnten. Das Ergebnis seiner Ausführungen ist, daß Gen 1,1-3 nicht als *Creatio ex nihilo* gesehen werden kann. 1,1 ist eher eine Art Überschrift zu der gesamten Schöpfungserzählung und bedeutet „Am Anfang des Schöpfungshandelns Gottes“. Es ist ein unvollständiger Satz, der erst in Vers 3 zuende kommt.

So macht Konkkel folgenden Übersetzungsvorschlag:

- 1 Als Gott anfing, Himmel und Erde zu schaffen,
- 2 während die Erde als Tohuwabohu existierte (= vorgegeben war),
wobei Finsternis über der Oberfläche der Flut (lag), und der Sturmwind Gottes
über der Oberfläche des Wassers 'rüttelte',

3 da sprach Gott: 'Es werde Licht!' Da wurde Licht.

(Michael Konkel, „Und siehe, es war sehr gut.“ (Gen 1,31) – Thesen zur Hermeneutik und Relevanz der biblischen Schöpfungserzählungen. In: Konrad Schmidt (Hg.), Was ist der Mensch? Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube. Paderborn 2010, S. 29f.)

Laut Walther, „Erzählen vom Anfang“, stammt die Lehre der *Creatio ex nihilo* aus der griechischen Philosophie des

2. Jhs. n. Chr. Diese wurde von christlichen Denkern übernommen, die die Schöpfung aus präexistenter Materie zur *Creatio ex nihilo* umdeuteten. (S. 107ff.)

Die formlose, undifferenzierte Präexistenz kann durch das Bild einer Wasserwüste symbolisiert werden, aber auch durch ein leeres, weites Land, s. die Texte 4), 5), 15,1.) und 16). Nach Eliade ist das Bild des Wassers jedoch bestens dafür geeignet: Wasser symbolisiert die Summe der Möglichkeiten, es geht jeder Form voraus und trägt jede Schöpfung, so die Insel, die aus dem Wasser auftaucht. Deswegen bedeute auch das Ritual des Eintauchens in Wasser die Rückkehr ins Ungeformte, und das Auftauchen wiederhole den kosmogonischen Akt der Formwerdung. Das Wasser ist unfähig, seine eigene Seinsweise zu verlassen, das heißt sich in Formen zu manifestieren. Das Wassermotiv sei zugleich kosmologisch, anthropologisch und als Taufsakrament soteriologisch (Das Heilige, S. 114f.).

Daß es sich bei dem Urzustand nicht um ein Nichts handelt, läßt sich auch daraus entnehmen, daß seine Charakteristika, die wir in unserem Denken als Allgemeinbegriffe auffassen, in den Mythen häufig numinose Wesen sind. Und hierbei handelt es sich keineswegs um Personifizierungen, sondern um ursprüngliche Gotteswesen, die nicht nachträglich zu Personen „gemacht“ wurden, wie W. F. Otto immer wieder betont und wie oben schon erwähnt wurde. Solche Göttergestalten sind die vier Urgötterpaare der ägyptischen Mythologie, genannt die Achtheit von Hermopolis. Es sind Nun, das Urwasser, mit dem weiblichen Aspekt Naunet; Huh und Hauhet, die Unendlichkeit, Leere oder Wüstheit; Kuk und Kauket, die Finsternis; Amun und Amaunet, die Verborgeneheit (zum Teil gibt es auch andere Namen). Nach Sauneron/Yoyotte zeigen sie das Chaosmilieu einer ungeordneten Welt (in: Eliade, Schöpfungsmythen, S. 73). Sowohl sie als auch Görg sehen hier eine große Ähnlichkeit mit der Charakterisierung des Chaos in Gen 1,1-2 (Görg, Credo, S. 90): 1. die Urflut (*nun* entspricht *tehom*), 2. die Finsternis (*kuk* entspricht *choschäk*), 3. das Ungeordnete (*huh* entspricht *tohuwabohu*). *Amun* (4.) entspräche dann *ruach elohim*. Görg sieht in beiden Göttern bzw. göttlichem Wesenszug etwas gewaltig Wirkendes (das hebräische Wort *ruach*, meistens mit Geist übersetzt, bedeutet Wind oder Atem).

Wo also solche wirkmächtigen Götter vorhanden sind, auch wenn sich ihr Wirken noch nicht offenbart hat, kann es sich nicht um ein Nichts handeln. Es ist eher ein Noch-nicht-Sein, und zwar des Irdischen. Tatsächlich wird dieser Zustand in vielen Quellen mit den typischen Noch-nicht-Formulierungen o. ä. beschrieben: Texte 1), 4), 5), 9), 12), 13), 16). Dadurch, daß betont wird, was alles noch nicht vorhanden war, wird die Andersartigkeit des Urzustandes hervorgehoben. Diese Andersartigkeit im Vergleich zur erfahrenen irdischen Wirklichkeit ist so groß, daß Worte fehlen, um sie darzustellen. Zugleich lenkt das „Noch-nicht“ auf den kurz bevorstehenden, bedeutsamen, für Erde und Mensch entscheidenden Augenblick des ersten irdischen Werdens hin, indem der Satz gedanklich ergänzt werden kann: Noch nicht ..., aber da begann Auffällig sind auch die Anaphern, also die ständige Wiederholung des verneinenden Wortes: Solche Wiederholungen sind typisch für einen hymnischen Ritual-Stil. Der Übergang vom Noch-nicht zum ersten Werden läßt sich gut an dem ägyptischen Gott Atum erkennen. Atum ist in einer einzigen göttlichen Gestalt sowohl das undifferenzierte Urwesen als auch Weltschöpfer. Die Undifferenziertheit zeigt sich u. a. in seiner

Ungeschlechtlichkeit, d. h. in der Fähigkeit, aus sich selbst ein erstes geschlechtlich differenziertes Götterpaar, Schu und Tefnut, hervorzubringen. Er ist der „Undifferenzierte“, der „Vollständige“, denn sein Name stammt vom ägyptischen Verb *tm* – *vollständig sein*. (Interessant am Rande ist, daß das Wort z. B. auch bedeutet „vollständige, d. h. nicht aufgeschnittene Fische“, und daß es im *Enuma elisch* heißt, daß Marduk das besiegte Urzeitwesen Tiāmat in zwei Hälften teilte wie einen Fisch.) Das ägyptische Wort *tm* bedeutet auch „das All“. (Hannig, S. 1003) So wird Atum auch der Allherr oder der Einherr genannt (Bonnet s. v. Atum). Der undifferenzierte Einherr Atum, er war der „Eine, der sich zu Millionen machte“: „Das Nichtsein [nicht das Nichts] ist Eines und undifferenziert. Zwischen ihm und dem Sein steht vermittelnd und trennend der Weltschöpfer als der anfänglich Eine, der aus dem Nichtsein hervortritt und den 'Anfang' des Entstehens setzt, indem er sich zur Vielfalt der 'Millionen' differenziert, zur Fülle des Seins, zur Fülle der Götter.“ (Hornung, der Eine und die Vielen. Darmstadt 2005, S. 187)

Es sollen nun weitere Deutungen einzelner Motive der Weltwerdemythen, wie sie sich in den Charakteristika gezeigt haben, erfolgen, wobei überwiegend Darstellungen Steiners herangezogen werden. Die Welt- und Menschheitsentwicklung unter der Leitung geistiger Wesen ist eines der Hauptthemen bei Steiner, die er auf der Grundlage seiner okkulten Erkenntnisse immer wieder dargestellt hat, so in „Die Geheimwissenschaft im Umriss“. In Bezug auf mythische Texte finden sich Darstellungen in größerem Umfang in den Vortragsreihen „Ägyptische Mythen und Mysterien“ und in „Geheimnisse der biblischen Schöpfungsgeschichte“. Auf die letzte greife ich hauptsächlich zurück, erstens weil Steiner hier ziemlich ausführlich ist, und zweitens weil seine Darstellung fortlaufend dem Text folgt, während er sonst eher Einzelheiten aus Mythen herausgreift.

Laut Steiner endete der lichtdurchglänzte erste Zustand der Erde dadurch, daß sich die Sonne aus der Erde herauslöste, und zwar in der von ihm so genannten hyperboreischen Phase, die nach der oben erwähnten polarischen folgte. (Zeitliche Begriffe wie „nach“ sind in einer zeitlosen Phase natürlich auch nur *cum grano salis* aufzufassen.) Den „präexistenten amorphen“ Zustand sieht Steiner im biblischen Tohuwabohu. Nach seiner Darstellung ist das Tohuwabohu ein Hin- und Herwogen einer geistigen Vorform der Elemente im antiken Sinn, nämlich des Wärmeartigen, Gasförmigen und Wäßrigen.

(Anmerkung: Daß die antike Elementenlehre bei der Deutung der Schöpfungsgeschichte noch im Mittelalter Geltung hatte, zeigt die altnorwegische Bibelkompilation Stjórn zu Gen 1,1: „Am Anfang schuf Gott den Himmel – das ist das Himmelreich selbst, das mit seinen Engeln und himmlischen Kräften sogleich auf der Stelle gefüllt war, [...] - und die Erde, die sichtlich eine vermischte und untrennbare Materie aus den vier Elementen, Feuer und Luft, Wasser und Erde, ist, [...]“. Zitiert in Walther, S.176. Auch Steiner führt aus, daß mit dem Herausgang der Sonne die geistigen Wesen, aus denen die Sonne bestehe, das Elementengemisch verließen. Daß der Verfasser der Kompilation das „schuf“ wörtlich nimmt, also keine Präexistenz der himmlischen Wesen für ihn möglich ist, liegt daran, daß im Mittelalter die *Creatio ex nihilo* angenommen wurde. Unten wird noch über Steiners Deutung des hebräischen Wortes *bara* zu sprechen sein.)

Diese Vorformen der Elemente waren das, was nach allen mythischen Quellen schon vorhanden war, das Präexistente. Es hatte sich, so erklärt Steiner, in anderen Erdverkörperungen, die mit den Namen der sogenannten okkulten Planeten alter Saturn, alte Sonne und alter Mond bezeichnet werden, gebildet. Es wird nun die Ausgangsvoraussetzung für das Neue, das eigentlich Erdhafte, das Feste und Materielle, sein: „Also in jenem Moment, wo das [wieder] ins Dasein trat, [...], wo auch sozusagen die Tendenz auftritt, daß sich das Sonnenhafte vom Erdhaften absplattet, da haben wir, wenn wir das elementarische Weben ins

Auge fassen, es mit einem sich gegenseitig Durchdringen der Elemente Wärme, Luft und Wasser zu tun. Das wogte und webte durcheinander.“ (Schöpfungsgeschichte, S. 51) Die Entstehung dieser Vorformen der Elemente wird in den Vorträgen, aber auch anderswo ausführlich beschrieben, wobei Steiner bemerkt, daß diese Entwicklung auf den alten okkulten Planeten weder in der Genesis noch in anderen mythischen Texten vorkommt und nur mithilfe okkultur Wahrnehmung, dem „Lesen in der Akasha-Chronik“, dem übersinnlichen Weltgedächtnis, erkannt werden kann. Daher beginnen die Mythen mit dem Chaos oder Tohuwabohu bzw. allenfalls mit Hinweisen auf das Goldene Zeitalter. Der leere, „gähnende“ Raum, der Abgrund, erscheint deswegen als „leer“, da die hin- und herwogenden Elemente Wärme, Luft und Wasser noch geistig sind. Das Wogen beschreibt diese geistige Bewegung sehr gut. Festes, also Materielles, war „noch nicht“ existent. Die Finsternis des Urzustandes kam durch die Änderung zustande, als aus dem einheitlichen Weltkörper Sonne, Mond und Erde sich die Sonne löste: „Halten wir einmal diesen Moment fest, wo aus einem gemeinsamen planetarischen Verhältnis das Sonnenhafte heraustritt und fortan von außen seine Kräfte unserem Erdhaften zusendet. [...] Halten wir diesen Moment fest, dann haben wir denjenigen Zeitpunkt, in dem die Genesis, die Bibel, einsetzt. Alles das, was man sich nur vorstellen kann in jener Zweiheit, welche entstand durch die Auseinandergliederung des Sonnenhaften und des Erdhaften, alles das, was sozusagen im Moment dieser Trennung vorhanden war, was sich eben in die Zweiheit gliederte, alles das muß vor unserer Seele auftauchen, wenn wir B'reschit [das erste Wort der Genesis] das 'Im Anfange', 'Im Urbeginn' in der richtigen Weise vor unsere Seele hinstellen wollen.“ (Schöpfungsgeschichte, S. 39) Durch den Herausgang der Sonne war die Erde, *ha'arez* in Gen 1,1, dunkel geworden: „Es fehlte das Lichtelement. Das hatte sich abgesondert. [...] Dasjenige, was als Licht in dem alten Sonnenhaften enthalten war, solange dieses noch mit dem verbunden war, was wir Erde nennen, das war herausgezogen, und ein dunkles Gewebe der Elemente Wärme, Luft und Wasser war als das *ha'arez* zurückgeblieben.“ (Ebd. S. 54f.) Auch Steiner hält „Die Finsternis“ für ein numinoses Wesen, das beim Schöpfungsvorgang eine wichtige Funktion besaß, dessen Wirken unabdingbar für die Menschheitsentwicklung ist. Denn durch das Vorhandensein der Finsternis entsteht die Polarität Licht – Dunkel, und dieser Gegensatz führt im menschlichen Bewußtsein zu einem ersten Aufmerken, einem Aufwachen. Auch Gebser führt hierzu aus: Die Seele wird sich ihrer selbst bewußt durch die Trennung von Himmel (Licht) und Erde (Dunkelheit). Dies ist nach Gebser die Bedeutung einer geheimnisvollen Aussage Platons, welche lautet: „die Seele ... ist zugleich mit dem Himmel (entstanden)“ (S. 86). Und er bringt diesen Satz mit der chinesischen Quelle (Nr. 18) in Verbindung, nämlich als Himmel und Erde noch dieselbe Farbe hatten, d. h. vom Menschen nicht unterschiedlich wahrgenommen wurden, war der Mensch auch nicht in der Lage, ein Bewußtsein von seiner Seele, d. h. von sich selbst zu haben. Auch hier zeigt sich, daß der makrokosmische Vorgang des gegenseitigen Verhältnisses von Erde und Sonne zugleich ein mikrokosmischer, nämlich ein Bewußtseinsvorgang im Menschen, war.

Den Herausgang der Sonne, also die Entstehung einer Zweiheit aus der Einheit, sieht Steiner in Gen 1,1 ausgedrückt. Die Elohim schufen Himmel (den Herausgang der Sonne) und Erde (die zurückbleibende Erde). Das, was in Vers 6-8 Gewölbe und Himmel genannt wird, bezeichnet nach Steiners Deutung eine Trennung des wäßrigen Elementes auf der Erde, eine nach oben steigende luftig-wäßrige Krafrichtung (das obere Wasser), während das „untere Wasser“ sich schon zum Festeren hinballte, wobei aber beides noch nicht materiell ist (Schöpfungsgeschichte, S. 75). Die heutige theologische Deutung geht von sprachlichen Untersuchungen aus, die Steiner noch nicht bekannt waren, wonach Vers 1 eine Überschrift oder Einleitung zur gesamten ersten Schöpfungserzählung (dem priesterschriftlichen Text) ist, und daß dann Vers 2-5 die Erschaffung der Erde, und Vers 6-8 die des Himmels darstellen.

Dies (die zweimalige Erwähnung der Erschaffung des Himmels) und andere sogenannte Widersprüche sowohl innerhalb der Priesterschrift als auch zwischen Priesterschrift und jahwistischem Text in Kapitel 2 stellten und stellen große sprachlich-theologische Probleme dar. Bei diesen neueren theologischen Ergebnissen und Steiners Ausführungen haben wir es mit zwei Möglichkeiten zu tun, mit den Schwierigkeiten der hebräischen Sprache umzugehen. Auch Steiner befaßt sich in den ersten Teilen der Vorträge ausführlich mit dem Hebräischen. Diese alte Sprache habe noch die Fähigkeit, Übersinnliches ausdrücken zu können, was den späteren Sprachen immer mehr verloren ging. Die Verfasser der Genesis seien Weise oder Eingeweihte gewesen, die von diesem Übersinnlichen Kenntnis hatten und die Texte entsprechend gestalteten. Die Sprache der Genesis habe einstmals so gewirkt, „daß, wenn ein Buchstabe durch die Seele lautete, ein Bild in ihr wachgerufen wurde. Vor der Seele dessen, der mit lebendigem Anteil die Worte auf sich wirken ließ, tauchten in einer gewissen Harmonie, ja in einer organischen Form Bilder auf, die sich vergleichen lassen mit dem, was der Seher heute noch sehen kann, wenn er von dem Sinnlichen zum Übersinnlichen vorschreitet. [...] Deshalb wird, um diese gewaltigen Urworte der Menschheit einigermaßen lebendig vor die Seele hinstellen, notwendig sein, [...] daß man sich einen Begriff verschafft von dem gewaltig Lebensvollen, dem Aufrüttelnden und Schöpferischen, das irgendeine Lautfolge in dieser alten Sprache hatte.“ (Ebd. S. 35f. Vgl. auch oben Teil IV, 1.2: Phonetischer Symbolismus) So drücke, wie Steiner dann weiter ausführt, die Lautfolge des ersten Wortes, B'reschit, die ganze Situation beim Herausgang der Sonne und kurz danach aus: Der Buchstabe Bet, was ja Haus bedeutet, meine das elementarische Gehäuse, das zwar noch immateriell war, aber doch schon auf Materielles vorauswies, „Resch, der zweite Mitlaut, rief hervor das Antlitzhafte der geistigen Wesenheiten, die in diesem Gehäuse drinnen woben, und Schin, der dritte Laut, rief hervor die stachelige Kraft, die aus dem Inneren sich emporarbeitet, um sich zu offenbaren.“ (Ebd. S. 41) In den obigen Mythentexten lassen sich auch die Spuren des ersten Übergangs zum Werden finden, nämlich wo vom Zustand und Tun eines Schöpferwesens die Rede ist. Im biblischen Text ist dies im zweiten und dritten Wort enthalten: Das zweite Wort von Gen 1,1 ist das Verb *bara* („schuf“), drückt also den handelnden Zustand des Schöpferwesens aus, und mit dem dritten Wort *elohim* („Gott“) wird es genannt. (Daß dieses hebräische Wort ein Plural ist und welche Erklärungen es dafür gibt, soll hier nicht besprochen werden.)

Zur Übersicht hier der vollständige Text von Gen 1,1:

B'reschit (Im Anfang) bara (schuf) elohim (Elohim)
et haschamajim (den Himmel) w'et ha'arez (und die Erde).

Die Wiedergabe in lateinischer Schrift ist aus Steiner, Schöpfungsgeschichte, S. 33, entnommen.

Hier sind jetzt interessante Übereinstimmungen zwischen einigen der mythischen Texte und Steiners Deutung festzustellen. Es war erwähnt worden, daß laut Gebser der Urzustand, der Ursprung oder die archaische Struktur, durch die völlige Ununterschiedenheit von Mensch und All charakterisiert ist, und daß der Mensch in einem traumlosen Schlafzustand war. Nun kann man hinzufügen, daß diese Ununterschiedenheit auch noch die numinosen Wesen – die Gebser nicht erwähnt – umfaßt. Daher kann es nicht verwunderlich sein, daß in den Texten auch diese Wesen zunächst schlafen bzw. träumen: Nr. 1), Nr. 2) und Nr. 6). Das Urzeitwesen in diesen Texten schläft und träumt die Weltentstehung oder trägt sie im Gemüt: Mawu ist in tiefem Schlaf und träumt von den Dingen, die einmal sein würden. Er träumt zuende, erwacht, und die Zeit beginnt (Nr.1). „Der Große“ träumt unter der Erde einen langen tiefen Traum

über die kommende Welt (Nr. 2). Karora schief am Boden ... alles war mit Erde bedeckt ... Karora dachte und hatte Wünsche ... Die Sonne stieg auf, und auch Karora brach durch die Erdkruste (Nr. 6). Das Erwachen oder das Handeln des Wesens bringt die erste Veränderung, das erste Werden, die Zeit. Dies entspricht auf erstaunliche Weise Steiners Formulierung vom Emporarbeiten einer stacheligen Kraft, besonders in Text 6), wo Karora durch die Erdkruste brechen muß. Daß dies gleichzeitig mit dem – ersten - Sonnenaufgang geschieht, zeigt genau die Erklärung für das Erscheinen der Sonne von außerhalb der Erde nach ihrer Trennung von der Erde. Doch besonders bemerkenswert an diesem Text ist die nur hier vorkommende Formulierung, daß Karora während seines Schlafes dachte und Wünsche hatte. Fast genau dies ist Steiners Erklärung für das hebräische *bara* in Gen 1,1. Dieses Verb wird in der Bibel ausschließlich für das schöpferische Wirken Gottes verwendet (Kommentar zu der Jerusalemer Bibel, S. 14). Es ist mit diesem Wort genau der Übergang zum ersten Beginn eines irdischen Werdens gemeint. Dieses Erschaffen ist in Steiners Deutung zunächst eine zweifache Regsamkeit im Inneren der schaffenden Geistwesen, der Elohim. Das Wort *bara* drücke eher ein „Ersinnen“ als ein Handeln aus. Diesem Ersinnen entspricht das Schlafen und Träumen in den Texten, in dem die zu schaffende Welt enthalten war. Nun sagt Steiner weiter, daß dieses Ersinnen, diese innere Tätigkeit, aus zwei Komplexen bestanden habe, die dem menschlichen Denken und dem menschlichen Wollen entsprachen, also einem Vorstellungskomplex und einem Willenskomplex. Dies enthält auch genau der Text aus Australien : Karora dachte – während seines Schlafes – und hatte Wünsche. Die Elohim in ihrem Ersinnen rufen zwei Komplexe hervor, „einen vorstellungsartigen, das heißt einen solchen, der irgendetwas offenbart, der also nach außen hin sich auslebt, der nach außen hin erscheint, und einen anderen Komplex, der begierdenhaft ist, der durch innerliche Regsamkeit lebt, ein innerlich sich Regendes, ein innerlich von Regsamkeit Durchsetztes.“ (Schöpfungsgeschichte, S. 43)

Und damit stieg die Sonne auf, wurde äußerlich, erfüllte mit Licht die Welt außerhalb der nun dunklen Erde, die in sich zurückblieb, ein Art Innerliches, das in sich selbst war und mehr dem inneren Wunschmäßigen zugetan war. Daß Polarität eine neue Signatur dieses ersten Werdens ist, wurde schon erwähnt. Das Äußere ruft Wachheit hervor, wofür das Licht ein Realsymbol ist, das Innerliche Rückkehr in die Bewußtlosigkeit, wofür die Nacht ein Bild ist.

(Eine Bemerkung: Da gerade der phonetische Symbolismus erwähnt wurde: Es findet sich laut Gebser der Gegensatz von dunkel/innerlich und licht/im Äußeren auch in den von ihm untersuchten Sprachwurzeln. Die Konsonantenfolge K (bzw. G, Ch oder H) zu L zeigt zuerst einen Laut, der zwar weit hinten in der Kehle gebildet wird, aber doch kraftvoll nach außen drängt, dann aber durch das folgende, ganz in der dunklen Mundhöhle verbleibende L aufgefangen wird, so daß die ganze Lautfolge etwas in sich Geschlossenes darstellt. Das belegt er an vielen Wörtern, ich greife hier nur heraus: lat. *cella* (Kammer), germanisch *Hel* (Unterwelt, davon später *Hölle*) und eben das Wort *Höhle*. Das Lichthafte zeigt sich an der umgekehrten Abfolge: Das zunächst abschließende L muß den kraftvollen Laut K hinauslassen: Beispiele sind das Wort *Licht* selbst, sodann griechisch *Logos* (das Wort; etwas, das nach außen hervorkommt, sich äußert).)

Das Wort *bara* scheint jedenfalls nicht „schaffen“ und schon gar nicht „schaffen aus dem Nichts“ zu bedeuten. Das zeigt auch eine Ausführung zu Genesis 1,1-4 von M. Kleiman, in der er speziell zu dem Verb *barah* sagt, daß verwandte Wörter in anderen Sprachen des Nahen Ostens etwa „teilen (divide)“, „trennen (separate)“ oder „unterscheiden (differentiate)“ bedeuten. Dies paßt sehr gut zu Steiners Auffassung, daß dieses *bara* auf zwei unterschiedliche Haltungen der Elohim hinweist.

Noch zwei mythische Bilder, die den Anfang der Trennungen oder Absonderungen darstellen, sollen den Texten entnommen werden. Der eine Text ist Nr. 17). Bei diesem Text haben wir die Elemente Luft, Wasser und Wärme, aus denen nach Steiner das Urchaos, das Tohuwabohu bestand, beisammen. Lange Zeit ergibt sich noch nichts Neues, im Bild dadurch ausgedrückt, daß Luonnotar 700 Jahre (keine wirkliche Zeitangabe, sondern eine mythische Zahl) nicht gebären kann. Eine Änderung, d. h. ein Werden ergibt sich erst, als sie sich mit der brütenden Ente verbindet, indem sie als Nistplatz ihr Knie zur Verfügung stellt, das sie aus dem Wasser herausragen läßt. Hier sind die weitverbreiteten Motive des Urvogels, des Ur-Eies und des Urhügels, der sich aus der Urflut erhebt, beisammen. Diese Motive haben möglicherweise Gen 1,1-3 beeinflusst, denn es gibt offensichtlich eine Überlieferung, das Verb *m'rechephet* in Vers 2 als ein „Brüten“ aufzufassen. In der Theologie wird heute diese Übersetzung abgelehnt und *m'rechephet* mit einem Verb übersetzt, das eine Bewegung der *ruach elohim* ausdrückt: „Gottes Geist schwebte über dem Wasser“ (Einheitsübersetzung 1980), oder „und der Sturmwind Gottes über der Oberfläche des Wassers 'rüttelte'“ (Konkel, s. o.). Andererseits lag Augustinus, der sich intensiv mit den Schöpfungsgeschichten der Genesis auseinandergesetzt hat, eine lateinische Übersetzung vor, wo *m'rechephet* mit dem Verb *fovere* (wärmen) übersetzt war. So schreibt Weikmann, daß Augustinus zwar nicht Hebräisch konnte, aber „[g]elegentlich greift er doch darauf zurück, wenn er beispielsweise bei der Auslegung von Gen 1,2 (Gottes Geist schwebte über dem Wasser) – d u r c h a u s z u t r e f f e n d – anmerkt, dass der hebräische Ausdruck weniger ein 'Schweben' als vielmehr ein 'Warmhalten' (*fovere*; im Sinne von 'B r ü t e n') bezeichnet.“ (In: K. Schmidt, Was ist der Mensch?, S. 97; Sperrungen von Verf.) Auch H. Zimmermann, Kenner alter Sprachen (Latein, Altgriechisch, Hebräisch, Sanskrit), übersetzt die Stelle: „Und Odem Gottes brütend überm Antlitz der Wasser.“ (www.12koerbe.de/arche/genesis.htm; 5. 10. 2018) Steiner, zu dessen Zeit die Übersetzung mit „brüten“ noch üblich war, sieht hier in Vers 2 das Wirken der Elohim besonders im Element der Wärme, denn die präexistenten Elemente sind in Wirklichkeit Wirkungen oder Äußerungen der geistigen Wesen, die darin weben. Das Geistige der Elohim wirkt in dem Tohuwabohu wie die Brutwärme eines Huhnes, die vom Huhn in die Eier ausstrahlt und etwas zum Reifen bringt. Es ist damit „die Aktivität der ausstrahlenden Wärme [...] gemeint. So wie die Wärme vom Huhn ausstrahlt, so strahlte in die anderen elementarischen Zustände, in den luftförmigen und wäßrigen, durch das Wärmeelement der Geist der Elohim hinein.“ Im Kalevala-Text wird das sehr bildhaft-anschaulich dargestellt: „Während der langen Brutzeit erwärmte sich Luonnotars Knie so sehr, dass sie ein starkes Brennen verspürte und auffuhr. Die Eier fielen ins Meer und gingen zu Bruch.“ Die Wärme beeinflusst die Luft (Luonnotar, die Tochter der Luft) und das Wasser, wo sich alles abspielte, und in das die sehr warmen Eier fielen. (Das Auffahren Luonnotars halte ich für eine aitiologische Ausschmückung.) Das Werden beginnt mit dem Zerschlagen der Eier, also mit einer Trennung, denn wie in vielen anderen Mythen wurden aus den Eierhäuten Himmel und Erde. Hiermit sind wir also bei dem Werden durch Trennung und Differenzierung.

Ein weiteres Bild für den ersten Übergang wurde mit dem „Knie Luonnotars“ angedeutet: Ich halte das „Knie“ für eine Entsprechung für das weit verbreitete Motiv des Urhügels, der aus der Urflut als erstes Land auftaucht. Der Urhügel oder Urfelsen kommt in den Texten Nr. 4), 7), 8) und 13) vor. In 8) handelt es sich um den Typus des Erdtauchers, der besonders in Nordamerika verbreitet ist: Ein Hügel taucht nicht einfach auf, sondern das erste Stückchen Land entsteht aus Schlamm, den das numinose Wesen des Erdtauchers vom Grund der Urflut holt. Besonders bedeutsam ist das Urhügel-Motiv im altorientalischen und im ägyptischen Mythos. Manche Autoren sehen den Grund darin, daß in diesen Flußalkulturen mit ihren regelmäßigen Überschwemmungen das reale Bild vom Wiederauftauchen des Landes nach

Abfließen der Wassermassen die Idee von der Entstehung der Erde aus einer Wasserflut aufkommen lassen konnte. Tatsächlich sah man in Ägypten darin ein Bild des Urhügels, und viele Tempel wurden so gebaut, daß sie während der Nilüberschwemmung im Wasser lagen, denn der Tempel selbst galt als Urhügel. Das bedeutet aber nicht, daß die Mythenschöpfer in das bekannte reale Landschaftsbild etwas hineinphantasierten, sondern daß nach mythischem Verständnis das Land sich so zeigte, weil es in seinem Wesen den Anfang, die Arché nach Hübner, bewahrte. Der Weltbeginn manifestierte sich noch immer in der Gegenwart und wurde als die vollkommene heilige Zeit im Kult neu realisiert. So schreibt Hornung: „Wenn [der Ägypter] eine Baugrube hinabführt, erinnert ihn das Grundwasser an den Zustand vor der Schöpfung, und er schüttet Sand zu einem neuen 'Urhügel' auf, damit aus dem Urgewässer, das im Grundwasser gegenwärtig ist, Seiendes emporsteige.“ (Der Eine, S. 190) „Täglich taucht die Sonne zurück in den Urozean, täglich umfängt er – im Schlaf – alle Wesen. Er reinigt und belebt, das morgendliche Wiederauftauchen aus dem Nun ist im wahrsten Sinne eine Neugeburt, in der die Welt für einen Augenblick die Vollkommenheit erlangt, die sie bei ihrer Schöpfung besessen hat.“ (Ebd. S. 193)

Auch im mesopotamischen Bereich gehört der Urhügel zu sehr alten Überlieferungen aus dem 3. Jt. Dort waren nicht genau identifizierbare Göttergestalten in der sumerischen Stadt Nippur mit einer als „Heiliger Hügel“ bezeichneten Kultstätte assoziiert (Krebernik, S. 80). Krebernik hält es für möglich, daß dieses mythologische Urbild entweder die noch ungetrennte Einheit von Himmel und Erde bezeichnet oder den „Weltberg“, der bei der Trennung von Himmel und Erde entstand. (Ebd.) Große Bedeutung hat das Bild des heiligen Hügels im babylonischen Kult. Hiermit befaßt sich ausführlich S. Maul (s. o. S. 423). So stellt er dar, daß im Vorhof des Marduk-Tempels ein Podest aus Lehmziegeln besonders verehrt wurde, das auf Babylonisch „Sockel der Schicksalsentscheidungen“ und auf Sumerisch „heiliger Hügel“ genannt wurde. Der „heilige Hügel“ sei aus ältesten mesopotamischen kosmogonischen Bildern bekannt. In diesem Bild zeigen sich urtümliche Vorstellungen von der Weltentstehung: Aus den vorzeitlichen Urwassern hat sich zu Anbeginn der Welt der Urhügel erhoben. „In der noch ungeordneten Welt war er der Ursprung alles geordneten Seins und somit der 'Nabel der Welt'.“ (S. 47) Dieses Podest habe beim Neujahrsfest eine große Rolle gespielt: Hier versammelten sich alle aus den Städten angereisten Götter (Götterbilder), um Marduk zum Neujahrsfesthaus zu begleiten, was dem Auszug zum Kampf gegen Tiâmat glich, der dann dort rituell aktualisiert wurde. Nach dem Kampf kehrte die Versammlung der Götter auf den Kultsockel zurück (ebd. S. 48). Über den Kampf mit den feindlichen Chaosmächten wird im nächsten Abschnitt noch zu sprechen sein. Deutlich geht aus diesem kultischen Ablauf jedoch hervor, daß der Urhügel nach der Beseitigung des als bedrohlich empfundenen Urozeans (Tiâmat ist das Salzwasser) eine bedeutende Rolle spielte, denn dort wurde dann der König in Identität mit dem Gott Marduk in seinem Amt bestätigt. Der König mußte dafür sorgen, daß die Weltordnung des Anfangs immer aufrechterhalten wurde.

In den Mythen drückt sich das Wissen aus, daß vor dem Entstehen des Festen ein mehr geistiger Urzustand herrschte, der durch das Unbestimmte und Ungeformte des Wassers symbolisiert ist, und zwar nach der Trennung der Sonne von der Erde, was ja auch im ägyptischen Mythos im *Buch von der Himmelskuh* festgehalten ist, der in der Fassung von Sauneron /Yoyotte so lautet: „[D]ie ersten Göttergenerationen und sogar die Menschen waren bereits da, ihr Schöpfer aber, die Sonne, wohnte noch auf Erden. Als seine Majestät alt wurde, zettelten sie eine Verschwörung an, und das betrübte Gestirn ließ sich auf dem Rücken seiner Tochter Nut [der Himmelsgöttin] in die Höhe heben.“ (In: Eliade, Schöpfungsmythen, S. 63) Die zurückbleibende Erde, der Chaoszustand, wird sehr treffend als das Urwasser Nun bezeichnet. Steiner schreibt hierzu: „Und verbunden war dieses Hinausgehen der Sonne damit, daß der Dunst sich abkühlte zu Wasser, und wir haben, während wir früher die

Dunsterde hatten, nun die Wasser-Erdkugel.“ (Ägypten, S. 69) Aus diesem wäßrigen Zustand heraus entsteht das Erdige. Im Ägyptischen gibt es keinen fortlaufenden Text über die Weltentstehung. Zudem sind es oft verschiedene Bilder, die das Gleiche symbolisieren. So schreiben Sauneron/Yoyotte zum Urhügel: „Ein erster kleiner Lehmhügel (oder ein erster Stein) ist das Werk und der Erscheinungsort des zum Bewußtsein erwachenden Gottes: dort öffnet sich nach der Überlieferung das Ur-Ei, dort wächst der Ur-Lotos in einem Teich, dort geht der Gott in Menschengestalt an Land und bedient sich seines Körpers, um zu erschaffen.“ (In: Eliade, Schöpfungsmythen, S. 54) Das Bild des Urhügels war in der ägyptischen Mythologie so wichtig, daß fast jede Stadt einen solchen Urhügel als Kultstätte und Sitz eines Gottes besaß; der Hügel konnte selbst eine Gottheit sein. Sauneron/Yoyotte nennen die in ägyptischen Texten hierfür vorkommenden Ausdrücke „Sandhügel“, „hoher Hügel“, „Emporgetauchtes“, „die Erde, die sich erhebt“ (der Gott „Ta-tenen“), „die schöne Stadt Philae, die aus dem Nun hervorkam, die sich über die Fluten erhob, die einst entstanden, als noch nichts war, als die Welt in absoluter Finsternis lag“ (ebd. S. 55).

Steiner sieht das Hervorkommen von Land aus dem Wasser als Folge einer weiteren Entwicklung, die hier noch nicht besprochen wurde. Es war die Abspaltung auch des Mondes von der Erde in einer weiteren Phase, die er die lemurische nennt. „Und nachdem gewaltige Feuerkatastrophen die lemurische Zeit abgeschlossen hatten, da trat allmählich ein Zustand unserer Erde ein, der herbeiführen konnte die Verhältnisse, die in der alten Atlantis [der auf die lemurische folgenden Erd-Phase] sich entwickeln konnten. Die ersten Anfänge von Land ragten aus den Wassermassen empor. Das war lange Zeit nach der Herausspaltung des Mondes. Aber durch diese Herausspaltung konnte die Erde sich erst so entwickeln.“ (Ägypten, S. 32) Einen lemurisch-atlantischen Übergangszustand könnte das Erscheinen des Urhügels anzeigen. Steiner stellt an mehreren Stellen dar, daß die Mythen der von ihm sogenannten nachatlantischen Kulturepochen nacheinander jeweils in ihren Bildern die Zustände einer solchen Erd-Phase wieder aufleben lassen. Die mesopotamische und die ägyptische Kultur faßt er als eine, als die dritte nachatlantische Kulturepoche zusammen. Ihre Mythen beziehen sich hauptsächlich auf die dritte, die lemurische Erd-Phase. In den folgenden Abschnitten wird sich zeigen, daß weitere wichtige „Urgeschehnisse“ mit dieser Phase verbunden sind.

4.1.2 Weltwerden durch Trennung

Das Werden der Erde geht aus der Vorwelt hervor. Wie sich gezeigt hat, sind solche Vorweltschilderungen nicht nur für altorientalische Mythen und das Alte Testament typisch, sondern sind eine weltweite Universalie. Die Vorwelt ist die Ausgangslage, aus der heraus die „Schöpfung als Trennung bzw. Setzen von Ordnung“ erfolgt: „Schöpfung besteht unter dieser Perspektive im Setzen von Ordnung. [...] die Ausgliederung eines Kosmos aus dem Chaos geschieht dabei durch Trennung.“ (Konkel in: K. Schmidt, Was ist der Mensch?, S. 31)

Hierfür sollen jetzt zunächst wieder Texte angeführt werden:

1) In altorientalischen Texten des 26. Jh. v. Chr. kommt folgende Phrase vor: „*Enlil*, (...) der den Himmel von der Erde, die Erde vom Himmel getrennt hat“. (Krebernik, S. 80f.)

2) 1. Ein ägyptischer Pyramidentext: Atum offenbarte sich unter der Gestalt eines Selbstbefriedigers in Heliopolis. Er nahm seinen Phallus in seine Faust: ein Zwillingsspaar kam zur Welt, Schu und Tefnut.

2. Ein ägyptischer Sargtext: Ich bin es, Schu, das Geschöpf des Atum-Re, als er hier entstand. Ich wurde nicht in einem Leib gestaltet, ich bin nicht in einem Ei gebildet worden durch Empfängnis. Atum spie mich aus als einen Speichelwurf seines Mundes gleichzeitig mit meiner Schwester Tefnut; sie kam nach mir hervor, während ich umhüllt war vom Hauch, der die Kehlen lebendig macht ... Ich bin es, Schu, der Vater der Götter

3. Ein weiterer Sargtext, in dem sich der Verstorbene mit dem Gott Schu identifiziert: Ich war die Seele des Schu, als er Nut über sich erhob und Geb unter seinen Füßen war. Ich bin es, der sich zwischen sie beide gestellt hat

(Alle Texte: Sauneron/Yoyotte, Ägyptische Schöpfungsmythen. In: Eliade, Die Schöpfungsmythen, S. 67f.)

4. Aus dem Enuma elisch:

Dann rief Anu die vier Winde ins Dasein,
In seine Hände legte er ihre mächtige Meute,
Er ersann den Staub und ließ ihn vom Sturme tragen.

(Garelli/Leibovici: Akkadische Schöpfungsmythen. In: Eliade, Die Schöpfungsmythen, S. 137)

3) Noch einmal die Behauptung Platons: „[D]ie Seele ist ... zugleich mit dem Himmel (entstanden).“ (Enthalten in Aristoteles, Metaphysik 12,6, 1072a. In: Gebser, S. 86)

4) Fortsetzung des Textes aus dem finnischen Kalevala-Epos:

Die Eier fielen ins Meer und gingen zu Bruch. Aus ihrer unteren Hälfte bildete sich die Erde und aus der oberen das Himmelsgewölbe; das Eigelb brachte die Sonne hervor und das Eiweiß den Mond; die Bruchstücke der fleckigen Eierschalen wurden zu Sternen und die dunklen zu Wolken. Luonnotar trieb weiter durch das Meer, doch nach neun Jahren tauchte sie ihren Kopf empor und vollendete die Schöpfung. Durch die Bewegung von Händen, Füßen, Hüften und Rücken entstanden sodann Klippen, Grotten, flache und steile Küstenstreifen, Buchten, Felsen und Inseln. (Cerinotti, S. 30)

5) Dem chinesischen Taoismus zufolge waren Himmel und Erde zu Beginn der Zeit in einer einzigen Masse verschmolzen, die einem Ei ähnelte:

Im Innern dieses Eis nahm Pangu Gestalt an, der 18000 Jahre brauchte, um den Himmel von der Erde zu trennen. Im Verlauf dieses Prozesses erhob sich das leichte und reine Yang und wurde zum Himmel, während das schwere und dunkle Yin herabsank und die Erde bildete. Zwischen den beiden Elementen – weiser als der Himmel und dichter als die Erde – befand sich Pangu, der jeden Tag neun Metamorphosen durchlebte. Jeden Tag erhob sich der Himmel

um eine Spanne und wurde die Erde um dasselbe Maß tiefer. In den folgenden 18000 Jahren wurde der Himmel unermesslich hoch, die Erde unermesslich tief, und Pangus Körper wuchs unwahrscheinlich. (Cerinotti, S. 14)

6) Fortsetzung von Genesis 1:

3 Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurde Licht. 4 Gott sah, daß das Licht gut war. Gott schied das Licht von der Finsternis, 5 und Gott nannte das Licht Tag, und die Finsternis nannte er Nacht. Es wurde Abend, und es wurde Morgen: erster Tag. 6 Dann sprach Gott: Ein Gewölbe entstehe mitten im Wasser und scheide Wasser von Wasser. 7 Gott machte also das Gewölbe und schied das Wasser unterhalb des Gewölbes vom Wasser oberhalb des Gewölbes. So geschah es, 8 und Gott nannte das Gewölbe Himmel. Es wurde Abend, und es wurde Morgen: zweiter Tag. 9 Dann sprach Gott: Das Wasser unterhalb des Himmels sammle sich an einem Ort, damit das Trockene sichtbar werde. So geschah es. 10 Das Trockene nannte Gott Land, und das angesammelte Wasser nannte er Meer. Gott sah, daß es gut war.
(Gen 1,3-10, Einheitsübersetzung 1980)

7) Von dem kanaanäischen Schöpfergott El heißt es, er wohne „an den Quellen der beiden Ströme, inmitten der Flußbetten der beiden Abgründe“, nämlich der beiden Arme des Flusses, der die Ede und das Himmelsgewölbe umschließt (vergleiche die 'Wasser oberhalb' und die 'Wasser unterhalb' Gen 1,7)“. Hieraus sei zu entnehmen, daß für die kanaanäischen Spekulationen „die Trennung der Wasser ein wesentliches Moment der Schöpfung war [...]“. (Caquot, Schöpfungsmythen der Kanaanäer. In: Eliade, Die Schöpfungsmythen, S. 177)

8) Fortsetzung aus dem Popol Vuh. Das Buch des Rates. Mythos und Geschichte der Maya:

Die Schöpfergötter Tepeu und Gucumátz kamen in der Urdunkelheit zusammen und sprachen über die Schöpfung. Sie erkannten, daß mit dem Licht der Mensch erscheinen müsse.
„'Es geschehe! Es fülle sich die Leere! Weichet zurück, ihr Wasser, und gebet Raum, daß die Erde aufsteige und sich festige!'“
So sprachen sie.
'Es werde Licht! Daß Himmel und Erde sich erhellen! Nicht Ruhm noch Größe wird sein, bis der Mensch erscheint, bis der Mensch geschaffen.'“
So sprachen sie.
Darauf schufen sie die Erde. Die Wahrheit ist, daß sie die Erde schufen. 'Erde!' sagten sie, und im Augenblick war sie geschaffen.“ (Ingrid Holzhausen, Weisheit der Völker. Lesebuch aus drei Jahrtausenden. München 1991/2000, S. 296f.)

9) In Nordamerika ist der Typus des Welteltern-Mythos sehr verbreitet: „In diesen Mythen werden Himmel und Erde als Mann und Frau erschaffen, Himmelsvater und Erdmutter.“
(Bartl, Mythologie Nordamerikas. In: Jamme/Matuschek, S. 293)

Ein Beispiel: Nach einem Zuni-Mythos bestand am Anfang nur Awonawilono, der Schöpfer. Er war ganz allein über den großen Wassern. Er verwandelte sich in die Sonne, und er brachte

aus seiner eigenen Substanz zwei Keime hervor, mit denen er die Wasser durchsetzte. Ein Schaum zeigte sich auf den Wogen, aus dem sich später der Vater-Himmel und die Mutter-Erde herausbildeten. (Eliade, Die Schöpfungsmythen, S. 20)

10) Zuerst nun war das Chaos (*gährende Leere* des Raumes), danach die breitbrüstige Gaia, [...]. Gaia brachte zuerst, ihr gleich, den sternreichen Uranos hervor, damit er sie ganz bedecke und den seligen Göttern ein niemals wankender Sitz sei. [...] Dann aber gebar sie, von Uranos umarmt, den tiefwirbelnden Okeanos [und die anderen Titanen]. Nach diesen wurde als jüngster der Krummes sinnende Kronos geboren, das schrecklichste ihrer Kinder. Der haßte den strotzenden Vater. (Hesiod, Theogonie, 116ff.: einzelne Verse. Übersetzung: Otto Schönberger)

11) Ein polynesischer Mythos über die Trennung des Himmels (Ranginui) und der Erde (Papatuanuku):

Der Himmel lag so dicht bei seiner Gemahlin, dass ihre Nachkommenschaft in fortwährende Dunkelheit gehüllt war. Die Kinder berieten sich darüber, was zu tun sei. [...] Nach erfolglosen Versuchen der vier [anderen] Kinder, das Paar zu trennen, war Tane Mahuta [...] an der Reihe. [Er streckte] sich aus, mit dem Rücken auf der Erde und den Füßen gegen den Himmel. [...] Himmel und Erde schrien vor Schmerz: Weshalb dieses Unrecht. Weshalb wollten die Kinder ihre Eltern umbringen? Doch Tane Mahuta fuhr fort zu schieben [...]. Er drückte die Erde unter sich und den Himmel in die Höhe. Kaum war sein Werk vollendet, kam eine Vielzahl an Geschöpfen hervor, die von Himmel und Erde gezeugt worden waren und die niemals das Licht kennen gelernt hatten. (Cerinotti, S. 12)

12) Fortsetzung aus dem Enuma elisch:

Da wurden die Götter aus dem Schoß von Apsu und Tiâmat geboren.
[...]

Es kamen zusammen die Brüder, die Götter,
Zu stören Tiâmat durch *ungeordnetes Treiben*.

Sie verwirrten tatsächlich Tiâmats Gemüt,
Da sie tanzend umhersprangen inmitten der Himmelswohnung.
[...]

Apsu tat seinen Mund auf,
Mit lauter Stimme sprach er zu Tiâmat:

„Unerträglich ist mir ihr Verhalten.

Tagsüber kann ich nicht ruhen, nachts kann ich nicht schlafen.

[Es kommt zum Streit der Götterkinder gegen die Eltern, wobei Apsu mit Hinterlist getötet wird. Später wird der strahlende Göttersproß Marduk, Eas Sohn, zum Gegner Tiâmats:]

Da traten zusammen Tiâmat und Marduk, der weiseste der Götter,
Stürzten sich aufeinander und begegneten sich im Kampf.

[Marduk überwältigte Tiâmat.]

Nachdem er, Marduk, der Tapfere, den Wunsch des Ea erfüllt hatte,
Machte er über die gefangenen Götter gewaltig seine Haft

Und kehrte zurück zu Tiâmat, die er bezwungen hatte.

Es stellte der Herr seinen Fuß auf Tiâmats Kreuz,

Mit seinem schonungslosen Dolch spaltete er ihren Schädel,

Durchschnitt ihre Adern,
 Und der Nordwind entführte das Blut in die Ferne.
 Als seine Väter es sahen, freuten sie sich, jubelten,
 Brachten ihm Geschenke und Gaben.
 Es ruhte der Herr und beschaute ihren Leichnam.
 Aus dem geteilten Ungeheuer wollte er Kunstvolles schaffen.
 Er schnitt es also entzwei wie einen getrockneten Fisch;
 der einen Hälfte bediente er sich, das Himmelsgewölbe zu machen,
 Zog den Riegel, setzte Wächter ein
 Und schärfte ihnen ein,
 ihre Wasser nicht herauszulassen.
 [...],
 Und trennte den Himmel von der Erde ...
 (Garelli/Leibovici, Akkadische Schöpfungsmythen. In: Eliade, Die Schöpfungsmythen,
 Auszug der S. 134-144)

13) Aus dem Enuma elisch und anderen altorientalischen Mythen ist die Vorstellung des Kampfes gegen einen vorweltlichen Meeresdrachen auch in das Alte Testament eingedrungen, wo Gott siegreich gegen ein solches Ungeheuer namens Leviathan oder Rahab kämpft:

1. Hiob 26,12f.:

Durch seine Kraft stellt er still das Meer, durch seine Klugheit zerschmettert er Rahab.
 Durch seinen Hauch wird heiter der Himmel, seine Hand durchbohrt die flüchtige Schlange
 [den Leviathan, der schon vorher erwähnt wurde].

2. Psalm 74,13f.:

Mit deiner Macht hast du das Meer zerspalten, die Häupter der Drachen über den Wassern zerschmettert.
 Du hast die Köpfe des Leviathan zermalmt, ihn zum Fraß gegeben den Ungeheuern der See.

(Einheitsübersetzung 1980)

14) Aus dem altindischen Rgveda:

Die Asuras, ein den germanischen Riesen verwandtes Göttergeschlecht ferner Urzeit, sind Herren über eine elementare 'Unwelt'. Dort herrscht stete Finsternis, da die Sonne und die Morgenröten im mächtigsten der Asuras, einem steinernen Monster, eingeschlossen sind. [Indra, der Sohn des mächtigen Steinriesen, erschlägt] seinen Vater [...] und befreit aus ihm, dem steinernen Himmel, die Sonne und die Morgenröten. Damit endet zugleich die Herrschaft der Asuras und die der Devas, der jüngeren Götter, hebt an. Mit der Abfolge von Tag und Nacht, die nun herrscht, entsteht eine Welt, in der Leben möglich ist. Zu diesem kommt es aber erst, als Indra eine riesige Schlange, Vṛtra mit Namen, tötet und die Wasser, die diese umschlossen hielt, freisetzt.

(T. Oberlies, Indische Mythologie. In: Jamme/Matuschek, S. 252f.)

Das Weltwerden durch Trennung kann durch verschiedene mythische Motive dargestellt

werden. Diese besitzen weltweite Verbreitung und können in den einzelnen Mythen in unterschiedlicher Weise miteinander verknüpft werden. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, sind es in den ausgewählten Texten folgende Motive, die mir für die Weltwerdemythen insgesamt repräsentativ zu sein scheinen:

1. Trennung von Himmel und Erde und Scheidung der Wasser: Texte Nr. 1); 2), 3.; 4); 5); 6); 7); 8); 11); 12)
2. Das Motiv des Ur-Eies: Texte Nr. 4); 5)
3. Die Lichtwerdung: Texte Nr. 6); 8)
4. Trennung von Sonne und Mond und Entstehung von Tag und Nacht: Texte Nr. 4); 6); 14)
5. Hervorgehen einer jüngeren Göttergeneration aus dem Urgott/den Urgöttern: Texte Nr. 2), 1.; 2), 2.; 10); 12); 14)
6. Weltelternmotiv; Kampf der jüngeren gegen die älteren Götter: Texte Nr. 9); 10); 11); 12); 14)
7. Der Kampf gegen Chaosmächte: Texte Nr. 12); 13); 14)

Trennung von Himmel und Erde und Scheidung der Wasser:
Der Text Nr. 1 ist sicher eins der ältesten Zeugnisse für einen Vorgang, der in fast allen Mythen vorkommt: Die Trennung des Himmels von der Erde. Dieses Bild ist eine weitere Universalie, die auf allen Kontinenten verbreitet ist, auch bei Kulturen, zwischen denen kein Austausch stattgefunden haben kann. Die Verbreitung dieses Mythologems weist auf seine Bedeutung hin: Die Mythenschöpfer hatten ein Wissen von einem Urzustand – der zu ihrer Zeit physisch-sinnlich nicht wahrnehmbar war, genausowenig wie heute -, der durch Undifferenziertheit gekennzeichnet war, und der sein Ende fand durch Trennungs- und Teilungsvorgänge.

Wie im sumerischen Mythos von Enlil (Nr. 1), der nur durch andeutende Reste überliefert ist, ist es häufig ein Schöpfer- oder Urgott, der im mythischen Bild die Trennung von Himmel und Erde vollzieht. Dieser ist als Ausdruck der anfänglichen Einheit, der er selbst noch angehört, oft androgyn:

„[...] Als Himmel und Erde [...] noch vermischt waren, gab es noch nicht die beiden Prinzipien des Männlichen und Weiblichen. Man könnte somit sagen, das Chaos stelle eine vollkommene Ganzheit dar und damit auch die Androgynie. Die Trennung zwischen Himmel und Erde bezeichnet zugleich den Schöpfungsakt an sich und das Zerschneiden der anfänglichen Einheit.“ (Eliade, Schöpfungsmythen, S. 21)

[Cerinotti S. 24 bezeichnet auch Tepeu und Gucumátz als ein einziges androgynes Wesen]
So ist das babylonische Urwesen Tiâmat, der Urozean, nicht in allen Texten als weibliche Gottheit, sondern eben androgyn gesehen: ein Text aus Assur hält Tiâmat in ihrem oberen Teil für den Gott Bêl, im unteren für dessen Gemahlin Nin-lil; „Tiâmat, die an den beiden Naturen teil hat, ist also gleichzeitig männlich und weiblich.“ (Garelli/Leibovici in: Eliade, Schöpfungsmythen, S. 123) Die androgyne Schöpfergottheit vieler Mythen bringt die ersten

Werdevorgänge durch Selbstbegattung hervor, so Prajapati in der vedischen Mythologie: „Als *Prajapati* (d. h. der Herr der Geschöpfe) die Geschöpfe zu schaffen wünschte, fand er kein zweites Wesen zur Paarung. Da nahm er jene (zweigeschlechtliche) Gestalt an, vereinte sich mittels seines Daumens mit sich selbst und schuf so die Geschöpfe.“ (Kathaka-Upaniṣad 13,7; zitiert bei Heiler, Erscheinungsformen, S. 472)

Auch im Zuni-Mythos (Nr. 9) entsteht aus dem Gott Awonawilono, dessen Einsamkeit betont wird, durch eigene Hervorbringung das erste Paar.

Besonders gut belegt in Text und Bild ist die Urzeugung durch den ägyptischen Urgott Atum, womit einer der Hauptmythen Ägyptens verbunden ist, die sogenannte Götterneunheit von Heliopolis (Texte bei Nr. 2):

Atum (auch Atum-Re oder Atum-Chepri)
erzeugt aus sich selbst das erste Götterpaar:

Schu (Luft- und Lichtgott) und Tefnut.

Diese beiden erzeugen:

Nut (die Himmelsgöttin) und Geb (den Erdgott).

Diese beiden erzeugen:

Isis, Osiris, Nephthys, Seth.

Atum ist einer der höchsten ägyptischen Götter und Hauptgott der bedeutenden Kultstätte Heliopolis. Heliopolis bedeutet „Sonnenstadt“, da von ihr, wahrscheinlich schon in vorgeschichtlicher Zeit, der für die ägyptische Religion so grundlegende Sonnenkult ausging. So wurde Atum mit dem Sonnengott Re oder mit Chepri (der Morgensonne) in eins gesetzt. Das bedeutende Kultsymbol, das ja bekanntermaßen alle Zeiten überdauert hat, war der Obelisk, dessen Spitze, die wie die der Pyramiden vergoldet war, wie diese als Ort des Sonnenaufgangs angesehen wurde. Man nennt diese Spitze Pyramidion („kleine Pyramide“), auf ägyptisch *benbenet*, und dieses Wort ist abgeleitet von der Bezeichnung *benben*, einem Kultstein, der mit dem Urhügel gleichgesetzt wurde. Es gibt auch eine Verbindung zur Bezeichnung *benu*, dem Reiher, der als der mythische Vogel Phönix verstanden wurde. Der Urvogel, eine weitere Schöpfungsgestalt, der zwar nirgends deutlich als der Benu von Heliopolis bezeichnet wird, aber in die Bilderreihe paßt, heißt in anderen Texten der Große Gackerer, Schnatterer oder Schreier (*negeg wer*), der auf dem Urhügel mit einem Schrei die Welt hervorbrachte:

„Er schrie, der große Schreier, am Orte, wo er erschuf, er allein. [...] Er begann zu schreien, als die Erde ohne Lebenskraft war. Sein Geschrei erschallte, als außer ihm noch niemand da war. Er brachte Geschöpfe zur Welt und bewirkte, daß sie leben, [...]“. (Aus einem kultischen Hymnus der 19. Dynastie, 1300 bis 1200 v. Chr. In: Eliade, Die Schöpfungsmythen, S. 90)
Der Große Gackerer, der vielleicht der Benu ist, der Anklang an den Kultstein Benben, der auch die Spitze des Obeliskens ist, der auch der Urhügel ist, wo Atum schuf, wo auch das Licht erschien und zugleich der Urlaut des Gackerers – eine solche assoziative Reihung von Motiven ist typisch für den ägyptischen Mythos und wurde nicht als widersprüchlich

empfunden: Das erste Irdische, der Hügel im Wasser, ist zugleich der Ort des ersten Lautes des Urvogels und auch der Ort des ersten Sonnenaufgangs, der Lichtwerdung, und des Erscheinens des Schöpfergottes, der auch als der Sonnengott angesehen wurde, der Gott des Sonnenkultes von Heliopolis.

Aus diesem noch undifferenzierten Urgott Atum ging durch Zeugung mit sich selbst ein erstes geschlechtlich differenziertes Götterpaar, Schu und Tefnut, hervor. Hier ist eine deutliche Parallele zum indischen Urgott Prajapati. Die Urzeugung durch Atum ist oft in Text und Bild dargestellt: Atum lockt seinen Samen hervor und verschluckt ihn, um später Schu und Tefnut auszuhusten oder auszuspeien. Das weibliche Element kommt durch das Bergen des neu entstehenden Kinderpaares im eigenen Leib des androgynen Atum zum Ausdruck. Er ist zugleich Vater und Mutter (vgl. Bonnet s. v. Weltbeginn, S. 865). (Zu diesem Vorgang s. die Texte Nr. 2.1. und 2.2.)

Das „System der 'Neunheit', die aus Atum hervorgeht, meint [die] Entfaltung des Differenzierten aus dem Einen – neun ist für den Ägypter die gesteigerte Vielzahl (drei mal drei) und damit Ausdruck einer allumfassenden Gesamtheit. In den Sargtexten (II 39) aus dem Mittleren Reich begegnet eine Aussage, die man als älteste Formulierung einer Dreieinigkeit gedeutet hat; es heißt dort vom Urgott Atum: '... als er Schu und Tefnut gebär in Heliopolis, als er Einer war (und) als er zu dreien wurde'." (Hornung, Vom Ursprung der Dinge. In: Der Geist der Pharaonenzeit, S. 41)

Das erste Paar, Schu und Tefnut, brachte ein weiteres Götterpaar hervor: Nut, die Himmelsgöttin, und Geb, den Erdgott. Schu trennte durch das Emporheben Nuts Himmel und Erde voneinander. Das ägyptische Wort, das mit Himmel übersetzt wird, *p.t.*, bedeutet „das Abgetrennte, die Abscheidung“. Die Trennung des Himmels und der Erde muß etwas von grundlegender Wichtigkeit für das Weltwerden sein. Auch in den hier ausgewählten Texten ist es das häufigste Motiv. In Ägypten ist die Szene, in der der Erdgott liegend dargestellt wird, während Schu mit seinen Armen Nut emporhebt und ihren Leib stützt, während ihre Füße und Fingerspitzen die Erde noch berühren, unzählige Male in Bildern des Neuen Reiches dargestellt. Sprachlich war die Trennung des Himmels und der Erde schon viel früher erschienen, nämlich in Pyramiden- und Sargtexten (s. Text 2.3; Abbildungen u. a. in Hornung, Der Eine, S. 65 und Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, Am Beispiel der Psalmen. Einsiedeln ²1977, Abb. Nr. 25-29). Über Schu schreibt Hornung: Er ist „der Gott des Luftraumes zwischen Himmel und Erde und zugleich des Lichtes, das ihn ausfüllt. Durch die Trennung von Himmel und Erde beteiligt sich *Schu* an der Weltschöpfung.“ (Der Eine, S. 289) Weiter oben heißt es: „Durch die anfängliche Trennung von Himmel und Erde entsteht der Luftraum und damit der Lebensatem – das Wichtigste, was die Götter den Menschen spenden. [...] In unzähligen Szenen auf Grab- und Tempelwänden halten sie dem König – als Vertreter der ganzen Menschheit – dieses Lebenszeichen an die Nase, durch die der Lebenshauch in den Menschen eingeht.“ (Ebd. S. 211) Bemerkenswert ist hier die Verbindung eines makrokosmischen mit einem mikrokosmischen Vorgang. Im Text 2.2 wird die Bedeutung der Luft hervorgehoben durch den Ausdruck „umhüllt von Hauch“. Mikrokosmisch ist die Luftatmung, die im Urzustand noch gar nicht sein konnte, für die gesamte menschliche Entwicklung sowie auch die Entstehung der Sprache wichtig. Einen Hinweis auf die Sprache sehe ich auch in der Formulierung „der die Kehlen lebendig macht“. Die Entstehung des Luftgottes Schu aus dem Einen war also von grundlegender Bedeutung für alle weitere Entwicklung. Die Erschaffung der Winde wird auch im Enuma elisch erwähnt, hier als makrokosmischer Vorgang dargestellt (s. Text 2.4).

Schu und Tefnut genossen kultische Verehrung, auch wenn Tefnuts Wesen nicht so deutlich

ist. Manchmal wird sie als die Feuchtigkeit verstanden, doch gilt dies als nicht gut belegt. Allerdings nennt eine weitere Bezeichnung Schu „obere *meneset*“ (*meneset* bedeutet etwa: Stätte der Zeugung oder der Gründung), und Tefnut die „untere *meneset*“ (Bonnet s. v. Tefnut). Diese Verbindung der beiden Götter mit Oben und Unten würde gut zu einem etwas eher luftartigen Wesen des Schu und einem etwas eher wäßrigen der Tefnut passen, wozu sich auch gut fügt, daß Schu und Tefnut mit Sonne und Mond verbunden werden. Der Mond wird in Geheimlehren mit dem wäßrigen Element in Beziehung gebracht. Man kann bei der oberen und unteren *meneset* auch an die Scheidung der Wasser in Gen 1,7 denken. Dieses mythische Motiv kommt auch sonst gelegentlich im Alten Orient vor, so in dem kanaanäischen Text über den Schöpfergott El (Nr.7). Ich sehe auch in einer Stelle im Enuma elisch eine Andeutung der „oberen Wasser“. Nämlich als Marduk nach seinem Sieg das Urwesen Tiâmat in zwei Hälften spaltete und aus diesen Himmel und Erde machte, sollte das Wasser in der oberen Hälfte verschlossen werden (vgl. Text Nr. 12). Die Wasser, aus denen Tiâmat ja bestanden hatte, mußten in dem neuen Oben, im Luftartigen, eingeschlossen bleiben, da sich sonst nichts aus dem Urwasser hätte heraussondern können, weder Luft noch festes Land.

Weitere Bilder für die Trennung von Himmel und Erde ist die Teilung eines Ur-Eies: s. Texte Nr. 4), 5); als Variante kommt das Mythologem Ur-Ei auch in der ägyptischen Mythologie vor.

Im Enuma elisch ist die Stelle bemerkenswert, wie Marduk den Leib der besiegten Tiâmat in der Mitte entzweischneidet wie einen Fisch und daraus Himmel und Erde schafft. In 4.1.1 wurde ja schon erwähnt, daß das ägyptische Wort *tm*, das dem Namen Atum zugrundeliegt, auch einen unzerteilten Fisch meint. Tiâmat bleibt nach ihrer Tötung kein unzerteilter Fisch, das heißt aus dem einheitlichen Urwesen entsteht durch Teilung etwas Neues, so wie aus dem Einherrn Atum Drei werden.

Bei der okkulten Deutung all dieser mythischen Bilder – und nur diese soll hier aufgezeigt werden – gibt es im Groben zwei Sinnrichtungen, die makrokosmische und die mikrokosmische. Nach der makrokosmischen Deutung stellen die mythischen Bilder tatsächliche Geschehnisse des Weltwerdens dar. Dies muß nicht heißen, daß es sich dabei nur um sinnlich Wahrnehmbares handelt, vielmehr scheint es so zu sein, daß geistige Vorgänge oder Zustände allmählich erst in die heutige Materialität der Erde und ihrer Wesen einmündeten. Die makrokosmischen Vorgänge waren wohl anfänglich eher Erscheinungen des Sinns, Wirkens oder Sprechens geistiger Wesenheiten – ihre Offenbarung.

Laut der mikrokosmischen Deutung werden in den mythischen Bildern Bewußtseinserlebnisse oder -vorgänge numinoser Wesen oder des Menschen dargestellt. Diese sind nur möglich durch die Trennung von Himmel (Sonne) und Erde: „So lange unser Erdenhaftes noch mit dem Sonnenhaften verbunden war, so lange also nicht, sagen wir, grob gesprochen, das Licht der Sonne von außen auf den Erdball fiel, so lange konnte sich das, was man ein Bewußtsein nennen kann, nicht bilden innerhalb der Wesen des Erdenhaften. So lange konnte auch nicht den physischen und den Ätherleib durchdringen ein astralischer Leib, der die Grundlage des Bewußthaften ist. Soll ein Bewußthaftes auftreten, dann muß eine Trennung, eine Spaltung stattfinden.“ (Steiner, Schöpfungsgeschichte, S. 72)

Dazu muß noch gesagt werden, daß die Unterscheidung des Makrokosmischen und des Mikrokosmischen einer Unterscheidung von Außen und Innen gleichkommt, die ein besonderes Charakteristikum der Bewußtseinsentwicklung auf der Erde ist – es gab diese Fähigkeit auf den alten okkulten Planeten noch nicht. Ein Bewußtwerden von abgetrennten äußeren Gegenständen gab es als etwas völlig Neues erst auf der Erde. Auch die hierarchischen Wesen in all ihren Wirksamkeiten besaßen es vorher nicht: „Alles frühere Bewußtsein der Wesenheiten, von denen wir reden können, ist so, daß es das Innere von dem

Äußeren nicht unterscheidet, daß es Unsinn wäre, zu sagen: uns erscheint etwas als vor uns stehend. Das konnten auch die Elohim nicht sagen, das gab es nicht für sie. Sie konnten nur sagen: Wir leben und weben in dem Weltenall. Wir schaffen, und wir nehmen im Schaffen dieses unser Schaffen wahr. Nicht vor uns stehen Gegenstände, nicht vor uns erscheinen Gegenstände.“ (Ebd. S. 148f.) Daher bedeutet „schaffen“ oder „entstehen“ häufig mikrokosmisch so etwas wie „zu Bewußtsein kommen“, „erstmal wahrnehmen“. Zugleich ist aber das Bewußtsein, das heißt das Geistige, etwas, woraus dann tatsächlich etwas auf magische Weise gegenständliche Gestalt annimmt. Dies zeigt Steiner an Gen 1,4 auf, der Lichtwerdung. Hier stellt er die Lichtschöpfung als einen Bewußtwerdungs Vorgang der Elohim dar: „Wenn uns das monumentale Wort auf einer gewissen Stufe der Entwicklung in der Genesis entgegentritt 'Und die Elohim sprachen: 'Es werde Licht!' ', so muß ein neues Faktum hinzukommen: daß sie sich nicht bloß fühlen mit dem Licht hinfließend, sondern daß ihnen das Licht rückstrahlt von den Gegenständen, daß ihnen die Gegenstände von außen erscheinen. Der Schreiber der Genesis drückt dies aus, indem er zu dem Worte 'Und die Elohim sprachen: 'Es werde Licht' ' hinzufügt 'Und die Elohim sahen das Licht.' “ (Ebd. S. 149)

Aber durch ihr Wort schaffen sie auch die reale Lichtwerdung.

In „Mythen und Sagen“ deutet Steiner Gen 1,1 konsequent als Bewußtseinsvorgänge. Hieraus nur einige Beispiele: Die noch nicht erfolgte Trennung von Himmel und Erde bedeutet, daß sich der Mensch nicht getrennt von den Göttern sah: „Im Anfange des Erdendaseins war ein Zustand für die Menschen, wo sie noch als eigentliche Bewußtseinsmenschen, als Ichheit 'in den Himmeln' waren. [...] Nichts hatte ihr Ich, als es noch im Schoße der Gottheit war, sehen können. Jetzt, auf der Erde, ist es bestimmt, zum ersten Mal zu sehen, allerdings zunächst mit dumpfem Bilderbewußtsein; es mußte sich erst hineinleben in den astralischen Leib, daß es sehen lernte.

Und die Erde war wüst und wirre.

Das ist wiederum ein subjektives Erleben Ihrer Seele. Was sie erlebte, wird geschildert.“ (S. 107)

Weiter heißt es zum Erleben der Lichtwerdung: „Und was schlug jetzt hinein in das ganze? Jetzt kommt der Moment, wo das Ich anfängt, astralisch zu sehen, es wurde gewahr, daß ringsherum andere Wesen sind. Aus der Finsternis sprießt hervor allseitig das astralische Licht.

Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht.

Damit ist kein physisches Licht gemeint, es ist das astralische Licht gemeint. Auch hier sind Tatsachen geschildert, die das menschliche Ich durchlebte.“ (S. 108)

Auch Sauneron und Yoyotte sehen in den mythischen Bildern Bewußtwerdungs Vorgänge: Der Demiurg (der Weltschöpfer) sei anfänglich „wie versenkt“ in das Chaos und müsse „sich seiner selbst erst bewußt werden, bevor er zur Existenz erwacht und sich ans Werk begibt.“ (Ägyptische Schöpfungsmythen. In: Eliade, Schöpfungsmythen, S. 40) Dies geschah auf dem Urhügel. Dieser war „das Erscheinen einer außergewöhnlichen Insel, die sich als Kernpunkt der Welt in den Nun hineinschob, [...]“. Die Texte sprechen von dem Verlangen des Demiurgs, festen Boden zu gewinnen (ebd. S. 54). Von solchen Wünschen des Schöpfergottes war schon in Abschnitt 4.1.1 die Rede. Daher ist jetzt „[e]in erster kleiner Lehmhügel (oder ein erster Stein) [...] das Werk und der Erscheinungsort des zum Bewußtsein erwachenden Gottes“ (ebd.).

Da Menschen und „Götter“ in den Urzeiten noch nicht geschieden waren, betrafen die Bewußtseinsvorgänge numinoser Wesen zugleich den Menschen. Daher soll hier noch einmal

der von Gebser angeführte und gedeutete Satz herangezogen sein:

Die Seele ist zugleich mit dem Himmel entstanden (Nr. 3).

„Himmel“ ist etwas von der Erde Getrenntes, das erst durch diese Trennung wahrgenommen werden konnte, und diese Wahrnehmung befähigte den Menschen zu einem Bewußtsein seiner selbst. Denn die makrokosmische Unterscheidung von Oben und Unten rief zugleich ein Bewußtsein für ein Innen und Außen hervor: Aus der anfänglichen Ununterschiedenheit von Oben und Unten, Licht und Dunkelheit, Innen und Außen entstanden makrokosmisch durch die Trennung verschiedene Weltenkörper und verschiedene Verteilungen von Weltbestandteilen, und mikrokosmisch entstand eine neue Bewußtseinslage: Aus der völligen Identität des Menschen mit der Welt und mit den numinosen Wesen erwacht eine Erkenntnis des Geschiedenseins, das Gewahrwerden des eigenen Innenlebens, der „Seele“. So beschreibt Gebser den mikrokosmischen Zustand: „der von der Erde nicht unterschiedene Himmel ist so wenig 'existent', wie die Seele in der Traumlosigkeit 'existent' ist; das Erwachen der einen, der Seele, bringt das gleichzeitige Erwachen des Blau, des Himmels mit sich, [...]“ (S. 86). Der anthroposophische Autor E. Uehli beschreibt dieses Erwachen als allmähliche Entwicklung in den sogenannten nachatlantischen Kulturepochen, von denen die urindische und die urpersische historisch nicht faßbar sind. Nach Uehli hatte der Mensch in der urindischen Epoche noch nicht das Erlebnis von Oben und Unten, sondern erfolgte dies erst in der urpersischen Epoche (Kultur und Kunst Ägyptens, S. 35). Weiter sagt er, daß im ägyptischen Weltbild „genau und anschaulich beschrieben wird, wie im Laufe der Entwicklung die Trennung von Oben und Unten eingetreten ist“ (S. 39). So ist es nicht erstaunlich, daß gerade die Szene der Emporhebung der Nut, wie bemerkt, seit ältester Zeit in Wort und Bild immer wieder dargestellt wurde.

Makrokosmisch wird die Trennung von Himmel und Erde von Steiner als die Herauslösung der Sonne aus dem zu Beginn der Erdenentwicklung noch einheitlichen Weltkörper, der das ganze spätere Planetensystem in sich trug, beschrieben. Der Herausgang der Sonne ist die Erklärung für den Urzustand: Es fehlten hier sowohl Licht als auch Töne und Lebendiges. Dunkel, still und ohne Grün als Zeichen des Lebens war das Chaos: „Gras nirgend“ heißt es in der Edda (s. Abschnitt 4.1.1, Text 16). Auch im Popol Vuh heißt es eindrucksvoll: „Kein Hauch. Kein Laut. Reglos und schweigend die Welt. [...] Nichts gab Laut, nichts bewegte, nichts erschütterte, nichts brach des Himmels Schweigen.“ (Weisheit der Völker, S. 295). In der Genesis ist nach Steiner angedeutet, was den Urzustand, das Tohuwabohu, ausmachte: Es sind die Elementarzustände Wasser, Luft und Wärme, das heißt die Urflut, das Wehen und das wärmeartige Wirken der *ruach elohim*. Diesen Elementarzuständen fehlt der Ton, das Licht und das Lebendige. Im dritten Vortrag stellt Steiner ausführlich dar, daß jedem dieser elementaren Zustände ein höherer elementarer Zustand, ein geistiger Ätherzustand, entspricht. Der Luft entspricht wie eine Art Bruder das Licht, was man einigermaßen nachvollziehen kann. Schwieriger ist zu verstehen, daß von dem Wäßrigen Element sich etwas absonderte, was Steiner als den chemischen oder Klangäther bezeichnet. Der chemische Äther dirigiert „das chemische Anordnen, das Ineinanderfügen der Stoffe“ (Schöpfungsgeschichte, S. 60). Diese Kräfte, die feiner sind als Licht, stellen im Geistigen das dar, was im Sinnlichen der Ton ist. Hierfür sieht Steiner einen Hinweis in den Chladnischen Klangfiguren: Diese sind ein Versuch von Chladni, bei dem durch Töne Material (Sand) sich in regelmäßige Figuren ordnete. So könne man also von „einem chemischen Klangäther als einem feineren Elemente sprechen [...], wenn wir aufwärtsgehen von der Wärme zum Licht, von da zu diesem feineren Äther, der die Kräfte enthält, die den Stoff differenzieren, trennen und zusammenfügen, der aber in Wirklichkeit tonartige, klangliche Wesenheit hat, von dem der

sinnliche Klang, den das sinnliche Ohr hört, nur ein äußerer Ausdruck“ ist (ebd. S. 61). Darüber gibt es noch einen dritten Ätherzustand, den Wort- oder Lebensäther. Ihn beschreibt Steiner folgendermaßen: „Der durchdringt, durchsetzt das Klangätherische so, wie in uns den Klang, den unser Mund ausspricht, der Sinn des Gedankens durchdringt, das was den Klang zum Worte macht. [...] Und dieses den Raum durchwogende Wort, das sich hineinergießt in den Klangesäther, das ist zu gleicher Zeit der Ursprung des Lebens, das ist wirklich webendes, wogendes Leben.“ (Ebd. S. 62; zu den Ätherarten und den Chladnischen Klangfiguren s. ausführlicher oben Teil IV, 2.2, „Die Schätze der Túatha Dé Dannan in der irischen Mythologie“.) Die drei Ätherelemente haben sich mit der Sonne von der Erde abgetrennt und können „allein von außen wieder hereinstrahlen in das tohu wabohu“ (Steiner, Schöpfungsgeschichte, S. 62). Nun führt Steiner aus, in welchen Aussagen von Genesis 1 dieses Einströmen der Ätherwirkungen von außen zu finden ist: Das Einstrahlen des Lichtäthers: „Das ist gegeben in den urgewaltigen Worten 'Und die Elohim sprachen: Es werde Licht! Und es ward Licht.'“ (S. 90) Dies ist das Ergebnis des ersten Schöpfungstages (Gen 1,3). Das Hineinstrahlen des chemischen oder Klangäthers sieht Steiner im Ordnen der Elemente: „Es griff der Ton- oder Klangäther ein und ordnete die Materie in einer gewissen Weise. - Was aber wird uns von jenem Momente unseres Erdenwerdens gesagt, der auf die Lichtwerdung folgt? Da wird uns gesagt, daß etwas erregt wurde durch die Elohim inmitten der stofflichen elementarischen Massen, wodurch sich diese elementarischen Massen [...] ordneten, indem sie nach oben strömten und nach unten sich sammelten. Ein ordnendes Kraftelement dringt ein und ordnet die elementarischen Massen, geradeso, wie der Schall hineindringt in die Staubmassen und die Chladnischen Klangfiguren bewirkt.“ (S. 91) Das Strömen nach oben und nach unten ist die Scheidung der Wasser in Gen 1,6-7 am zweiten Schöpfungstag. Der Lebensäther schließlich, der mit dem Licht hereinkommt, zeigt sich im Hervorkommen des Pflanzenartigen am dritten Schöpfungstag: „Sehen Sie sich den dritten Moment an im Erdenwerden in der Genesis. Da wird Ihnen erzählt, wie die Erde hervorsprossen läßt das Grüne, das Lebende, das Kraut- und Baumartige [...].“ (S. 92) Diese höchste Ätherart ist mit dem Leben zugleich das schöpferische Wort: „Und nun denken wir uns aus der Tätigkeit der Elohim heraus von außen einstrahlen durch das schöpferische Wort, das als die höchste Äther-Entität zugrunde liegt, von außen hereinstrahlen mit dem Licht das, was aus dem Wort herausströmt.“ (S. 63) Das Wirken der drei Ätherarten im Herabfluten des Sonnenlichts zeigt sich also in der Genesis in den Worten:

Es werde Licht!

*Ein Gewölbe entstehe mitten im Wasser und scheide Wasser von Wasser.
Gott machte also das Gewölbe und schied das Wasser unterhalb des Gewölbes
vom Wasser oberhalb des Gewölbes.*

Das Land lasse junges Grün wachsen.

Alles dies wird überleuchtet, durchdrungen und geleitet von dem wiederkehrenden schöpferischen Wort:

Dann sprach Gott.

Wie zeigt sich dies in den anderen zitierten und besprochenen Mythen?

Die *Lichtwerdung* ist ein so grundlegender Vorgang, daß Cassirer sich veranlaßt sah zu sagen, daß der Gegensatz von Licht und Dunkel das gesamte mythisch-religiöse Bewußtsein

beherrsche und daß in den meisten Schöpfungsmythen der Prozeß der Lichtwerdung mit dem der Schöpfung verschmelze (S. 113ff.). In unseren Texten ist auf Nr. 6 und 8 hinzuweisen. Weiter wurde das Erscheinen des Lichtes auf dem Urhügel in der ägyptischen Mythologie schon ausführlich besprochen. Nicht zufällig verschmilzt der Urgott Atum mit dem Sonnengott Re. Sein Sohn Schu ist nicht nur Luft- sondern auch Lichtgott. Nach dem Erscheinen des Sonnengottes über der Urflut Nun vereinigt sich das Licht wieder mit der Luft in der Gestalt seines Sohnes Schu. Ein anderes ägyptisches Bild für das Erscheinen des Lichtes aus dem Nun ist das Auftauchen der Urkuh, die die Sonne zwischen ihren Hörnern trägt. Da sie aus der Urflut hervorschwimmt, wird sie die Große Schwimmerin (*mehet weret*) genannt, später identifiziert mit Hathor oder Isis. Ihre Darstellungen mit der Sonne zwischen Kuhgehörn auf dem Haupt kennt man von vielen Bildern.

Wunderbar wird die Urinsel (=Urhügel), die von Licht umstrahlt ist, im Navaho-Mythos beschrieben: „Die erste Welt, Nihodilhil, war eine vom Ozean umgebene Insel. Sie wurde von farbigen Lichtern erleuchtet, die an den vier Kardinalpunkten des Horizonts glommen [...].“ (Ravagli, S. 65) Auch in der ägyptischen Mythologie wird der Urhügel als „Flammeninsel“ bezeichnet. Bemerkenswert ist, daß im Navaho-Mythos der Urzustand nicht beschrieben wird.

Mythen, die auf einen *ersten Ton und das Scheiden der Wasser* hinweisen, wurden schon genannt: In der ägyptischen Mythologie der Große Gackerer. Auch in anderen Mythen entsteht die ganze Ordnung der Welt durch Töne oder Lieder, so in dem polynesischen Mythos von Taaora, von dem schon zu hören war (4.1.1, Nr. 5). Es heißt auch, daß er sich, als außer ihm noch nichts existiert, „so einsam [fühlt], dass er in die Einsamkeit seine Stimme ruft und aus dem zurückkommenden Echo ein Lied macht“. Mit dem Gesang schafft und formt er dann alles. (Philognosie, Schöpfungsmythen über die Entstehung der Welt; 24. 10. 2018) Auch in der Schöpfungsgeschichte der Indianer der westlichen und südwestlichen USA weiß man Ähnliches: Wie gewohnt, beginnt die Erzählung „mit einer Darstellung von undurchdringlicher, schwarzer und stiller Dunkelheit, in die ein leiser Ton erklang. Der Ton wurde lauter – das Heulen eines Kojoten, der wiederum um sein Heulen herum entstand, um so materialisiert in die Dunkelheit zu blinzeln.“ Mit Heulen, Knurren und Jaulen erschafft er dann alles (ebd.). In den Texten ist zwar keine direkte Verbindung von Tönen und der Scheidung der Wasser hergestellt, vielmehr entsteht allgemein die Welt, die man auch als eine geordnete Welt auffassen kann, durch Ton oder Klang. Bei den Texten heutiger indigener Kulturen läßt sich noch die Spur des magischen Singens erkennen, das Einfluß auf die Materie hat, das dafür sorgt, daß sich etwas materiell ordnet: Das Heulen des Kojoten – in seiner Gestalt erscheint in Nordamerika der Weltschöpfer – wird zur Materie : Aus dem lautlosen Dunkelchaos entsteht etwas geordnet Sichtbares, etwas materiell Festes. Es entsteht „um sein Heulen herum“ – man nimmt in dieser großartigen Formulierung geradezu etwas Ähnliches wahr wie die Entstehung der Sandmuster, die den Tönen im Chladnischen Versuch folgen.

Für das *Wirken des Lebens- oder Wortäthers* gibt es auch einen Hinweis in der ägyptischen Mythologie, und zwar in der Gestalt des Osiris, der ja zur dritten Generation der Neunheit von Heliopolis gehört. In den Mythen von den Geschehnissen auf dem Urhügel und der Neunheit von Heliopolis kann nacheinander das Wirken der Ätherarten erkannt werden: Erstens das Erstrahlen des Lichtäthers in Gestalt des Re oder des Atum-Re, zweitens das schöpferische Wirken des Klangäthers in der Gestalt des Großen Gackerers, und nun drittens das Wirken des Lebens- und des Wortäthers. Denn es gibt eine Parallele zur Erscheinung der Pflanzen in Gen 1,11-12. Die Pflanzenwelt, die im Gegensatz zum Mineralischen, dem Anorganischen, das bis heute wissenschaftlich nicht enträtselte „Leben“ besitzt, ist aus diesem Grund ein Symbol des sogenannten Ätherischen, der geistigen Wirkkraft, durch die das Anorganische zum

Organischen wird. Diese Kraft, den Lebensäther, zeigt Osiris in seinem Aspekt als Herr der Vegetation. Der sogenannte „Kornosiris“ war eine Form in Gestalt des Osiris, in die Körner gesät wurden, die dann aus seinem „Leib“ Getreide sprießen ließen (vgl. oben Teil III, 2.3.2). So etwas ist mehr als ein „Fruchtbarkeitsritus“: In dem Bild sollen die Kräfte des Lebensäthers dargestellt werden. Bei Bonnet heißt es zu diesem Aspekt des Osiris: Osiris wurde schon in Pyramidentexten mit dem fruchtbaren Nilwasser, dem Nilschlamm und der Vegetation gleichgesetzt, er wird in der Weinpflanze, der Gerste und in den Bäumen gesehen. In diesen Texten heißt er „frisch in seinem Namen: Frisches Wasser“, „der große Schwarze“ (der Nilschlamm), „Der große Grüne“ (die Vegetation), „Herr des Weines im Überfluß“. (Bonnet S. 568) Als Grüner erscheint Osiris deswegen auch meistens mit grüner Gesichtsfarbe.

Das Erschaffen durch das Wort ist das Wirken des Wortäthers. In den Texten erscheint dies meist getrennt vom Wirken des Lebensäthers in der Pflanzenwelt, auch in Genesis 1. Stattdessen ist der gesamte Text völlig von dem Schaffen durch das Wort geprägt, durch das „Gott-sprach“, das hymnisch-mantrisch durch die Wiederholungen auf das Ziel hinstrebt, das eigentliche Werden der Erde und mit ihr des Menschen. Der Verdichtung, die das neue Erdelement darstellt, entspricht die Wirksamkeit des Lebens- und Wortäthers: „Wenn wir dann zum vierten Zustand aufsteigen (nach den Elementen Wärme, Luft und Wasser), zum eigentlichen Erdenwerden, da fügen sich hinzu als neue Verdichtungen und Verdünnungen dieser elementarischen Zustände nach unten und nach oben das Erdige oder das Feste und das, was wir den eigentlichen Lebensäther nennen, einen noch feineren Äther als den Tonäther. So daß wir das elementarische Dasein des Erdenhaften so schildern können: Die Wärme ist wiederum als der mittlere Zustand vorhanden, als Verdichtungszustände haben wir Luftförmiges, Wäßriges und Festes, als Verdünnungszustände aber Licht-, Schall- und Lebensäther.“ (Steiner, Schöpfungsgeschichte, S. 88f.)

Das Wirken durch das Wort ist besonders beeindruckend auch im Popol Vuh zu hören (Text Nr. 8).

In der ägyptischen Mythologie ist es der Gott Ptah, der durch das Wort wirkt. Oft wird dies als eine höhere, „geistige“ Art des schöpferischen Wirkens angesehen. Ptah ist der Gott des alten politischen und kultischen Zentrums Memphis, zu dem auch die Pyramiden gehören. Religiös hatte Memphis seine eigene Theologie, aus deren Umkreis der folgende Text stammt, eine Inschrift um 710 v. Chr. (der Schabaka-Stein), deren erste Fassung aber aus der 5. Dynastie stammen soll (ungefähr 2500 v. Chr.):

„Es haben das Herz und die Zunge Macht über alle (anderen Glieder) [...] - indem das Herz alles denkt, was es will, und die Zunge alles befiehlt, was *das Erstere* will.“

(Sauneron/Yoyotte in: Eliade, Schöpfungsmythen, S. 83, der Text S. 84).

Was sehr überraschend ist in Verbindung mit Osiris als Vegetationsgott: Auch Ptah wird mit grüner Gesichtsfarbe dargestellt. Sollte dies auf eine Verbindung von Lebens- und Wortkräften hindeuten?

In der Ägyptologie ist man der Auffassung, daß solche Parallelisierungen von Göttern wie Ptah und Osiris häufig aus äußeren, oft machtmäßigen Gesichtspunkten entstanden, so auch in Bezug auf Ptah: „Die politische Entwicklung führt ihn in die Höhe und weitet seine Ansprüche. Als *R e s i d e n z g o t t* will er höchster Gott sein.“ (Bonnet s. v. Ptah) Dann führt Bonnet aus, wie Ptah nach und nach Wesen und Funktionen anderer Götter übernahm, so auch des Oriris.

Aber wenn man davon ausgeht, daß die Mythen von Eingeweihten geschaffen wurden, sind dies keine äußerlichen Verbindungen noch beruhen sie auf Zufällen.

Lichtwerdung

Zum Motiv „Lichtwerdung“ sollen noch einige ergänzende Gesichtspunkte genannt sein. Es wurde bereits gesagt, daß die „Lichtwerdung“ das Einstrahlen des Lichtes von außen in die nach dem Herausgang der Sonne finstere Erde darstellt. Durch die Trennung der Sonne von der Erde konnte erst ein Gegensatz von Licht und Finsternis entstehen. Damit wird in vielen Mythen das Entstehen von Tag und Nacht und von Sonne und Mond verbunden (Beispiele in den Texten: Nr. 4, 6 und 14). Nach Steiner geschah folgendes in der hyperboreischen Erdphase: „In demselben Augenblicke, als die Sonne herausgegangen war aus der Erde, da fing auch die Erde an, sich um ihre Achse zu drehen, so daß sie einmal auf der einen Seite von der Sonne beschienen war, einmal auf dieser Seite unbeschienen war, so daß Tag und Nacht entstand.“ (Ägyptische Mythen, S. 89)

Ein Mythos vom Weggang der Sonne wurde schon in der ägyptischen Mythologie gefunden, bei dem die Begründung aber allzu aitiologisch phantasiert anmutet (s. o.). Deutlicher spricht der vedische Mythos von Indra, von dem schon in Text Nr. 14 zu hören war, daß Indra die Sonne und die Morgenröten aus der Chaosmacht in Gestalt eines Steinriesen befreite. Weiter erzählt Oberlies aus den indischen Mythen, daß die freigewordenen Lichtphänomene als Rinder erscheinen. Himmelsstier und Himmelskuh sind verbreitete Mythologeme. Auch der griechische Helios besitzt ihm heilige Rinder. Zum weiteren Fortgang des Weltwerdens schreibt Oberlies: Nach der Trennung von Himmel und Erde erfolgt die Einrichtung der Ordnung der Welt. Die Erde wird befestigt. „Dann musste 'die Sonne, die hier auf der Erde war und dort alles versengte, an den Himmel gesetzt werden' “. Sie wurde mithilfe eines rituellen Gesanges dort befestigt. „So blieb sie am Himmel, um aber dort täglich unter- und aufzugehen, wodurch schließlich die regelmäßige Abfolge von Tag und Nacht entsteht. Der gleichmäßige Lauf des Mondes über den Himmel war diesem durch einen Schwur abgetrotzt worden.“ (Oberlies in: Jamme/Matuschek, S. 273) Die Begründung, daß die Sonne an den Himmel gesetzt werden mußte, weil sie auf der Erde alles versengte, weist im mythischen Bild auf eine zu starke, verderbliche Wirkung der Sonne hin. Der Grund für das Versetzen des Mondes an den Himmel wird nicht genannt, aber bei Steiner finden sich nichtmythische Erklärungen für eine einseitige Wirkung sowohl der Sonne als auch des Mondes, als diese noch mit der Erde verbunden waren: „Der Mensch hätte sonst niemals das richtige Tempo und die Mittel zu seiner Entwicklung finden können, hätten sich nicht Sonne und Mond von der Erde abgespalten. Mit der Sonne in der Erde wäre alles zu schnell gegangen, aber viel zu langsam wäre alles gegangen mit den Kräften, die jetzt auf dem Mond wirken.“ (Ägyptische Mythen, S. 30f.) Weiter unten führt er dies noch deutlicher aus: „Wäre die Erde nur einzig der Sonne ausgesetzt geblieben, es wäre die Beweglichkeit des Menschenwesens zum höchsten Grade gestiegen, die Erde hätte ein für den Menschen unmögliches Tempo eingeschlagen; der Mensch hätte in seiner heutigen Form nicht entstehen können. Würden dagegen nur die Mondeskräfte gewirkt haben, dann wäre der Mensch sofort erstarrt; seine Gestalt würde sich im Augenblick der Geburt verfestigen, er würde zur Mumie werden und so verewigt werden. [...] Denken Sie sich, ein riesiges Wesen schleppte die Sonne weg – in dem Augenblick würden wir auch alle schon zu Mumien erstarren, und zwar so sehr, daß wir diese Gestalt nie mehr würden verlieren können. Nehmen wir aber an, es schleppte ein Riese den Mond weg – dann würden alle die schönen, gemessenen, abgerundeten Bewegungen, die wir heute haben, zappelig werden. Wir würden innerlich ganz beweglich werden; wir würden unsere Hände sich verlängern sehen bis ins Riesenmäßige und wieder zurückschrumpfen. Die Metamorphosierungskraft würde sich ins Riesenmäßige steigern. Jetzt aber ist der Mensch eingeschaltet zwischen diese zwei Kräfte.“ (S. 78)

Die Sonne mußte also die Erde verlassen, um dem Menschen bessere Entwicklungsmöglichkeiten zu bieten. Nach Steiner geschah das in der hyperboreischen Erdphase. Da in der Erde darauf Mondkräfte zu stark in der beschriebenen Weise wirkten,

trennte sich in der sogenannten lemurischen Erdphase auch der Mond als eigener Himmelskörper ab und wirkte von außen auf Erde und Mensch ein. Dies erscheint im mythischen Bild als die Erschaffung oder Entstehung der Sonne und des Mondes. Die Erläuterung im Mythos von Indra, daß die Sonne auf der Erde alles verbrannte, zeigt im mythischen Bild gut, was Steiner ausgeführt hat: Die Formlosigkeit und ständige Beweglichkeit des Feuers gibt im Bild genau die genannte Metamorphosierungskraft der Sonne wieder. Der Mond besitzt dagegen formbildende Kräfte, deren Überhandnehmen zur Erstarrung führen kann. Für diese Mondwirkungen habe ich kein Bild im Mythos gefunden. Mythische Motive finden sich jedoch in den Märchen wieder. So zeigen sich die verderblichen einseitigen Wirkungen sowohl der Sonne als auch des Mondes im Grimmschen Märchen „Die sieben Raben“ (KHM Nr. 25). Das Mädchen, das seine verzauberten Brüder sucht, „ging [...] immerzu, weit, weit, bis an der Welt Ende. Da kam es zur Sonne, aber die war zu heiß und fürchterlich und fraß die kleinen Kinder. Eilig lief es weg und lief hin zu dem Mond, aber der war gar zu kalt und auch grausig und böse, [...]“. „Die Kälte des Mondes ist hier ein Bild für die lebensfeindliche Starre.

Die Ordnung der Gestirne durch Abtrennung von der Erde war nötig, damit der Mensch sich zu dem freien Wesen, zum „ersten Freigelassenen der Schöpfung“ (Herder), entwickeln konnte, was nicht möglich gewesen wäre durch einseitige Belastung: zu große Beweglichkeit läßt den Menschen nicht zu sich selbst kommen, Unbeweglichkeit ist Erstarrung und damit Handlungsunfähigkeit. Als Krankheit sind solche Zustände heute bekannt.

Der gleichzeitig makrokosmische und mikrokosmische Vorgang der Lichtwerdung kommt auch im Popol Vuh zum Ausdruck, wo es heißt: „Mit dem Licht müsse der Mensch erscheinen.“ (Text Nr. 8) Ziel der Schöpfung ist der Mensch – „Ruhm und Größe“ –, und er ist nicht möglich ohne „Licht“, das heißt ohne das Licht von außen. In „Mythen und Sagen“ zieht Steiner den persischen Weltentstehungsmythos heran, um dies zu erklären. Der Lichtgott Ahura Mazda wirkt im Herabfließen des Sonnenlichtes nach dem Austritt der Sonne, wodurch die Menschen das Astralische empfangen. Das Astralische ist bei Tier und Mensch dasjenige, was Bewußtsein bewirkt. Weiter unten erklärt er hieraus die Notwendigkeit des Wechsels von Tag und Nacht: „Das Leben eines Astralleibes kann nicht anders verlaufen, als daß Ermüdung eintritt [Bewußtsein führt zu Ermüdung.]. Daher muß auch eine Ausgleichung für die Ermüdung da sein. Ein Wesen, das ermüdet, muß Zustände durchmachen, in denen diese Ermüdung wieder gutgemacht wird. [...] Zweierlei Bewußtseinszustände haben wir, in die das Ich kommt: einen Zustand, wo das Ich in Bildern lebt, wo die geistigen Erlebnisse in Bildern sich darstellen, und einen anderen, wo alles wieder hinuntertaucht in Finsternis, aus der das Ich herausgeboren ist, und wo die Ermüdung fortgeschafft wird, aber auch wo unterbrochen wird der Lichtzustand, der um das Ich herum ist. Die Gottheit hat das Leben des Ich in zwei Teile geteilt, in einen, wo Licht war, und in einen anderen, wo Finsternis war.“ An dieser Stelle deutet Steiner „Tag“ und „Nacht“ rein mikrokosmisch (was nicht bedeutet, daß dies die für ihn einzige Möglichkeit war, denn er spricht an anderer Stelle von der siebenfachen Deutung von Mythen): „Das hat nichts zu tun mit dem Sonnenumlauf oder mit dem Mondumlauf, das hat lediglich zu tun mit dem geistigen Unterschied von astralischem Durchleuchtetsein des Bewußtseins und dem finsternen Zustand, wo kein Erleuchtetsein da ist. Sie müssen vollständig ins Auge fassen, daß hier innere Tatsachen, Erlebnisse des Ich geschildert werden.“ (S. 108f.)

Nach dem Text aus dem Popol Vuh gehören also Lichtwerdung und Menschwerdung zusammen, daher muß die Finsternis erst einmal zurückgedrängt werden. In den Mythen sind es daher solare Götter oder Helden, die die Finsternismächte besiegen: Indra im vedischen Mythos, Marduk im babylonischen und Perseus im griechischen, um nur einige Beispiele zu

nennen. Der griechische Heros weist sich als Sonnenheld von Anfang an dadurch aus, daß er in die Reihe der Zeussöhne gehört und daß sein Vater als Goldregen bei seiner Mutter erscheint. Folgerichtig kämpfte Perseus gegen einen Wasserdrachen, also ein Wesen, das die Urflut symbolisiert, deren Wirken den Menschen zu verschlingen drohte. Über Marduk, den göttlichen Helden des Enuma elisch, schreiben Garelli und Leibovici: „In der Dichtung ist Marduk eine solare Gestalt. Bei seiner Geburt wurde er deutlich mit dem die Eigenschaft bestimmenden Begriffswort 'Sonne, Sonne der Himmel' bezeichnet, und seinem Wesen nach versinnbildet er die Kräfte des wiederkehrenden Lebens, die im Frühling erscheinen.“ (In: Eliade, Schöpfungsmythen, S. 127) Im Text des Enuma elisch heißt diese Stelle:

*Prächtig war seine Gestalt, funkelnd der Blick seiner Augen
[...]
Vierfach war sein Blick, vierfach sein Gehör.
Wenn seine Lippen sich bewegten, erglühete Feuer.
Vierfach wuchs in ihm das Verständnis,
Und seine Augen ebenso erschauten alles.
[...]
Mein Kind, mein Kind!
Mein Sohn! Sonne! Sonne der Himmel!
Bekleidet ist er mit dem Glanz von zehn Göttern, höchstlich stark,
Alle Schrecken sind auf ihn gehäuft.
(In: Eliade, Schöpfungsmythen, S. 137)*

Der vierfache Marduk könnte ein Bild für den viergeteilten Sonnenzyklus sein. Die alte Göttergeneration des Enuma elisch mit Tiāmat an der Spitze stellt die Chaosmacht dar, könnte aber auch als Finsternis oder als Mondkräfte verstanden werden. Bei Garelli und Leibovici gibt es sogar auch eine mikrokosmische Deutung: „Von nun an [nach dem Sieg Marduks] tritt an die Stelle der von selbst erfolgenden und gesetzlosen Erschaffung der rohen kosmischen Kräfte die Ordnung des Geistes.“ (Ebd. S. 128)

Dann ordnet Marduk den Gang der Gestirne, der „großen Götter“, was in einem langen und kenntnisreichen Abschnitt im Enuma elisch beschrieben wird, der vom astronomischen Wissen der Babylonier zeugt (ebd. S. 143). In der Mitte des Himmels hat *Nibiru* seine Stelle, der Jupiter, der Stern Marduks, ein weiterer Hinweis auf das solare Wesen Marduks. Nur die so geordneten Stellungen der Gestirne waren die Voraussetzungen, daß die „Götter“ (ebd.), die geistigen Wesen, deren äußere Erscheinung die Himmelskörper sind, ihre segensreiche Wirkung entfalten konnten. Ihre Art und Tätigkeit stellt Steiner in „Mythen und Sagen“ so dar: „Für den Materialisten strömen aus der Sonne bloß die physischen Sonnenstrahlen. Für den aber, der die Dinge okkult durchschaut, ist es so, daß mit dem Sonnenlicht die Kräfte der geistigen Bewohner der Sonne auf die Erde herabströmen. Ebenso, wie die Erde von Menschen bewohnt wird, wird auch die Sonne bewohnt von mächtigen Wesenheiten, [...]. Die Genesis, das Alte Testament, nennt diese Sonnenbewohner die Elohim, Lichtwesen. So wahr die Menschen einen Körper aus Fleisch haben, so wahr haben diese Sonnenbewohner einen Körper aus Licht. Sie sind Lichtwesen. Und ihre Kräfte sind nicht begrenzt in engem Raum, sie können herausstrahlen bis herunter auf die Erde. Die Taten der Sonnengeister, der Elohim, strömen allen Erdenwesen zu mit dem Sonnenlicht.“ (S. 91)

Weltelternmotiv und Chaoskampf

Die hier in der Darstellung zwangsläufig getrennt besprochenen Motive zeigen sich in den Mythen vielfach miteinander verbunden. So sind die Trennung von Himmel und Erde und die Lichtwerdung eigentlich ein einziger Vorgang, nur setzen die Mythologien verschiedene

Schwerpunkte. Das Mythologem „Welteltern“ als Ursprung des Werdens ist oft mit Himmel und Erde verknüpft, da beide durch sie symbolisiert sind oder Himmel und Erde aus den Welteltern hervorgehen.

Nun soll noch das Augenmerk darauf gerichtet werden, daß es im Verhältnis der Welteltern zu ihren Kindern nicht immer friedlich zugeht. Der polynesischer Mythos (Text Nr. 11) stellt eine dramatische, gewaltsame Variante des Mythologems „Trennung von Himmel und Erde“ dar, bei der die Eltern von einem Sohn nur mit äußerster Kraft und gegen ihren Willen getrennt werden können. Cerinotti, die diesen Mythos wiedergibt, stellt daneben auch eine ägyptische Variante der Trennung von Geb und Nut, bei der auch Gewalt nötig wird. Hier tritt Schu Geb mit den Füßen, um das liebende Paar auseinander zu bringen. Diese Einzelheit geht aus den anderen ägyptischen Darstellungen nicht hervor (Cerinotti, S. 12). Welteltern sind auch Tiāmat und Apsu im babylonischen Enuma elisch und Gaia und Uranos in der griechischen Mythologie. Hier entwickelt sich jeweils ein großer Gegensatz zwischen den älteren und den jüngeren Göttern, wobei die Eltern den Kindern schaden wollen bis zu deren Vernichtung. Der Kampf der jüngeren gegen ältere Götter findet sich in den Texten 9 – 12 und 14. Die älteren Götter erscheinen häufig in Gestalt eines Ungeheuers, das als Schlange, Drache, unheimlicher Meeresdämon oder gefährliches Fabelwesen dargestellt wird (Abbildungen bei Keel, Nr. 43-55).

Dieses Chaosungeheuer kann allerdings auch vom Welteltern-Mythologem getrennt sein, dann erscheint das Wesen außerhalb einer Abstammungsreihe. Dies trifft auf die ägyptische Ur Schlange Apophis zu; in altorientalischen Mythen sind es außer Tiāmat der kanaanäische Jamm, der als Leviathan oder Rahab in das Alte Testament einging. Auch die Urflut von Gen 1,2, Tehom, hält Heiler für eine abgeblaßte Form des Chaosungeheuers (Erscheinungsformen, S. 85). Lurker sieht auch die Midgardschlange der germanischen Mythologie als hierher gehörig (s. v. Meergötter). Nach ihm symbolisieren diese meist drachengestaltigen Ungeheuer die chaotische Macht des Urmeeres, zwischen dem und den „Herrschern der Höhe“ ein Kampf entbrennt (s. v. Kosmogonie). Beispiele hierfür sollen noch einmal genannt sein: Marduk kämpft gegen Tiāmat, Atum gegen Apophis, Perseus gegen das Ketos, Thor gegen die Midgardschlange, Indra gegen Vṛtra. Das Motiv setzt sich fort im Kampf des Erzengels Michael gegen den Drachen in der Offenbarung und in den mittelalterlichen Legenden vom Drachentöter, sowie vielen Sagen und Märchen.

Auch für diesen sogenannten Chaoskampf gibt es verschiedene Deutungen, wie für alle Mythen.

Im Gegensatz zu den Mythen, bei denen das Weltwerden ohne Gewalt vor sich geht, stellt das Chaosungeheuer das Bedrohliche des Urzustandes in den Vordergrund. Die geordnete Lebenswelt des Menschen wird in dieser Vorstellung ständig durch das Chaos bedroht. Durch die kultische Wiederholung der anfänglichen Zurückdrängung des Chaos und des Entstehens der geordneten Welt wird diese Gefahr gebannt. Zugleich wird die Weltentstehung wieder neu. Wie schon dargestellt, hatte das babylonische Neujahrsfest diesen Zweck, doch ist diese Feier der zyklischen Wiederkehr des Weltanfangs auch sonst verbreitet.

Keel sieht im Mythologem Chaoskampf einen „naturhafte[n] Dualismus“ - man könnte ihn auch kosmogonisch oder makrokosmisch nennen - der in Ansätzen schon im Alten Orient, dann vor allem im Alten Testament überwunden wurde, indem der Chaosdrache in realen Feinden des Volkes gesehen wurde (S. 42). Allerdings hält er auch fest: „Für den AO und die Pss [Psalmen] weist die empirische Welt als Manifestation und Symbol über ihre vordergründige Wirklichkeit hinaus. Es findet eine ständige Osmose zwischen Tatsächlichem und Symbolischem statt.“ (S. 47)

Wegen dieser Mehrdeutigkeit ist auch die „Verlagerung des Bösen in den anthropologisch-

ethischen Bereich“ (S. 40) möglich geworden.

Das Schlangen- oder Drachenmotiv findet sich weiter in der Bibel in der Paradieserzählung der Genesis und in dem Drachen der Offenbarung, die im Bild als Widersachermächte erscheinen. In ihnen sind kosmisch-menschheitliche Vorgänge dargestellt.

Als innere Vorgänge erscheint der Drachenkampf, wenn der Kampf der jüngeren, solaren Götter gegen eine alte, eher chthonische Macht als Bewußtseinsfortgang aufgefaßt wird. Das Sonnenhafte der siegreichen Götter symbolisiert ein Erwachen, eine zunehmende Selbsterkenntnis und ein Individuellwerden, wogegen die chthonischen Götter den Menschen im blutsmäßigen, unbewußten, leibgebundenen und kollektiven Zustand festhalten wollen. Eine weitere Verinnerlichung erfolgt, wenn der Drachenkampf ethisiert und spiritualisiert wird als Kampf gegen das „Böse“ im eigenen Inneren. Diesen Kampf gewinnen nur die Heiligen.

Bemerkenswert ist in vielen Erzählungen des Mythologems „Chaos- oder Drachenkampf“, daß das Untier nicht getötet wird, sondern weiteren Bestand hat oder in verwandelter Gestalt fortlebt. In allen Mythen von der „ewigen Wiederkehr“ (Formulierung von Eliade) bleibt die Chaosmacht anwesend und muß immer wieder aufs neue bekämpft werden. Es scheint fast, als sei diese Macht etwas Notwendiges, auf jeden Fall ist sie ambivalent. Hierfür einige Beispiele und Bemerkungen:

Tiâmat mag ein Ungeheuer sein, aber sie stellt auch die Ursubstanz der Welt dar, denn aus ihrem Leib entsteht alles in der Welt. Auch die Meergötter sind nach Lurker nicht nur gewalttätig und grausig, sondern häufig auch hilfreich, weissagend und schätzhütend (vgl. o. Exkurs Schlange). Die griechische Mythologie ist dafür bekannt, daß die finsternen, bedrohlichen erdverbundenen Mächte zwar bekämpft und zurückgedrängt, aber dann doch integriert werden, indem sie eine Art Fortleben finden. Das ist so nach dem Kampf Apollons gegen den schlangenhaften Gaia-Sohn Python, den er besiegt und an seine Stelle als Orakelgott in Delphi tritt, aber sein Wesen in sich aufnimmt und ihn in sich selbst weiterleben läßt. Er ist im Grunde nicht „tot“. Ebenso kommt diese Integration des Oberen und des Unteren in der brüderlichen Einheit der Götter Apollon und Dionysos zum Ausdruck, wie W. F. Otto ausführt: „Das Geschlecht der Olympischen Götter ist selbst aus jener Abgründtiefe des Erdhaften entstiegen, in der *Dionysos* heimisch ist, und kann die dunkle Abkunft nicht verleugnen. Das Licht und der Geist droben müssen immer das Nächtliche und die mütterliche Tiefe unter sich haben, auf die alles Sein gegründet ist.“ (Theophania, S. 114)

In „Geheimnisse der biblischen Schöpfungsgeschichte“ schreibt Steiner über die Wesen, die in Gen 1,2 mit „Finsternis“ bezeichnet werden, die man also als Chaosmächte ansehen kann. Es sind Wesen aus der Hierarchie der Archai, die beim Übergang vom Alten Saturn zur Alten Sonne die Entwicklung zum Licht nicht mitgemacht haben, also auf der Saturnstufe geblieben sind [auf der es nur lichtlose Wärme gab]. Es heißt weiter, daß bei all solchen Fortentwicklungen gewisse Wesenheiten zurückbleiben (S. 103). Von daher sei die Zweiheit Licht und Finsternis entstanden, die zwei zusammenwirkende polarische wesenhafte Entitäten in der Welt seien (ebd. S. 106). Nun betont er, daß zurückbleibende Wesenheiten nicht unbedingt etwas Böses oder Unrechtes seien, denn oftmals haben sie unbedingt notwendige Aufgaben. Ihr Zurückbleiben geschieht aus der kosmischen Weisheit heraus, weil gewisse Funktionen der Entwicklung nicht von den vorgeschrittenen Wesenheiten ausgeführt werden können. „Diejenigen, die ihr Ziel erreichen, würden für gewisse Aufgaben im Kosmos recht wenig geeignet sein. Für solche Aufgaben müssen die anderen, die, wir können ebensogut sagen, aus Entsagung zurückgeblieben sind, ihren Platz ausfüllen.“ (Ebd. S. 108) Der Wechselzustand von Licht und Finsternis, Schlafen und Wachen, ist nötig. Das Wachen des Astralleibes und des Ichs ist ein fortwährendes Zerstören der Kräfte des physischen Leibes.

Diese Zerstörungsprozesse vollziehen sich während des Einflusses des Lichtes, und dem müssen Zeiten der aufbauenden Tätigkeit gegenüber gestellt werden. „Das konnte [nach der Entstehung des Lichtes] nur dadurch bewirkt werden, daß Saturnwesen zurückgeblieben sind, die das Aufbauen besorgen. [...] In der kosmischen Tätigkeit gibt es keine Möglichkeit des Bestandes, wenn nicht überall hineinverwoben wird in die Lichtkraft die Dunkelkraft. Und in dem Ineinanderweben, gleichsam in dem Netz-Weben von Lichtkraft und Dunkelkraft liegt eines der Geheimnisse des kosmischen Daseins, [...]“ (Ebd. S. 111)

Das Bild des Chaoskampfes könnte unter diesem Gesichtspunkt auch ein Bild für die Gefahr des zu starken Wirkens der Dunkelkraft sein, wie es der Fall war, nachdem die Sonne die Erde verlassen hatte, aber der Mond noch nicht. Die Erde kühlte ab zu Wasser, das von Nebel bedeckt war. In „Ägyptische Mythen und Mysterien“ spricht Steiner über den Zustand des Menschen in dieser Zeit. Er befand sich schwimmend in diesem Gewässer, aber ragte mit einem oberen Teil auch in den Dunst hinein, der von den Sonnenstrahlen etwas durchleuchtet wurde. Nun deutet Steiner das Bild vom Drachen und Drachentöter als eine Art der schon öfter erwähnten okkulten Anatomie. „Dadurch nun, daß der Mensch mit der Hälfte seines Wesens in der Dunkelheit lebte, dadurch war da unten eine recht niedere Menschennatur, denn in dem Teile, mit dem er untertauchte, hatte er die Mondeskräfte in sich.“ (S. 71) „Aber weil die schlechtesten Kräfte in der Wassererde verblieben waren, weil diese Kräfte furchtbare Elemente waren, kam der Dunstteil des Menschen immer mehr herunter, und [es] entstand allmählich ein Wesen, das auf der Stufe eines Amphibiums stand. In der Sage und Mythe ist diese Gestalt, die viel tiefer steht als die spätere Menschheit, geschildert als der Drache, als der Menschenmolch, als der Lindwurm. Und der andere Teil des Menschen, der ein Bürger des Lichtes war, der wird dargestellt als ein Wesen, das nicht herunterkam, das die niedere Natur bekämpft, das zum Beispiel als Michael, als der Drachentöter, als heiliger Georg, den Drachen bekämpfend dargestellt wird.“ (Ebd. S. 72)

4.1.3 Der Urmensch

Das Hervorgehen der Welt aus dem getöteten Leib der Tiāmat leitet über zu einem weiteren weitverbreiteten Mythologem der kosmogonischen Mythen, nämlich der Entstehung der Welt aus einem Urwesen – möge dies im mythischen Bild nun als ein Gott, ein Chaoswesen, Fabelwesen, Tier oder Mensch erscheinen. Da es sehr häufig als Mensch bezeichnet wird, wurde hier „Urmensch“ als Überschrift gewählt.

In anderen Texten stammt der Mensch aus dem „Himmel“ oder wird aus Teilen der Welt geschaffen.

Die Gleichsetzung des Menschen mit der „Welt“ kommt auch im sogenannten Tierkreismenschen zum Ausdruck, bei dem die Körperteile des Menschen in Analogie zu den zwölf Tierkreiszeichen gebracht werden. Dies wurde schon oben in Teil II, 3.4 dargestellt.

Hier zunächst wieder Texte:

1) Die Gestalt des Adam Kadmon in der jüdischen Geheimlehre Kabbala:

Man versteht Adam Kadmon als Urmenschen, dessen Abbild der irdische Mensch ist. Er wurde noch vor der Schöpfung aus dem reinen göttlichen Licht erschaffen. Er hatte Weisheit, Herrlichkeit und Unsterblichkeit, die der irdische Mensch dann verlor. (Nach: AnthroWiki s. v. Adam Kadmon; 13. 5. 2018)

2) Ahura Mazda, der Gott des Lichts im altiranischen Awesta, spricht:
Ihr seid Menschen. Ihr seid die Vorfahren der Welt und seid geschaffen worden, um meine vollkommenen Getreuen zu sein; [...]. (Aus: Cerinotti, S. 33)

3) Fortsetzung aus dem Enuma elisch (Text 12 bei 4.1.2) : Das weitere Hervorbringen der Welt aus dem Leib der Tiâmat durch Marduk nach der Schaffung des Himmels mit seinen Himmelskörpern:

Marduk schuf einen Wind [...]
Er sammelte die Wasser und ließ sie in Wolken dahinziehen.
Das Aufstehen des Windes, den frischen Regen,
Den Hauch der Nebel, die Ströme ihres Speichels
Ordnete er und nahm das Ganze selbst in die Hand.
Er gab ihrem Kopf einen Platz; darüber häufte er ein Gebirge.
Er machte die unterirdischen Wasser frei, die Flut ergoß sich.
In ihren Augen schloß er den Euphrat und den Tigris auf,
Er verstopfte ihre Nasenlöcher und ließ [...]
Er häufte auf ihrer Brust fruchtbare Hügel an.
Er bohrte einen Wasserspiegel an, um eine Quelle zu schaffen.
Aus einer Schlinge ihres Schwanzes schuf er das Band des Himmels und der Erde.
[...] den Apsu unter ihren Füßen.
[...] ihr Hintergestell *als Träger* (?) der Himmel.
Er spannte das Gewölbe (der Himmel) aus und festigte die Erde.
[...] Er schüttete Staub in das Innere der Tiâmat.
[...] Er breitete sein Netz aus
Und trennte den Himmel von der Erde ...

(In: Eliade, Schöpfungsmythen, S. 143f.)

4) Über den Urmenschen Purusha in der indischen Mythologie:

Purusha allein ist diese ganze Welt, die vergangene und die zukünftige, und er ist der Herr über die Unsterblichkeit und auch über das, was durch Speise noch weiter wächst.

Als sie den Purusha auseinanderlegten, in wie viele Teile teilten sie ihn? Was ward sein Mund, was seine Arme, was werden seine Schenkel, was seine Füße genannt?

Der Mond ist aus seinem Geist entstanden, die Sonne entstand aus seinem Auge; aus seinem Munde Indra und Agni; aus seinem Aushauch entstand der Wind.

Aus dem Nabel ward der Luftraum, aus dem Haupte ging der Himmel hervor, aus den Füßen die Erde, aus dem Ohre die Weltgegenden.

(Auszüge aus Rigveda 10, 90, zitiert nach AnthroWiki s. v. Purusha, 13. 5. 2018)

5) Der Urmensch im Awesta heißt Gayomart (auch andere Schreibweisen). Von diesem heißt es:

Gayōmart, awestisch Gayō Maretan („sterbendes Leben“), der Urmensch und Urvater der Menschheit. Gayōmarts Geistiges lebte 3000 Jahre während des Zeitalters, in welchem die Schöpfung erst nur geistig vorhanden war.

Dann machte Ahura Mazda Gayōmart zu einem inkarnierten Wesen. Ahriman vernichtete Gayōmart. Sein Leib wurde zu den Metallen und Mineralien der Erde. Gold war sein Same, und aus ihm ging die Menschheit hervor.

(Aus: Encyclopaedia Britannica s. v. Gayōmart, 7. 11. 2018)

6) Fortsetzung des Textes Nr. 5) bei 4.1.2: die Selbstopferung des Urwesens Pangu (Panku, P'an-Ku) in der chinesischen Mythologie:

Er, der als Erster geboren wurde, verwandelte sich, als er starb, in eine Vielzahl von Dingen: Aus seinem Atem entstanden Wolken und Winde; das linke Auge wurde die Sonne und das rechte der Mond; die Arme und Beine verwandelten sich in die vier Säulen, die die Welt tragen; der Körper teilte sich in fünf Teile, um ebenso viele Berge hervorzurufen; das Blut bildete die Flüsse, und die Venen wurden zu Straßen; die Haut und das Fleisch nahmen die Gestalt von Erde und Feldern an, Bart und Haare die der Sterne; der zarte Flaum, der den Körper überzog, verwandelte sich in Gräser und Pflanzen; Zähne und Knochen sollten Felsen und Metalle bilden; das Knochenmark verwandelte sich in Perlen und Jade; aus dem Schweiß entstand der Regen, der jedes Lebewesen ernährt; die Körperflüssigkeiten bildeten die Sümpfe, und die kleinen, vom Wind gestreichelten, Parasiten seines Körpers, brachten schließlich die Menschen hervor.

(Cerinotti, S. 14)

7) In der germanischen Mythologie heißt das Urwesen Ymir; er wird als Riese aufgefaßt. Ymir wird nach der Erzählung *Gylfaginning* der Prosa-Edda getötet, und aus ihm wird die Welt gemacht (7-8).

Die Formung der Welt wird im Grimnirlied der Lieder-Edda so besungen:

Aus Ymirs Fleisch wird die Erde geschaffen,
Aus dem Schweiß die See,
Aus dem Gebein die Berge, die Bäume aus dem Haar,
Aus der Hirnschale der Himmel.

Aus den Augenbrauen schufen gütige Asen
Midgard den Menschengöttern;
Aber aus seinem Hirn sind alle die hartgemuten
Wolken erschaffen worden.

(Edda, Grimnismal 40-41; Stange, S. 28)

8) Auch auf den amerikanischen Kontinenten kennt man das Mythologem der Erschaffung der

Welt aus einem Urwesen. In Nordamerika ist dies ein Riese (Ymir-Typus), ein toter Mann oder eine tote Frau (Bartl in: Jamme/Matuschek, S. 294). Im aztekischen Mythos entsteht aus der einen Hälfte der zerrissenen Himmelsgöttin Tezcatlipoca die Erde mit ihren Nahrungspflanzen. Die anderen Götter „verwandelten ihre langen Haare und ihre Haut in Gewächse, Bäume, Blätter, Blumen und Früchte; ihre Augen und ihre Mäuler in Höhlen jeglicher Größe, in Quellen, Brunnen und Flüsse; ihre Nasenlöcher in Täler und ihre Schultern in Berge“. (Cerinotti, S. 24)

9) Die Verbindung von Urmensch und Welt wird in anderen Texten umgekehrt gesehen: Nicht entsteht die Welt aus einem Urwesen, sondern der Urmensch entsteht aus der Welt.

1. Dies ist vor allem in den in vielen Varianten überlieferten apokryphen Adamstexten der Fall, von denen das slawische Henoch-Buch die Erschaffung Adams so darstellt:

Aus Erde wurde sein Fleisch; aus den Steinen wurden die Knochen; aus dem Meerwasser wurde das Blut; aus der Sonne wurden die Augen; Aus den Wolken wurden die Gedanken; aus dem Wind wurde der Atem (Wikipedia s. v. Purusha; 7. 11. 2018).

2. Bei den Transbaikal-Tungusen erscheint der Urmensch zusammengesetzt aus Eisen vom Osten, Wasser vom Westen, Feuer vom Süden und Erde vom Norden. (Lurker s. v. Urmensch)

Aus den angeführten Texten, unter denen sich die wichtigsten Vertreter des Mythologems „Urmensch“ befinden, ist zweierlei zu entnehmen: Der „Urmensch“ ist etwas noch nicht Materielles, und er geht in fast allen Mythen der Entstehung der „Welt“ voraus.

In der akademischen Wissenschaft wird viel darüber nachgedacht, ob das Mythologem selbständig, also unabhängig von einer Überlieferung, in den Kulturen auftauchte, oder ob es durch Kulturtransfer von Kulturraum zu Kulturraum weitergegeben wurde. Da das älteste schriftliche Vorkommen im babylonischen Enuma elisch anzutreffen ist (Ende des 2. Jt.; vgl. Krebernik, S. 81), meint Walther, daß es sich von da nach Osten und Westen verbreitet habe (S.254ff.).

Dies erklärt aber nicht sein Vorkommen in Amerika und Polynesien. (Allerdings gibt es Untersuchungen von Hans Giffhorn, nach denen schon in der Antike Kelten und Karthager über den Atlantik nach Südamerika gelangt sind.)

Die Initiationswissenschaft erklärt die weltweite Verbreitung von Mythologemen mit spirituell erfahrbaren Realitäten, die den mythischen Bildern zugrundeliegen. So sagt Steiner zu der mythischen Universalie „Urmensch“: „Das ist der große kosmische Mensch, der durch alle Weltensagen und Weltenmythen geht [...]. Denn es liegt eine tiefe Wahrheit solchen Darstellungen zugrunde, eine Wahrheit, die je nach dem hellseherischen Vermögen der Völker mehr oder weniger gebrochen zutage tritt.“ (Aus: Geistige Hierarchien und ihre Widerspiegelung in der physischen Welt; GA 110; zitiert in AnthroWiki s. v. Adam Kadmon; 13. 5. 2018)

Die große Unterschiedlichkeit der Texte in den Einzelheiten läßt sich sehr gut auf das jeweilige hellseherische Vermögen zurückführen. Außerdem ist es immer eine Frage, welche Ausdrücke benutzt werden, um das hellseherisch Geschaute in menschliche Sprache zu übertragen. Auch die verschiedenen Sprachen sind dazu mehr oder weniger geeignet; dann kommt dazu noch die Übersetzung ins Deutsche, die vielleicht manches verfälscht. Es ist also gut, möglichst viele Texte zu einem Mythologem zu haben, weil sie unterschiedliche Aspekte hineinbringen.

Gegen die Bezeichnung „Urmensch“, die nahelegt, daß es in diesem Mythologem um etwas

geht, was mit dem Menschen zu tun hat, könnte man anführen, daß in manchen Mythen dieses Urwesen gar kein Mensch ist, sondern ein Riese, ein Ungeheuer wie Tiāmat oder eine Gottheit. Es sollte jedoch für die Deutung zu denken geben, warum sich das mythische Bild für dieses Wesen der menschlichen Gestalt bedient.

Bei den letzten Texten (Nr. 9) fällt auf, daß in ihnen das Verhältnis von Urmensch und Welt umgekehrt ist, nämlich daß der Urmensch aus Teilen der Welt entsteht. Hier stimme ich Walther zu, die bemerkt, daß diese Analogie in beide Richtungen möglich ist. Entscheidend sei die Einheit von Mensch und Welt, die Mikrokosmos-Makrokosmos-Entsprechung (S. 279).

So wird der Kosmos auch als Makroanthropos bezeichnet, andererseits der Mensch als Mikrokosmos.

Der geistige Urmensch

Im ersten aufgeführten Text geht es um die geheimnisvolle Gestalt des Adam Kadmon. Adam Kadmon ist ein aramäischer Ausdruck aus dem kabbalistischen Buch Sohar vom Ende des 13. Jh. Dieser Ausdruck bedeutet „ursprünglicher Mensch“, „kosmischer Mensch“, auf griechisch *uranios anthropos*. Er wird erstmals bei dem jüdischen Gelehrten Philon von Alexandrien erwähnt. (Brockhaus s. v. Adam Kadmon, und AnthroWiki s. v. Adam Kadmon, 13. 5. 2018)

Der ursprüngliche Mensch existierte in einer rein „geistigen“, nicht materiellen Art und ist der erste der Schöpfung, der allem Irdischen vorausgeht. In der Ausdrucksweise der jüdischen Mystik der Kabbala heißt es, daß Adam Kadmon vor der Schöpfung aus dem reinen göttlichen Licht erschaffen war (s. Text 1). Die griechische Übersetzung als *uranios anthropos* bedeutet ja „himmlischer Mensch“. „Himmel“ ist hier ein anderer Ausdruck für das anfängliche Sein, in welchem es die irdische Verfestigung noch nicht gab. Eben dieser Ausdruck „Himmel“ findet sich in manchen Mythen, so in den Texten 3) und 7) bei 4.1.1, bei denen die entsprechenden Stellen so lauten:

Aus einem Schöpfungsmythos der Afrikaner: [Es] entstanden durch Gottes Hand im Himmel die Menschen und die Tiere und die Geister (Text 3). Die nordamerikanischen Omaha-Indianer sagen: Am Anfang waren alle Dinge im Gemüt des Großen Geistes. Alle Geschöpfe, einschließlich des Menschen, waren Geister (Text 7). Cerinotti nennt auch die mythische Erzählung der Kayapó, eines Indianervolks am Amazonas: „Vor langer Zeit wohnten die Indianer im Himmel und keiner wußte von der Existenz der Erde.“ (S. 34) Auch der indische Purusha, der persische Gayomart und der finnische Urweltsänger Wäinämöinen sind solche noch geistigen Urmenschen. Die lange Zeitdauer dieses geistigen Zustandes – 3000 Jahre bei Gayomart, 700 Jahre im Schoß der göttlichen Mutter bei Wäinämöinen – soll die Zeitlosigkeit der vorirdischen Seinsweise andeuten. Beim Gayomart-Mythos ist die Bemerkung bedeutend, daß mit ihm die ganze Schöpfung sich noch im geistigen Zustand befindet. (Vgl. Gayōmart in: www.britannica)

Was Wissende nur andeutend oder in mythischen Bildern ausgedrückt haben, findet sich bei Steiner in ausführlichen Darstellungen, von denen jetzt einiges angeführt sein soll, mit weiteren Hinweisen auf alte Texte und andere Autoren. (Über den geistigen Urzustand wurde kurz auch schon am Anfang der Ausführungen von 4.1.1 gesprochen.)

Im Zweiten Vortrag Steiners der Reihe „Ägyptische Mythen und Mysterien“ heißt es über die Urerde und den Urmenschen: „[...] So etwa hätten wir damals die Masse der Erde in urferner Vergangenheit gesehen, die damals nicht materiell war in unserem Sinne, sondern bis zum ätherischen Zustande verdichtet war. Diese Erdenbildung bestand also aus einzelnen Ätherpunkten, aber mit diesen Ätherpunkten war etwas ganz Besonderes verbunden.“ (S. 25)

„Wenn nun der Hellseher [...] sich gegenüberstellte einem solchen ätherischen Staubpunkte der Ursubstanz, so würde für ihn aus dem ätherischen Staubkorn [...] eine Lichtgestalt herauswachsen, eine prächtige Gestalt, [...]: Es ist das Urbild der heutigen Menschengestalt. Damals schlummerte geistig die Menschengestalt in dem ätherischen Staubkorn, und die ganze Erdenentwicklung war notwendig, damit das, was da ruhte, zum heutigen Menschen sich entwickelte.“ (Ebd. S. 26) Das Ätherische ist die unterste geistige Sphäre, die an das Physische angrenzt. Die Pflanzen, die weitere Wesensteile nicht besitzen – und daher immer in schlafendem Zustand sind – sind deswegen in symbolhaften Texten oft ein Bild für das Ätherische. Hier sei an den schon genannten germanischen Mythos erinnert, bei dem das erste Menschenpaar aus den Bäumen Ask (Esche) und Embla (Ulme) geschaffen wurde (s.o. Teil V, 3.3.1). Der Menschenzustand als „Bäume“ deutet ihr noch ätherisches Ur-Sein an, bevor sie die weiteren menschlichen Wesensglieder erhielten. Bei Cerinotti befindet sich auch eine ausführlichere Darstellung, was aus dem getöteten Gayomart wurde: „Im Sterben stieß er den Samen aus, der von der heilsamen Regung des Sonnenlichtes geläutert wurde [„wurde zu Gold“, s. o. Text 5]. Nach 40 Jahren nahm eine Rhabarberpflanze Gestalt an, nach weiteren 15 Jahren, (sic!) gingen aus den 15 Blättern dieser Pflanze [das erste Menschenpaar] Mashya und Mashyai hervor [...].“ (S. 32) Im Vierten Vortrag über „Ägyptische Mythen“ spricht Steiner über den geistigen Urmenschen und sein Verhältnis zur Erde als Wirken der Gottheit: „Die Erde war bloß Mensch in ihrer Urzeit. Auf diesen Urzustand der Erde blickte also der Einzuweihende. Er sah im Uratom das Idealbild des Menschen. Diese Menschengestalt hatte der Einzuweihende vor sich, und nun wurde ihm klar: Also versetze ich mich in den Urzustand der Erde. Das was in der Erde lebt, das Idealbild, die Idealform des Menschen, das sagt mir folgendes: Die Gottheit wirkt von Ewigkeit zu Ewigkeit; sie hat sich ausgegossen in diese Formen und hat diese menschliche Urform aus sich herausgehaucht.“ (S. 52) Diesen Urzustand der Erde nennt Steiner die polarische und die hyperboreische Erdphase. Diesen beiden folgte die lemurische Phase, in der der Mensch erst irdisch wurde: „Wenn die Bibel anfangs vom Menschen spricht, spricht sie von diesem reinen Menschen. Dieser führte bis zur lemurischen Zeit ein übersinnliches Dasein. [...] Dieses kosmische Wesen, von dem miteinander der gegenwärtige Mensch samt allen Naturreichen entsprungen ist, wird in der Kabbala Adam Kadmon genannt.“ (Aus: Die Erkenntnis des Menschen nach Leib, Seele und Geist. Über frühe Erdenzustände, GA 347, 1922; zitiert bei Anthrolexus, Adam Kadmon, 18. 11. 2018) Der geistige Mensch ist auch der des ersten Kapitels der Genesis bis zur Menschenschöpfung am sechsten Tag (1,26f.), der dann allmählich vollständig ins Irdische hereinkommende der des zweiten Kapitels (Jahwist), wodurch sich auch die angeblichen Doppelungen und Widersprüche der beiden Kapitel erklären. Der anthroposophische Theologe R. Frieling schreibt darüber: „Die kritische Analyse hat aufgezeigt, daß wir am Beginn des Buches Genesis zwei verschiedene Schöpfungsgeschichten vor uns haben. Man hat gemeint, daß dem Redaktor der vorliegenden Textgestalt die Widersprüchlichkeit der beiden Versionen nicht bemerklich gewesen sein müßte, man hielt diese Zusammenkoppelung seiner unentwickelten Intellektualität zugute. Frühere christliche Denker waren da noch auf einer anderen Spur. Sie hielten dafür, daß das erste Kapitel noch auf einer anderen 'Ebene' spielt und daß dann das zweite Kapitel aus dem Geistig-Seelisch-Ätherischen mehr ins Irdisch-Materielle herabsteigt. Die beiden Berichte wären demnach mit einer tiefen Richtigkeit so zusammengestellt, wie wir sie vorfinden.“ (Christentum und Wiederverkörperung, S. 19f.) Leider nennt Frieling keinen dieser früheren christlichen Denker. Aber vielleicht ist hier der Benediktinermönch Honorius Augustodunensis zu nennen, der in der ersten Hälfte des 12. Jh. wirkte und dessen Lehrdialog *Elucidarium* sehr bekannt wurde. Hierin schreibt er: „Prima itaque die fecit diem aeternitatis, scilicet, spiritualem lucem, et omnem creaturam spiritualem. Secunda die caelum, quod spiritualem creaturam secernit a corporali.“ Daher schuf (Gott) am ersten Schöpfungstag einen Tag von ewiger Art, das heißt,

ein geistiges Licht und alle geistigen Wesen. Am zweiten Schöpfungstag den Himmel, der die geistigen Wesen von den inkarnierten trennt. (Zitiert in: Walther, S. 151) Nach dieser Deutung des Honorius ist das Licht der Lichtschöpfung „Es werde Licht!“ noch nicht materiell. Die Trennung der oberen von den unteren Wassern am zweiten Schöpfungstag führt zu einer ersten Trennung der geistigen Wesen (*creatura spiritualis*), des „Himmels“, von den in die Irdischwerdung gehenden Geschöpfen (*creatura corporalis*). Das Weitere bei Honorius habe ich hier jetzt nicht zitiert, es folgt dann aber bekanntermaßen als erste irdische Spuren die Pflanzenwelt. Mit der *creatura spiritualis* sind die Engel gemeint. Es wird sich allerdings zeigen, daß wegen der noch völligen Einheit mit der geistigen Welt auch immer der Mensch mitgemeint ist, daß also auch er anfangs noch zu der *creatura spiritualis* gehört. Er ist da noch das „geistig-seelisch-ätherische“ Wesen. Deswegen ist er bis zum sechsten Schöpfungstag sozusagen noch „unsichtbar“. Vor ihm erscheinen sichtbar erst die Pflanzen, die Wassertiere und die Landtiere. Dann erhält der geistige Mensch den ersten zarten „irdischen“ Anflug, das heißt von der „Erde“, hebräisch *adama*, wovon die Bezeichnung *adam* in Gen 1,26 stammt. Diesen Gang vom noch ganz geistigen über den seelischen, astralischen und ätherischen zum irdischen Menschen stellt Steiner ausführlich in „Die Geheimnisse der biblischen Schöpfungsgeschichte“ dar, woraus nun einige Stellen folgen sollen:

„Wie ist es mit dem Menschen in den Schöpfungstagen, die dem sechsten vorangegangen sind?“ „Wie erklärt sich dieser scheinbare Widerspruch, daß die Genesis nicht schon vorher von dem Menschen spricht?“ „Wir werden in den vorhergehenden Schöpfungstagen den Menschen nicht finden, wenn wir uns nicht klarmachen, daß in Wirklichkeit nicht das Physische des Menschen dem Geistig-Seelischen vorangeht, sondern daß es umgekehrt ist, daß das Geistig-Seelische dem Physischen vorangeht.“ „Also das Vorrücken zum sechsten Schöpfungstage ist ein Verdichten des geistig-seelischen Menschen zum dichten Erdenmenschen.“ (Zitate auf den Seiten 156-157) Nun beschreibt Steiner, wie an den ersten drei Schöpfungstagen, Gen 1, 1-13, das seelische Wesen des Menschen gebildet wird. Da Mensch und Welt noch eins sind, ergeben sich zugleich Veränderungen in den kosmischen und irdischen Zuständen. Die nach anthroposophischer Terminologie Empfindungsseele, Verstandes- oder Gemütsseele und Bewußtseinsseele genannten drei Seelenarten werden zu einer anfänglichen Entwicklung gebracht, doch noch ist der Mensch kein selbständiges Wesen: „So webt im Umkreise der Erdenwerdens der seelisch-geistige Mensch. Er ist wie in der Substanz der verschiedenen geistigen Wesen darinnen. Er hat im Grunde genommen bis dahin kein selbständiges Dasein. Es ist so, wie wenn er als Organ innerhalb der Elohim, der Archai und so weiter sich bildete, in deren Leibern als Glied derselben vorhanden wäre. Daher ist es natürlich, daß uns erzählt wird von diesen Wesenheiten, denn nur sie sind eigentlich Individualitäten in dieser Zeit des Erdenwerdens; denn mit dem Schicksal dieser Wesenheiten wird auch das Schicksal der menschlichen Anlage geschildert.“ (S. 159f.) Weitere Verdichtungen sind dann die Anlagen zu dem, was anthroposophisch Astralleib – am vierten Schöpfungstag – und Ätherleib – am fünften Schöpfungstag – genannt wird (ebd. S. 160-162). Astralleib und Ätherleib sind auch noch übersinnliche Wesensglieder, die aber, wie das Wort „Leib“ schon sagt, eine starke Hinneigung zur leiblichen Hülle des Menschen haben. Sie stellen den Übergang zur „Menschenschöpfung“ am sechsten Schöpfungstag dar. Dieser erst bringt den Menschen als physisches Wesen, als den „erdigen“, den *adam*, hervor, und zwar in dem Element, das dem Geistigen am nächsten ist, dem Wärmeelement. Das erste Irdische, in das der Mensch eintritt, ist die Wärme; das bedeutet, daß er noch weit entfernt vom heutigen Menschenzustand und der heutigen Gestalt ist. „Also den Menschen im dichten Fleisch zu suchen am sogenannten sechsten Schöpfungstage, das darf nimmermehr sein. Wir dürfen ihn als Erdenwesen suchen, im Physischen, wir müssen ihn jetzt sogar im Physischen suchen, aber nur in der feinsten physischen Manifestation, als Wärmemensch.“ (Ebd. S. 167)

Nun sind wir an einem Punkt angekommen, wo das Geistige ins Materielle übergeht. Hier soll nun das Mythologem der Entstehung der Welt aus dem Leib eines Urwesens betrachtet werden.

Aus dem Urmenschen entsteht die Welt

Das Mythologem ist in den Texten 3) bis 9) enthalten. Text 2) ist sozusagen eine zusammenfassende „Überschrift“ dazu, die in kurzen Worten aussagt, worum es hier geht. Was „Vorfahren der Welt“ bedeuten kann, soll mit Hilfe der Erkenntnisse der Initiationswissenschaft aufgezeigt werden.

Doch zuvor noch einige Bemerkungen verschiedener Autoren zu Vorkommen und Bedeutung des Mythologems.

Die Vorstellung von der Analogie von Welt und Mensch gilt als eine Universalie des mythischen Denkens. Bargatzky stellt fest, daß es in traditionellen Kulturen unabhängig von der Lebensweise vorkommt. Bisher wurde es häufig mit den sogenannten Pflanzerkulturen in Verbindung gebracht, weil bei ihnen Mythen verbreitet sind, in denen aus dem Leib eines getöteten Urwesens die wichtigsten Nahrungspflanzen hervorgehen. Er kommt dagegen zu dem Ergebnis, daß wir es bei dem Mythologem „Weltschaffung aus Körpersubstanz“, da es auch die als Jäger lebenden Uraustralier kennen, „mit einer der grundlegenden Ideen der Menschheit zu tun haben, die in ganz unterschiedlichen Milieus sinnstiftend wirkt und nicht mit der Pflanzerkultur in notwendigem Zusammenhang steht“ (in: Jamme/Matuschek, S. 344).

Walther ist, wie bereits erwähnt, der Auffassung, daß die Verbreitung des Mythologems in Asien und Europa auf das Enuma elisch (Text 3) zurückgeht. Sie spürt der Tradierung in allen Einzelheiten nach, um dann aufzuzeigen, wie es über die klassische griechische Philosophie und hellenistisch-jüdische Gelehrsamkeit ins Mittelalter überging und die schriftliche Fassung des Ymir-Mythos in der Edda beeinflusst hat, da dies ihr Thema ist, nämlich „Schöpfungs- und Gründungsmythen im hochmittelalterlichen Island“. Es zeigen sich tatsächlich unglaublich verflochtene Überlieferungsstränge, so als habe es keine Kultur, keinen namentlich bekannten klassischen, spätantiken und mittelalterlichen Autor gegeben, der mit der Mikrokosmos-Makrokosmos-Vorstellung nicht vertraut gewesen wäre. Im Wikipedia-Artikel „Purusha“ werden zusätzlich zu den bei Walther besprochenen Texten Parallelen in Kambodscha, Vietnam und bei den Kalmücken genannt (7. 11. 2018). Zu dem möglichen Ausgangspunkt, dem Enuma elisch, zitiert Walther Elard Hugo Meyer (1891): Kosmogonien seien „in den Körperschaften gebildeter Priester, welterfahrener Sänger oder spekulativer Weiser zu suchen“ (S. 257). Hier möchte ich hinzufügen, nur solche Priester und Weise der Kulturen in Indien, dem alten Iran, Zentralasien, dem Vorderen Orient und Griechenlands waren in der Lage, die Bedeutung dieses Urmythos zu erfassen und ihm seine je eigene Prägung zu geben. Nach der Besprechung der altorientalischen und asiatischen Urmensch-Mythen befaßt sich Walther in einem ausführlichen Teil mit der Makrokosmos-Mikrokosmos-Idee von den Vorsokratikern bis zum Mittelalter (S. 122ff.) und vergleicht die jeweiligen Texte mit der Klassifizierung von Ruth Finckh, die 21 Typen dieser Vorstellung festgestellt hat, darunter z. B.:

- die Elementenlehre
- die pythagoreische Harmonielehre
- das platonische Leib-Seele-Modell
- die neuplatonische Emanationslehre
- der augustinische Lebensalter-Weltalter-Vergleich
- die jüdische Adamslehre (S. 127f.)

Im einzelnen bespricht Walther die Vorstellungen der Vorsokratiker, Platons, des Aristoteles,

der Stoa und des Epikureismus; ferner die besonders wichtige Weiterentwicklung durch die jüdisch-hellenistische Schule von Alexandria, deren Hauptvertreter Philon war. Hieraus gingen dann christliche Lehren der Kirchenväter und des Mittelalters hervor.

In den jahrtausendealten Mythen lag der Schwerpunkt auf der Entstehung der Welt aus dem Urmenschen, das heißt, die Welt wurde als großer Mensch, als Makroanthropos, aufgefaßt. Philon erkannte, daß dies auch umgekehrt gilt:

brachyn men kosmon anthropon, megan anthropon ephasin ton kosmon einai.

Sie sagten, daß der Mensch ein kleiner Kosmos, der Kosmos ein großer Mensch sei.

(Aus: Quis rerum divinarum heres 155, zitiert in Walther, S. 144f.;
Übersetzung von Verf.)

Die Schule von Alexandria verband das Wissen des griechischen Denkens mit dem Alten Testament. Deswegen bemühte man sich, die Mikrokosmos-Makrokosmos-Vorstellung mit der Erschaffung Adams in der Genesis zu verknüpfen. So wußte auch Philon von einer doppelten Schöpfung des Menschen, wie er in seiner Schrift *De opificio mundi* dargestellt hat: Gott hat „den Menschen in einem ersten Akt als Idee und Gattungsbegriff geschaffen. Der erste Mensch ist unkörperlich, weder männlich noch weiblich, der Natur nach unvergänglich und Gottes wahres Ebenbild (Gen 1,26). Erst der nach Gen 2,7 geformte Mensch ist ein sinnlich wahrnehmbares und vergängliches Wesen.“ (Bibelwissenschaft.de, Adam, 3. Abschnitt: Wirkungsgeschichte; 2. 12. 2018) Möglicherweise war es in der Folgezeit schwierig, das Wissen von einer geistigen Existenz des Menschen in Genesis 1, 1-13, wie sie oben dargestellt wurde, zu bewahren, sondern man sah eher auf den äußeren Wortlaut, wonach zuerst die Welt und dann der Mensch geschaffen wurde. Vielleicht entstand daher die sogenannte jüdische Adamslehre, nach welcher Körperteile und auch geistig-seelische Anteile Adams aus Teilen der Welt gebildet wurden. Meistens sind dies sieben Teile, und laut Walther weist dies auf Philon als Ursprung hin, da Theorien über die Zahl Sieben sein ganzes Werk durchziehen (vgl. Walther, S. 263f.). In den Adamstexten ist also nicht die Welt ein Makroanthropos, sondern der Mensch ein Mikrokosmos, was dann durch Kirchenväter weiter vermittelt wurde. So sagt Isidor von Sevilla (um 560-636):

homo μικρόκοσμος , id est, minor mundus

Der Mensch ist ein Mikrokosmos, das heißt, eine verkleinerte Welt.
(In: Walther, S. 124)

Die Adamstexte finden sich in den spätantik-frühmittelalterlichen sogenannten Henochbüchern wieder, von denen es mehrere Fassungen gibt. Die häufigste Variante für die Erschaffung Adams aus Teilen der Welt lautet darin:

Aus Erde wurde das Fleisch, aus den Steinen die Knochen, aus dem Meerwasser das Blut, aus der Sonne die Augen, aus der Himmels(gestalt) der Geist, aus dem Wind der Atem, vom Heiligen Geist (= Licht der Welt) die Seele. (Wikipedia, Purusha, oder Walther S. 188)
Auch gibt es im Henochbuch die verbreitete Erklärung des Namens „Adam“ als Akrostichon der griechischen Wörter für die vier Himmelsrichtungen, nämlich anatole (Osten), dysis (Westen), arktos (Norden) und mesembria (Süden). Den Bezug zu den Himmelsrichtungen findet man auch in dem Text der Baikal-Tungusen (Nr. 9, 2.).

Es soll nun der Bedeutung des Urmensch-Mythos aus der Sicht der Initiationswissenschaft

nachgegangen werden.

Oben wurde gesagt, daß es nicht so sehr darauf ankomme, ob die Welt aus dem Urmenschen oder der Urmensch aus der Welt entstanden ist. Dies gilt zweifellos für die archaische und magische Bewußtseinsstruktur, die sich vor allem durch die Identität und Einheit von Welt und Mensch auszeichnen und für die noch Raum-Zeitlosigkeit bestand. Es mag sein, daß einige spätere Mythen nichts anderes wollen, als eine vage Erinnerung an dieses Einheitsbewußtsein zum Ausdruck zu bringen. In historischer Zeit jedoch, in der die Mythen schriftlich erschienen, änderte sich das Zeitbewußtsein, so daß nun auch Entwicklungsvorgänge von Bedeutung wurden. Für diese Zeit ist in den Mythen klar die Vorstellung erkennbar, daß der Urmensch der Ausgangspunkt ist, aus dem die Welt entstand. Dies ist die eigentlich mythische Vorstellung, deren älteste Quelle im *Enuma elisch* zu sehen ist. Daß erst die Welt entstand, also das Anorganische, dann einfaches organisches Leben und erst zum Schluß, auf dem Weg über die Pflanzen- und Tierwelt, der Mensch, diese Vorstellung beruhte auf der Auslegung der Genesis „ad litteram“, nach dem Wortsinn. Obwohl aufgrund dieser Auslegung das Wissen um die geistige Existenz des Menschen vor aller anderen Schöpfung seit der Antike zurückgedrängt wurde, findet sich immer wieder doch eine Spur davon.

Walther nennt eine Stelle aus dem Werk *Speculum maius* des Vinzenz von Beauvais, eines Gelehrten des 13. Jh., die genau dieses alte Wissen andeutet. Bei der Stelle führt Vinzenz von Beauvais fünf Gründe für die Gottebenbildlichkeit des Menschen auf, von denen der vierte hier interessiert:

Quantum quia sicut deus finis est omnium,
sic et homo totius creature que propter ipsum facta est,
unde licet primus omnium sit secundum ordinem rationis,
ultimus factus est secundum ordinem nature,
quia ultimus omnium creatus est.
(Zitiert in Walther, S. 179)

Viertens [ist der Mensch das Ebenbild Gottes], weil, wie Gott die Zielursache aller Dinge, so auch der Mensch Zielursache der ganzen Welt ist, die seinetwegen geschaffen wurde, weswegen er zwar der erste aller Dinge gemäß der Reihenfolge des Geistes ist, doch als letzter hervorgebracht wurde gemäß der Reihenfolge der Natur, weil er als letzter geschaffen wurde.

Walther ist der Meinung, daß in diesen mittelalterlichen Text Gedanken der neuplatonischen Emanationslehre eingeflossen sind (und dies entspricht dem Typus 10 bei Finckh). Nach dieser Lehre geht das Niedere, also die Natur oder das Materielle, aus dem Höheren, dem Geist oder Gott, hervor. Der Mensch tritt zwar nach Vinzenz von Beauvais leiblich als letzter hervor (secundum ordinem nature – nach der Reihenfolge der Natur), aber dem muß eine geistige Existenz vorausgegangen sein, geistig ist der Mensch der erste vor aller Natur (secundum ordinem rationis – nach der Reihenfolge des Geistes). Genau darin liegt einer der fünf Gründe für die Gottebenbildlichkeit des Menschen, da auch Gott derjenige ist, aus dem das Materielle hervorfloß (emanierte).

Solches okkultes Wissen wurde von der Antike über den Neuplatonismus, die Gnosis und mittelalterliche Strömungen, wie hieraus zu sehen ist, tradiert. Vom Menschen als Erstling spricht auch der französische Weise Louis Claude de Saint Martin (1743-1803) in seinem Werk *Des erreurs et de la vérité* (dt. Irrtümer und Wahrheit, 1782): „Es ist kein Ursprung, der den seinen [sc. den des Menschen] übertreffe; denn der Mensch ist älter als jedes andere

Wesen der Natur; er existierte vor der Entstehung auch des allergeringsten Keims, und doch ist er erst nach ihnen auf die Welt gekommen.“ (Zitiert in Bindel, S. 10)

Auch der Anonymus befaßt sich mit diesem Thema: Er hält jegliches, auch menschliches, schöpferisches Tun für einen magischen Vorgang. So ist für ihn auch das Wort „schuf“ in Gen 1,1 ein Akt der göttlichen Magie, nämlich der „Umformung des Ideals ins Reale, des Intelligiblen [original hier ein Komma] ins sinnlich Wahrnehmbare“ (S. 686). Auch zwei von ihm genannte Denker des frühen 20. Jh., die sowohl Naturwissenschaftler als auch Philosophen waren – Edgar Dacqué und Pierre Teilhard de Chardin –, hielten den geistigen Menschen, das heißt die Idee des Menschen, für das Ursprüngliche. Sie sahen „die Welt mit ihrem Tier-, Pflanzen- und Mineralreich als Variation eines einzigen Themas: der Mensch, der der Archetypus der in Evolution begriffenen Welt ist“ (ebd. S. 687).

Daß der Mensch das gesamte Mineral-, Pflanzen- und Tierreich in sich trägt, ist ein Gedanke, der mit dem Urmensch-Mythos in Zusammenhang steht. So schrieb schon Papst Gregor der Große (540 bis 604):

homo habet commune esse cum lapidibus,
vivere cum arboribus,
sentire cum animalibus,
discernere cum angelis.
(Zitiert in Walther, S. 144f.)

Der Mensch hat das materielle Sein (esse) gemeinsam mit den Steinen,
das Leben (vivere) mit den Bäumen,
das sinnliche Wahrnehmungsbewußtsein (sentire) mit den Tieren,
das im Unterscheiden erkennende Ich-Bewußtsein (discernere) mit den Engeln.

Bei dieser umschreibenden Übersetzung habe ich anthroposophische Terminologie benutzt, um zu dem hinüberzuleiten, was Steiners Beitrag zum Thema ausmacht.

Er ist, wie ich meine, eine Art Erklärung für die Aussage in Text 2), daß der Mensch der Vorfahre der Welt sei.

Der Mensch als der Vorfahre der Welt ist der geistige Urmensch, in dem die ganze Welt, nämlich die drei Naturreiche, enthalten war. Die Zerspaltung des Urmenschen stellt im mythischen Bild die drei Naturreiche dar, die sich von dem geistigen Menschen trennten und vor ihm materiell bzw. leiblich auf der Erde erschienen. Deswegen stimmt beides: Der Mensch war der erste und der letzte. Geistig – secundum ordinem rationis – war er der erste, als er noch mit den geistigen Wesenheiten der Pflanzen und Tiere vereinigt war. Über diesen Umstand führt Steiner aus: „Der Mensch trägt immer zuerst in sich, was er in der Folgezeit um sich herum sieht. Alles, was gegenwärtig um uns existiert, ist in einer vorhergehenden Evolution von uns ausgegangen, damals, als unser Wesen noch verbunden war mit der Erde, dem Monde und der Sonne. Dieses kosmische Wesen, von dem miteinander der gegenwärtige Mensch samt allen Naturreichen entsprungen ist, wird in der Kabbala Adam Kadmon genannt.“ (Aus: Die Erkenntnis des Menschen nach Leib, Seele und Geist. Über frühe Erdzustände. GA 347; zitiert in Anthrolexus s. v. Adam Kadmon)

Aus einem bestimmten Grund erfolgten dann die Trennungen, durch die die irdische Natur entstand, in den mythischen Bildern z. B. das Meer, die Berge, die Wolken usw., in der Genesis die Pflanzen (1,11), die Wassertiere und Vögel (1,21) und die Landtiere (1,25). Der Mensch nahm als letzter leibliche Gestalt an – secundum ordinem nature (Gen 1,26f.).

Über diese Reihenfolge des Entstehens heißt es in „Geheimnisse der biblischen Schöpfungsgeschichte“: „Bis zu dem sechsten beziehungsweise siebenten Schöpfungstage, also bis zu unserer lemurischen Zeit, würde ein physisches Auge den Menschen nicht haben

sehen können, denn da war er nur geistig vorhanden. Und das ist der große Unterschied einer wahren Evolutionslehre von einer erträumten. Die letztere glaubt, daß nur der physische Werdegang da ist. Nicht dadurch entsteht der Mensch, daß gleichsam die untergeordneten Wesen hinaufwachsen zur menschlichen Gestalt. Das ist das Phantastischste, das man sich vorstellen kann, daß eine tierische Gestalt sich umwandelte zur höheren Gestalt des Menschen. Während diese tierischen Gestalten entstehen, während sie unten ihr Physisches bilden, ist der Mensch schon längst vorhanden, nur steigt er erst später herunter und stellt sich neben die früher heruntergestiegenen tierischen Wesenheiten hin.“ (S. 204f.) Die Kenntnis vom ursprünglich geistigen Menschen und die Akzeptanz dieser Vorstellung würde ein neues Licht auf die Evolutionstheorie werfen, denn das Problem, wie die Arten auseinander hervorgegangen sein sollen, wie insbesondere der Mensch aus seinen angeblichen tierischen Vorfahren entstanden sein soll, ist bis heute nicht gelöst. A. Delor sagt hierzu, an dem Natur-Stammbaum gebe es viele einzelne Äste, aber der Stamm sei nicht zu sehen. Die Lösung hierfür wäre, daß der noch im Geistigen befindliche Mensch der unsichtbare „Stamm“ ist, von dem die anderen Wesen der Natur „abzweigen“, das heißt sich in leiblicher Gestalt zeigen (vgl. hierzu ausführlich oben Teil III, 1.4.1 und 1.4.2).

Steiner stellt an verschiedenen Stellen die Gründe für die Abtrennung der Naturreiche, insbesondere der Tiere, von dem einheitlichen Wesen dar: In den Tieren erschien etwas materiell auf der Erde, was zuvor zum Menschen gehörte, aber seiner weiteren Entwicklung hinderlich war. So ist in „Geheimnisse der biblischen Schöpfungsgeschichte“ zu lesen: „Warum sind denn diese Tiere eigentlich Tiere geworden, und warum ist der Mensch Mensch geworden? [...] Bevor sichtbarlich der Mensch als Erdenwesen auftrat, sind die Tiere aufgetreten. - Damit der Mensch Mensch werden können auf der Erde, dazu war notwendig, daß er zu seiner Verdichtung die geeigneten Erdenverhältnisse angetroffen hat. [...] Wenn damals der Mensch gleichsam schon herabgestiegen wäre in das dichte Erdendasein, dann hätte er nicht die Gestalt und Wesenheit werden können, die er geworden ist, denn die Erdenverhältnisse waren damals noch nicht reif, um dem Menschen diese Gestalt zu geben. Der Mensch mußte im Geistigen warten und mußte die Erdenentwicklung sich selbst überlassen, weil sie ihm noch nicht die Bedingungen geben konnte für das irdische Dasein. Er mußte reif erst werden innerhalb einer geistig-seelischen, einer mehr ätherischen Sphäre. Hätte er nicht gewartet mit seinem Herabstieg auf die Erde, so wäre er eben mit einer tierischen Gestalt umkleidet worden.“ (S. 163)

Noch deutlicher spricht Steiner in „Ägyptische Mythen“ über die Hindernisse auf dem Weg zur Verkörperung als Mensch: „Drei Reiche um uns sind erst allmählich entstanden. Zuerst war nur der Mensch vorhanden. Dann gesellte sich dazu das Tierreich, dann das Pflanzenreich und dann erst das Mineralreich. Wenn wir auf die Uerde zurückblicken würden, als die Sonne noch mit ihr vereinigt war, wir würden einen Menschen finden, in dem noch alle Stoffe der physischen Welt ein- und ausgehen. Da lebte der Mensch noch im Schoß der Götter, da verträgt der Mensch sozusagen noch alles. Dann mußte er zurücklassen dasjenige, was als Tierreich abgesetzt ist. Würde er das mitgenommen haben [sc. in die Verkörperung], dann hätte er sich überhaupt nicht höher entwickeln können. Er mußte das Tierreich und später auch die Pflanzen herausstoßen. Was draußen in den Tieren und Pflanzen ist, ist nichts anderes als Temperamente, Leidenschaften, gewisse Eigenschaften der Menschen, die sie heraussetzen mußten. Und als der Mensch seine Knochen bildete, setzte er heraus die mineralische Welt.“ (Ebd. S. 152)

Der anthroposophische Autor Rudolf Meyer spricht von einem Opfer, das insbesondere die Tiere für den Menschen brachten: „[...] [D]er Mensch selber ist im Weltengange von Stufe zu Stufe gestiegen. Die Tierformen der Warmblüter – seien es Säugetiere oder Vögel – entließ er Art um Art ins Erdendasein. Man kann sagen: er ging durch sie hindurch und verstrickte sich doch nicht in sie. Sie drängten in die Verkörperung; er aber überschwebte sie gleichsam in

jener Urgestalt, die ihm bestimmt war und die ihn zum Träger des Geistes auf Erden machen sollte. Es drückt die Vornehmheit des Menschen aus, daß er sich zurückzuhalten verstand und mit seinen Organen sich nicht nach dieser oder jener Seite spezialisierte.“ (Tierwelt, S. 82) Meyer sieht auch so etwas wie Schuld und Verhängnis darin, daß der Mensch sich nur entwickeln konnte auf Kosten der Wesen der Natur. Es sei ein tragisches Geheimnis, von dem auch Paulus im Römerbrief als der Unterwerfung der Kreaturen unter das Gesetz der Vergänglichkeit spricht (Röm 8, 19-22). Eine extreme Tiergestalt, die der Mensch aus sich herausgesetzt hat, seien die Saurier: „Feurige Begierde schlägt in das Leben hinein und drängt die Reptilformen, die ins Maßlose wachsen, das Erdendasein ungestüm zu ergreifen. Solche Tierformen sind es, die auf das Rätsel des kosmischen Sündenfalls hindeuten und die im Grunde nur verständlich werden, wenn man auf den tiefen Bruch eingehen kann, der die Entwicklung der Schöpfungsgestalten in eine völlig andere Richtung gerissen hat. Mit diesem Abfall der Schöpfung von ihrer göttlichen Zielsetzung hängt in tiefstem Sinne der Mensch zusammen. Er selbst war es, der diese Gestalten aus sich ausschied und sich damit von etwas befreite, was ihn sonst überwältigt und die Bildung der edlen Menschengestalt unmöglich gemacht hätte.“ (Tierwelt, S. 81) Die Erlösung der Kreatur, von der Paulus an der Stelle spricht, ist deswegen die Aufgabe des Menschen, wozu das Wissen um diese Zusammenhänge aufrütteln kann: „[Wir gehen] einer Zeit entgegen, in der das Wissen von den tiefgründigen Verflechtungen zwischen Menschen und Tieren aus dem Unbewußten wieder aufsteigen will. Es wird zugleich als ein Gefühl unermesslicher Dankbarkeit zum Durchbruch kommen; denn der Mensch wird unmittelbar der Tatsache inne, daß er seinen Aufstieg einem großen Opfer schulde, indem er auf seinem Wege zum Geiste die Tiergattungen nacheinander von sich abstieß und sie ihrem dunklen Erdschicksal überließ.“ (Ebd. S. 83)

Die Tragik, die mit der Entstehung der Welt aus dem Urmenschen verbunden ist, klingt in den Mythen vielleicht leise an. Eliade stellt dar, daß es bei diesem Mythologem zwei Typen gibt, nämlich entweder das freiwillige Sich-Opfern des Urwesens oder einen Kampf, der der Zerstückelung vorangeht (Schöpfungsmymhen, S. 22). Für das letzte ist der Kampf gegen Tiâmat im Enuma elisch der Prototyp, und es ist sicher nicht zufällig, daß sie als gefährliches Reptil dargestellt wird.

Die Mythen übermitteln einmal dieses, einmal jenes Wissen und setzen unterschiedliche Schwerpunkte. Eine Erinnerung an das Opfer der Tiere könnten die tiergestaltigen Götter sein, die es in vielen Religionen gibt und später häufig noch in einem Begleittier oder Tierattribut symbolisiert werden. Die Tiere wurden durch ihr Opfer sozusagen heilig, und Kenntnis davon bewahrt der Mythos, insbesondere in sehr alten Mythen, die eher noch in bildlichen Darstellungen vorhanden sind. Ein Wissen von dem Opfer, das die frühe Verleiblichung darstellt, sehe ich möglicherweise in den Tierbildern der jungpaläolithischen Bilderhöhlen ausgedrückt (s. o. Teil III, 1.1.1; zur Abspaltung der Tiere und ihrem Opfer auch: Teil II, 4.2,d).

Ein Schicksal, das mit dem Opfer über die Tiere gekommen ist, ist die Sterblichkeit, wie es auch in der Stelle des Römerbriefes heißt:

Denn die ganze Schöpfung wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes. Die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat; [...]
(Röm 8, 19f.; Einheitsübersetzung 1980)

Dieses Schicksal mußten die Tiere mit dem Menschen teilen.

Das Rätsel des Todes ist ein weiteres Thema in den Mythen über die Urgeschennisse.

4.1.4 Der Tod kommt in die Welt

Der Urmensch war ein unsterbliches Wesen. Viele Mythen zeigen jedoch, daß dies nicht so blieb, und machen es zu ihrem Anliegen, in Bildern die große Umwälzung darzustellen, die dem Menschen durch den Beginn des Todesschicksals widerfuhr. Aus ihnen geht auch hervor, daß weitere Veränderungen damit verbunden waren.

Um diese deutlich in den Blick zu bekommen, soll der Ausgangspunkt noch einmal kurz das ursprüngliche Wesen sein, das außer durch Unsterblichkeit auch durch Androgynität gekennzeichnet war. Dem dienen die drei Texte bei Nr. 1). Danach folgen Texte über das Todesschicksal.

1) Texte zur ursprünglichen Androgynität:

1. Gott erschuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes erschuf er ihn. Männlich und weiblich erschuf er sie. (Gen 1,27; Einheitsübersetzung 2016)

2. *Celebrant carminibus antiquis, quod unum apud illos memoriae et annalium genus est, Tuistonem deum terra editum.* - In alten Liedern, der einzigen Art ihrer geschichtlichen Überlieferung, feiern die Germanen Tuisto, einen erdentsprossenen Gott. (Tacitus, Germania 2; Übersetzung: Manfred Fuhrmann)

3. Bei den Zuñi (Pueblo-Indianer) hat der bisexuelle Hochgott Awona-wilona („Er-Sie“) den Himmelsvater und die Erdmutter aus zwei Bällen seiner eigenen Haut angefertigt. (Lurker s. v. Androgynität)

2) Der ägyptische Mythos von Osiris-Isis-Horus:

In uralten Zeiten herrschte in Ägypten als König Osiris. Ihm verdankten die Ägypter viele Wohltaten. Er schaffte die Menschenfresserei ab, lehrte den Ackerbau und die Zubereitung von Speisen aus dem Pflanzenreich. Auch Gesetze gab er und führte dadurch die ersten Rechtsordnungen ein. Die Verehrung der Götter, die Astronomie, die Schrift und auch die wichtigsten Künste verdankten ihm die Ägypter. Osiris unternahm, um seine Wohltaten zu verbreiten, auch Reisen in andere Länder, und es wird gesagt, daß er seine Absichten nicht durch das Schwert, sondern durch Überredung zur Ausführung gebracht habe.

Während Osiris auf Reisen war, suchte sein Bruder Seth (griech. Typhon) anstelle der bewährten Einrichtungen Neuerungen einzuführen, was aber die wachsame Isis nicht zuließ. Typhon wurde deswegen wütend, und als Osiris von seinen Reisen zurückkam, trachtete er ihm nach dem Leben. Heimlich ließ er das Maß vom Leibe des Osiris nehmen und danach einen kostbaren Kasten machen. Bei einem Gastmahle, das er veranstaltete, gab er kund, der [sic!] Kasten solle derjenige von den Geladenen zum Geschenke erhalten, der am besten hineinpasste. Alle versuchten es, aber nur Osiris allein paßte hinein. Typhon und seine Verschworenen töteten darauf den so überlisteten Osiris, schlugen den Deckel des Kastens zu und ließen ihn in das Meer hinaustreiben. Die Legende gibt für dieses Geschehen genau die Sternkonstellation an. Es war zur Zeit, als die Sonne im November im 17. Grad des Skorpion unterging und der Mond auf der entgegengesetzten Seite im Stier oder in den Plejaden als Vollmond erschienen war.

Isis suchte nach dem Leichnam des Osiris. Durch einen Knaben erfuhr sie, daß der Kasten ins Meer hinausgeschwommen war, und sie fand ihn zu Byblos in Phönizien. Trauernd brachte sie ihn nach Ägypten zurück. Typhon, wütend darüber, zerriß den Leichnam in vierzehn Stücke. Isis sammelte die Stücke und – so erzählt die Legende weiter – machte unter Zuhilfenahme von Spezereien aus jedem der vierzehn Stücke ein Wesen, das die Gestalt des Osiris hatte. Nach anderer Fassung begrub sie die vierzehn Teile in vierzehn Gräbern. Dadurch wurde Osiris ein Gott der Unterwelt, der Gott der Toten. Durch einen Lichtstrahl wurde dem Osiris und der Isis ein Sohn nachgeboren, der Horus. Isis schenkte den Priestern ein Drittel des Landes, damit das Grab des Osiris geheimgehalten werde und der Totendienst umso mehr gefeiert würde.

Die Legende berichtet weiter, daß Osiris aus der Unterwelt heraufkam, dem Horus erschien, ihn unterrichtete, und dieser zum Rächer seines Vaters wurde. Isis war es gelungen, den Typhon einzusperren. Sie gab ihn aber aus Unvorsichtigkeit wiederum frei, worüber Horus zornig wurde, seiner Mutter die Krone vom Haupte riß und ihr Kuhhörner aufsetzte. In der Folge wurde dann Typhon unter dem Beistande von Thoth-Hermes in zwei Schlachten von Horus besiegt, und es entstand darauf in Ägypten eine Horuskultur, die Horuskultur der vordynastischen Zeit.

(Uehli, Kultur und Kunst Ägyptens, ein Isisgeheimnis, S. 73f., nach Plutarch, De Iside et Osiride, 12-20, und Inschriften)

3) Aus dem Buch Genesis des Alten Testaments:

Da formte Gott, der HERR, den Menschen, Staub vom Erdboden, und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen. (Gen 2,7) - Dann gebot Gott, der HERR, dem Menschen: Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen, doch vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen; denn am Tag, da du davon isst, wirst du sterben. (Gen 2,16-17) - Da ließ Gott, der HERR, einen tiefen Schlaf auf den Menschen fallen, sodass er einschlief, nahm eine seiner Rippen und verschloss ihre Stelle mit Fleisch. Gott, der HERR, baute aus der Rippe, die er vom Menschen genommen hatte, eine Frau und führte sie dem Menschen zu. (Gen 2,21-22) - Darauf sagte die Schlange zur Frau: Nein, ihr werdet nicht sterben. Gott weiß vielmehr: Sobald ihr davon esst, gehen euch die Augen auf; ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse. Da sah die Frau, dass es köstlich wäre, von dem Baum zu essen, dass der Baum eine Augenweide war und begehrenswert war, um klug zu werden. Sie nahm von seinen Früchten und aß; sie gab auch ihrem Mann, der bei ihr war, und auch er aß. (Gen 3,4-6) - Dann sprach Gott, der HERR: Siehe, der Mensch ist wie einer von uns geworden, dass er Gut und Böse erkennt. Aber jetzt soll er nicht seine Hand ausstrecken, um auch noch vom Baum des Lebens zu nehmen, davon zu essen und ewig zu leben. Da schickte Gott, der HERR, ihn aus dem Garten Eden weg, damit er den Erdboden bearbeite, von dem er genommen war. Er vertrieb den Menschen und ließ östlich vom Garten Eden die Kerubim wohnen und das lodernde Flammenschwert, damit sie den Weg zum Baum des Lebens bewachten. (Gen 3,22-24)

(Übersetzung: Einheitsübersetzung 2016)

4) Text aus dem Gilgamesch-Epos

„Utnapischtim, sollen meine Wangen nicht abgezehrt sein, nicht gebeugt mein Antlitz?
Nicht unfroh mein Herz sein, nicht verlebt meine Züge,
Nicht Harm in meinem Gemüte sein,

Nicht gleichen einem Wanderer ferner Wege mein Antlitz,
Nicht von Nässe und Sonnenglut mein Antlitz versengt sein,
..., ich nicht in die Steppe laufen?
Mein Freund, der flüchtige Maulesel, der Wildesel des Gebirges, der Panther der Steppe!
Enkidu, mein Freund, der flüchtige Maulesel, der Wildesel des Gebirges, der Panther der
Steppe!

Nachdem wir, alles gemeinsam verrichtend, den Berg erstiegen,
Die Stadt ... einnahmen, den Himmelsstier töteten,
Auch den Chumbaba umbrachten, der da wohnte im Zedernwald,
In den Pässen der Berge Löwen töteten!

Mein Freund, den ich über die Maßen geliebt,
Der mit mir durch alle Beschwernisse zog,
Enkidu, mein Freund, den ich über die Maßen geliebt,
Der mit mir durch alle Beschwernisse zog -
Es hat ihn ereilt die Bestimmung des Menschen.

Um ihn weint' ich sechs Tage und sieben Nächte,
Ich gab nicht zu, daß man ihn begrübe,
Bis daß der Wurm sein Gesicht befiel.
Mit graute vor *meines Freundes Aussehn*,
Ich erschrak vor dem Tod, daß ich lief in die Steppe!
Meines Freundes Sache lastet auf mir,
Daß ich lief einen fernen Weg in die Steppe!
Enkidus, meines Freundes, Sache lastet auf mir,
Daß ich lief einen fernen Weg in die Steppe!

Ach, wie soll ich stumm bleiben? Ach, wie schweigen?
Mein Freund, den ich liebte, ist zu Erde geworden!
Werd ich nicht auch wie er mich betten
Und nicht aufstehn in der Dauer der Ewigkeit?“
(Zehnte Tafel; Schott, S. 88)

5) Schöpfungsmythos der Zulu aus Natal in Südafrika (Fortsetzung von 4.1.1, Text 2):

Der Große beauftragt ein Chamäleon und eine Echse, den neuerschaffenen Menschen die Botschaft zu überbringen, dass sie, nachdem sie gestorben sind, gleich dem Mond, immer wieder zurückkommen.

Das Chamäleon fällt auf dem Weg zurück und die Echse erreicht zuerst die Menschen. Sie bringt jedoch die Botschaft des Großen durcheinander und prophezeit einen Tod ohne Wiederkehr.

Da eine Botschaft des Großen, einmal ausgesprochen, nicht zurückgenommen werden kann, kränkeln die Menschen und sterben, wonach sie wieder zu Lehm zerfallen. Das Chamäleon, das zu spät mit der richtigen Botschaft eintrifft, findet die verwirrten Gedanken der Echse. Sie hat die Idee des immerwährenden Todes in die Welt gebracht.

(Schöpfungsmythen über die Entstehung der Welt, Philognosie)

Ursprüngliche Androgynität

Fast alle Urwesen der Mythen – ob als Gott, Ahne oder Urmensch bezeichnet, ist nicht

wesentlich – sind androgyn, vereinen beide Geschlechter in sich oder sind geschlechtlich undifferenziert. Nach Lurker drückt dies ihre Vollkommenheit und Absolutheit aus; sie sind fähig, aus sich selbst Nachkommen hervorzubringen. Dies ist meist ein Paar, bei dem sich zum ersten Mal die Geschlechter getrennt finden (Lurker s. v. Androgynität).

Da über Tiāmat, Atum, Prajapati und Ymir bereits gesprochen wurde, sollen hier noch drei weitere Texte in chronologischer Reihenfolge betrachtet werden (Nr. 1, 1. bis 3.).

Der Adam aus Genesis 1 ist an die erste Stelle gesetzt worden. „Adam“ ist hier kein Eigenname und bedeutet auch nicht „Mann“, sondern „der Erdling“. Lange Zeit wurde der hebräische Text, vielleicht beeinflusst durch die Lutherbibel, wo es heißt „er schuf sie als Mann und Frau“, so aufgefaßt, daß der Mensch von Anfang an so geschaffen war, daß die Individuen entweder männliches oder weibliches Geschlecht hatten. Wenn man aber davon ausgeht, daß der Adam von Genesis 1 im Vergleich zu Genesis 2-3 ein noch vollkommeneres Wesen, der himmlische Adam Kadmon, war, so ist die Deutung von Gen 1,27, daß er beide Geschlechter in sich trug, die wahrscheinlichere. Die neue Einheitsübersetzung von 2016, die in Text 1), 1. zitiert wird, könnte dem Rechnung tragen, zumindest könnte die Formulierung es absichtlich in der Schwebelage lassen. Von der Mythosforschung aus gesehen, steht dies weniger in Zweifel. So sagt Lurker: „Adam dürfte ursprünglich mehr die Bedeutung des geschlechtlich undifferenzierten Menschen gehabt haben als die des Mannes.“ Er zieht auch Jakob Böhme heran, welcher „meinte, daß Adam ursprünglich weder Mann noch Weib war, sondern beydes mit beiden Tincturen in der Temperatur.“ (s. v. Androgynität) Auch die Theologin Lucia Scherzberg befürwortet diese Deutung. (Schöpfungslehre, Anthropologie und Eschatologie, 1. Teil, S. 9. www.uni-saarland.de/fileadmin/user_upload/Fachrichtungen/fr33_KathTheologie/Schoepfungslehre_Anthropologie_Eschatologie_1.pdf ; 3. 9. 2018)

Der zweite Text, von Tacitus (Anfang des 2. Jh. n. Chr.), erwähnt den germanischen Urvater Tuisto. Dieser Name bedeutet „Zwilling“, und dies weist darauf hin, daß wir es auch in den germanischen religiösen Vorstellungen mit einem mannweiblichen Urwesen zu tun haben. Auch der Name des androgynen Urmenschen Ymir aus der Edda bedeutet „Zwilling“ und ist mit dem lateinischen Wort für Zwilling, *geminus*, sprachverwandt. In Mythen kommen geschlechtsverschiedene Zwillinge vor, die einander heiraten. Dies könnte ein mythisches Bild für eine Übergangsform vom androgynen Urmenschen zum geschlechtlich getrennten Menschenwesen sein, sozusagen eine noch nicht vollständig vollzogene Trennung. (Eine Bemerkung: Bekanntlich führt eine solche Verbindung im ersten Akt von „Die Walküre“ von Richard Wagner zu unsäglichen Verwicklungen, die den weiteren Verlauf der Ring-Tetralogie bestimmen. Vielleicht wirft der mythologische Hintergrund ein neues Licht auf diesen vieldiskutierten „Inzest“, der übrigens keine Erfindung Wagners ist, sondern bereits in der isländischen Völsungasaga vorkommt, nur dort eher beiläufig.)

Nun noch der Text über das Urwesen der Zuñi-Indianer (1, 3.): Dieser drückt in unübertrefflicher Eindeutigkeit die Doppelgeschlechtlichkeit dieses Urwesens aus: Es ist „Er-Sie“ und hat keinen anderen Namen.

Erst die aus dem Urwesen hervorgegangenen Generationen sind in den Mythen nach männlich und weiblich getrennt. Durch diese Trennung beginnt erst die irdische Art des Zeugens und Gebärens und der Tod. Geborenwerden war in dem Augenblick nötig, als es auch den Tod gab. Das Urwesen dagegen war unsterblich. „Das große Mysterium von Mann und Frau“ steht mit Leben und Tod in Verbindung, so Lurker (s. v. Männlich-Weiblich). Er schreibt auch über die Zahl zwei, sie sei die erste Zahl, die die Spaltung der Eins repräsentiert, welche Ausdruck der Vollkommenheit ist. Die polare Zweierheit gehöre zur Grundstruktur des

geschöpflichen Seins. Die Eins ist die Zahl des Göttlichen, Unerschaffenen, dagegen weist die Zwei auf alles geschlechtlich Geborene, das dem Gesetz von Leben und Tod unterliegt (s. v. Zwei). Die Verbindung der Geschlechterliebe mit dem Tod zeigen in mythischer Gestalt viele Göttinnen: Nut, die die Sonne verschluckt und gebiert, die aztekische Coatlicue (Lurker, Männlich-Weiblich), die indischen Göttinnen Amba, Druga, Kali und Shakti sowie die altorientalische Liebes- und Kriegsgöttin Ishtar (vgl. Mahlstedt, S. 55?). Wie man auch sonst zu Freud stehen mag, den Zusammenhang zwischen Eros und Thanatos hat er gewiß richtig erspürt.

Die große Umwälzung, die mit dem Todesschicksal, der Geschlechtertrennung und auch der Atmung und der Entstehung von Tag und Nacht verbunden ist, soll nun in Bildern der ägyptischen Mythologie und in dem für das Abendland maßgeblichen Text, Genesis 2 und 3, und ihren Deutungen betrachtet werden (Nr. 2 und 3), danach die Todeserfahrung im babylonischen Gilgamesch-Epos (Nr. 4) und zum Schluß eine Erklärung der afrikanischen Zulu, wie der Tod in die Welt kam (Nr. 5).

Der ägyptische Mythos von Osiris-Isis-Horus

Der ägyptische Mythos von Osiris-Isis-Horus ist erst von dem griechischen Schriftsteller Plutarch (1./2. Jh. n. Chr.), dem viel geheimes Wissen bekannt war, in einem fortlaufenden Text überliefert worden, nämlich in seiner Schrift *De Iside et Osiride*. Bildlich und inschriftlich sind Andeutungen und Teile des Mythos allerdings sehr viel älter, sie reichen bis in das Alte Reich zurück.

(Hier eine Bemerkung: Im Gegensatz zu Horus, dessen Wurzeln in das prähistorisch-frühdynastische Ägypten zurückreichen, kommt der Name Osiris erst relativ spät im alten Reich, in der 5. Dynastie, vor. Nach Bernard Mathieu (2010) ist Osiris eine „theopolitisch gezielt vorgenommene Kreation unter Djedkare-Asosi (ca. 2410-2380)“, so Hans-Werner Fischer-Elfert in: Jamme/Matuschek, S. 246. Weiter unten schreibt Fischer-Elfert, daß unsere Vorstellung von Isis und Osiris stark von der auswählenden Überlieferung der klassischen und hellenistischen Antike geprägt ist (S. 248). - Nun, nach der Initiationswissenschaft waren diese Griechen, die Ägypten bereisten und dort nach altem Wissen forschten, ihrerseits Eingeweihte, die durchaus in der Lage waren, die Bedeutung des Mythos von Osiris-Isis-Horus zu erfassen. Plutarch hatte seine Gründe, ihn schriftlich zu überliefern.)

Die obige Textfassung findet sich bei Uehli. Er hat diese „Tempellegende“, wie er sie nennt, nach Plutarch und Inschriften gestaltet. Seine anschließende Interpretation ist an die Darstellungen Steiners in „Ägyptische Mythen und Mysterien“ angelehnt, auf die ich gleich ausführlich eingehen werde.

Bevor von dieser Tempellegende die Rede sein wird, soll noch einmal der Blick auf bereits besprochene mythische Aussagen gerichtet werden, um zu verdeutlichen, daß der Osirismythos sich in die Gesamtheit der ägyptischen Mythologie einordnen läßt.

Die große Umwälzung zeigt sich nach der Darstellung Hornungs im Übergang vom Urzustand des Nichtseins zum Sein. Das Nichtsein ist eine Welt, in der „das Gebären noch nicht entstanden war“ (Der Eine, S 181f., das Zitat stammt aus einer Inschrift des Udjahorresnet). Ebenso wenig gibt es den Tod (ebd. S. 186). Da die Sonne auf der Erde anwesend ist, gibt es auch keinen Wechsel von Tag und Nacht. Erst nach der „Vertreibung“ der Sonne an den Himmel entstehen Tag und Nacht, kommen Geburt und Tod in die Welt (Buch von der Himmelskuh; vgl. ebd. S. 186). Es entsteht die Geschlechterdifferenzierung im ersten Paar Schu und Tefnut. Der neue Gott Schu ist der Luftgott, mit ihm entsteht die Atmung (ebd. S. 211).

Wenn auch diese mythischen Vorstellungen über verschiedene Zeugnisse aus vielen Jahrhunderten, gar Jahrtausenden der ägyptischen Religionsgeschichte verbreitet sind, ergibt

sich doch daraus ein Zusammenhang: Geschlechtertrennung, Geburt und Tod, Tag und Nacht, Trennung des Sonnengottes von der Erde und Trennung von den Menschen, Entstehung der Luft und der Atmung sind ein einziger zusammenhängender Vorgang, bei dem die Entstehung des Todes das hervorstechende Phänomen ist.

Der Ausgangspunkt für das okkulte Verständnis der Religion und Mythologie der dritten nachatlantischen Kulturepoche, zu der die ägyptische Kultur gehört, ist die Annahme, daß sie die lemurische Erdphase widerspiegelt. Die große Umwälzung, durch die der Tod in die Welt kam, erfolgte in der Mitte der lemurischen Phase. Bis dahin gab es noch kein Todesbewußtsein. Es fanden zwar wechselnde Zustände beim Menschen statt, in denen er entweder mehr im noch ganz weichen Leibe war oder eher außerhalb des Leibes, dies ist aber nicht dem heutigen Wechsel vom Leben zum Todeszustand vergleichbar. Denn, „[w]enn er aus dem physischen Leib heraustrat, egal ob im Schlaf oder durch den Tod, so wurde sein Bewußtsein kontinuierlich im Schoß der Götter erhalten und er fühlte sich dadurch unsterblich. (AnthroWiki, Lemurische Zeit; 22. 12. 2018).

Dieses Leben im Schoß der Götter entspricht dem Beginn des Osiris-Mythos und auch dem Ausgangszustand im Buch von der Himmelskuh, als die Sonne noch auf der Erde war. Im Bild des Mythos heißt es: „In uralten Zeiten herrschte in Ägypten Osiris als König.“ Osiris war ursprünglich ein Sonnengott und ein Gott des sprießenden Lebens, wie bereits dargestellt. Wie auch der Mythos beschreibt, war er mit Ackerbau und Pflanzenreich verbunden. Erst durch die weiteren im Mythos dargestellten Entwicklungen wurde er zum Totengott. Von der Herauslösung der Sonne aus der Erde wurde schon gesprochen. In der Folge erhielt der noch mit der Erde verbundene Mond einen zu großen Einfluß. Sonne und Mond sind in Wesen und Wirkung gegensätzlich: Die Sonne führt zu Beweglichkeit, der Mond zu Verfestigung. Jeder für sich war von ungünstigem Einfluß auf die menschliche Entwicklung, so daß etwa in der Mitte der lemurischen Phase sich auch der Mond von der Erde trennte, also die Himmelskörper damals erst ihre heutige Stellung einnahmen. Dies war ein zwar notwendiger, doch auch einschneidender Vorgang. Im mythischen Bild wird dies als Entzweiung der Brüder Osiris und Seth und als listiger Anschlag des Seth auf Osiris dargestellt. Steiner deutet die ursprünglich vereinten Brüder als Licht – nämlich Osiris als Sonnengott, und Seth als Luft – der Wüstenwind, in der Interpretation der Griechen später ihrem Sturmgott Typhon gleichgesetzt. Seth wird in diesem Mythos als böser Widersacher dargestellt, dennoch ist er eine Kraft, die notwendig ist und die auch verehrt wurde: So erscheint Seth oft in Einheit mit Horus, dem Sohn des Osiris; auch der Pharaonename Sethos weist auf seine Bedeutung hin. In der Entwicklung des Menschen waren oft hemmende, bedrängende oder herausfordernde Kräfte nötig. Die im Mythos negativ erscheinende Gestalt vollbringt zwar schlimme Taten, die Leid verursachen, aber zugleich eine Entwicklung in Gang setzen. So interpretiert Steiner den in einem Kasten aufs Meer hinausgestoßenen getöteten Osiris als den aus der Erde ins Weltall getriebenen Mond.

Das Schicksal des Osiris ist zugleich ein Bild für das neuartige Todesschicksal des Menschen. Der Windgott Seth versinnbildlicht die beginnende Luftatmung, die mit dem Todesbewußtsein einhergeht. So heißt es bei Steiner über diesen Zusammenhang: „Der Erde Lufthauch, der in den Menschen einströmte, war auch zu gleicher Zeit die Ankündigung, daß der Mensch etwas ganz Neues fühlen lernen mußte. Solange Licht allein war, solange kannte der Mensch nicht Geburt und Tod. Früher verwandelte sich die lichtdurchglühte Wolke, und der Mensch fühlte das etwa wie das Wechseln eines Rockes, er fühlte nicht, daß er geboren wurde, daß er starb, er fühlte sich ewig, Geburt und Tod nur wie Ereignisse. Mit dem ersten Atemzuge trat das Bewußtsein von Geburt und Tod ein: Die Luft, der Lufthauch, der sich abgespalten hat von seinem Bruder, dem Lichtstrahl – so empfand der damalige Mensch -, der abgespalten hat dadurch auch die Wesen, die früher mit dem Lichte eingeflossen sind, der hat mir den Tod

gebracht.“ (Ägyptische Mythen, S. 74)

Die stärkere Empfindung des Wechsels vom Sein im Leibe zum Sein außerhalb des Leibes hing mit der zunehmenden Verfestigung des menschlichen Leibes zusammen, dem immer mehr Mineralisches anhaftete. Dies hatte zur Folge, daß ein menschlicher Leib sich nicht mehr aus sich selbst fortpflanzen konnte. Außerdem sind mit dem Herausgang des Mondes Kräfte aus dem Erdenkörper geschwunden, „durch welche sich der Mensch [...] noch selbst befruchten und Wesen seinesgleichen ohne äußeren Einfluß hervorbringen konnte“ (Steiner, Aus der Akasha-Chronik, GA11; zitiert in AnthroWiki, Mondentrennung; 22. 12. 2018). Die Fortpflanzung war von da an nur möglich durch die getrennten Kräfte des Weiblichen und Männlichen. Die ersten getrenntgeschlechtlichen Paare nach dem androgynen Urwesen der Mythen stellen dies dar. Im ägyptischen Mythos von Isis und Osiris sind diese beiden die Kennzeichen für die Geschlechtertrennung; die beiden davor liegenden Generationen der Lehre von Heliopolis, nämlich Schu und Tefnut sowie Geb und Nut, sind hier ausgelassen. In der Tempellegende werden als Konstellation der Zeit der umwälzenden Vorgänge das Zeichen Skorpion und der Vollmond genannt. Der (Voll)mond konnte erstmals nach seinem Herausgang aus der Erde gesehen werden, das Sternbild Skorpion wird der Sexualität zugeordnet, die es erst seit der Geschlechtertrennung gab: „Die Geschlechtlichkeit, die eintrat, die trat ein, als die Sonne stand im Zeichen des Skorpions, und man bringt daher die Sexualität im Menschen in Beziehung zu dem Zeichen des Skorpions.“ (Steiner, Ägyptische Mythen, S. 91) Der Mythos erzählt dann die Suche der Isis nach Osiris, ein Bild für die Sehnsucht der Geschlechter nacheinander: „Das wird in der Sage dadurch dargestellt, daß Isis den Osiris sucht; das Männliche und das Weibliche suchen sich auf der Erde. Wir sehen immer wieder, daß in diese Sagen hineingeheimnißt sind wunderbare Vorgänge der kosmischen Entwicklung.“ (Ebd., S. 104)

Osiris ist nach der Deutung Steiners zu einer Art Mondgott geworden. Durch das Mondlicht, das von außen nun auf die Erde strahlte, haben sich die Geschlechter entwickelt. Einen Hinweis darauf gibt der Mythos durch die Erzählung von der Zerstückelung des wiedergefundenen Osiris in vierzehn Teile. Zahlen in symbolischen Texten sind nie willkürlich gewählt; die Zahl vierzehn weist auf den Mond hin. Der Mond zeigt sich in vierzehn verschiedenen Gestalten, einmal abnehmend, einmal zunehmend. Dies sind die vierzehn Stücke des zerrissenen Osiris oder die vierzehn Gräber. Alles, was der Mythos beschreibt, sind zugleich makrokosmische und mikrokosmische Vorgänge. Durch den Mondaustritt entstand makrokosmisch eine Konstellation, die mikrokosmisch für die Entwicklung des Menschen wichtig war. Das in zweimal vierzehn verschiedenen Gestalten vom Mond widergespiegelte Sonnenlicht beeinflusste die Entstehung der aufrechten Haltung des Menschen, die Grundlage für alle geistige und kulturelle Entwicklung. Der bis dahin noch eher schwimmende weiche Leib des Menschen mußte eine solche Festigkeit erlangen, daß er aufrecht stehen konnte, das heißt, das Knochengerüst und besonders die Wirbelsäule mußte sich bilden mit dem Rückenmark und den von ihm ausgehenden Nerven. Steiner zusammenfassend, beschreibt dies Uehli so: „Die vierzehn Phasen des zunehmenden Mondes bewirken durch das reflektierte Sonnenlicht die Anlage der vom Rückenmark ausgehenden vierzehn Hauptnervenstränge, die vierzehn Phasen des abnehmenden Mondes die Anlage weiterer vierzehn Nervenstränge, zusammen achtundzwanzig, die dem Mondenjahr von 12 Monaten zu 28 Tagen entsprechen. Die Differenz zwischen dem längeren Sonnenjahr und dem kürzeren Mondjahr wird in dieser Entwicklung durch die Anlage weiterer drei Nervenstränge zum Ausdruck gebracht. Die Osiriswirkung auf den Menschen geschieht nach der Bildersprache der Legende durch die vierzehn Phasen des zunehmenden, die Isiswirkung durch die vierzehn Phasen des abnehmenden Mondes. Nach dem Bilde der Legende hat Isis jedem der vierzehn Teile des Leichnams die volle Gestalt des Osiris gegeben.“ (S. 76; vgl. Steiner, Ägyptische Mythen, S. 81f.)

Ein Bild der Entstehung der aufrechten Gestalt ist der Kult der Aufrichtung des Djed-Pfeilers. Der Djed-Pfeiler ist ein Kultbild des Osiris und bedeutet dessen Rückgrat. Es ist ein säulenähnliches Gebilde mit Querstreben, das auch als Hieroglyphe *djed* vorkommt. Das Wort bedeutet „Ewigkeit“ und findet sich eingebunden in Heilsames bewirkenden Formeln in Tausenden von Texten. Außerdem wird der Djed-Pfeiler allein oder auch der Kult der Aufrichtung häufig abgebildet. Weiterhin ist die dem Osiris heilige Stadt Djedu (oder Busiris, was „Haus des Osiris“ bedeutet) nach dem Kultpfeiler benannt. Osiris wird daher als „Erster von Djedu“ bezeichnet, so in der Inschrift der Scheintür des erst kürzlich (November 2018) entdeckten Grabes des Priesters Wahtye im Pyramidenbezirk des Djoser. Dies alles zeigt die große Bedeutung dieses Kultes: „Durch diese Kulthandlung sollte die Erinnerung an die Aufrichtung der menschlichen Gestalt durch Osiris in vergangenen Zeiten im Bilde wachgerufen werden. Die Tet-Säule stellte die Rückgratsäule dar, welche durch die Monden-Wechselwirkung von Osiris und Isis entstanden war.“ (Uehli, S. 78)

Im Mythos von Isis und Osiris sind also bildhaft verschlüsselt enthalten: Der Mondaustritt aus der Erde, die Geschlechtertrennung, die Entstehung der aufrechten Gestalt, der Beginn der Luftatmung und alles verbunden mit dem Beginn des Todesschieds und des Todesbewußtseins. So soll zum Abschluß der Betrachtungen über den Osiris-Mythos noch einmal Uehli zu Wort kommen. „Darin besteht also der tiefste Sinn der osirianischen Tempellegende, daß in ihr auf jenen kosmischen Vorgang der lemurischen Zeit hingewiesen wird, durch den der Tod in die Evolution der Menschheit eingetreten ist und nachmals als Todesbewußtsein im ägyptischen Totenkult eine so umfassende Ausgestaltung gefunden hat.“ (S. 75)

Buch Genesis, Kapitel 2 und 3

Es kann und soll hier nicht eine ausführliche Deutung von Genesis 2,4b-3 auf Grundlage älterer und neuerer theologischer Auslegungen erfolgen, sondern ganz eng nur das betrachtet werden, was vom mythischen Aspekt, wie er sich bis jetzt gezeigt hat, auch in den Genesis-Kapiteln zu finden ist, und was darüber hinausgeht. Deswegen wurden auch nur bestimmte Verse aus den beiden Kapiteln ausgewählt.

Einige Vorbemerkungen sind dennoch nötig. Die zweite Schöpfungserzählung der Genesis wird dem sogenannten Jahwisten zugeschrieben und geht auf eine ältere Quelle als die Erzählung in Gen 1 zurück. (Allgemein ist dies die Auffassung der Theologie; doch wird dies nicht von allen so gesehen, vgl. Konkel in: Konrad Schmidt, Was ist der Mensch?, S. 40f., Anm. 9.) „Jahwist“ wird der ursprüngliche Schreiber genannt, weil er den Gottesnamen „Jahwe“ gebraucht. Viel Forschungsarbeit wurde und wird darauf verwendet, warum der „Redaktor“ diese beiden Schöpfungserzählungen so zusammengestellt hat, warum darin manches zweimal vorkommt und manches auch widersprüchlich zu sein scheint. Hierzu wurde oben schon etwas gesagt (Frieling).

Ergänzend dazu zeigen die Ausführungen Konkels einen Ansatz, der darauf hinzielt, in dem Text, so wie er vorliegt, eine bewußte Gestaltung zu sehen. Dieser Ansatz bringt Gedanken, die aufschlußreich auch für die initiationswissenschaftliche Sichtweise sind. Konkel schreibt, daß eine gewisse Multiperspektivität von Gen 2-3 beabsichtigt sei, und verwendet hierfür den Ausdruck „Stereometrie des Gedankenausdrucks“. Damit ist eine Überlagerung von Bildern und Motiven gemeint, wodurch Wörter und Texte in ihrer Bedeutung aufeinander hin durchsichtig werden und gegenseitig ihren Sinn erschließen. „In Gen 2-3 werden Aussagen über das Schöpfungsgeschehen gemacht, die in der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung fehlen und umgekehrt. Gerade die redaktionelle Reihung macht deutlich, dass beide Texte nicht isoliert, sondern komplementär gelesen sein wollen.“ (S. 25) Mit der Auswertung

solcher Erkenntnisse stehe die Theologie aber noch am Anfang: „Wie geht man dann jedoch mit den Spannungen zwischen den beiden Texten um? Man wird konstatieren müssen, dass im Kontext der exegetischen Methodendiskussion dieses Problem bisher bestenfalls in Ansätzen diskutiert wird.“ (S. 26) Soweit Konkel. Die Auffassung, daß die Widersprüche in den beiden Schöpfungserzählungen auf verschiedene Quellen aus verschiedenen Zeiten zurückzuführen seien, ist insgesamt nicht unumstritten (Vgl. Reinhard Junker/Richard Wiskin, Genesis 1 und 2: Zwei sich ergänzende Schilderungen vom Anfang. In: Studiengemeinschaft Wort und Wissen, Diskussionsbeiträge, Berichte, Informationen 1/91. www.wort-und-wissen.de/disk/d91/1/d91-1.pdf ; 13. 2. 2025).

Die zuletzt genannte Auffassung trifft sich mit Steiners Verständnis, daß Gen 1-3 ein zusammenhängender Text ist, der in seiner Bildsprache sehr genau für den Menschen wesentliche Vorgänge wiedergibt. Er sieht in den Schilderungen von Gen 2-3 einen fortgeschrittenen Zustand des Menschen, den „Nachkommen“ des noch geistig-ätherischen Menschen von Gen 1. Darauf weise das hebräische Wort *toledot* in 2,4a hin, das mit „Entstehung“ völlig unzureichend übersetzt ist, da es „Zeugungen, Generationen“ bedeutet (vgl. Kommentar der Jerusalemer Bibel, Einheitsübersetzung von 1980). Zwei „Generationen“ der Menschheit sind sozusagen in Gen 1-3 beschrieben. So sagt Steiner: „Wenn alles das richtig ist, was ich jetzt gesagt habe, dann müssen wir den Jahve-Menschen [also die vom Jahwisten beschriebene „Generation“], dem Jahve sein Eigenwesen eingeprägt hat, als den unmittelbaren Nachfolger auffassen des Menschen, der gleichsam ätherischer, weicher am sechsten Schöpfungstage gebildet worden ist. Also haben wir eine gerade Linie von dem Menschen, der noch männlich-weiblich, der noch ätherischer ist, zum physischen Menschen. Der physische Mensch ist der Nachkomme, sozusagen ein Verdichtungszustand des ätherischen Menschen. Man müßte also sagen, wenn man schildern wollte den Jahve-Menschen, der in die Atlantis hinübergeht: Und der Mensch, der am sogenannten sechsten Schöpfungstage durch die Elohim gebildet wurde, entwickelte sich fort zu dem eingeschlechtlichen Menschen [zu einem Menschen, der jeweils nur ein Geschlecht besaß], zu dem Jahve-Menschen.“ (Geheimnisse der biblischen Schöpfungsgeschichte, S. 201) (Bemerkung: In der bei Nr. 3 zitierten Einheitsübersetzung von 2016 wird Elohim Jahve mit Gott, der HERR übersetzt; in Gen 1 kommt nur die Gottesbezeichnung Elohim vor, die mit Gott übersetzt ist.)

Nach Steiner ist das, was als die große Umwälzung bezeichnet wird, ein längerer Entwicklungsvorgang, der nach dem Mondaustritt in der Mitte der lemurischen Erdphase begann und sich bis in die nachfolgende atlantische Erdphase hinzog. Die Aussagen von Gen 2,5 – noch kein Regen, aber aufsteigende Feuchtigkeit – sei eine Beschreibung der Nebelatmosphäre der Atlantis. (Ebd. S. 181f.)

Die unter Nr. 3 ausgewählten Stellen aus Gen 2-3 sollen zweierlei verdeutlichen: einmal die Übereinstimmung mit den ägyptischen und altorientalischen mythischen Aussagen, zum zweiten aber das, worin das Alte Testament über die älteren Mythen hinausgeht. Übereinstimmend sind die Formung des Menschen aus Erde – der ägyptische Gott Chnum bildet den Menschen auf der Töpferscheibe -, die Entstehung der Atmung, der Paradiesbaum – auf babylonischen Vasen und Rollsiegeln vielfach bezeugt -, die Entstehung der beiden Geschlechter und der Beginn des Todesschicksals. Wir haben hier also genau die Verbindung von Motiven, die die Umwälzung, die Entstehung eines neues „Geschlechtes“, beschreiben: Der Mensch wird irdischer, erhält einen aus irdischen Substanzen bestehenden Leib, aus „Erde vom Ackerboden“. Durch die Einbindung in die polaren Rhythmen von Tag und Nacht, Ein- und Ausatmen, Herzschlag und Wechsel von arteriellem zu venösem Blut, was mit der Atmung zusammenhängt, wird der Mensch wacher. Auch die neuartige Polarität

von Männlich und Weiblich fördert diesen Bewußtseinsfortschritt: „Dann sprach Gott, der HERR: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein ist.“ (Gen 2,18) Am Gegenüber erkennt der Mensch sich selbst.

Also die Entstehung eines aus irdischen Stoffen bestehenden Leibes, die Atmung und mit ihr verbundene Rhythmen, den Paradiesbaum und die Geschlechtertrennung haben Gen 2-3 mit älteren Mythen gemeinsam.

Was ist das Neuartige der alttestamentlichen Darstellung? In der Theologie ist schon lange bekannt, daß die Schöpfungserzählung der Genesis sich zwar altorientalischer mythischer Bilder bedient, sie aber in neuer Weise verwendet oder sie abändert. Auch Konkel befaßt sich damit und nennt fünf Punkte, die dies zeigen. Von diesen greife ich einen heraus, der nach meiner Auffassung besonders mit dem beginnenden Todesschicksal des Menschen in Zusammenhang steht. Konkel nennt diesen Punkt „Die Demokratisierung der Gottebenbildlichkeit“ (S. 33f.). Damit ist gemeint, daß im Gegensatz zum altorientalischen und ägyptischen Weltbild, wo nur der König Gottebenbildlichkeit besaß, in Gen 1,27 diese allen Menschen zukommt. Laut Konkel komme in der Gottebenbildlichkeit der Auftrag des Königs zum Ausdruck, das Schöpferhandeln Gottes auf Erden weiter zu führen, genauer den Schutz vor den Chaosmächten und die Durchsetzung von Recht und Gerechtigkeit zu gewährleisten (vgl. S. 34). Mit dieser „Demokratisierung“ bewegt sich das Alte Testament aus der dritten nachatlantischen Kulturepoche hinaus. Diese war geprägt von eingeweihten Priesterkönigen, die durch die Einweihungen Kenntnisse und Bewußtseinsentwicklungen erfuhren, mit denen sie vorwegnahmen, was später allen Menschen zukommen sollte. Ihre Aufgabe war es, durch Mythen und Kulte das „Volk“ ebenfalls auf diesen Weg zum wachen denkerischen Bewußtsein zu lenken. Daß dies keine okkulte Phantasterei ist, führt Teichmann an der Bedeutung des *Ka* für den ägyptischen König aus. Der *Ka* ist eines von mehreren Wesensgliedern, die jeder Mensch besitzt. In Teichmanns Deutung entspricht er dem, was anthroposophisch Ätherleib oder Bildekräfteleib genannt wird, eine Kraft, die die Formung des physischen Leibes bewirkt. Nun sieht Teichmann eine Verbindung des Wortes *Ka* mit dem Verb *kaj*, welches „denken“ heißt: Der ägyptische König „weiß, dass er mit denselben Kräften denkt, die auch seinen Leib erbilden, und das drückt sich am einfachsten in der Verbalisierung von *Ka* zu '*kaj*' aus, einem Verb, das 'denken' heißt. Allerdings sind wir damit beim *Ka* des Königs angelangt, ein *Ka*, der schon fortgeschrittener ist als ein *Ka* des gewöhnlichen Ägypters.“ (Mysterien, S. 106) Die Fortschrittlichkeit des *Ka* des Königs, der ihn in besonderer Weise zum denkerischen Bewußtsein befähigt, zeigt sich in vielen bildlichen Darstellungen, in denen der *Ka* als Gestalt hinter dem König steht und außer der *Ka*-Hieroglyphe den Horusfalken bzw. den Horusnamen des Königs auf dem Haupt trägt (S. 107f. drei Abbildungen: Tutanchamun, Sesostri I. und Hatschepsut mit ihrem *Ka*). „Im Gegensatz zum *Ka* des gewöhnlichen oder auch des vornehmen Ägypters ist der *Ka* des Königs etwas Besonderes: Er ist bei ihm nicht nur der Träger des Gedächtnisses und der Beweger des Denkens, er ist auch das Wesensglied, das dem König die Göttlichkeit vermittelt. Denn jene übersinnliche Kraft, welche ihm das Horus-Sein ermöglicht und ihn zum Sohn des Sonnengottes macht, ist wieder der *Ka*. Der König ist sich dieser Kraft gar wohl bewusst, er kennt sie und kann sie dementsprechend auch darstellen lassen. So ist der *Ka* des Königs, der seinen Horusnamen trägt, zu einem bekannten Bild geworden.“ (Ebd. S. 108) Ein „Horus“ ist der König aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit, die er in ägyptischer Zeit noch den anderen Menschen voraus hat und durch die er wacher, bewußter und individueller ist als die übrigen Menschen, die noch mehr in einem Gemeinschaftsbewußtsein leben und agieren. Auch im Osiris-Mythos kommt ein Zug vor, der ihn in Verbindung mit einem fortgeschrittenen Bewußtseinszustand bringt, nämlich der Aufenthalt des Leichnams in Byblos (s. Text Nr. 2). Hierzu schreibt Uehli: „Mit der Einbeziehung von Phönizien in die osirianische Tempellegende durch die Landung des Kastens in der Hafenstadt Byblos sollte auf den

bestehenden Wesensunterschied zwischen der Eigenschaft der ägyptischen Bildhaftigkeit und derjenigen des bildlosen semitischen Intellektes hingedeutet werden. Daher läßt die Legende den toten Osiris in Phönizien landen.“ (S. 76f.) Auch die semitischen Akkader, die die Herrschaft in Mesopotamien übernahmen, wandelten die Mythen der nichtsemitischen Sumerer in bestimmter Weise ab. Dies wird sich noch am nachfolgend besprochenen Gilgamesch-Epos zeigen, in dem das Todeslos in aufklärerischer Schärfe gesehen wird (Text Nr. 4). Der im Osisiris-Mythos leise angedeutete Zusammenhang seines Todesschicksals mit dem Aufenthalt bei den eher denkerisch-intellektuell veranlagten Phöniziern, das semitisch-akkadische, den Tod beklagende Gilgamesch-Epos und der Weg vom nur den König auszeichnenden besonderen Ka zur „Demokratisierung der Gottebenbildlichkeit“: All dies weist voraus auf die Darstellung in Gen 2-3, wie der Tod in die Welt kam.

Die älteren Darstellungen geben mythische oder aitiologische Erklärungen. Im Enuma elisch z. B. liegt die Ursache des Todes allein in der Willkür der Götter.

Das Neue zum Thema Tod im Genesis-Text ist, daß entmythologisierend – also unter Auslassung von göttlichem Wirken - eine Verbindung des Todes mit der Erkenntnisfähigkeit des Menschen hergestellt wird, wie die Verse 2,16-17 zeigen. Mit dem Erkennen kommt der Tod, denn der Baum der Erkenntnis ist vom Baum des Lebens getrennt.

Paradiesbaumdarstellungen gibt es auch im Alten Orient (vgl. Campbell, Masken, Mythologie des Westens, S. 19-27). Dort ist der Baum immer etwas Spendendes, Glückbringendes, er ist der Baum des Lebens. Daß es neben diesem einen zweiten Baum, nämlich den des Erkennens, der den Tod bringt, gibt, kommt nur in der Genesis vor. Die Ausdrucksweise „Erkenntnis von Gut und Böse“ halte ich für einen Merismus. Merismus ist eine Eigenart sehr alter Sprachen, statt eines Oberbegriffs zwei oder mehr Einzelheiten zu nennen. „Erkenntnis von Gut und Böse“ bedeutet demzufolge nichts anderes als Erkenntnis schlechthin. Erkenntnisfähigkeit bzw. Klugheit sind es, die Eva verlocken, von dem Baum zu essen: „Da sah die Frau, dass es köstlich wäre, von dem Baum zu essen, dass der Baum eine Augenweide war und begehrenswert war, um klug zu werden.“ (Gen 3, 6) Im Gegensatz zur späteren christlich-mittelalterlichen und noch bis ins 20. Jh. reichenden Deutung stellt das Todesereignis nach dem Essen dieser Früchte keine Strafe, sondern eine Folge dar. So sieht es z. B. Scherzberg: Anders als in der Wirkungsgeschichte werde die Frau nicht als Ursache der Sünde dargestellt. Die Auffassung der Geschichte als „Sündenfall“ komme in der jüdischen Auslegungsgeschichte nicht vor (S. 11). Auch die „Strafen“ seien nicht als solche gemeint, sondern nur eine Ätiologie der Verhältnisse. „Versteht man diese ätiologischen Schilderungen nun als Strafen und als Gebote, macht man aus einem gestörten Zustand eine göttliche Vorschrift.“ (Ebd.) Sprachlich heiße es z. B. in Gen 3,16 nicht „Er soll herrschen“, sondern „Er herrscht“ oder „Er wird herrschen“.

Aufschlußreich sind auch einzelne Züge, die man leicht überliest: Der Baum wird als „Augenweide“ bezeichnet, nach dem Essen sehen Adam und Eva ihre Nacktheit. Dies kann als erstmalige Wahrnehmung des Äußeren durch Sinnesorgane aufgefaßt werden. Genesis 2,4b-3 führt uns den Menschen vor Augen, der den irdischen Leib erhält, ein denkerisches Bewußtsein annimmt, mit seinen Sinnen zur Wahrnehmung der Außenwelt fähig wird, sterblich wird und in eine irdische Umwelt gerät, die von Mühsal und Schmerz geprägt ist, kurz das Werden des heutigen Menschen. Doch muß man sich dies als einen ungeheuer lang dauernden Vorgang vorstellen, auf den im Grunde unsere Zeitvorstellungen nicht zutreffen. Der geistige Zustand des Menschen ging während der lemurischen und auch noch in der atlantischen Erdphase in winzigen Schritten in den stofflich verkörperten mit seinen Merkmalen über. So bemerkt Steiner, daß die Geschlechtertrennung erst in der atlantischen Erdphase abgeschlossen war. Laut dem Anonymus geschah der sogenannte „Sündenfall“ vor dem irdischen Leben der Menschheit“ (S. 473); auch Ehmer sieht die Anfänge der irdischen

Leiblichkeit erst allmählich entstehen: „Die allerersten Anfänge einer irdischen Verstofflichung gehen in die Endphase der Lemurischen Wurzelrasse [Erdphase] zurück. Diese Verstofflichung wird mythisch im Bild der 'Vertreibung aus dem Paradies' ausgedrückt.“ (Weisheit, S. 312)

Die Verbindung des wachen denkerischen Bewußtseins mit dem Tod wird in der Initiationswissenschaft ausführlich behandelt. Sie besagt: Das wache Bewußtsein ist an die Sterbeprozesse des physischen Leibes geknüpft. So sagt z. B. H. Zimmermann: Wachbewußtsein, den „Erkenntnisgenuß“, bezahlen wir fürs jeweilige Leben mit Krankheit, Alter und Sterblichkeit, für den jeweiligen Tag mit einigen Stunden Bewußtseinsverlust (Rundbrief 9/2008). Ravagli äußert sich folgendermaßen: „Eine der tiefgründigsten Einsichten der Anthroposophie ist die Entdeckung der Abhängigkeit des in sich geschlossenen Persönlichkeitsbewußtseins vom Leib, insbesondere dem zentralen Nervensystem.“ (Mythos, S. 181) Steiner hat immer wieder dargestellt, wie den aufbauenden, ernährenden Kräften des Körpers abbauende Kräfte entgegenwirken; der Abbau erfolgt im Wachsein bzw. durch es, der Aufbau im bewußtseinslosen Schlaf. Die aufbauenden Kräfte wirken durch den Ätherleib, den Steiner deswegen auch gern den Lebensleib oder Bildekräfteleib nennt. Die Abbauprozesse im physischen Leib machen das wache Bewußtsein möglich, der Aufbau, man könnte sagen die Heilung des Leibes, erfolgt durch den Ätherleib, vor allem während des Schlafs. Der Baum ist ein altes Symbolbild für den Menschen. Das in der Genesis einmalige Vorkommen zweier Paradiesbäume kann so gedeutet werden, daß der Baum der Erkenntnis der physische Leib ist, der Baum des Lebens der Ätherleib. (Vgl. AnthroWiki s. v. Baum der Erkenntnis; nach Steiner, Probleme des Zusammenlebens in der Anthroposophischen Gesellschaft, GA 253; 29. 12. 2018) Die altorientalischen Vorstellungen vom Paradiesbaum, die Campbell bespricht, meinen ausschließlich den Baum des Lebens. Im Bild des nährenden Baumes sind die aufbauenden ätherischen Kräfte gesehen. Auch gibt es ägyptische Darstellungen, bei denen aus dem Baum heraus eine Göttin, die mit ihm verwachsen ist, Nahrung reicht. Solche Bilder der dritten nachatlantischen Kulturepoche beziehen sich auf Zustände der lemurischen Erdphase, die vor der großen Umwälzung lagen, vor dem Herausgang des Mondes. In den mesopotamischen Darstellungen findet sich oft ein Mond im Bild: Es sind die noch segensreich wirkenden generativen Mondkräfte. Die beiden Paradiesbäume der Genesis können auch als Polarität aufgefaßt werden, denn solange der Mensch lebt, müssen sich abbauende und aufbauende Kräfte die Waage halten. Mit zunehmendem Alter nehmen die abbauenden Prozesse zu, der Ätherleib wird schwächer, bis er im Tod den Leib verläßt. Im Bild heißt das: Der Tod muß eintreten, da der Baum des Lebens letztendlich verwehrt ist: „[Gott, der HERR,] vertrieb den Menschen und ließ östlich vom Garten Eden die Kerubim wohnen und das lodernde Flammenschwert, damit sie den Weg zum Baum des Lebens bewachten.“ (Gen 3,24) Erst durch Christus kommt die Heilung von der Todesgewalt, wie es im Weihnachtslied – es ist gerade Weihnachtszeit - heißt:

*Heut schleußt er wieder auf die Tür zum schönen Paradeis.
Der Cherub steht nicht mehr dafür, Gott sei Lob, Ehr und Preis.*

Warum der Baum des Lebens verweigert wurde, wird an anderer Stelle besprochen werden. Hier soll noch angemerkt sein, daß Polarität nach Gebser ein Kennzeichen der mythischen Bewußtseinsstruktur ist, also der fortschrittlicheren gegenüber der magischen, von der noch die ägyptische, der dritten nachatlantischen Epoche angehörige Kultur stark bestimmt war. Die Magie war ein Gott namens Heka.

Steiner führt an vielen Stellen aus, wie die Abbauprozesse ablaufen. Im tagwachen Zustand

zerstören die Ich-Kräfte den physischen Leib, dies wird im Schlaf wieder aufgebaut. „Anders ist die abbauende Wirkung des Astralleibes, denn dieser verzehrt im Lauf des ganzen Lebens den Ätherleib, bis schließlich der Tod eintritt.“ (AnthroWiki s. v. Aufbaukräfte; 1. 1. 2019)

Der Abbau betrifft vor allem das Nerven-Sinnes-System, also Sinnesorgane, Nerven und Gehirn. Schon die Zerstörung des Sehpurpurs im Auge durch das Licht ist ein solcher Vorgang. Zum Abbau der Nerven lautet eine Stelle von Steiner: „Nun wird durch die Zerstörung der feinen Nervenstrukturen gerade erreicht, daß sich in uns Gedanken und Erkenntnisprozesse abspielen. Das gewöhnliche alltägliche Erkennen wäre nicht möglich, wenn nicht vom Aufwachen bis zum Einschlafen Zerstörungsprozesse, Abbauprozesse stattfänden. Das Schlafleben bedeutet nun ein Wiederherstellen dieser zerstörten Partien. [...] Wir werden dadurch bewußt, daß der Zerstörungsvorgang sich vollzieht. Wir nehmen eigentlich die Zerstörung wahr, unser waches Tagesleben ist die Wahrnehmung von Zerstörungsprozessen. Weil während des Schlafes keine Zerstörungsprozesse stattfinden, nehmen wir auch während dieses Zustandes nichts wahr.“ (AnthroWiki s. v. Abbauprozesse; Zitat aus: Die okkulten Grundlagen der Bhagavad Gita, GA 146; 1. 1. 2019)

Leider habe ich keine genauere Erklärung über diese „Zerstörung der feinen Nervenstrukturen“ gefunden. Vor Jahren hörte ich in einem anthroposophischen Seminar die Erklärung, daß Nerven an sich relativ totes Material darstellen, mit geringer Regenerationskraft, und dies wurde an den aus Fetten bestehenden Nervenscheiden festgemacht (vgl. o. Teil II, 4.3: Exkurs Schlangensymbolik: Steiner, Frieling und der Anonymus bezeichnen diesen Verhärtungs- und Abbauprozess als Kristallisation).

Der Zusammenhang zwischen Tod und Bewußtsein war im 19. Jh. auch von dem Philosophen Karl Fortlage (1806-1881) gesehen worden, der von Steiner zitiert wird: „Das Bewußtsein ist ein kleiner und partieller Tod, der Tod ist ein großes und totales Bewußtsein, ein Erwachen des ganzen Wesens in seinen innersten Kräften.“ (AnthroWiki s. v. Abbauprozesse)

Auch der folgende Teil über das Gilgamesch-Epos zeigt den Übergang eines der Natur ohne Tod verbundenen Wesens zu einem, das dem Tod verfällt. Das ist der Anlaß für König Gilgamesch, sich auf die Suche nach der Wiedererlangung des Lebens zu machen.

Die Todeserfahrung im Gilgamesch-Epos

Das Gilgamesch-Epos geht auf sumerische mythische Erzählungen über den König Gilgamesch von Uruk aus dem 3. Jt. zurück. Einen König Gilgamesch gab es wohl wirklich, er ist eine Gestalt, die an der Grenze des Mythos zur Historie steht. Auf den einzelnen Erzählungen und vielleicht weiteren nicht bekannten, möglicherweise auch mündlichen Quellen beruht das im 12. Jh. v. Chr. geschaffene Gilgamesch-Epos, dessen Dichter später Sin-leqe-unnini genannt wurde. Die erhaltenen Abschriften stammen aus noch späteren Jahrhunderten (vgl. Schott in der Einleitung zum Text Das Gilgamesch-Epos, S. 8f).

Aus okkultur Sicht betrachtet, gehört das Gilgamesch-Epos der dritten nachatlantischen Kulturepoche an, deren Mythen wesentliche Vorgänge der lemurischen Erdphase widerspiegeln und damit den Menschen ihrer Zeit etwas von dem vermitteln, was für ihre eigene Entwicklung gerade ansteht. So geht es auch im Gilgamesch-Epos um den gewaltigen Vorgang, durch den der Mensch von einem in paradiesischer Einheit mit den Göttern befindlichen zu einem von ihnen getrennten und vom Bewußtsein des Todes bedrückten Wesen wurde. Es wurde schon Mahlstedts Auffassung dargestellt, daß das Epos „schon 2000 v. Chr. etwa diese Umbruchstelle von einer zyklischen zu einer endzeitlichen Erfahrung mit dem Tod markierte“ (S. 84; vgl. o. Teil III, 3.2). In der noch neolithisch-zyklischen Weltsicht ging aus jedem Tod neues Leben hervor, ein Gestorbener wurde zum Ahnen, der wiederum als

neuer Stammesangehöriger geboren wurde. Dieses zyklische Einheitsbewußtsein wich einem Bewußtsein von der Individualität des Einzelnen, wodurch auch das Ende des jeweiligen Lebens in den Blick kam und der Tod zu einer bedrängenden Frage wurde. Für dieses neue Bewußtsein wurden die Könige der dritten nachatlantischen Kulturepoche zu Vorreitern. Was sie beispielhaft erlebten und im mythischen Bild ihren Zeitgenossen vermittelt wurde, trug dann Früchte in der nächsten nachatlantischen Epoche, in der die Einzelnen mehr und mehr individuell handelten und Verantwortung übernahmen, z. B. in der griechischen Polis oder als römischer Bürger. Diese Entwicklung spiegelt sich auch in der Götterwelt der Mythen: Immer sind es lichte Himmels- oder Sonnengötter, denen diese Könige und später Heroen verbunden sind: In Ägypten dem Himmelsfalken Horus und dem Sonnengott Re, in Griechenland den Olympischen Göttern, im babylonischen Gilgamesch-Epos dem Sonnengott Schamasch.

Schamasch ist Gilgameschs Schützer und Helfer, in seinem Auftrag handelt Gilgamesch, ihm werden in entscheidenden Situationen Opfer dargebracht. Dem König Gilgamesch ist eine zweite Gestalt wie ein Spiegelbild zugeordnet: Enkidu, sein brüderlicher Freund, der ihn in seinen Kämpfen unterstützt und berät. Bevor Enkidu Gilgamesch begegnet, wird wie in einem Zeitraffer an ihm die Entwicklung eines erdverbundenen Wesens, das in Einheit mit der Natur lebt, dann der Natur entfremdet wird und dem Tod verfallen ist, dargestellt. Enkidu, der Sohn der Muttergöttin Aruru, ist zunächst tierartig, lebt mit den Tieren in der Wildnis, ernährt sich von Pflanzen und beschützt die Tiere. Damit ist er noch auf einer Stufe, die Gen 1,29 entspricht:

Dann sprach Gott: Hiermit übergebe ich euch alle Pflanzen auf der ganzen Erde, die Samen tragen, und alle Bäume mit samenhaltigen Früchten. Euch sollen sie zur Nahrung dienen. (Einheitsübersetzung 1980)

Die Jäger, die Enkidu in ihrem Tun behindert, beschwerten sich bei Gilgamesch, und dieser schickt eine Kultdirne aus dem Tempel der Ishtar zu Enkidu. Die Begegnung mit ihr verwandelt ihn so sehr, daß die Tiere ihn verlassen:

*Da sie ihn, Enkidu, sahen,
Sprangen auf die Gazellen,
Wich von seinem Leibe das Wild der Steppe.
(Erste Tafel, Schott, S. 21)*

Die Frau führt Enkidu in die Königsstadt Uruk, wo er der langersehnte Freund Gilgameschs wird. Auch hier wird der Verlust der ursprünglichen Einheit mit der Erkenntnis der Trennung des Männlichen und Weiblichen verbunden, denn Enkidu hat zum ersten Mal eine Begegnung mit einer Frau, das heißt sein eigener weiblicher Teil erscheint in einem von ihm getrennten Menschen.

Im Auftrag Schamaschs und mit seinem Segen kämpfen die beiden Unzertrennlichen gegen ein wildes Wesen namens Chumbaba in einem in weiter Ferne liegenden Zedernwald. Beim Kampf hilft ihnen Schamasch, der gewaltige Sturmwinde gegen Chumbaba schickt. Nach dem Sieg wird die Zeder gefällt, „deren Wipfel den Himmel erreichte“ (Fünfte Tafel). Chumbaba ist zweifellos auch noch ein Wesen einer alten Entwicklungsstufe, der in einem riesigen Wald haust. Die Verflechtung in einer umschlingenden wuchernden Pflanzenwelt sieht Gebser als ein Merkmal der magischen Bewußtseinsstruktur an. Die dreizehn Winde, die Schamasch erweckte, führen zur Wende im Kampfgeschehen, wodurch Chumbaba unterliegt und getötet wird. „Kampf“ mit Hilfe von Stürmen ist ein mythisches Bild für die in lemurischer Zeit beginnende Luftatmung. Im ägyptischen Oriris-Mythos ist Seth, die

Windsbraut, der Todbringer. Der Beginn der Luftatmung und Erkenntnis des Todes sind miteinander verknüpft. Das Leben seit der lemurischen Phase ist ein Leben zum Tode hin, und der Lebensatem, der beginnt und mit dem Tod endet, macht das bewußt. Ein weiteres Merkmal der Chumbaba-Episode ist das Kappen der Verbindung zum Himmel. Das Fällen der Zeder, die eine *axis mundi*, die Verbindung von Himmel und Erde, darstellt: Die Menschen verlieren die selbstverständliche Einheit mit dem Himmel. Später beschließen die Götter gegen die Stimme Schamaschs, daß Enkidu wegen der Tötung Chumbabas und anderer Ungeheuer sterben soll. Der Beginn des Todesschicksals liegt zwar in der Menschheitsentwicklung begründet, wird hier jedoch im mythischen Bild als Entscheidung eines Götterrates dargestellt. Enkidu befällt eine Todeskrankheit, und Gilgamesch, völlig erschüttert, „brachen da die Tränen in Strömen hervor“. (Siebente Tafel; Schott, S. 62) Während seiner Todeskrankheit schaut Enkidu in einem Traum das Totenreich, geführt von einem düsteren Mann:

*Er faßt mich an, führt mich zum Hause der Finsternis, der Wohnung Irkallas [einer Unterweltsgottheit],
Zum Hause, das nicht verläßt, der's betreten,
Zur Straße hin, deren Bahn nicht umkehrt,
Zum Haus, darin wohnend man des Lichts entraten muß,
Wo Erdstaub die Nahrung ist, Lehm die Speise,
Man Flügelgewänder trägt wie Vögel
Und Licht nicht sieht, im Dunkeln sitzt.
Auf Tür und Riegel liegt der Staub. (Siebente Tafel; Schott, S. 68)*

Deutlicher als mit der Straße ohne Wiederkehr könnte kein Text das neue lineare Zeitbewußtsein, in dem der Einzelne unweigerlich auf sein Lebensende ohne zyklisches Neuwerden zugeht, beschreiben.

Nach Enkidus Tod erhebt Gilgamesch eine lange Totenklage, in der auch eine große Frage und Verwunderung über das neue Todesphänomen anklingt:

*Was ist das nun für ein Schlaf, der dich gepackt hat?
Du wurdest umdüstert und hörst mich nicht mehr. (Achte Tafel; Schott, S. 73)*

Die Trauer um den Freund und zugleich das Gewahrwerden der Endlichkeit des menschlichen Lebens verwandeln Gilgamesch:

*Gilgamesch – um Enkidu, seinen Freund,
Weint er bitterlich, läuft herum in der Steppe;
„Werd ich nicht, sterbe ich, ebenso sein wie Enkidu?
Harm hielt Einzug in meinem Gemüte,
Todesfurcht überkam mich, nun lauf ich herum in der Steppe;
Zu Utnapischtim hin, dem Sohn Ubara-Tutus,
Hab ich den Weg genommen, zieh eilig dahin. [...]“. (Neunte Tafel, Schott, S. 75)*

Utnapischtim ist im Gilgamesch-Epos derjenige, der mit seinem Weibe als einziges Paar die Sintflut überlebt hat. In der elften Tafel beschreibt er Gilgamesch die Sintflut. Nach der Sintflut machten die Götter ihn zu einem der ihren und ließen ihn und sein Weib jenseits eines von der Welt trennenden Meeres fern „an der Ströme Mündung wohnen“. Zu ihm hin macht Gilgamesch sich auf den Weg, er soll ihm Auskunft über den Tod und die Wiedererlangung des Lebens geben. Die Sintfluterzählung und die Gestalt des Utnapischtim hat Ähnlichkeiten

mit der biblischen Sintflutgeschichte, wenn auch laut Schott keine direkte Abhängigkeit nachweisbar sei. Beide könnten aber aus derselben Quelle stammen (Schott, S. 9f, Anm. 16). Utnapischtim wirkt in allem altertümlicher als Noah. Er besitzt noch Unsterblichkeit und lebt eigentlich noch mehr in der Atlantis; durch ihn erhält ja auch Gilgamesch „Kunde“ „von vor der Sintflut“ (Erste Tafel; Schott, S. 15), also von der Atlantis. Das Land der Unsterblichkeit, wo Utnapischtim wohnt, wird nur durch Überwindung vieler Schwierigkeiten erreicht, denn ein Mensch der neuen Zeit, der der Todesmacht unterworfen ist, muß gefährliche Wege mit schreckerregenden Wächtern gehen. Das Todeserlebnis führt durch Dunkelheit und Gefahr, es gibt kein leichtes Hinübergehen mehr zwischen Tod und Leben wie zuvor. So muß Gilgamesch in zwölf Doppelstunden durch den Berg Mâschu gehen:

*Denen unten die Brust an den Höllengrund stößt -
Skorpionmenschen halten am Bergtor Wacht,
Deren Furchtbarkeit ungeheuer ist, deren Anblick Tod ist, [...]. (Neunte Tafel; Schott, S. 75)*

Die Skorpionmenschen sind ein einzigartiges Bild. Im Zeichen des Skorpions begann das Todesempfinden der Menschheit in der lemurischen Phase, und das Sternzeichen ist auch ein Hinweis auf die Geschlechtertrennung und die beginnende Sexualität. Beim Tierkreismenschen ist das Skorpionzeichen den Geschlechtsorganen zugeordnet, was aus altem Wissen stammt.

Gilgamesch besteht die Prüfung und gelangt durch den Berg, in dem völlige Finsternis herrscht. Es ist auch der Weg, den die Sonne in der Nacht nimmt. Dieser nächtliche Sonnenweg mit der Erneuerung um Mitternacht ist auch in den ägyptischen Unterweltbüchern als zwölf Stunden beschrieben. Als weitere Prüfung muß Gilgamesch den Fährmann Urschanabi, der über das Todesmeer setzt, dazu bringen, ihn mitzunehmen und muß dafür Hunderte Ruder schnitzen, da jedes nur für einen Ruderschlag benutzt werden kann, weil das Wasser des Todesmeeres es benetzt hat und nicht mehr berührt werden darf. So gelangen sie über das Meer, Utnapischtim empfängt Gilgamesch und fragt ihn, warum er so abgezehrt aussehe. Und nun, zum dritten Mal während seines Weges, gibt Gilgamesch die Antwort, die eine einzige erschütternde Klage über das erfahrene Todesschicksal Enkidus ist bis hin zur Verwesung und über die Erkenntnis, daß auch dies genau sein eigenes Schicksal ist (Text Nr. 4).

Utnapischtim rät ihm in einem offensichtlich verlorengegangenen Textteil, „das eigene Leid dadurch zu überwinden, daß man anderen hilft“ (Schott, S. 92). Doch zeigt er ihm auch Möglichkeiten, den Tod zu überwinden: Er soll zuerst den Schlaf besiegen:

*„[Utnapischtim spricht zu Gilgamesch:]
Wer aber wird nun zu dir die Götter versammeln,
Daß du findest das Leben, welches du suchst?
Auf, begib des Schlafs dich sechs Tage und sieben Nächte!“
Als er [sc. Gilgamesch] sich nun zu Boden gesetzt -
Wie ein Nebel haucht der Schlaf ihn an. (Elfte Tafel; Schott, S. 101)*

Gilgamesch hatte zwar die Kraft, die Hindernisse und Prüfungen auf dem Weg zum Land der Lebenden zu bestehen, doch das Leben sich zu bewahren, gelingt ihm nicht. Der Schlaf ist der „kleine Bruder des Todes“. Das wache Bewußtsein ist nur auf Kosten von Abbauprozessen im Körper aufrechtzuerhalten. Nur durch den zeitweiligen Bewußtseinsverlust können dem Körper im Schlaf neue Lebenskräfte zugeführt werden.

Diese Vorgänge sind von Steiner oft beschrieben worden und in der Anthroposophie bekannt. Der Tod ist eine Art Schlaf im großen Stil: Er ist sozusagen die Folge der Ermüdung des ganzen Lebens. Bewußtwerdung führt zum Tod, im Leben des Einzelnen und als menschheitlicher Entwicklungsvorgang. Erst in sehr ferner Zukunft wird der menschliche Leib Möglichkeiten erhalten, Bewußtsein zu gewähren ohne Tod. Dies wird die Auferstehung des Fleisches sein oder das – dann mögliche – Essen vom Baum des Lebens. Doch nun ist Gilgamesch noch nicht einmal in der Lage, dem Schlaf Widerstand zu leisten, und als er das nach seinem Aufwachen erkennt, bricht er wieder in eine erschütternde Klage aus:

*„Ach, wie soll ich handeln, wo soll ich hingehn?
Da der Raffer das Innere mir schon gepackt hat?
In meinem Schlafgemach sitzt der Tod,
Selbst wenn ich den Fuß an einen Ort des Lebens setzen will: auch da ist der Tod!“
(Elfte Tafel; Schott, S. 102)*

Als letzte Möglichkeit, das Leben wiederzuerlangen, nennt Utnapischtim ein Gewächs, dessen Genuß Leben gibt. Gilgamesch gelingt es tatsächlich, es zu gewinnen, doch auf der Heimreise nach Uruk wird es ihm von einer Schlange entwendet, die sich darauf zum erstenmal häutet, was im Altertum als eine Art Unsterblichkeit der Schlangen aufgefaßt wurde:

*Nach dreißig Doppelstunden schickten sie sich zur Abendrast.
Da Gilgamesch einen Brunnen sah, dessen Wasser kalt war,
Stieg er hinunter, sich mit dem Wasser zu waschen.
Eine Schlange roch den Duft des Gewächses.
Verstohlen kam sie herauf und nahm das Gewächs;
Bei ihrer Rückkehr warf sie die Haut ab!*

Gilgamesch bricht wieder in eine Klage aus, beklagt die Vergeblichkeit der ganzen Reise. Dann kehrt er nach Uruk zurück und zeigt Urschanabi die Stadt, sein Lebenswerk, das einzige, was ihm geblieben ist.

In anderen Texten wird die Häutung der Schlange als Symbol für die Unsterblichkeit des Menschen angesehen. Hier ist es anders: Die Geschichte mit dem Raub des Krautes der Unsterblichkeit ist eine Aitiologie für die Unsterblichkeit der Schlange und die Sterblichkeit des Menschen. Die Analogie Schlange – Mensch ist nicht mehr möglich. Es ist vielmehr so, daß die Schlange die Verursacherin des Todes ist. Vielleicht regte dies auch die biblische Geschichte von der Schlange im Paradies an, deren Rat den Tod zur Folge hatte.

Auch in dem Text aus Südafrika (Nr. 5) sind es Reptilien, von denen Leben oder Tod abhängt. Die Geschichte ist zwar eine aitiologische Erzählung, die mehr in unterhaltsamer Art die Frage nach der Entstehung des Todes beantwortet, aber Spuren des ursprünglichen Sinnes sind noch zu erkennen. Von einem Zustand, den Steiner den Reptilmenschen oder Menschenmolch nennt, war schon in V, 4.1.2 die Rede. Sehr schön ist hier außerdem die Wende von der zyklischen zur linearen Zeitvorstellung dargestellt. Die zyklische Vorstellung ist hier, wie in vielen Mythen, an die Mondphasen, die sich immerzu abwechseln, geknüpft.

4.1.5 Vom Paradies zur Sintflut

Mit diesem letzten Abschnitt sollen ergänzende bzw. weitere Aspekte zur Sprache gebracht werden, die in Mythen über Urgeschennisse wichtig sind. Zunächst wird ein Schritt zurück getan in die tod- und leidlose „Anfangszeit“ (a: Paradiesmythen). Diesem „Anfang“ (Gebser nennt ihn Ursprung) folgen in den verbreiteten Weltaltermythen andere Zeitalter mit verschlechterten Zuständen (b: Weltaltermythen). Der Begründung dieser Verschlechterung dient die Vorstellung vom „Sündenfall“ (c: Der „Sündenfall“). Die so in die Dekadenz geratene Welt wird in einem weitverbreiteten Mythologem durch eine Feuer- und/oder Wasserkatastrophe beendet (d: Feuer- und Wasserkatastrophen). Die aus solchem Weltende in vielen Mythen neu hervorgehende Welt hat entweder zyklischen oder eschatologischen Charakter. Dies soll in einem letzten Punkt gezeigt werden (e: Übergang von der Zyklizität zur Eschatologie).

a) Paradiesmythen

Nachdem schon in V, 4.1.1 von einem lichtvollen Urzustand gesprochen war, soll das Thema hier ausführlicher mit weiteren Texten, die ich als Paradiesmythen bezeichnen möchte, aufgegriffen werden. Zunächst die ausgesuchten Texte:

1. Dann pflanzte Gott, der HERR, in Eden, im Osten, einen Garten und setzte dorthin den Menschen, den er geformt hatte. Gott, der HERR, ließ aus dem Erdboden allerlei Bäume wachsen. Begehrntwert anzusehen und köstlich zu essen, in der Mitte des Gartens aber den Baum des Lebens und den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse. Ein Strom entspringt in Eden, der den Garten bewässert; dort teilt er sich und wird zu vier Hauptflüssen. [...] Gott, der HERR, nahm den Menschen und gab ihm seinen Wohnsitz im Garten von Eden, damit er ihn bearbeite und hüte.
(Genesis 2,8-10 und 15; Einheitsübersetzung 2016)

2. Die Nacht gebar [...] die Hesperiden, die jenseits des berühmten Okeanos schöne goldene Äpfel hüten und fruchttragende Bäume.
(Hesiod Theogonie, 211 und 215f.; Übersetzung: Otto Schönberger)

3. Als goldenes schufen zuerst die Unsterblichen, die im olympischen Haus wohnen, das Geschlecht der redenden Menschen. Diese lebten unter Kronos, der im Himmel als König herrschte, führten ihr Leben wie Götter, hatten leidlosen Sinn und blieben frei von Not und Jammer; nicht drückte sie schlimmes Alter, sie blieben sich immer gleich an Füßen und Händen, lebten heiter in Freuden und frei von jeglichem Übel und starben wie von Schlaf übermannt. Herrlich war ihnen alles, von selbst trug ihnen die kornspendende Erde Frucht in Hülle und Fülle. Sie aber taten ihre Feldarbeit nach Gefallen und gemächlich und waren mit Gütern gesegnet.
(Hesiod Erga, 110-119; Übersetzung: Otto Schönberger)

4.

Aurea prima sata est aetas, quae vindice nullo,
sponte sua, sine lege, fidem rectumque colebat. 90
poena metusque aberant; nec verba minantia fixo
aere ligabantur, nec supplex turba timebat
iudicis ora sui, sed erant sine iudice tuti.
nondum caesa suis, peregrinum ut viseret orbem,
montibus in liquidas pinus descenderat undas. 95
nullaque mortales praeter sua litora norant.
nondum praecipites cingebant oppida fossae;
non tuba directi, non aeris cornua flexi,
non galeae, non ensis erant: sine militis usu
mollia securae peragebant otia gentes. 100
ipsa quoque immunis rastroque intacta nec ullis
saucia vomeribus per se dabat omnia tellus,
contentique cibus nullo cogente creatis
arbuteos fetus montanaque fraga legebant
cornaque et in duris haerentia mora rubetis, 105
et, quae ceciderant patula Iovis arbore, glandes.
Ver erat aeternum, placidique tepentibus auris
mulcebant Zephyri natos sine semine flores.
mox etiam fruges tellus inarata ferebat,
nec renovatus ager gravidis canebat aristis: 110
flumina iam lactis, iam flumina nectaris ibant,
flavaque de viridi stillabant ilice mella.
(Ovid, Metamorphosen 1, 89-112)

Ein goldenes Alter entstand zuerst, das ohne einen Rächer,
aus eigenem Willen, ohne Gesetz Treue und Recht pflegte. 90
Strafe und Furcht waren fern; keine drohenden Worte verbanden sich mit der festen
Erztafel, keine kniefällige Menge fürchtete
den Spruch ihres Richters, sondern sie waren ohne Richter sicher.
Noch nicht war die gefällte Pinie, um fremdes Land zu besuchen, von ihren
Bergen in die klaren Fluten hinabgestiegen. 95
Kein Gestade kannten die Menschen außer dem eigenen.
Noch nicht umgaben tiefe Gräben die Städte;
nicht gab es die Trompete aus geradem, nicht die Hörner aus gebogenem Erz,
nicht Helme, nicht Schwert: Ohne einen Krieger nötig zu haben,
verbrachten die Völker süße Ruhe in Sicherheit. 100
Die Erde selbst auch, unversehrt, unberührt von einer Hacke, von keinen
Pflügen verletzt, brachte aus sich alles hervor,
und, zufrieden mit der ohne Zwang gewachsenen Nahrung,
sammelten sie Früchte des Meerkirschbaumes, Bergerdbeeren,
Kornelkirschen, an hartem Gesträuch hängende Brombeeren 105
und, die vom breiten Baum Jupiters gefallen waren, die Eicheln.
Immerwährender Frühling war, sanft streichelten Westwinde
mit lauem Wehen ohne Samen entstandene Blumen.
Bald brachte die ungepflügte Erde Früchte hervor,
und der nicht bestellte Acker war weiß von schweren Halmen: 110
Die Flüsse strömten bald von Milch, bald von Nektar,

und goldener Honig tropfte von der grünen Eiche.

5. Das Elysion wird in der Odyssee beschrieben:

Nein, ins Gefilde Elysion, fern an die Grenzen der Erde,
Werden die Götter dich senden, [...]
Dort fließt leicht und mühelos hin das Leben der Menschen.
Dort ist nicht viel Winter, und nie fällt Schnee oder Regen,
Sondern stets des Zephyros linde blasende Lüfte
Läßt Okeanos wehen, die Menschen damit zu erfrischen.
(Odyssee 4, 563-568)

Am Okeanos sieht es aber auch so aus:

Einen Tag lang fuhr das Schiff mit geschwollenen Segeln;
Und die Sonne versank, und es dunkelten alle die Wege,
Da erreicht' es den Rand des tiefen Okeanos-Stromes.
Da befinden sich Volk und Stadt der kimmerischen Männer,
Eingehüllt in Wolke und Dunst, und es blicket da niemals
Helios nieder auf sie, der leuchtende, mit seinen Strahlen,
[...].
(Odyssee 11, 11-16; Übersetzungen: Roland Hampe)

6. Bei Hesiod liest man von den Inseln der Seligen:

[A]nderen [Heroen, die nicht vor Troja gefallen waren,] verlieh Vater Zeus, der Kronide,
Leben und Wohnsitz fern von Menschen und versetzte sie an den Rand der Erde. Ihr Herz ist
frei von Leid, und sie wohnen auf den Inseln der Seligen am tiefwirbelnden Okeanos, die
seligen Heroen, denen die kornspendende Erde dreimal im Jahr honigsüße Frucht in Fülle
trägt.
(Hesiod, Erga, 167-173; Übersetzung: Otto Schönberger)

7. Das wunderbare Land der Hyperboreer schildert Pindar:

Mit Schiffen freilich oder zu Fuß wirst du nicht finden einen Wunderweg zum Ort der
Hyperboreer. [...]
An ihren beständigen Festen und frommen Gebeten freut sich besonders Apollon, und er
lacht, wenn er sieht die sich aufbäumende Wildheit der Tiere. Die Muse fehlt aber nicht bei
ihrem Treiben: überall regen sich Mädchenchöre, der Schall der Leiern und Flötengetön, mit
goldenem Lorbeer stecken sie sich ihr Haar auf und speisen heiteren Sinnes. Krankheiten und
lähmendes Alter befallen das heilige Volk nicht. Sonder Mühen und Kämpfe leben sie, ohne
die Nemesis, die das Recht schützt, fürchten zu müssen.
(Pindar, Pythische Oden 10, 29 und 37-44; Übersetzung: Eugen Dönt)

Unter „Paradies“ kann sowohl ein mythischer Anfangszustand oder ein mythischer Ort
verstanden werden. Wenn auch hier die griechischen Texte überwiegen, so handelt es sich bei
diesen Vorstellungen doch um einen mythischen Archetypus, um eine Universalie. So sagt
Rössner: „[D]ie 'Vollkommenheit des Anfangs' gehört zu den Urvorstellungen der

Menschheit.“ (Anm. 90, S. 300) Ähnlich G. Meinel: „Die weltumfassende Vorstellung vom Paradiesgarten strahlt durch die Jahrtausende und Kulturen eine ungeheure Faszination aus, verbindet sie doch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Menschengeschlechts ebenso wie das individuelle Geschick des einzelnen Menschen. Nicht von ungefähr spiegelt sich dieses Ursymbol der Menschheit in unzählbaren Mythen, Märchen, Sagen, Legenden und Liedern, in Dichtung und Bildender Kunst wider, [...].“ (Gertraud Meinel, Himmlische Gärten. Freiburg im Breisgau 1996, S. 8)

Mehr den Aspekt eines Ortes als des Anfanges sieht W. F. Otto in der griechischen Dichtung, deren Zeugnisse zwar nicht die allerältesten sind, ihn aber doch zu der Bemerkung veranlassen: „Aber es bedarf keines Wortes, daß die Vorstellung von diesem seligen Lichtlande uralte sein muß.“ (Götter Griechenlands, S. 64) Er bezieht sich hier auf das mythische Land der Hyperboreer, das Apollon regelmäßig aufsucht (s. Text 7), und das in einem Fragment des Sophokles als „Des Phoibos alter Garten“ bezeichnet wird (Fragm. 870; Otto, S. 65).

Das Wort „Paradies“ stammt vom awestischen *pairidaeza* und bedeutet „Umzäunung“. Es wurde von dem griechischen Schriftsteller Xenophon zur Bezeichnung der persischen Königsgärten verwendet. „Nach iranischem Schöpfungsmythos gleicht die heilige Landschaft einem lichterfüllten, von Wasserkanälen durchzogenen GARTEN.“ (Lurker s. v. Paradies) Die Bezeichnung „Garten“ in Gen 2 (s. Text 1) wurde in der Septuaginta mit „Paradies“ übersetzt; „Eden“ ist kein geographisch erkennbarer Ort, bedeutete vielleicht „Steppe“ und hatte auch einen Anklang an das hebräische Wort für „Wonne“, daher auch die deutsche Bezeichnung „Wonnegarten“ für Paradies. (Kommentar der Jerusalemer Bibel, S. 16) „Osten“ sieht Lurker als symbolischen Hinweis auf den räumlichen und zeitlichen Anfang (ebd.). Campbell hält das Garten-, Pflanzen- und Baummotiv auch in den altorientalischen bildlichen Beispielen, die er in „Mythologie des Westens“ S. 19-28 bespricht, für wesentlich (in: Die Masken Gottes 3). Er nennt diese Darstellungen den mythischen Lebensgarten, „in dem die Schlange, der Baum, die Weltachse, die ewige Sonne und die unsterblichen Wasser in alle Himmelsrichtungen Gnade ausstrahlen [...].“ (S. 23) Auch Lurker sieht in den Paradiesflüssen des Genesistextes das Lebenswasser.

Wir haben jetzt also die Motive des Wassers des Lebens, des Gartens mit fruchtbaren Bäumen, sogar goldenen Früchten, der Schlange, der Menschen im Garten und des Lichtes - „Des Phoibos alter Garten“, die goldenen Äpfel der Hesperiden.

Übereinstimmend sind die Aussagen der Initiationswissenschaft, daß das Leben im Paradies einen Zustand vor der irdischen Verkörperung des Menschen oder an den allerersten Anfängen derselben, jedenfalls vor dem „Fall“, der ihn in den heutigen Zustand versetzte, darstellt. Laut dem Anonymus ist das Paradies noch kein Ort auf irdischer oder materieller Ebene. Daher ist auch die Ursünde, wie er ausführt, kein Versagen, das an den Leib geknüpft ist, sondern ein seelischer Vorgang, der vor dem irdischen Leben der Menschheit statthatte (S. 473). Ähnlich heißt es bei Steiner: Der Mensch, dem Gott, der HERR, den Lebensatem in seine Nase blies (Gen 2,7), besaß erst die zarten Elemente Wärme und Luft, war noch nicht fleischlich wie heute. Das „Paradies“ war nicht auf dem Erdboden, sondern in Wolkenhöhen. Die Verdichtung zum Wäßrigen und Festen erfolgte erst danach bei dem Austritt aus dem Paradies (vgl. Schöpfungsgeschichte, S. 169). Deswegen sind Wasser und Pflanzen auch noch nicht als die realen Dinge der irdischen Erscheinungen, sondern sind als Symbole zu verstehen. Beide sind Symbole des Lebens, der Unsterblichkeit, der geistigen ätherischen Kräfte, die die Menschen noch durchströmten. Gott, der HERR, erfüllte den ganzen Ort mit diesen Lebenskräften, die im Wasser vierfach sprudelten und als Bäume immerzu emporwuchsen und reichlich ihre unvergleichlichen Früchte trugen. Die Welt war ein Kosmos des Lebens, und die Vierheit der Flüsse mit dem Baum des Lebens in der Mitte stellt das

heilige Bild der vier Enden der Erde mit ihrem Mittelpunkt dar, der *axis mundi*, der Verbindung des Himmels und der Erde, die anzeigt, daß noch ein Wechsel und eine Einheit von Mensch und Gott möglich war. Betz sieht darin das heilige Symbol des Mandala: „Dieser Wonnegarten des Ursprungs muss viereckig vorgestellt werden. Ein Fluss entspringt in der Mitte und fließt von dort in alle Richtungen, bewässert den Garten. So entsteht ein Mandala, dessen Mitte vom Leben spendenden Wasser gebildet wird. Das 'heilige Viereck' ist der unverdorrene Ursprungsort, hier geht noch kein Riss durch die Schöpfung, es gibt noch keine Sünde und keine Schuld, es gibt auch keinen Tod.“ (S. 80) Die quadratische Gestalt mit dem lebendigen Wasser erscheint im Neuen Testament im Buch Offenbarung wieder als das Himmlische Jerusalem (vgl. u. Abschnitt e). Die Vierheit der Ströme könnte, da sie das Leben symbolisieren, auch die bereits mehrmals erwähnten vier Ätherarten meinen. Das Symbol des Wassers ist vielfältig, kann auch Tod und Vernichtung bedeuten, doch das Wasser des Lebens, die *aqua viva*, symbolisiert durch seine ständige Wandlungsfähigkeit die Art, wie vor Eintritt des Todesschicksals Unsterblichkeit aufgrund von Verwandlung und Änderung der Gestalt möglich war. „Anstelle der Zerstörung der Formen fand ihre ständige *Umwandlung* statt.“ (Anonymus, S. 70) Der Baum des Lebens bedeutet im Grunde das gleiche, wie der Anonymus hier fortfährt: „Dies wurde bewirkt durch die andauernde Tätigkeit des Lebens, das die Metamorphose der Formen ausführte gemäß dem Wechsel des Bewußtseins, das sich ihrer bediente. Diese dauernde befreiende und *aufbauende* Tätigkeit des Lebens war – und ist es noch immer – die Aufgabe und Wirkung der geheiligten oder göttlichen Magie. Diese umwandelnde Tätigkeit – im Gegensatz zur zerstörerischen Wirkung des Todes - bezeichnet die Genesis des Moses durch das Symbol: 'Baum des Lebens'.“ Ein Baum ist das Symbol des Lebens, weil er im Grunde nicht stirbt, er besitzt ewiges Leben und Wachstum, wenn er nicht durch äußere Einwirkung zerstört wird. Dies hat darin seinen Grund, daß eine Pflanze vollständig von ihrem Ätherleib durchdrungen ist, während die Menschen das Todesschicksal durch Wirkung des Astralleibes und des Ichs erfuhren, wie in 4.1.4 ausgeführt. Das pflanzliche Bewußtsein ist schlafend, so wie der Mensch dadurch in Schlaf verfällt, daß Ich und Astralleib den physischen und den Ätherleib verlassen. Die Ätherwelt, die der „Garten“ symbolisiert, könnte nach dem Anonymus als die „kosmische Sphäre“ verstanden werden, die dem Paradies-Mythos innewohnt, denn „Paradies“ ist „zugleich sowohl die unterste und tiefste Schicht unserer Seele als auch eine kosmische Sphäre“ (S. 141). Dies bedeutet also, daß es außer dem makrokosmischen Verständnis von „Paradies“ auch ein mikrokosmisches gibt, daß daher unter den Bildern auch etwas Menschlich-Innerliches zu verstehen ist, etwas Hermetisch-Spirituelleres. Demzufolge ist die Metamorphose zum neuen Sein, die bei den Pflanzen organisch erfolgt, im inneren Paradies des Menschen ein geistig-seelisches Wachstum. Das Pflanzenreich hat sich die paradiesische Unschuld bewahrt und kann dem Menschen ein Vorbild sein: „Jeder Garten bewahrt etwas aus dem Garten Eden und kann als lebendige Bibliothek für den Menschen dienen, der nach dem Heil strebt.“ (Vgl. Anonymus, S. 280f.; Zitat auf S. 281) Hier findet der Anonymus auch den Spruch Schillers passend:

*Suchst du das Höchste, das Größte?
Die Pflanze kann es dich lehren.
Was sie willenlos ist,
Sei du es wollend – das ist's!
(Zitiert S. 281)*

Weiter deutet der Anonymus Gen 2,15 spirituell: Gottes ursprüngliche Absicht war, den Menschen zu einem schöpferischen Werk in dem Garten Eden zu berufen. Die Genesis fragt danach, was der Mensch vor dem „Fall“ tat, und gibt als Antwort: Gott setzte ihn in den

Garten, „damit er ihn bearbeite und hüte“. In dem Garten waren viele Bäume. Ein „Baum“ ist in der mikrokosmischen Deutung eine spirituelle *axis mundi*, ein Aufstiegsweg, eine Erhebung zu Gott. In dem immerwährenden, allezeit existierenden innerlichen Paradies sind solche „Bäume“: Methoden der Ekstase, der Enstase, Gebet, Meditation und Betrachtung. Die „Bäume“ sind Methoden der Vereinigung von Erde und Himmel oder „die Mysterien der Vereinigung dessen, was unten ist, mit dem, was oben ist [...]“ (Anonymus, S. 481; die ganze Passage S. 478ff.) Die schöpferische Tätigkeit an den „Bäumen“ hat zwei Seiten: das „Bearbeiten“ und das „Hüten“, welches bedeutet, sowohl tun als auch geschehen lassen, den Garten bearbeiten und wachsen lassen, sich um geistige Schulung bemühen und sie wirken lassen. Dann führt der Anonymus den Gegensatz von „wachsen“ und „bauen“ aus: Das Nicht-wachsen-lassen-Wollen ist das Prinzip des Turmbaus zu Babel, ein unangemessenes Wollen, um den „Himmel“ zu erreichen, während ein Baum im Gegensatz zum Turm, wenn er nur richtig bearbeitet und gehütet wird, von selbst dorthin wächst. Hier fügt sich auch das neutestamentliche Gleichnis vom Wachsen der Saat ein:

*Er sagte: Mit dem Reich Gottes ist es so, wie wenn ein Mann Samen auf seinen Acker sät; dann schläft er und steht wieder auf, es wird Nacht und wird Tag, der Samen keimt und wächst und der Mann weiß nicht, wie.
(Lk 4,26-27; Einheitsübersetzung 2016)*

Das Säen entspricht dem „Bearbeiten“ in Gen 2,15, das Wachsen bei Tag und Nacht ohne Zutun des Menschen dem „Hüten“ (vgl. Anonymus, S. 491). Das „Bearbeiten“ und „Hüten“ entspricht auch dem Zusammenspiel von Bemühung und Gnade, weswegen der Anonymus weiter sagt: „Darum bestand [die Kirche] stets auf dem Prinzip der *Gnade* als der einzigen Quelle des Vorwärtstkommens auf dem Wege zur Vollkommenheit, wobei sie das Bemühen als solches würdigte und ermutigte.“ (S. 492) Soweit die spirituelle Deutung des Anonymus.

Es wurde erwähnt, daß zum Motiv des Paradiesgartens und -baumes in den altorientalischen Darstellungen auch die Schlange gehört. Sie ist dort der Wächter des Baumes und seiner Schätze. Im Exkurs über das Schlangensymbol (s. o. Teil II, 4.3) ist dessen Vieldeutigkeit behandelt. Der Befund der altorientalischen, biblischen und antiken Quellen zeigt im Symbol der Schlange einen allmählichen Wechsel von einer hilfreichen, den Erd- und Baumgöttinnen verbundenen Macht zum Symbol für eine widergöttliche Macht, gegen die weiterhin ein Drachentöter kämpfen muß, für den Marduk und Atum offensichtlich die ersten Vertreter sind. Campbell sieht in der zweiten Verwendung des Schlangensymbols eine böswillige Umdeutung des ursprünglichen helfenden, segnenden, spendenden Sinnes durch patriarchalische Priesterhierarchien und Theologen zum Zweck der Indoktrination der abhängigen Menschen mit der Idee eines eifernden Gottes, der den Menschen die Schätze der Schlange vorenthalten will. Andere Möglichkeiten der Interpretation dieses Wechsels werden in Abschnitt c) zur Sprache kommen. Hier soll eher die Tatsache festgestellt werden, daß dennoch auch in der Genesis noch ein Substrat des alten Motivs des Schatzwächters vorhanden ist (vgl. Egli, S. 270). Dieses „Requisit im Traditionsgut vieler Völker“ (ebd.) zeigt sich auch in den griechischen Mythen vom Baum der Hesperiden, dessen goldene Äpfel die Schlange Ladon bewacht, und von der Riesenschlange im „Hain des Ares“, von der das Goldene Vlies gehütet wird (vgl. Kerényi, Mythologie 2, S. 210). „Gold“ wird in der Initiationswissenschaft oft als Symbol alter Weisheit gedeutet, die etwas Umfassenderes ist als reines verstandesmäßiges Wissen oder Erkennen. Außerdem weist das Symbol des Goldes auf die Sonne hin. Beides, das Sonnenhafte und die Weisheit, sowie auch der Baum als Bild der Unsterblichkeit, stellen eine komplexe symbolische Einheit dar, die auf einen weit zurückliegenden, vielleicht ursprünglichen im Sinne Gebasers, eben paradieshaften Zustand von Welt und Mensch

hindeutet. Diesen Bildgehalt kannten die wissenden Mythenschöpfer und sprachen deswegen auch vom Goldenen Zeitalter – der *aurea aetas* – als dem ersten von aufeinanderfolgenden Zeitaltern, von denen gleich in b) noch die Rede sein wird. Aus den Texten 3 und 4 sind folgende Merkmale des Goldenen Zeitalters zu entnehmen: Nahrungsfülle, Leidlosigkeit, Gottesnähe, keine leibliche Notdurft, kein Alter, kein Tod, kein Krieg, Friede und Rechtszustand.

Die Erwartung eines neuen Goldenen Zeitalters findet sich in der antiken Literatur besonders bei Vergil.

Die bisher besprochenen Aspekte der Paradiesmythen haben auf einen zeitlich sehr unbestimmten Anfangszustand verwiesen. Laut Gebser war dieser „Ursprung“ vor aller Zeit, weswegen er auch den Ausdruck „Vorzeit“ für sehr passend hält. Ebenso unbestimmt ist auch die räumliche Zuordnung, was verständlich ist, wenn das Paradies sich noch gar nicht auf einer verfestigten Erde befand oder gar überhaupt nur ein Bewußtseinszustand ist. Etwas anders verhält es sich mit dem beharrlichen Hinweis der griechischen Texte auf den Rand der Welt und den Westen, wo sich der Okeanos befindet (Texte 5, 6, 7). Auch im Gilgamesch-Epos wurde der Urvater Utnapischtim an einen Meeresrand jenseits aller menschlichen Welt versetzt. Kennzeichnend für diese Art von Texten sind: die Erwähnung des Okeanos; die Vorstellung von Inseln am Okeanos oder jenseits desselben; die Verbindung mit dem Goldsymbol, so bei den Äpfeln der Hesperiden, die übrigens ihrerseits mit ihrem Namen auf Hesperos, den Abend, also Westen, verweisen; die Verbindung der Hyperboreer mit dem Lichtgott Apollon – Phoibos der Strahlende; „Hyperboreer“ bedeutet „das Volk jenseits des Nordwindes Boreas“, also ein „fernes Land“ jenseits menschlicher Zugänglichkeit, „unnahbar“, da geistig-mythisch. Andererseits findet sich die erstaunliche Bemerkung, daß dort am Okeanos ein Land in Nebel und Wolken gehüllt ist. Dennoch ist ein Zusammenhang gegeben: Alle diese Merkmale weisen auf Atlantis hin, in typisch mythischer Mehrdeutigkeit kann also das Motiv eines seligen Zustandes nicht nur auf einen ferneren Anfang, sondern eben auch auf die letztvergangene Phase, die Atlantis, hinweisen. Es ist sicher kein Zufall, daß dies gerade in griechischen Mythen vorkommt, da laut Steiner die griechische Religion und Mythologie Erinnerungsbilder der atlantischen Erdphase wiedergeben. So heißt es in „Ägyptische Mythen“: „So sehen wir, wie die Epochen des kosmischen Geschehens in den religiösen Anschauungen ihren symbolischen Ausdruck finden der verschiedenen nachatlantischen Kulturperioden. Das was sich abgespielt hat [...] in der atlantischen Zeit, das lebte in der vierten Kulturperiode wieder auf.“ (S. 36) Die älteste Beschreibung der Atlantis steht ja bekanntlich denn auch bei Platon. Während der atlantischen Phase festigte die Erde sich allmählich. Der Erdteil Atlantis war danach möglicherweise ein Land, das aus vielen Inseln inmitten des heutigen Atlantiks und eines Teiles des heutigen westeuropäischen und afrikanischen Festlandes bestand. Der Okeanos umringte kreisförmig dieses Land, wovon heute der Golfstrom noch ein Überbleibsel darstellt. (Vgl. Uehli, Atlantis, S. 72ff., mit Abbildungen; Steiner: Mission S.182f.: Der Okeanos des griechischen Mythos war ein realer Meeresstrom in der Atlantis.) Kerényi sieht in dem Okeanos etwas Uranfängliches. Hephaistos in seiner Höhle hört „das Rauschen des da herum schäumend und endlos zurückfließenden Stromes des Okeanos“. Er bildet die „Grenzen der Erde“. „Da aber hört jede weitere Begrenzung und damit auch räumliche und zeitliche Bestimmung auf.“ (Töchter der Sonne, S. 35) Die Atlantis stellt eine derartige „Vorzeit“ dar, sodaß unsere Vorstellungen von Raum und Zeit noch keine Gültigkeit haben. Die Atmosphäre war nach Steiner noch nicht in Luft und Wasser getrennt, sondern nebelartig, worauf Text 5,2 mythisch hinweist. Daß trotzdem die Sonnensymbolik eine so große Rolle spielt, obwohl die äußere Sonne nicht klar erkennbar war, hat mit einer Art geistigen Sonne zu tun, die in träumerischem Bewußtsein, das gerade durch die uneindeutigen Sinneswahrnehmungen gefördert wurde, geschaut werden

konnte. Steiner beschreibt immer wieder ein Sonnenorakel als geistiges Zentrum der Atlantis. Auch Ehmer sieht eine Ur-Sonnenreligion aus atlantischer Zeit, die sich nach dem Untergang durch Auswanderer sowohl in Richtung Europa/Afrika/Asien als auch nach Amerika ausgebreitet habe. Eine uralte Sonnenweisheit könne man „getrost als die Urreligion nicht nur Europas, sondern auch anderer Weltteile bezeichnen, vielleicht gar als die Menschheits-Urreligion“ (S. 17-34; Zitat S. 29).

b) Weltaltermythen

Die Paradiesmythen leiten zu den Weltaltermythen über, in denen beschrieben wird, wie der vollkommene Anfangszustand über mehrere Stufen zum gegenwärtigen Weltalter mit seinen Zuständen führte. Es sind meist vier, manchmal fünf Weltalter, die voneinander durch verschiedene Merkmale abgegrenzt und häufig durch Metalle charakterisiert werden. Diese immer wertloseren Metalle – Gold, Silber, Erz, Eisen – symbolisieren den Abstieg zu ständig schlechter werdenden Zuständen von Mensch und Natur bis zur Ankunft in der Gegenwart, die das verdorbenste Zeitalter darstellt.

Texte:

1. Die indische Lehre von den „Yuga“

Ein *yuga* ist ein Zeitalter. Jeweils vier *yuga* von abnehmender Qualität bilden einen Zyklus, das *mahâyuga*. Die vier Zeitalter heißen *krta yuga*, *tretâ yuga*, *dvâpara yuga* und *kali yuga*, das gegenwärtige schlechteste Zeitalter. Ursprünglich dauerte ein vollständiger Zyklus 12000 Jahre, doch in späterer Spekulation wurde der uranfängliche Rhythmus erweitert, sodaß ein *mahâyuga* 4 320 000 Jahre betrug. Tausend solcher *mahâyuga* bilden ein *kalpa*. Ein *kalpa* entspricht einem Tag im Leben Brahmas, ein anderes *kalpa* einer Nacht. Hundert solcher „Jahre“ Brahmas – das sind 311000 Milliarden menschlicher Jahre – bilden das Leben des Gottes. Doch die Götter sind nicht ewig, und die Schöpfungen und Zerstörungen des Kosmos folgen einander *ad infinitum*.

(Nach: Eliade, Ewige Bilder und Sinnbilder, S. 71ff.)

2. Hesiod, Erga (Fortsetzung von a, Text 3):

Nach ihnen schufen die Herren des olympischen Hauses noch ein zweites Geschlecht, ein weit geringeres, silbernes, das dem goldenen weder an Wuchs noch an Geist gleichkam. [...] War [ein Kind] erwachsen und stand in voller Jugendkraft, lebten sie nur noch kurze Zeit und litten Schmerzen durch ihren Unverstand; sie konnten nämlich von frevlerischer Gewalt untereinander nicht lassen, wollten auch weder Unsterbliche ehren noch am heiligen Herd der Seligen opfern, wie es die Sitte den Menschen an ihren Wohnsitzen gebietet. Diese endlich verbarg der Kronide Zeus im Groll, [...].

Vater Zeus aber schuf ein drittes, neues Geschlecht redender Menschen, ein ehernes, dem silbernen ganz ungleich, aus Eschen, wild und ungestüm; diese vollbrachten leidvolle Werke des Ares und Freveltaten, aßen auch keine Feldfrucht, sondern hatten stahlhart-trotzigen Sinn [...]. Aus Erz aber waren ihre Waffen, ehern auch ihre Häuser, und Erz war ihr Werkstoff. [...] Als aber die Erde auch dieses Geschlecht in der Tiefe barg, schuf der Kronide Zeus noch ein

weiteres, viertes auf der vielnährenden Erde, gerechter und besser, ein herrliches Geschlecht von Heroen, die man Halbgötter nennt, unsere Vorgänger auf der unendlichen Erde. Lebte ich doch nun nicht beim fünften Geschlecht von Menschen, wäre ich zuvor gestorben oder später geboren! Jetzt nämlich ist das Geschlecht wahrlich von Eisen; nie ruhen sie aus am Tag von Mühe und Leid, und selbst bei Nacht nicht endet die Mühsal; schlimme Sorgen werden ihnen die Götter verhängen. [...] Nicht wird es Gemeinschaft von Vater und Kindern geben, ebensowenig bei Kindern und Vater, nicht wird der Gast dem Gastfreund lieb sein, nicht der Freund dem Gefährten und selbst nicht der Bruder dem Bruder, wie früher. [...] Weder wird der Eidestreue Achtung finden noch der Gerechte, noch der Redliche, sondern eher werden sie Frevler und Gewaltmenschen ehren. [...] Dann nun verlassen Anstand (*Aidos*) und Ehrgefühl (*Nemesis*) die Menschheit [...]. Übrig bleiben den sterblichen Menschen nur bittere Schmerzen, und nirgends ist Abwehr des Unheils.

(127-200 in Auszügen; Übersetzung: Otto Schönberger)

3. Ovid, Metamorphosen (Fortsetzung von a, Text 4):

Saturnus war in den finsternen Tartarus geschickt, und nachdem die Welt unter die Herrschaft Jupiters gekommen war, folgte ein silbernes Geschlecht, geringer als Gold, aber wertvoller als rötliches Erz.

[Die Natur veränderte sich:]

Iupiter antiqui contraxit tempora veris,
perque hiemes aestusque et inaequalis autumnos
et breve ver spatiis exegit quattuor annum.

Jupiter verkürzte die Dauer des uranfänglichen Frühlings,
und durch Winter, Sommer, wechselhaften Herbst
und kurzen Frühling ließ er das Jahr in vier Zeitspannen verlaufen.

Damals glänzte die glühendheiße Luft zum ersten Mal vom trockenen Hauch, andererseits hing vom Wind erstarrtes Eis herab; damals suchten sie zum ersten Mal Wohnungen auf: Die Wohnungen waren Höhlen, dichtes Gesträuch und mit Rinde umwickelte Ruten. Damals wurden zum ersten Mal die Samen der Ceres in langen Furchen versenkt, und vom Joch gedrückt stöhnten junge Stiere.

Als drittes folgte nach jenem ein ehernes Geschlecht, wilder in seinem Sinn und starrenden Waffen geneigt, doch noch nicht verbrecherisch; aus hartem Eisen ist das letzte. Sofort drang aller Fevel in das Zeitalter des schlechten Metalles ein, es flohen Scham, Aufrichtigkeit und Treue; an deren Stelle folgten Betrug, Falschheit, List, Gewalt und die verbrecherische Sucht nach Besitz.

[Die noch längere Beschreibung ist sehr an Hesiod angelehnt, die Jungfrau Astraea verließ zum Schluß die Erde.

Doch dann wird von Ovid ein über 250 Verse langer Teil angefügt, der den Kampf der Giganten gegen die olympischen Götter, in dem diese siegen, das Entstehen eines weiteren, gänzlich verdorbenen Menschengeschlechtes aus dem Blut der getöteten Giganten, die

Vernichtung dieser Menschen durch Jupiter in einer Flut und die Entstehung der gegenwärtigen Menschheit aus Steinen enthält, die von dem überlebenden Paar der Flutkatastrophe auf die Erde geworfen wurden.
Hiervon die letzten Verse:]

Discedunt velantque caput tunicasque recingunt
et iussos lapides sua post vestigia mittunt. [...]
Inque brevi spatio superiorum numine saxa
missa viri manibus faciem traxere virorum,
et de femineo reparata est femina iactu.
Inde genus durum sumus experiensque laborum,
et documenta damus, qua simus origine nati.

Sie gehen hinweg, verhüllen ihr Haupt, schürzen das Gewand
und werfen wie geheißen Steine hinter ihre Schritte. [...]
In kurzer Zeit nahmen die auf Befehl der Götter aus den Händen des Mannes
geworfenen Steine die Gestalt von Männern an,
und aus dem Wurf der Frau erstand neu das Weibliche.
Daher sind wir ein hartes Geschlecht, erfahren in Mühsalen,
und geben Zeugnis, aus welchem Ursprung wir stammen.

(V. 113-415, in Auszügen)

4. Die fünf Reiche der Navaho

Die erste Welt, Nihodilhil, war eine vom Ozean umgebene Insel. [...] Eine Vielzahl unterschiedlicher, insektenähnlicher Lebewesen bevölkerte diese Welt, Wesen, die die Kraft des Lebens und des Denkens besaßen. [...] Anfangs kamen alle gut miteinander aus. Bald aber fingen sie an, miteinander zu streiten und böse Gedanken breiteten sich unter ihnen aus. [...] Die Bewohner der ersten Welt flogen zum Gipfel des Himmelsdomes. Dort gelangten sie mit Hilfe eines göttlichen Boten [...] zu einem Tor, durch das sie auf den Grund der zweiten Welt vordringen konnten. Die erste Welt unter ihnen wurde durch eine Wasserflut zerstört.

In der zweiten Welt, Ni'hodotliozh, war alles blau. Nur an den Kardinalpunkten der vier Himmelsrichtungen leuchtete Licht, das Veränderung in die Gleichförmigkeit dieser Welt brachte. [Die Einwanderer vermischten sich mit den Bewohnern der zweiten Welt, doch der Ehebruch eines Einwanderers führte zur Vertreibung aus der zweiten Welt.]

Die dritte Welt, Ni'haltso, war von gelbem Licht erfüllt. [...] Auch hier führte Untreue nach vierundzwanzig Tagen zu sozialem Unfrieden und der Zerstörung der Welt durch eine Flut. [...] Eine weißgewandete Windgottheit wies den Weg durch das Tor des Aufstiegs.]

Die vierte Welt, Ni'haigai, war eine Welt des weißen Lichtes. [...] Die vierte Welt war die erste, die eine richtige Landschaft aus Bergen, Tälern und Flüssen besaß. [...] Die Ankunft in der vierten Welt erwies sich als bedeutsam für das weitere Schicksal der

Menschenverfahren. Hier erhielten sie ihre endgültige menschliche Form und jene spirituelle Anleitung, die später zum Navaho-Weg des Lebens wurde. Eines Tages im Spätherbst kamen vier heilige Wesen in Körpern aus Licht zu Besuch. [Diese vier Wesen waren die schon genannten vier Hauptgötter, die mit den Himmelsrichtungen, den Tageszeiten und den Jahreszeiten in Verbindung stehen. Sie unterrichteten die Menschenverfahren in vielen Dingen. Sie leiteten die Entstehung der Geschlechter, sodaß der Erste Mann und die Erste Frau entstanden, die Kinder bekamen.] Die ersten beiden waren hermaphroditische Zwillinge, die nach vier Tagen geboren wurden. Der Erste Mann und die Erste Frau brachten, abgesehen von den Hermaphroditen, vier verschiedengeschlechtliche Zwillingspaare zur Welt, die sich emsig vermehrten.

[...] Die Götter übergaben ihr heiliges Wissen an die Menschen, was zur Entstehung der Magie führte, die Geschlechter entzweiten sich und der Kojote, der Loki oder Luzifer der Navaho, kam vom Himmel herab. [...] Auch die schrecklichen, schädlichen Geheimnisse der Zauberei lernten sie von [den Göttern]. Nach ihrer Belehrung durch die Götter trennten sich Brüder und Schwestern voneinander, hielten ihre früheren Geschwisterehen geheim und heirateten Angehörige aus dem Volk der Luftspiegelungen.

[Der Kojote gesellte sich] zu den Einwanderern. Er war zwar nicht von Natur aus böse, aber es gelang ihm doch, alle möglichen Übel hervorzurufen.

Durch den Herabstieg des Kojoten vom Himmel kam es zu einer tiefen Spaltung zwischen den Angehörigen des männlichen und des weiblichen Geschlechts. [Die Auseinandersetzung wird ausführlich beschrieben. Dann verursachte der Kojote auch eine große Flut.] Ohne daß die anderen es bemerkten, entführte Kojote zwei kleine Kinder der Wassergöttin. In ihrem Zorn über den Verlust verursachte die Göttin eine große Flut, die die vierte Welt zu überschwemmen begann. [Eine Art Navaho-Noah rettete das Volk in einem Wassergefährt vor dem Untergang, und sie fanden einen Durchgang in die fünfte Welt.]

Der Dachs mußte das schmale Loch erweitern, das die Heuschrecke gegraben hatte und so konnte das Volk schließlich die fünfte Welt betreten. [Der Wassersprühende Gott des Mittagslichtes sorgte für den Abfluß des Wassers.]

[...] Der Kojote war nicht nur für die Entzweiung der Geschlechter und die Sintflut verantwortlich, sondern auch für den Tod. [...] [...] er sagte, wenn niemand sterben würde, dann sei bald kein Platz mehr für Kornfelder und die Menschen müßten verhungern. Es sei besser für alle, wenn sie nur eine gewisse Zeit lebten und dann Raum für ihre Kinder schüfen. [...]

In der fünften Nacht nach ihrem Aufstieg wurden die Früchte der Taten des Kojoten offenbar. Einer der beiden Hermaphroditenzwillinge hörte auf zu atmen. Alle wunderten sich, wo sein Atem hingegangen war und suchten nach ihm. Ein Jäger kam am Ort des Aufstiegs vorbei und blickte durch die Öffnung in die untere Welt. Dort sah er den Verstorbenen am Fluß sitzen und sein Haar kämmen.

(Nach: Ravagli, Mythos, S. 65-73)

Das Thema der Weltaltermythen ist sehr umfassend, weswegen hier verschiedene Deutungen und Aspekte nur angesprochen werden können.

Obwohl die Weltaltermythen eine Universalie darstellen, gibt es doch in den einzelnen Ausprägungen wesentliche Unterschiede.

So gibt es einmal die Vorstellung, daß sich die Abfolge der Weltalter ständig unverändert

wiederholt. Dies findet sich bekanntermaßen in der östlichen Lehre von den Yugas (Text 1). Das gegenwärtige schlechteste Zeitalter, das *kali yuga*, soll etwa 3000 v. Chr. begonnen haben. Nach dem *kali yuga* geht die verkörperte Welt (*manvantara*) in einen vergeistigten Zustand ein, das *pralaya*, aus dem heraus der neue Zyklus beginnt. Dieser Ablauf wiederholt sich ständig. Die Menschen nehmen durch Wiederverkörperung an diesem endlosen Kreislauf teil.

Die Lehre von den endlosen kosmischen Zyklen hat nach Eliade in der indischen Überlieferung „seinen kühnsten Ausdruck gefunden“ (Kosmos, S. 126). Die unendliche Wiederholung desselben Phänomens, nämlich des Ablaufs Schöpfung – Zerstörung – neue Schöpfung hält er für die „metaphysische Abwertung der *Geschichte*“ (ebd., S. 129). Bekanntermaßen wurde dieser endlose Ablauf, an den die Menschen durch die Reinkarnation gefesselt sind, als leidvoller Zustand empfunden. Die einzige Möglichkeit des Entrinnens, so führt Eliade weiter aus, sei die Vernichtung der menschlichen Situation und die Eroberung des Nirvana. Hierin liege eine soteriologische Funktion der Lehre: Die Erkenntnis des ewigen Zyklus und die Leiden am *kali yuga* lassen den Menschen nach einem Ausweg suchen (S. 130).

Der als unheilvoll verstandene Kreislauf hat besonders im Jainismus, einer gleichzeitig mit dem Buddhismus entstandenen indischen Religion, eine pessimistische Grundstimmung bewirkt (Mette in: Figl, S. 243).

Der Anonymus behandelt die Frage nach dem ewigen Kreislauf in seinem „Zehnten Brief“ über die Tarotkarte „Das Schicksalsrad“ (S. 251ff.). Der geschlossene Kreis ist ein sich ständig drehendes Rad, bei dem es kein Fortschreiten außerhalb des Kreises gibt, es ist die Idee der *ewigen Wiederkehr*; eine Welt, die er als die Welt der Schlange des Paradieses in der Genesis ansieht. Einen Kreis ohne Ausgang sieht er auch in dem Bild des Uroboros, einer Schlange, die ihren Schwanz im Maul hat, ausgedrückt (vgl. Teil II, 4.3, Exkurs über das Schlangensymbol). Er führt weiter aus, daß Buddha, König Salomo und Friedrich Nietzsche „nachdrücklich die Idee des kosmischen Rades hervorgehoben“ haben (S. 260). Buddha habe in seiner Erleuchtung erfahren, daß es einen Weg aus dem ewigen Leiden gibt; Salomo sei über das unerbittliche, immer wiederkehrende Schicksal fast verzweifelt: „Die Verzweiflung Salomos gehört wesentlich zur Heiligen Schrift. Sie zeigt die Welt ohne Christus – was übrigens auch der Buddha tut. Die Traurigkeit Salomos ist das Seufzen der Kreatur nach Befreiung, die in ihm bewußt geworden ist. So hat Buddha die Welt der Schlange vor Christus zutreffend diagnostiziert; Salomo hat sie beweint; aber Nietzsche – ungeheuerlich! - hat sie *besungen*.“ (S. 261) Die Verzweiflung habe Salomo zum Propheten des Alten Testaments gemacht, da er die *Leere* der Welt der Schlange und damit die Notwendigkeit der Erlösung aufgezeigt habe (ebd.). Jede entwickelte Religion zeige aber, daß die Welt ein offener Kreis ist, wo es Eingang und Ausgang gibt, eine Erlösung, den „kosmische[n] Akt der Wiederherstellung der gefallen Welt, indem zuerst eine *Öffnung* in ihrem geschlossenen Kreis geschaffen wird (Religion, Einweihung, Prophetie), sodann der Weg des *Ausganges* (die Buddhas) und des *Einganges* (die Avatare) durch diese Pforte eingeführt wird und indem endlich die gefallene Welt von innen aus umgewandelt wird durch die Ausstrahlung des inkarnierten Wortes (Jesus Christus)“ (S. 263f.).

Eliade stellt dar, daß auch die gesamte antike Philosophie von den Vorsokratikern bis zu den Stoikern und Neupythagoreern der römischen Zeit durch die Lehre von den kosmischen Zyklen beeinflusst war, durch die die Geschichte „vernichtet“ wird (Kosmos, S. 132ff.). Andererseits gab es neben dieser rein zyklischen Vorstellung eine eher von einem linearen Zeitverlauf geprägte, hier vertreten durch griechische und römische Autoren (Hesiod und Ovid, Texte 2 und 3). Die lineare Vorstellung beginnt mit der Goldenen Zeit und endet in der Gegenwart der Autoren, ist sozusagen nur ein Auszug aus dem ewigen Zyklus. Es ist typisch

für die jüngeren Texte, daß hier das lineare Zeitgefühl dem zyklischen vorgezogen wird. Diese Texte stammen vom Ende der mythischen Bewußtseinsstruktur; die Auflösung des Zeitenkreises durch die Linearität ist nach Gebser ein Zeichen für die Mutation der mythischen Bewußtseinsstruktur zur von ihm so genannten mentalen. Dies zeigte sich schon, wie oben ausgeführt, an der Erschütterung durch das Todesschicksal im Gilgamesch-Epos, und es zeigt sich in den Weltaltermythen, die nicht zyklisch verlaufen, sondern nur bis zur Gegenwart. Hesiod verwendet in dem um 700 v. Chr. verfaßten Lehrgedicht *erga kai hemerai* (Text 2) die Metallsymbolik, die möglicherweise auf persisches Gedankengut zurückgeht (Schönberger in: Hesiod, Werke und Tage, S. 70). Obwohl er einmal in eine Klage über das eiserne Zeitalter ausbricht - „Lebte ich doch nun nicht beim fünften Geschlecht von Menschen, wäre ich zuvor gestorben oder später geboren!“ -, zeigt sich nach Schönberger keine völlig pessimistische Sicht. Das überkommene Schema voranschreitender Dekadenz werde überlagert (S. 70). Der gesamte Text ist eine Anleitung und Ermunterung, gemäß der Gerechtigkeit zu leben, was von den Göttern gelohnt wird, und durch die gern und rechtzeitig durchgeführten bäuerlichen Arbeiten ein bescheidenes, aber angenehmes Leben zu führen. Dieses Anliegen erklärt den Inhalt und den Titel der Schrift: Mit *erga* sind die bäuerlichen Arbeiten gemeint, mit *hemerai* der Ablauf des bäuerlichen Jahres. Götter wachen im Auftrag des Zeus zusammen mit der Jungfrau Gerechtigkeit – *he parthenos Dike* – darüber, daß kein Unrecht und keine Gewalttat geschieht: „Weilen doch auf der vielnährenden Erde dreimal zehntausend unsterbliche Wächter des Zeus über sterbliche Menschen und wachen über Rechtssprüche und Schandtaten, ganz in Nebel gehüllt und allwärts wandernd auf Erden. Auch ist Jungfrau Dike da, Tochter des Zeus, hehr und bei Göttern geachtet, die im Olymp wohnen.“ (V. 252-256; Übersetzung: Otto Schönberger) Man erkennt hier die freudige, hoffnungsvolle Weltsicht der noch jungen Bewußtseinsstruktur, ihre effiziente Phase, wie Gebser es nennt. Diese wird schon am Wortklang gewisser Leitbegriffe deutlich, der mehr nach außen gerichtet ist, wie die Wurzel *da* oder *di* im Namen *Dike* (vgl. Kommentarband von Gebser, S. 202). Die Wurzel bedeute geben, zerteilen, teilen, zerreißen, zerschneiden, wozu passe, daß der Konsonant *d* an den schneidenden Zähnen gebildet wird. Das Richten, also Urteilen hat etwas mit Trennen, mit Unterscheiden zu tun, eben dem Ur-„teilen“. Gebser sagt weiter: „Dike ist in einem sehr viel umfassenderen Sinne Richterin: nämlich Richterin der mythischen Welt auf die mentale hin.“ (S.202) Ein solches Ausrichten oder Ausstrecken ist ein linearer Vorgang. Zu Dike bemerkt Schönberger noch, daß sie in den Versen 201-285 zwanzigmal vorkommt. (S. 73) Dike ist eine „Tochter“ des Zeus, also ein Aspekt seines Wesens. Die Menschen unter der Herrschaft des Zeus sind nicht dem Schicksal ausgeliefert, sondern haben die Wahl, wie sie leben wollen. Bei der rechten Wahl beschützt Zeus den Frieden, die Feldarbeit gewährt reichlich Nahrung, Fruchtbarkeit und Glück folgen (V. 224-236).

Auch Ovid verwendet nach dem Goldenen Zeitalter, das unter der Herrschaft von Kronos/Saturnus, des Vaters des Zeus/Jupiter, stand, die Metalle Silber, Erz und Eisen zur Kennzeichnung der absteigenden Linie. Im Silbernen Zeitalter zeigt sich eine Verschlechterung der Natur, im Ehernen eine Verwilderung der Menschen, im Eisernen eine sittliche Verrohung, die Ovid ausführlich beschreibt (Metamorphosen 1, 89-150). Doch die Menschen des Eisernen Zeitalters sind noch nicht die zuletzt entstandenen. Es erfolgen jetzt der Kampf der Giganten gegen die olympischen Götter, den diese gewinnen (älteste Quelle hierfür: Pindar, Nemeische Oden 1, 67f.); doch aus dem Blut der Giganten entstehen Menschen, die schreckliche Frevel begehen. Zur Prüfung erscheint Jupiter bei einem von ihnen, Lycaon, der ihm einen Ermordeten zum Mahl vorsetzt. Dies ist der Anlaß, diese Menschheit zu vernichten (151-252). Von den beiden Möglichkeiten einer Feuer- oder einer Wasserkatastrophe wählt Jupiter die letzte. Diese Sintflut wird ausführlich beschrieben (253-

312). Es bleibt ein Menschenpaar übrig, Deucalion und Pyrrha, die wegen ihrer Reinheit und Frömmigkeit überlebt haben. Sie lassen auf Geheiß der Götter aus Steinen neue Menschen entstehen (313-415). Von diesem neuen Menschengeschlecht, dem gegenwärtigen, heißt es:

*Inde genus durum sumus experiensque laborum,
et documenta damus, qua simus origine nati.*

*Daher sind wir ein hartes Geschlecht, erfahren in Mühsalen,
und geben Zeugnis, aus welchem Ursprung wir stammen.
(414f.)*

Mit dem Gigantenkampf und dem frevlerischen Sinn der aus ihrem Blut entstandenen Menschen, was dann zum Anlaß einer Flut wird, die dieses Weltalter abschließt, stellt Ovid einen Zusammenhang her, der auf die Atlantis verweist, wobei nicht wesentlich ist, inwieweit er dies in Quellen schon vorgefunden hat, z. B. die Genesis kannte, in der auch Riesen erwähnt werden. Die Riesen in Gen 6 existierten vor der Sintflut, waren böse und Ursache der Flut. (Walther, S. 287) Wie in der griechischen Mythologie und in diesem mythischen Überbleibsel in Gen 6 sind Riesen häufige Gestalten in Mythologien und von da auch in die Märchen übergegangen. Nach Hastings repräsentieren sie alte Kräfte, die den Fortschritt behindern. Weitere Beispiele in der griechischen Mythologie sind der König Amycus, gegen den in der Argonautensage Kastor kämpfen muß, und Polyphem, im Alten Testament Goliath, gegen den David kämpft. Die Riesen stellen einen älteren Entwicklungszustand dar und werden dadurch böse, daß sie sich der neuen Entwicklung nicht anpassen. Oft sind ihre Gegner von kleinerer Gestalt. Diese sind Menschen der nachatlantischen Zeit, bei denen der Ätherleib weiter oder ganz in den physischen Leib eingedrungen ist. „Riesen“ sind Wesen, die zu ihrer Zeit die Erde beherrschten. Soweit Hastings (Allegories, S. 45f.). Steiner hat oft beschrieben, daß bei den Menschen der Atlantis der Ätherleib weit über den physischen Leib hinausragte. Er hat auch immer wieder dargestellt, daß diese in der Atlantis mächtigen Menschen der Versuchung erlagen, ihre magischen Fähigkeiten zu mißbrauchen. Dieser Mißbrauch rief, da sie Einfluß auf die Lebenskräfte hatten, einen Zusammenbruch der Naturordnung hervor, durch den die Flut ausgelöst wurde. Was eine Folge war, wird im mythischen Bild als Wirken Jupiters dargestellt. Der Mythos von der Gigantomachie enthält ein Wissen davon, daß alte Kräfte sich der Entwicklung, die durch die olympischen Götter symbolisiert ist, entgegenstellten. Ein die Flut überlebendes Menschenpaar bzw. auch deren Familie findet sich in den meisten Flutmythen (vgl. Abschnitt d). Nach initiationswissenschaftlicher Deutung leiten diese Überlebenden zum nachatlantischen Zeitalter über. Bei Ovid schwankt Jupiter zwischen der Maßnahme durch Feuer oder Wasser (255-261). Eine Feuerkatastrophe (Ekpyrosis) als Abschluß eines Weltalters gehört zum alten Wissen und wurde z. B. von der Stoa vertreten, eine Lehre, die Ovid vielleicht kannte (vgl. Ovid, Metamorphosen, übersetzt und herausgegeben von Hermann Breitenbach, S. 520, Anm. zu V. 256ff.). Nach Steiner wurde die lemurische Erdphase durch einen Weltbrand beendet, wovon der Phaeton-Mythos eine Erinnerung enthalte. Die Katastrophe, die die ganze Erde in Gefahr brachte, soll die Erdachse in die heutige Stellung gebracht haben. (Weiteres hierüber in Abschnitt d) Ovid erzählt den Phaeton-Mythos am Beginn des zweiten Buches der Metamorphosen.

Mag auch die antike Philosophie die Vorstellung wiederholter Zyklen bewahrt haben, so findet sich speziell bei den augusteischen Dichtern nicht nur ein lineares Denken auf die Gegenwart hin, sondern auch die Vorstellung der Wiederkehr einer neuen Zeit, die Wiederherstellung des Goldenen Zeitalters, eine eschatologische Ausrichtung, so vor allem

bei Vergil (vgl. Abschnitt e). In abgeschwächter Form läßt sich dies auch im Lobpreis der beiden „Heilande“ Caesar und Augustus am Ende der Metamorphosen-Dichtung erkennen. Caesar wird von Urmutter Venus als Stern an den Himmel gesetzt, Augustus wird im Munde der Venus den größten Heroen und sogar Jupiter verglichen. Wie ernst Ovid dies gemeint hat und was nur Schmeichelei ist, bleibt allerdings eine Frage.

Nun noch zu einem Weltaltermythos aus ganz anderer Zeit und einer völlig anderen Weltgegend, nämlich dem der Navaho-Indianer (Text 4). Sie besaßen im 20. Jahrhundert noch eine mythische Kultur, deren Erzählungen und Riten erforscht wurden. Obwohl auch in ihrem Weltaltermythos eine stetige Verschlechterung dargestellt wird, fehlt ihm jeglicher Pessimismus, da die gesamte Kultur noch in mythischen Strukturen mit der Gegenwart der Götter lebt. Durch Feste und Riten wird der heilige Anfang der Welt und jeder Anfang wieder erneuert und dadurch heilende Gegenwart und Wirklichkeit. Zum Weltaltermythos führt Ravagli aus, daß in der mythischen Struktur Raum und Zeit noch nicht zu trennen sind, daß daher die Weltalter zugleich den Raum entstehen lassen: „Die vier Welten, die in der Zeit aufeinander folgen, haben die Grundlage für den viergliedrigen Raum geschaffen, in dessen Mitte sich die fünfte Welt der Navaho erhebt, in der die vier vorangehenden zu einer höheren Einheit verschmelzen.“ (S. 64) Über das mythische Weltbild, von dem die Navaho-Kultur noch erfüllt ist, wurde schon in V, 2 ausführlich geschrieben, über die Navaho besonders auch in V, 3.3.2. Hier sollen Einzelheiten aus dem Weltaltermythos hervorgehoben werden. Im Mythos der Navaho wird der gesamte Durchlauf durch die Weltalter von göttlichen Wesen geleitet. Dies entspricht den Darstellungen Steiners über die Weltentwicklung. Weiter sind es zwar böse Taten und Gedanken, die den Aufstieg in die jeweils nächste Welt nötig machen, doch wird dies nicht beklagt. Die vierte Welt könnte auf die Atlantis hinweisen, so daß also die Navaho-Welten die vier Erdphasen darstellen (die polarische, hyperboreische, lemurische und atlantische). Von der vierten Welt heißt es, daß sie die erste mit einer richtigen Landschaft war und daß die Menschenvorfahren ihre endgültige menschliche Form erhielten. Das paßt zu den Angaben Steiners, daß sich während der Atlantis langsam die feste Erde bildete und ebenso auch der feste menschliche Leib mit seinem Knochensystem. Die Vierzahl der heiligen Wesen hängt mit den Raumesrichtungen zusammen. Weiter entsteht in dieser vierten Welt der Erste Mann und die Erste Frau, deren Kinder teils hermaphroditisch waren, teils nur ein Geschlecht besaßen. Es wurde schon erwähnt, daß nach Steiner die lange Entwicklung der Geschlechtertrennung erst in der Atlantis zu ihrem Abschluß kam; die Hermaphroditen, die aber von getrenntgeschlechtlichen Eltern abstammen, stellen eine Zwischenstufe des noch nicht ganz vollzogenen Prozesses dar. Ein weiteres Kennzeichen für die Atlantis ist die Magie, die den Menschen von den Göttern gegeben wurde, aber auch der Hinweis auf deren schädlichen Gebrauch. Eine weitere neue Entwicklung ist die Abschaffung der Geschwisterehe. Diese war auch eine Zwischenstufe, die nur solange möglich war, als die Menschen noch starke generative Kräfte besaßen. Die Schwächung dieser Kräfte machte die Exogamie notwendig. In der vierten Welt kam auch der Kojote vom Himmel, ein Wesen, das viel Unheil hervorrief: „Er war zwar nicht von Natur aus böse, aber es gelang ihm doch, alle möglichen Übel hervorzurufen.“ (Ravagli, S. 69) Ravagli setzt ihn mit Luzifer gleich, der ja auch vom Himmel „gefallen“ ist, und dessen Wirken etwas Zweiseidiges an sich hat, indem er einerseits Entwicklungsvorgänge einleitet, die andererseits zu großer Gefahr führen. So sorgte dieser Kojote im Navaho-Mythos für weitere Entzweiung und löste die große Flut aus, die die Bewohner der vierten Welt zwang, sie zu verlassen. Als das Wasser stieg, wurde ein Retter geschickt: „Der Alte taucht in vielen indianischen Flutsagen auf und ist eine Parallelgestalt zu Noah.“ (Ebd. S. 70) Mit seinem Sohn baute er aus Schilfrohr ein Wassergefährt, mit dem die Menschen in die fünfte Welt gelangten. In der fünften Welt trat als große Neuerung der Tod ein, der auch durch den Kojoten bewirkt wurde. Man erkennt, daß

Versuchungen, denen die Menschen im biblischen Text erliegen, die den Tod und die Sintflut zur Folge haben, hier noch in mehr mythischer Art als Taten eines halb göttlichen Wesens erscheinen. Die Begründung des Kojoten für den Beginn des Todesschiedsals ist auch interessant, nämlich daß es besser sei, wenn die Menschen nur eine Weile lebten, da nicht genug Platz für alle sei. Dies zeigt, daß die Menschheit jetzt endgültig aus geistigen Vorstufen in die völlige irdische Inkarnation geraten war, da nur für das Leibliche dieses Raumproblem besteht. Die Menschen wunderten sich über den Tod: „Einer der beiden Hermaphroditenzwillinge hörte auf zu atmen. Alle wunderten sich, wo sein Atem hingegangen war und suchten nach ihm.“ (Ebd. S. 73) Trotz dieser Todeserfahrung bleibt in der spirituellen Weltsicht der Navaho ihre Umwelt, die Landschaft, der Jahreslauf mit seinen Riten und ihr ganzes Leben von göttlichen Kräften erfüllt. Ravagli erläutert im einzelnen, wie eine solche Verbindung mit der geistigen Welt vom heutigen westlichen Menschen neu gefunden werden kann. Dem dienen auch die Weltalterlehren, so wie sie in der Initiationswissenschaft verstanden werden.

Die Mythen zeigen also die Weltalterlehren mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen. Ihre weltweite Verbreitung läßt jedoch ahnen, daß mit ihnen ein grundlegendes Wissen spiritueller oder esoterischer Art gegeben ist. Die Darstellung der Weltentwicklung in diesen „Weltaltern“ ist eine evolutive Vorstellung, die nicht nur materieller Art ist, sondern aufs engste mit Bewußtseinsvorgängen verbunden ist oder vielmehr, diese geradezu darstellt. Dies aufzuzeigen, ist ein Hauptanliegen der Initiationswissenschaft. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurde die Weltentwicklungslehre zuerst durch Helena Petrowna Blavatsky dargestellt, dann durch Steiner. Sie basiert auf der Zahl sieben, die daher auch als die Zahl der Zeit angesehen wird. Die Weltentwicklung erfolgt in sieben Stufen, die sich jeweils noch mehrmals in weitere sieben Entwicklungsphasen auffächern. Die größte Einheit sind die sieben sogenannten okkulten Planeten, von denen die Erde der vierte ist. (Übersicht: Anthrowiki, Weltentwicklungsstufen; 20. 1. 2019) Die sieben planetarischen Entwicklungszustände sind zugleich Bewußtseinszustände, die von einem tranceartigen Allbewußtsein über das heutige Wachbewußtsein zu einem zukünftigen bewußten Allbewußtsein führen. Die Entwicklung vom Allbewußtsein bis zum heutigen Wachbewußtsein mit einseitiger sinnlicher Wahrnehmung nur der physischen Welt kann als Abstieg empfunden werden, was die Weltaltermythen mit der ständigen Verschlechterung spiegeln.

Die Weltaltermythen können sich aber auch auf die siebenfache Untergliederung beziehen, die nur die Erde betrifft, und wo ein solcher „Abstieg“ im Kleinen vorkommt. Die sieben Zeitalter, Epochen oder Erdphasen haben folgende Bezeichnungen: 1. die polarische, 2. die hyperboreische, 3. die lemurische, 4. die atlantische, 5. die nachatlantische ist die gegenwärtige Erdphase, die 6. und 7. sind zukünftige. Die Weltaltermythen stellen mit ihren fünf Weltaltern zuerst die vier vergangenen Erdphasen und mit der fünften die gegenwärtige, also die nachatlantische, dar. Das wird deutlich bei Ovid, wo das vierte Zeitalter durch die Flut abgeschlossen wird, für die die bössartigen Gigantenmenschen der Anlaß sind. Diese deutlichen Hinweise auf die Atlantis finden sich ebenso, wie dargestellt, im Navaho-Mythos. Die Menschheit nach der Flut ist jeweils die gegenwärtige, also die der nachatlantischen Zeit. Mythen sind, wie wiederholt erwähnt, nicht eindeutig. So gibt es auch Weltaltermythen, die nahelegen, das Goldene Zeitalter in der Atlantis zu sehen, wo es noch Umgang mit den Göttern gab, die Sonnen- und Goldsymbolik eine große Bedeutung hatte und die Lebenskräfte stark waren, so daß die Erde von selbst Nahrung in Fülle spendete. Die schlechteren Zeitalter wären dann in etwa die sogenannten nachatlantischen Kulturepochen, in die die nachatlantische Erdphase weiter untergliedert wird: die urindische Kulturepoche könnte als nachwirkendes Goldenes Zeitalter mit Übergang zum Silbernen verstanden werden; die

urpersische Kulturepoche als Silbernes; die chaldäisch-ägyptische Kulturepoche als Erzenes Zeitalter - dazu paßt, daß um 3000 v. Chr. der Beginn des *kali yuga* gesehen wird, was in der ägyptischen Mythologie der Übergang der Götterherrschaft zur Königsherrschaft genannt wird; die griechisch-römische Kulturepoche als Eisernes Zeitalter, beginnend etwa 750 v. Chr., also die eigene Zeit des Hesiod und auch noch des Ovid. Von den weiteren Kulturepochen und Weltentwicklungsstufen, die zur Siebenzahl noch fehlen, findet sich in den Mythen nichts, allerdings aber im neutestamentlichen Buch der Offenbarung, das von der Siebenzahl beherrscht ist. Denn nach dem Abstieg in vier Weltaltern erfolgt in der fünften, sechsten und siebten Stufe ein geistiger Aufstieg und eine Umwandlung von Kosmos, Erde und Mensch, der spiegelbildlich zum „Abstieg“ verläuft. Das auf der Erde erworbene Wachbewußtsein des Menschen führt in diesen drei neuen Stufen zu einem bewußten Bilderbewußtsein, der Imagination, einem bewußten Schlafbewußtsein, der Inspiration, und einem bewußten Allbewußtsein, der Intuition (vgl. AnthroWiki, Weltentwicklungsstufen). Ravagli und der Anonymus nennen diesen „Aufstiegsvorgang“ „die Involution, die sukzessive Rückkehr des Gestaltgewordenen in die Region der Dauer [...]“ (Ravagli, S. 152)

Eine Ahnung davon haben die Mythen mit Wiederkehr der Goldenen Zeit, welche tatsächlich etwas Neues ist und nicht wie in der Lehre von den Yugas nur der Beginn eines weiteren leidvollen Zyklus' des Abstiegs. Hierzu gehören Texte der Edda und des römischen Dichters Vergil, die ich unter die sogenannten eschatologischen Mythen (Begriff: Brockhaus s. v. Mythos) einreihen möchte, und die in Abschnitt e) näher besprochen werden.

Die Bibel als Ganzes stellt ebenfalls diesen Abstieg und Aufstieg dar, wenn auch nicht in deutlich abgegrenzten Weltaltern. Die sogenannte Urgeschichte der Genesis (Gen 2-11) geht vom Paradies aus, der Zustand nach der Vertreibung ist von Leid, Tod und Mühe geprägt, dem folgen ein weiterer ständiger Abstieg mit Mord (Kap. 4: Kain und Abel), Verringerung der Lebenszeit (6), Sintflut (7-8) und Turmbau zu Babel (11). Die Riesen kommen auch in der Genesis vor und werden dort auch als Heroen bezeichnet, was ihren ursprünglich hohen Rang zum Ausdruck bringt. Die Heroen sind ja auch bei Hesiod als viertes Geschlecht eingeschaltet, während Ovid nur von Riesen erzählt. Es scheinen hier alte Wissensreste vorzuliegen, die einmal da, einmal dort zum Vorschein kommen. Die Fleischnahrung des dritten Geschlechtes bei Hesiod wird auch in der Genesis erwähnt. Während die ursprüngliche Menschheit nur Früchte aß (Gen 1,30), gibt es nach der Sintflut erstmals Fleischnahrung (Gen 9,3). Nach dem Kommentar der Jerusalemer Bibel ist die fleischlose Nahrung in Gen 1,30 ein Zeichen des Goldenen Zeitalters. (S. 15)

Das Sintflutmythologem (*kataklysmos*) ist eines der weitestverbreiteten, gemeinsam mit der Vorstellung vom Weltbrand (*ekpyrosis*). Dies wird Thema des Abschnittes d) sein. In den obigen Texten kommt es im Ovid-Text (Nr. 3) und im Navaho-Mythos (Nr. 4) vor.

Der Aufstieg nach dem Tiefpunkt in der Genesis ist sozusagen die über die gesamte Bibel ausgebreitete Heilsgeschichte, die als Abschluß im letzten Buch das Bild vom Himmlischen Jerusalem malt, das nach dem Ende aller Siebenerstufen entsteht und das deutliche Anklänge an die Paradiesgeschichte zeigt, also die Wiederkehr des Paradieses in gewandelter Gestalt ist, die Fülle und Vollendung aller Zeiten.

c) Mythische Bilder des „Sündenfalles“

Unter dem Ausdruck „Sündenfall“, der bekanntlich aus der christlichen Tradition stammt, soll den Ursachen des Abstiegs in den Weltaltermythen nachgegangen werden.

Zunächst wieder einige Texte.

1. Aus Ägypten stammt folgender Mythos:

Das „Buch von der Himmelskuh“, das zum ersten Mal auf einem der vergoldeten Schreine Tutanchamuns überliefert ist, schildert einen alt und matt gewordenen Sonnengott, dessen Zustand die schlechten Menschen zur Auflehnung herausfordert. „Seine Majestät (d. h. der Sonnengott Re) aber war alt geworden, seine Knochen silbern, sein Fleisch golden und sein Haar echter Lapislazuli“ - Beschreibung eines kostbaren Götterbildes, aber zugleich elegante Umschreibung für die völlige Verknöcherung des gealterten Gottes. Dieser Alterungsprozeß des Schöpfers bedroht die Weltordnung und öffnet den feindlichen Mächten einen Weg zu schädlichem Wirken, zu Umsturz und Verwirrung. So ist es letztlich die unvermeidliche Alterung der Welt, die das Böse auf den Plan ruft und durch Zerstörung zu Erneuerung führt. (Hornung, Der Eine, S. 161f.)

2. Griechische Mythologie:

[Zeus verbarg vor den Menschen] die [von selbst wachsende] Nahrung, grollend im Herzen, weil ihn der Krummes Planende, Prometheus, betrog. Deshalb also ersann er den Menschen trauriges Elend und verbarg das Feuer; dieses stahl wieder dem Rat erteilenden Zeus der wendige Iapetossohn im hohlen Narthexrohr für die Menschen; dem donnerfrohen Zeus jedoch entging es. Den Dieb aber sprach Zeus, der die Wolken ballt, zürnend an:

„Iapetossohn, klüger als alle freust du dich, weil du das Feuer entwendet und meinen Sinn getäuscht hast, zu großem Leid dir selbst und den künftigen Menschen. Denen nämlich will ich für das Feuer ein Übel geben, an dem jeder seine Herzensfreude haben und doch sein Unheil umarmen soll.“

[Das Übel und zugleich die Herzensfreude ist die erste Frau, Pandora, von den Göttern schön geschaffen, aber mit einem Faß in die Welt entlassen, das alle Leiden der Menschen enthält.] Das Weib aber hob mit den Händen den mächtigen Deckel vom Faß, ließ alles heraus und schuf der Menschheit leidvolle Schmerzen.

(Hesiod, Erga, 47-95, in Auszügen; Übersetzung: Nach Otto Schönberger)

3. Germanische Mythologie: Edda, Gylfaginning, 33 und 34 (Auszüge):

33

Noch zählt man einen zu den Asen, den einige den Verlästerer der Götter, den Anstifter alles Betrugs, und die Schande der Götter und Menschen nennen. Sein Name ist Loki oder Loptr [...]. Loki ist schmuck und schön von Gestalt, aber bös von Gemüt und sehr unbeständig. Er übertrifft alle andern in Schlaueit und jeder Art von Betrug. Er brachte die Asen in manche Verlegenheit; doch half er ihnen oft auch durch seine Klugheit wieder heraus. Seine Frau heißt Sigyn und deren Sohn Nari oder Narvi.

34

Loki hatte noch andere Kinder. Angurboda hieß ein Riesenweib in Jötunheim: mit der zeugte Loki drei Kinder: das erste war der Fenriswolf, das andere Jörmungandr, d. i. die Midgardschlange, das dritte war Hel. [Die Midgardschlange liegt im Meer um alle Länder herum und beißt sich in den Schwanz. Hel herrscht in Niflheim, und zu ihr werden gesendet,

die vor Alter oder an Krankheit sterben.] Den Wolf erzogen die Götter bei sich, und Tyr allein hatte den Mut, zu ihm zu gehen und ihm zu essen zu geben.
(Stange, S. 282f.)

4. Aus dem Buch Genesis:

Die Schlange war schlauer als alle Tieres des Feldes, die Gott, der HERR, gemacht hatte. Sie sagte zu der Frau: Hat Gott wirklich gesagt: Ihr dürft von keinem Baum des Gartens essen? Die Frau entgegnete der Schlange: Von den Früchten der Bäume im Garten dürfen wir essen; nur von den Früchten des Baumes, der in der Mitte des Gartens steht, hat Gott gesagt: Davon dürft ihr nicht essen und daran dürft ihr nicht rühren, sonst werdet ihr sterben.

Darauf sagte die Schlange zur Frau: Nein, ihr werdet nicht sterben. Gott weiß vielmehr: Sobald ihr davon esst, gehen euch die Augen auf; ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse. Da sah die Frau, dass es köstlich wäre, von dem Baum zu essen, dass der Baum eine Augenweide war und begehrenswert war, um klug zu werden. Sie nahm von seinen Früchten und aß; sie gab auch ihrem Mann, der bei ihr war, und auch er aß.

[Die Folgen sind Leid, Mühsal und Tod]

Dann sprach Gott, der HERR: Siehe, der Mensch ist wie einer von uns geworden, dass er Gut und Böse erkennt. Aber jetzt soll er nicht seine Hand ausstrecken, um auch noch vom Baum des Lebens zu nehmen, davon zu essen und ewig zu leben. Da schickte Gott, der HERR, ihn aus dem Garten Eden weg, damit er den Erdboden bearbeite, von dem er genommen war. Er vertrieb den Menschen und ließ östlich vom Garten Eden die Kerubim wohnen und das lodernde Flammenschwert, damit sie den Weg zum Baum des Lebens bewachten.

(Genesis 3,1-6 und 22-24; Einheitsübersetzung 2016)

In den zyklischen Weltaltermythen ist der Ablauf festgelegt. Die biologischen und moralischen Dekadenzerscheinungen werden als eine Art Abnutzungs- oder Alterungsprozeß angesehen. Die Geschichte bringt durch ihre Dauer „eine Abnutzung aller *Formen*“ mit sich, „indem sie ihre ontologische Substanz erschöpft“, so Eliade. (Kosmos, S. 129) Auch im ägyptischen Mythos von der Himmelskuh (Text 1) tritt eine Änderung des ursprünglichen glücklichen Zustandes durch die Alterung des Gottes Re ein.

Es wurde schon erwähnt, wie orientalische zyklische Vorstellungen auch in das griechische Denken eindringen. So finden sich bei Platon Darstellungen, in denen die Zeitzyklen auf die Umdrehungen der Planeten zurückgeführt werden. Sie bewirken sowohl die periodischen Kataklysmen (Überschwemmungen) als auch die Wiederkehr eines neuen primordialen Paradieses. Diese „vollendete Zeit“ tritt dann ein, wenn alle Planeten in Konjunktion stehen (Eliade, Kosmos, S. 133ff.; Stellen bei Platon: Politikos, 269cf.; Timaios, 22cff. und 39d). Daß Platon an anderen Stellen auch von Schuld der Menschen und der Reinigung des Menschengeschlechtes spricht, soll hier nur erwähnt sein. Wesentlich ist, daß er auch die orientalische Vorstellung eines determinierten Prozesses überliefert, bei dem das Verhalten mythischer Gestalten oder der Menschen unwesentlich ist.

Dies ist in denjenigen Mythen anders, in denen Handlungen von Wesen beschrieben werden, die die allgemein beklagenswerten Umstände des gegenwärtigen Lebens oder auch die die Weltalter abschließenden Katastrophen verursachen. Dies sind oft Gestalten halb göttlicher Art, in den vorliegenden Texten der als Titanensohn in der griechischen Mythologie bekannte

Prometheus, Loki in der germanischen Mythologie und der schon genannte Kojote des Navaho-Mythos (s. Abschnitt b, Text 4). In der Religionswissenschaft werden solche Gestalten wie der Kojote, die in den Religionen indigener Kulturen häufig vorkommen, als Trickster (Gauner, Schwindler, Betrüger) bezeichnet. Der Trickster stammt aus einer archaischen Vergangenheit, wo es noch keine klaren Unterscheidungen zwischen Göttlichem und Nichtgöttlichem gab. Der Typus des Tricksters ist oft bei den hohen Göttern nicht richtig anerkannt. Er ist ein zwiespältiges Wesen, das als Kulturheros segenbringend, als Betrüger unheilbringend sein, „Streit zwischen Menschen verursachen und Frieden stiften, Unglück heraufbeschwören oder abwenden“ kann (vgl. Lurker s. v. Trickster). Die Trickstergestalt ist besonders in den Mythologien Nordamerikas weit verbreitet. Er ist einerseits Kulturheros, Transformer, Wandler, aber auch ein Wesen, das das Gleichgewicht durcheinander bringt. Er erscheint meist in Tierform, so z. B. als Kojote, Rabe oder Kaninchen. Als Kulturheros raubte er das Feuer für die Menschen, ließ Tiere frei, die von mythischen Wesen gefangengehalten wurden, benannte die Landschaft und beseitigte die Monster. Häufig aber tritt der Trickster als Gegenspieler eines anderen Kulturheros auf. Ferner gelten Trickster als wollüstig, eitel und hungrig und haben ein übermäßiges Bedürfnis als mächtig zu erscheinen (vgl. Bartl in: Jamme/Matuschek, S. 296f.).

Der Navaho-Mythos zeigt, wie der Kojote scheinbar ohne Anlaß Dinge tut, die die noch heute gültigen Daseinsbedingungen für die Menschen hervorrufen, die Geschlechter und den Tod. Der Raub der Kinder der Wassergöttin zeigt ihn als Gegenspieler der Götter. Dazu paßt, daß er in anderen nordamerikanischen Mythen gegen die Götter handelt, um den Menschen zu helfen.

Viele dieser Charakterisierungen treffen auch auf Prometheus und Loki zu.

In den *Erga* nennt Hesiod Prometheus den „Krummes Planenden“ (*angkylometes*), der Zeus betrog (V. 48, s. Text 2). Mit diesem Betrug hatte Prometheus versucht, Zeus um die besseren Teile einer Opfergabe zu bringen. Zeus rächte sich an Prometheus, indem er den Menschen Schlimmes antat. Er versuchte, ihnen das Feuer vorzuenthalten, was ihm gegen den schlauen, listigen Prometheus nicht gelang. Prometheus handelt also gegen die hohen Götter, um den Menschen zu helfen, wie der Trickster in den nordamerikanischen Mythen, der auch mit dem Mythologem des Feuerraubes verbunden ist. Der Feuerraub ist der Anlaß für Zeus, durch eine oder „die“ - erste - Frau, die berühmte Pandora, alle Übel über die Menschen zu bringen. So schreibt Schönberger in den Anmerkungen: „Der Mythos [von Prometheus und Pandora] zeigt, wie es nach dem Goldenen Zeitalter dazu kam, daß die Menschen Not leiden und arbeiten müssen.“ Er vergleicht weiter Pandora mit Eva (in: Hesiod, Werke und Tage, S. 67). Prometheus ist also auch ein Kulturheros, der sich wegen des Einsatzes für die Menschen gegen die Götter auflehnt. Die Menschen tragen bei Hesiod keine „Schuld“ am Ende ihres glückseligen Zustandes. Man kann das mythische Bild der Prometheus-Gestalt und ihres Schicksals aber als mythische Verschlüsselung der Situation der Menschheit nach dem Verlust des „Paradieses“ auffassen, so Steiner: Die Prometheussage enthalte das Schicksal der Menschheit der fünften, der nachatlantischen, Erdphase, also unserer heutigen. Der „Feuerraub“ stelle im mythischen Bild die Entdeckung der Verwendung des Feuers dar, die so wichtig war, daß sie in Feuerkulten und -göttern religiösen Ausdruck fand. Das Feuer konnte zur Signatur der nachatlantischen Phase erst werden, als die Materie sich soweit verfestigt hatte, daß sich Feuer schlagen ließ. Das Feuer habe die Menschen auf den physischen Plan herabgeführt, da es die Grundlage für alles Verstandesmäßige, Technische war (Die okkulten Wahrheiten alter Mythen und Sagen, GA 92, Dritter Vortrag, S. 35f.).

(Bemerkung: Hier ist wieder in der Bezeichnung *angkylo“me“tes* und im Namen Pro“me“theus selbst die Wurzel *me* enthalten, für Gebser sprachliches Merkmal der beginnenden „me“ntalen Bewußtseinsstruktur, die das Zeitalter des Verstandes und der

Technik brachte.)

Über Loki (s. Text 3) schreibt Stange im Register der Edda-Ausgabe, er sei die vielschichtigste und negativste germanische Göttergestalt. Seine Kinder seien zwar Feinde der Götter, aber er helfe ihnen auch aus schwierigen Situationen. „Loki hat so viele Eigenschaften, daß es nicht gelungen ist, in e i n e m Deutungsversuch sein Wesen bündig zusammenzufassen.“ (S. 413) Lästerei, Schlauei und Betrug, aber auch Klugheit und Hilfe für die Götter bezeichnen Wesen und Verhalten Lokis. Nach Gylfaginning 33 (Text 3,1) zählt er zwar zu dem höchsten Göttergeschlecht der Asen, scheint aber doch nicht so recht dazuzugehören, da er sich oft gegen sie stellt. Sehr treffend zeigt sich das zwiespältige Wesen des „Tricksters“ Loki in „Das Rheingold“ von Wagner, wo Loki Loge heißt. Dieser hat Wotan schlaue, listige Dinge geraten, die für die gesamte Ring-Handlung ausschlaggebend sind. Wotans Gemahlin Fricka kritisiert dies:

*Dass am liebsten du immer
dem Listigen trau'st!
Viel Schlimmes schuf er uns schon,
doch stets bestrickt er dich wieder.
(Burghold, S. 27)*

Daß Loge, wie es über den Trickster im genannten Lurker-Artikel heißt, bei den hohen Göttern nicht anerkannt ist, kommt an folgender Stelle zum Ausdruck, als Wotan zu ihm sagt:

*Arglistig
weichst du mir aus:
mich zu betrügen
hüte in Treuen dich wohl!
Von allen Göttern
dein einz'ger Freund,
nahm ich dich auf
in der übel trauenden Tross.
(S. 33)*

Fricka bezeichnet Loge als „trugvollen Schelm“ (S. 34). Da die Göttin Freia, die die goldenen Äpfel hütet, durch die die Götter unsterblich sind, mit den Riesen fortgehen mußte, altern die Götter plötzlich. In der Situation sagt Loge:

*Jetzt fand ich's: hört, was euch fehlt!
Von Freia's Frucht
genosset ihr heute noch nicht:
die gold'nen Aepfel
in ihrem Garten,
sie machten euch tüchtig und jung,
ass't ihr sie jeden Tag.
Des Gartens Pflegerin
ist nun verpfändet;
an den Aesten darbt
und dorrt das Obst,
bald fällt faul es herab. -
Mich kümmert's minder;
an mir ja kargte*

*Freia von je
knausernd die göttliche Frucht:
denn halb so ächt
bin ich wie, Herrliche, ihr!
(S. 42f.)*

Bemerkenswert ist, wie genau Wagner, ohne die noch nicht vorhandenen Ergebnisse der Mythos-Forschung an indigenen Kulturen zu kennen, die Gestalt des Loge gezeichnet hat. Dieser ist ein Trickster par excellence.

Wie alle diese Zwischengestalten der Mythen, die halb göttlicher Natur sind und gleichzeitig Schädliches wie Gutes bewirken, verhält es sich auch mit der Gestalt des Luzifer, über die Steiner vielfach schreibt. In „Die Mission einzelner Volksseelen“ heißt es: „Seit der lemurischen Zeit [in der die „Vertreibung aus dem Paradies“ erfolgte] prägten sich ein dem Innern des Menschen, in seinen Astralleib, diejenigen Kräfte, die wir die luziferischen Kräfte nennen. Von diesen Kräften wissen Sie, daß sie vor allen Dingen ihren Angriffspunkt innerhalb des Menschen dadurch gesucht haben, daß sie sich einschlichen in die menschlichen Begierden, Triebe und Leidenschaften. Dadurch hat sich der Mensch zweierlei errungen: Erstens hat er die Fähigkeit errungen, ein selbständiges, freies Wesen zu werden, in Enthusiasmus zu erglücken für das, was er denkt, fühlt und will, während er sonst für seine eigenen Angelegenheiten von göttlich-geistigen Mächten geführt worden ist. Aber auf der anderen Seite mußte der Mensch gerade durch die luziferischen Mächte in Kauf nehmen, durch Triebe, Begierden und Leidenschaften in das Böse zu verfallen.“ (S. 157) In der germanischen Mythologie sei dieses zwiefache Wirken Luzifers in der Gestalt des Loki besonders deutlich gesehen worden: „Luzifer verbirgt sich hinter der Loki-Figur, die eine merkwürdig schillernde Gestalt hat. Weil man die Wirklichkeit sah, so sah man, daß man auf Loki zurückführen kann die Gedanken der Freiheit und Selbständigkeit des Menschen. Man wußte aber auch durch das alte Hellsehen, daß dasjenige, was den Menschen immer wieder in seinen Begierden und Handlungen dazu bringt, in seiner ganzen Wesenheit niedriger zu stehen, als wenn er nur an Odin und an die Asen hingegeben wäre, daß das auf den Einfluß des Loki zurückzuführen war.“ (Ebd. S. 161) Wie oben (Teil IV, 2.1, „Mythos“) schon dargestellt, wird in den drei „Kindern“ Lokis (s. Text 3,2) sein verändernder Einfluß auf die menschlichen Wesensglieder mythisch zum Ausdruck gebracht. Die Kinder sind die Midgardschlange, der Fenriswolf und Hel. Die Midgardschlange symbolisiert Luzifers Einfluß auf den Astralleib, wo durch diesen Selbstsucht bewirkt wird; der Fenriswolf ist die Wirkung auf den Ätherleib und führt zu Täuschung, Unwahrhaftigkeit und Verdunkelung der Wahrheit; Luzifers Einfluß auf den physischen Leib zeigt sich in der Gestalt der Hel: Krankheit und Tod hat er zur Folge [Hel ist die germanische Unterwelts- und Todesgöttin] (ebd. S. 163f.).

In den reinen Mythen spielen sich die Gründe für das Ende der Goldenen Zeit unter mythischen Gestalten ab. Sowohl der Kojote als auch Prometheus und Loki erweisen sich als Widersacher der Götter, während Menschen – wenn überhaupt – nur indirekt erwähnt werden, da die Widersacher häufig in ihrem Interesse tätig werden. Im biblischen Text (Nr. 4) wird diese menschliche Rolle klarer dadurch, daß der Mensch als Handelnder erscheint. Die Verschlechterung der Welt ist kein von selbst ablaufender Prozeß noch beruht sie allein auf Handlungen und Entscheidungen von Göttern. So sagt der Anonymus: „Ein himmelweiter Unterschied besteht zwischen den orientalisierenden Lehren über den gleichsam automatischen 'Prozeß' der Involution und der Evolution einerseits und der hermetischen, biblischen und christlichen Lehre über den Sündenfall und das Heil andererseits. Denn die

ersteren sehen im Kreislauf Involution-Evolution nur einen rein natürlichen Prozeß, ähnlich dem Atmungsvorgang des lebenden tierischen oder menschlichen Organismus. Die hermetische, biblische und christliche Tradition dagegen sieht darin eine kosmische Tragödie und ein kosmisches Drama, voll der höchsten Gefahren und Risiken, die in den traditionellen Begriffen 'Verdammnis' und 'Heil' enthalten sind.“ (S. 255) Diese Risiken und Gefahren zeigen die Bilder, die in der Genesis verwendet werden: Der Mensch am Baum der Erkenntnis und die Schlange, die als Gegenspieler Gottes auftritt (vgl. o. Exkurs Schlange nach Teil II, 4.3, „Todesmacht“). Wie die ähnlichen Gestalten in anderen Mythen ist sie listig. Sie täuscht den Menschen, indem sie die Worte Gottes anders auslegt. Für die Schlange sind die Erkenntnisvorgänge, die „Frucht“ des Baumes, eine Art Leben, das sie dem Menschen als verlockender hinstellt als das Leben, das Gott bietet. Das Dramatische liegt darin, daß der Mensch, soll er ein freies Wesen sein, wirklich die Entscheidungsmöglichkeit hat. Von „Sünde“ wird in Gen 3 nicht gesprochen, dieses Wort kommt erst in Gen 4,7 vor. Es handelt sich vielmehr beim Essen vom Baum der Erkenntnis um einen notwendigen Schritt zur Mündigkeit, um „menschheits- und individualgeschichtlich zwangsläufige Entwicklungen“, wie dies auch in der Theologie so gesehen wird (R. Albertz. Zitiert in: WiBiLex, Bernd Willmes, Sündenfall, 2008, 2.3. <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/31958> ; 13. 2. 2025. In diesem Artikel von Willmes werden dann noch fünf verschiedene Lesarten der Sündenfalldeutung vorgestellt.). Der aus der christlichen Tradition stammende Begriff „Sündenfall“ ist daher vielleicht nicht ganz der richtige. Die Erzählung der Genesis zeigt, wie es durch eine Art Verlockung zu einer Entwicklung kam, die wie eine tödliche Krankheit erscheint, die Mensch und Welt erfaßt hat. So sagt der Anonymus: Die Welt, ein großer Organismus, das Wunderwerk an Weisheit, Schönheit und Güte, ist krank. Sklerose und der Kampf um das Dasein sind Zeichen der Krankheit (S. 265). Und im Menschen zeigen sich die Taten der drei Kinder Lokis: Selbstsucht, Täuschung und Tod. Wie bereits ausgeführt, finden Absterbeprozesse ständig vor allem im Gehirn statt, dem Organ der intellektuellen Erkenntnisfähigkeit und auch des Bewußtseins, das an Sinneswahrnehmungen geknüpft ist. Von der Symbolik her ist interessant, daß auf mancher alten Darstellung die Schlange im Paradies mit einem menschlichen Kopf erscheint (so auf dem Grabower Altar des Meisters Bertram und im Deckengemälde der Sixtinischen Kapelle von Michelangelo). Die Sinneswahrnehmungen, die für die Menschen nach dem Essen vom Baum der Erkenntnis immer wichtiger wurden, spiegeln aber auch eine Welt der Täuschung vor, in die die Menschen durch ihre Bewußtseinsveränderung gerieten. Von der Welt der Einheit mit Gott in einem geistigen Dasein gerieten sie in eine Welt der materiellen Dinge, der isolierten Einzelheiten in der physischen Welt. Diese Vereinzelung ist nur in einer Welt der festen Dinge möglich, nicht im Geistigen, wo sich alles durchdringen kann (vgl. Hastings, Allegories, S. 17f.). Diese Welt der Einzeldinge wurde im altindischen Denken als Maya, als Täuschung, bezeichnet. Die Atmosphäre der Täuschung verführt auch den Menschen leicht zur Unwahrhaftigkeit, die im Bild des Fenriswolfes dargestellt ist. Steiner spricht davon, daß die Lebenskräfte durch Lügenhaftigkeit untergraben werden (Anthrolexus s. v. Lüge; 8. 2. 2019) Man sieht, wie die „Kinder“ Lokis einander zuspüren: Unwahrhaftigkeit und Krankheit haben menschheitlich – nicht im individuellen Leben - dieselbe Wurzel. Der Anonymus führt aus, daß die Verführung durch die Schlange darin lag, sich etwas unrechtmäßig zu nehmen, nämlich eine Art von Scheinunsterblichkeit, die die Schlange verleihen kann, fern vom Vater. Das Verwehren des Baumes des Lebens dagegen stellt einen Schutz davor dar, daß der Mensch in seinem gefallenem Zustand ewig lebt. „Das flammende Schwert des Hüters vom Garten Eden ist eine Waffe der göttlichen Magie. Das bedeutet: sie ist in höchstem Maße ein 'Ja' und kein 'Nein'. Sie ist in ihrem Wesen aufbauend und nicht zerstörend. Mit anderen Worten, sie lädt ein, ermutigt und führt alle diejenigen, die würdig sind, und alles, was im Inneren eines jeden würdig ist, zu den Segnungen des Baumes des

Lebens und weist ab, entmutigt und vertreibt alle diejenigen, die ihrer unwürdig sind, ebenso wie alles, was im Innern eines jeden unwürdig ist. Das flammende Schwert ist die *Segnung* derjenigen, die den Baum der Ewigen Liebe suchen, welcher der Baum des Lebens ist, und es ist zugleich durch die Tatsache, daß es segnet, die flammende Kraft des Verbotes für die, welche den Baum des Lebens suchen, um sich seiner Früchte zu bemächtigen. Das Schwert des heiligen Hüters des Gartens Eden ist im geistigen Leben der Menschheit immer wirksam. Es ruft die Sucher und stößt die Diebe zurück.“ (S. 73f.)

In der Anthroposophie ist es üblich, die Schlange des Paradieses mit der Gestalt des Luzifer gleichzusetzen, doch hat dies eine lange Vorgeschichte. „Lucifer“ ist lateinisch und bedeutet „Lichtbringer“. In der römischen Mythologie ist er der Morgenstern, die Venus, der dem Sonnenaufgang vorausgeht. Er wird deswegen oft mit einer Fackel dargestellt. Da auch die Morgenröte – lateinisch Aurora, griechisch Eos oder Heos – das Kommen der Sonne ankündigt, gilt Lucifer auch als deren Sohn. Von Hesiod (Theogonie 381) wird er als Heosphoros, Bringer der Morgenröte, bezeichnet, sonst im Griechischen als Phosphoros, Lichtbringer. In der griechischen und römische Mythologie ist er eine Gottheit ohne negativen Beiklang. Dieser Lichtbringer und die Morgendämmerung waren ursprünglich babylonische Astralgötter, die auch Eingang in das Alte Testament fanden. Es gibt eine Stelle bei dem Propheten Jesaja, die vom Sturz dieses Lichtbringers, der mit dem babylonischen König gleichgesetzt wird, spricht. Die hebräische Bezeichnung ist *hêlêl* und wird übersetzt mit „der Helle“, „Glanzstern“, „Tagesstern“, „Glänzender“, „Strahlender“ oder auch „Morgenstern“. Die Stelle heißt:

Ach, du bist vom Himmel gefallen, du Strahlender [hêlêl], Sohn [ban-] der Morgenröte [schâchar].

Zu Boden bist du geschmettert, du Bezwinger der Völker.

Du aber hattest in deinem Herzen gedacht: Ich ersteige den Himmel;

dort oben stelle ich meinen Thron auf, über den Sternen Gottes;

auf den Berg der (Götter)versammlung setze ich mich, im äußersten Norden.

Ich steige weit über die Wolken hinauf, um dem Höchsten zu gleichen.

Doch in die Unterwelt wirst du hinabgeworfen, in die äußerste Tiefe.

(Jes 14, 12-15; nach der Einheitsübersetzung 1980)

In diesem Sohn der Morgenröte zeigt sich ein Urvergehen: Sein wollen wie Gott, womit auch die Schlange im Paradies lockt. Diesen Zusammenhang hat man zumindest in späteren Deutungen gesehen. Die Jesajastelle wurde seit den Kirchenvätern als Sturz des „Fürsten der Dämonen“ (Kommentar der Jerusalem Bibel, S. 1050), des Teufels, Satans oder des Fürsten dieser Welt gedeutet, und daher wurde der Teufel auch als Luzifer bezeichnet. In der Offenbarung des Johannes wird der Kampf Michaels mit einem Drachen im Himmel beschrieben, der besiegt und auf die Erde geworfen wurde:

Er wurde gestürzt, der große Drache, die alte Schlange,

die Teufel oder Satan heißt und die ganze Welt verführt;

der Drache wurde auf die Erde gestürzt, und mit ihm wurden seine Engel hinabgeworfen.

(Offb 12,9; Einheitsübersetzung 1980)

In dieser Stelle der Offenbarung wird das hinabgestürzte Himmelswesen der Schlange im Paradies gleichgesetzt. Eine lange Tradition sieht sie als Luzifer an, so Milton in der Neuzeit noch in „Paradise Lost“. Auch in der Initiationswissenschaft ist diese Interpretation üblich. Bei Steiner nimmt die Beschreibung des Wesens Luzifers einen breiten Raum ein. In „Die

geistigen Wesenheiten in den Himmelskörpern und Naturreichen“ (GA 136) erklärt Steiner die Eigenart der luziferischen Wesen folgendermaßen: Die luziferischen Geister stammen aus der dritten Engelhierarchie [Engel, Erzengel, Archai]. Deren Innenleben ist normalerweise erfüllt mit den Inhalten der höheren geistigen Welten und der Hingabe an die höheren Hierarchien. Eine Anzahl von ihnen hatte aber den Drang, „nicht bloß abhängig zu sein von den Wesenheiten der höheren Hierarchen, sondern in sich selbst Eigenleben zu entwickeln“. Damit haben diese Rebellen der dritten Hierarchie auch die Selbständigkeit des Menschen vorbereitet, die Möglichkeit, ein eigenständiges Innenleben zu haben. Damit diese Geister ein selbständiges Innenleben entfalten konnten, mußten sie auf die Erfüllung mit dem Geist der höheren Hierarchien verzichten und sich von ihnen abschnüren [der Engelsturz] (dargestellt nach: AnthroWiki s. v. Luzifer; 8. 2. 2019). Der Einfluß der luziferischen Wesen auf den Menschen ist etwas Zweischneidiges. Sie ließen dem Menschen zu früh zukommen, was ihm zgedacht war: die Sinne wurden ihm geöffnet, er wurde früher und tiefer in die Sinnenwelt verstrickt – Eva „sah“; der Baum erscheint ihr als Augenweide; Adam und Eva „erkannten“ ihre Nacktheit. Diese Geistwesen wirkten in unguter Weise zunächst auf den Astralleib, in dem egoistische Triebe aufkamen: „Das ist eine gesteigerte Selbstheit des Menschen, ein gesteigertes Ich-Gefühl.“ Dies hat Auswirkungen auch auf den Ätherleib und den physischen Leib: „Was dies im Ätherleib bewirkte, das ist alles dasjenige, was an Trübung des Urteils, an Irrtumsmöglichkeit entstand. Alles dasjenige, was vom Astralleib im physischen Leibe also bewirkt wurde, das ist die Grundlage von dem, was als Krankheit entstand.“ (Zitate: Steiner, Ägyptische Mythen, S. 151) Die Folge des Einflusses Luzifers ist die Verstoßung aus dem Paradies, d. h. dem Menschen wird der unmittelbare Anblick der göttlichen Welt entzogen, der Mensch verkörpert sich physisch und verliert die Unsterblichkeit. Doch Luzifer darf keinesfalls als einseitig böse Macht aufgefaßt werden. Er bringt den Menschen – und das ist die andere Wirkung – das Licht der Weisheit, Sinn für die Schönheit der Welt, Wissenschaften und Künste und damit alle Kultur (nach: AnthroWiki ebd.). So war auch Prometheus Kulturbringer; und von dem Kojoten heißt es, er sei nicht von Natur aus böse (s. Text 4 in Abschnitt b).

Im Neuen Testament wird auch Christus als der Morgenstern bezeichnet:

*Dadurch ist das Wort der Propheten für uns noch sicherer geworden,
und ihr tut gut daran, es zu beachten;
denn es ist ein Licht, das an einem finsternen Ort scheint,
bis der Tag anbricht und der Morgenstern [phosphoros] aufgeht in eurem Herzen.
(2 Petr 1,19; EÜ 1980)*

*Ich, Jesus, habe meinen Engel gesandt als Zeugen für das, was die Gemeinden betrifft.
Ich bin die Wurzel und der Stamm Davids,
der strahlende Stern des Morgens [ho aster ho lampros ho proinos].
(Offb 22,16; nach: EÜ 1980)*

Jede Zeit des Sonnenaufgangs vergegenwärtigt die Auferstehung Christi und hat die Hymnendichter, angeregt durch diese Bibelstellen, veranlaßt, den Morgenstern Christus zu preisen. So singt Hilarius von Poitiers (4. Jh.):

*Lucis largitor splendide – Leuchtender Spender des Lichtes,

Tu verus mundi lucifer – Du, wahrer Lichtbringer der Welt,
Adesto, rerum Conditor – Sei bei uns, Schöpfer der Dinge.*

(Aus dem Hymnus „Lucis largitor splendido“)

Besonders bekannt ist eine Stelle aus dem Exsultet der Osternacht, der Lichtdanksagung, in der die Osterkerze als Opfergabe gepriesen wird, und wo es heißt:

*Flammas eius lucifer matutinus inueniat.
Ille, inquam, lucifer, qui nescit occasum:
Christus, filius tuus,
qui, regressus ab inferis, humano generi serenus illuxit,
et vivit et regnat in saecula saeculorum.*

*Ihre [der Osterkerze] Flammen finde der morgendliche Lichtbringer vor.
Jener Lichtbringer nämlich, der keinen Untergang kennt:
Christus, dein Sohn,
der, wiedergekehrt aus dem Reich des Todes, dem Menschengeschlecht hell leuchtete,
und der lebt und herrscht von Ewigkeit zu Ewigkeit.
(78-82)*

Christus ist der wahre Luzifer (*verus Lucifer*), der das heilt, was durch den gefallenen Engel in die Menschheit gekommen ist, der die Krankheit des Egoismus heilt und den Menschen zu wahrer Selbständigkeit leitet, zur personhaften Liebe, die zu keiner Unwahrhaftigkeit fähig ist.

ICH BIN DAS LICHT DER WELT.

ICH BIN DER WEG, DIE WAHRHEIT UND DAS LEBEN.

d) Sintflutmythen

- 517 Texte
- 522 Verschiedene Typen von Weltuntergangsmysen
- 525 Typischer Verlauf der Sintflut
- 532 Rationalisierende Deutung des Sintflutmythos
- 533 Sintflut als literarische Metapher
- 533 Theologische Deutungsaspekte
- 535 Soteriologische Deutung
- 535 Kultische Aspekte
- 536 Initiationswissenschaftliche Deutung

Bei dem Mythologem Sintflut handelt es sich um die Erzählung von einer weltweiten Vernichtung der Lebewesen einschließlich des Menschen durch das übergewaltige Wirken des Wasserelementes. Das Wort lautet im Althochdeutschen *sinvluot*, der germanische Wortbestandteil *sin bedeutet „immer, umfassend“ (Kluge, s. v. Sündflut). In der Regel überlebt nur ein Auserwählter bzw. ein Paar oder eine Familie diese Weltkatastrophe.

Das Sintflutmythologem gehört zu den ältesten, bekanntesten und weitestverbreiteten. Die ältesten Zeugnisse sind altorientalische Texte des frühen 2. Jahrtausends. Mit diesen hängen wahrscheinlich die Sintfluterzählung der Genesis und der griechische Flutmythos zusammen. Von altägyptischem Wissen erzählt eine bekannte Stelle in Platons Timaios (s. unten, Text 4). Außerdem spricht auch der Mythos von der Himmelskuh von einer Vernichtung der Menschheit. Ebenso kennen die germanische, indische und chinesische Mythologie solche Untergangskatastrophen. Im nördlichen Asien, in Australien und Ozeanien, in Nord- Mittel- und Südamerika waren Mythen noch bis ins 20. Jh. lebendig. In allen gibt es das Sintflutmythologem. In einer Arbeit von 1925 von Riem werden 268 Sintflutberichte genannt, darunter 21 Regenbogensagen; 72mal geschieht die Rettung durch ein Fahrzeug; 53mal wird als Ursache das Verschulden der Menschen genannt (AnthroWiki s.v. Sintflut; 23. 3. 2019). Es gibt daneben auch Weltuntergangskatastrophen, die nicht durch Wasser, sondern durch Feuer erfolgen, während sich begleitend häufig Erdbeben ereignen. Der Weltuntergang durch Wasser hat auch die Bezeichnung *kataklysmos* („Überschwemmung“), der durch Feuer *ekpyrosis* („Endbrand“, „Weltbrand“).

Wegen der weltweiten Verbreitung solcher Untergangsmymen erhebt sich auch in Bezug auf sie die Streitfrage, ob sie sich von einer Stelle ausgehend über die Welt verbreitet haben oder ob die Völker und Kulturen verschiedener Erdteile ein jeweils eigenes Wissen darüber besaßen. Etter bespricht diese Frage ausführlich in ihrer Arbeit über die indische Flutsage: Schon in der frühen Zeit der Indologie seien M. Winternitz und H. Usener Vertreter dieser gegenteiligen Auffassungen gewesen (S. 15f.). Etter selbst ist in der Frage der Entlehnung sehr vorsichtig. Alle Quellen des euro-asiatischen Raums weisen zwar Ähnlichkeiten mit der indischen Flutsage auf, die aber nicht so groß seien, daß mit hoher Wahrscheinlichkeit eine Quelle ausgemacht werden könne (S. 47).

Texte von Sintflutmythen aus nachchristlicher Zeit werden oft auf biblischen Einfluß zurückgeführt. Auch hierzu bemerkt Etter, „ob nicht gewisse Sagenstoffe sich unter christlichem Einfluss wohl verändert haben, aber in ihrem Kern doch schon lange vor der Christianisierung bestanden“ (S. 18).

Oft wird die Existenz eines Sintflutmythos auch damit in Zusammenhang gebracht, ob die jeweilige Kultur am Wasser angesiedelt war und reale Überschwemmungen Anregungen für die Erzählung waren. Krebernig sagt jedoch dazu, daß es zur Zeit der Entstehung der altorientalischen Flutmythen keine besonders katastrophale Überschwemmung in dem Gebiet gegeben habe. Man könne eher an eine Allegorie für ein anderes vernichtendes Erlebnis oder die Rezeption außermesopotamischen Erzählgutes denken (in: Jamme/Matuschek, S. 231). Letztlich hängt die Beantwortung der Frage damit zusammen, was jeweils unter einem Mythos verstanden wird und worin man seinen Zweck sieht. Hier sei noch einmal an die Untersuchung Pettazonis über wahre und unechte Mythen erinnert (s. o. V, 3.1). Auch Etter macht von ihr Gebrauch. Baumgart sieht einen möglichen Grund für die weltweite Verbreitung der Sintflutmythen in grundlegenden Strukturen menschlicher Daseinsbewältigung (Abschnitt 6).

Nun sollen zuerst wieder Texte vorgestellt werden:

1. Der mesopotamische Mythos von der Sintflut:

Der oberste Gott Enlil möchte die überhandnehmende Menschheit vernichten, da er sich durch ihr lautes Treiben gestört fühlt. Er versucht es erst durch Krankheiten, dann durch Dürre mit folgender Hungersnot. Aber der Gott Ea hilft jedes Mal den Menschen. Bei Enlils drittem

Plan, der Sintflut, muß Ea schwören, den Menschen nichts zu verraten, doch er umgeht den Schwur mit List, indem er zu einer Rohrwand spricht, hinter der sein Günstling Atrachasis mithören kann. Nach Eas Anweisung erbaut Atrachasis ein gewaltiges Schiff, dessen Maße in der Länge und der Breite gleich sind. In diesem übersteht er samt Familie und Handwerkern, Tieren und Pflanzen die Flut. Der Wettergott Adad schickt Gewitter und Regen sieben Tage und Nächte lang. Dieses Wasser bedeckt die ganze Erde und löscht das Menschengeschlecht aus. Danach verlaufen sich die Wasser, und das Schiff strandet auf dem Berg Nimusch bzw. Nisir. Als von drei Vögeln, die ausgesandt werden, der letzte nicht wiederkommt, geht man aus dem Schiff, und Atrachasis bringt ein Opfer dar, um das sich die Götter sammeln. Die anderen Götter überzeugen Enlil davon, daß er die Menschen nicht mehr durch eine Sintflut vermindert, sondern durch weniger verderbliche Strafen. Atrachasis wird in das Land der Unsterblichkeit entrückt, um Enlils Wort, er werde alle Menschen vernichten, nicht ungültig zu machen. Im Gilgamesch-Epos wird der Flutheld Utnapischtim und sein Weib den Göttern gleichgesetzt und an der Ströme Mündung entrückt.

(Nach den babylonischen Atrachasis- und Gilgamesch-Epen, angelehnt an Krebern timer in: Jamme/Matuschek, S. 231)

2. Die Sintfluterzählung in Genesis 6, 5 – 9,17 (Auszüge):

Der HERR sah, dass auf der Erde die Bosheit des Menschen zunahm und dass alles Sinnen und Trachten seines Herzens immer nur böse war. Da reute es den HERRN, auf der Erde den Menschen gemacht zu haben, und es tat seinem Herzen weh. Noah war ein gerechter, untadeliger Mann unter seinen Zeitgenossen; er ging mit Gott. Da sprach Gott zu Noah: Mach dir eine Arche aus Goferholz! Statte sie mit Kammern aus und dichte sie innen und außen mit Pech ab! So sollst du sie machen: Dreihundert Ellen lang, fünfzig Ellen breit und dreißig Ellen hoch soll sie sein. Mach der Arche ein Dach und hebe es genau um eine Elle nach oben an! Den Eingang der Arche bring an der Seite an! Richte ein unteres, ein zweites und ein drittes Stockwerk ein! Ich bin es. Siehe, ich will die Flut, das Wasser über die Erde bringen, um alle Wesen aus Fleisch unter dem Himmel, alles, was Lebensgeist in sich hat, zu verderben. Mit dir aber richte ich meinen Bund auf. [Noach soll sein Weib, seine Söhne mit den Frauen, von den Tieren je ein Paar und Vorrat in die Arche mit hinein nehmen.] Im sechshundertsten Lebensjahr Noachs, am siebzehnten Tag des zweiten Monats, an diesem Tag brachen alle Quellen der gewaltigen Urflut auf und die Schleusen des Himmels öffneten sich. Der Regen ergoß sich vierzig Tage und vierzig Nächte lang auf die Erde. Das Wasser war auf der Erde gewaltig angeschwollen und bedeckte alle hohen Berge, die es unter dem ganzen Himmel gibt. [Als das Wasser zurückging, landete die Arche auf dem Berg Ararat. Noah sandte Vögel aus, eine Taube kam zuletzt nicht wieder, worauf die Arche verlassen werden konnte.] Dann baute Noah dem HERRN einen Altar ... und brachte auf dem Altar ein Brandopfer dar. Der HERR roch den beruhigenden Duft und der HERR sprach in seinem Herzen: Ich werde den Erdboden wegen des Menschen nie mehr verfluchen; denn das Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend an. Und Gott sprach: Das ist das Zeichen des Bundes, den ich stifte zwischen mir und euch und den lebendigen Wesen bei euch für alle kommenden Generationen: Meinen Bogen setze ich in die Wolken; er soll das Zeichen des Bundes werden zwischen mir und der Erde.

(Einheitsübersetzung 2016)

3. Der römische Schriftsteller Hyginus (1./2. Jh. n. Chr.) erzählt den Mythos von Phaeton und den von Deucalion und Pyrrha:

Phaeton Solis et Clymenes filius cum clam patris currum conscendisset et altius a Terra esset elatus, prae timore decidit in flumen Eridanum. Hunc Iuppiter cum fulmine percussisset, omnia ardere coeperunt.

Iovis ut omne genus mortalium cum causa interficeret, simulavit se id velle extinguere; amnes undique irrigavit omneque genus mortalium interiit. [...]

Cataclysmus, quod nos diluvium vel irrigationem dicimus, cum factum est, omne genus humanum interiit praeter Deucalionem et Pyrrham, qui in montem Aetnam, qui altissimus in Sicilia esse dicitur, fugerunt. Hi propter solitudinem cum vivere non possent, petierunt ab Iove, ut aut homines daret aut eos pari calamitate afficeret. Tum Iovis iussit eos lapides post se iactare; quos Deucalion iactavit, viros esse iussit, quos Pyrrha, mulieres.

(Hyginus, Fabulae 152a und 153)

Als Phaeton, der Sohn des Sonnengottes und der Clymene, heimlich den Wagen des Vaters bestiegen hatte und allzu hoch von der Erde emporgetragen worden war, fiel er vor Furcht in den Fluß Eridanus. Als ihn Jupiter mit seinem Blitz geschlagen hatte, begann alles zu brennen. Damit Jupiter das ganze Geschlecht der Sterblichen mit einem guten Grund vernichten konnte, gab er vor, den Brand löschen zu wollen; von allen Seiten ließ er die Flüsse über die Ufer treten, und das ganze Geschlecht der Sterblichen ging zugrunde.

Als der Cataclysmus, den wir Sintflut oder Überschwemmung nennen, geschah, ging das ganze Menschengeschlecht unter außer Deucalion und Pyrrha, die auf den Berg Ätna, der für den höchsten in Sizilien gehalten wurde, flohen. Da diese wegen ihrer Verlassenheit nicht leben konnten, baten sie Jupiter, daß er ihnen Mitmenschen verschaffe oder sie mit demselben Unglück treffe. Darauf befahl Jupiter, daß sie Steine hinter sich würfen; die von Deucalion geworfenen wurden auf Jupiters Geheiß Männer, die von Pyrrha geworfenen Frauen.

4. Platon, Timaios: Ein ägyptischer weiser Priester unterwies den athenischen Staatsmann und Dichter Solon, der ihn aufsuchte:

[A]ch Solon, Solon! Ihr Hellenen bleibt doch immer Kinder, zum Greise aber bringt es kein Hellene. - Wieso? Wie meinst du das? habe er, als er das hörte, gefragt. - Jung in den Seelen, habe jener erwidert, seid ihr alle: denn ihr hegt in ihnen keine alte, auf altertümliche Erzählungen gegründete Meinung noch ein durch die Zeit ergrautes Wissen. Davon liegt aber darin der Grund. Viele und mannigfache Vernichtungen der Menschen haben stattgefunden und werden stattfinden, die bedeutendsten durch Feuer und Wasser, andere, geringere, durch tausend andere Zufälle. Das wenigstens, was auch bei euch erzählt wird, daß einst Phaeton, der Sohn des Helios, der seines Vaters Wagen bestieg, die Oberfläche der Erde, weil er die Bahn des Vaters einzuhalten unvermögend war, durch Feuer zerstörte, selbst aber, vom Blitze getroffen, den Tod fand, das wird wie ein Märchen berichtet; das Wahre daran beruht aber auf der Abweichung der am Himmel um die Erde kreisenden Sterne und der nach langen Zeiträumen stattfindenden Vernichtung des auf der Erde Befindlichen durch mächtiges Feuer. [Bei den Hellenen blieben nach der letzten Sintflut nur Schriftunkundige übrig, weswegen sich vom alten Wissen wenig erhielt.] Was du daher eben von den alten Geschlechtern unter euch erzähltest, o Solon, unterscheidet sich nur wenig von Kindergeschichten, da ihr zuerst nur einer Überschwemmung, deren vorher doch viele stattfanden, euch erinnert. So wißt ihr ferner auch nicht, daß das unter Menschen schönste und trefflichste Geschlecht in euerm

Lande entsproß, dem du entstammst und euer gesamter jetzt bestehender Staat, indem einst ein winziger Same davon übrigblieb. [...] Indem aber in späterer Zeit gewaltige Erdbeben und Überschwemmungen eintraten, versank, indem nur ein schlimmer Tag und eine schlimme Nacht hereinbrach, eure Heeresmacht insgesamt und mit einem Male unter die Erde, und in gleicher Weise wurde auch die Insel Atlantis durch Versinken in das Meer den Augen entzogen.

(21a7 – 25d6, in Auszügen; Übersetzung: Hieronymus Müller nach Friedrich Schleiermacher)

5. Die indische Flutsage von Manu und dem Fisch:

Manu fällt eines Morgens bei den rituellen Waschungen ein kleiner Fisch in die Hände. Dieser bittet ihn, er möge ihn retten vor den großen Fischen, von denen ihm Gefahr drohe. Manu pflegt ihn zunächst in einem Topf. Bald aber wird der Fisch, der unheimlich schnell wächst, dafür zu groß. Er wird in immer größere Gefäße gesetzt, und wie ihm auch diese keinen Platz mehr bieten, bringt Manu ihn in einen See und schließlich, nachdem er zu einem Lebewesen von enormen Ausmaßen herangewachsen ist, in den Ozean. Dort verkündet dieser wunderbare Fisch dem Manu, daß der Welt eine Sintflut bevorstehe. Er weist ihn an, beim Anschwellen des Wassers ein Schiff zu besteigen. Manu folgt dem Rat, und wie er zur angegebenen Zeit das Schiff bestiegen hat, erscheint ein riesiger Fisch mit einem Horn. An diesem Horn befestigt Manu das Seil des Schiffes, und der Fisch zieht das Fahrzeug und seinen Insassen bis hin zum höchsten Berg im Norden, und rettet so den Urahnen der Menschheit, der dort sein Schiff festmacht und abwartet, bis die Wasser fallen.

(Etter, S. 19)

6. Der Sintflutmythos aus China: Die Geschwister Fu Xi und Mi Xi befreien den Donnergott aus einer Grotte, in der er gefangen war. Darauf spricht er zu ihnen:

„Ihr habt mich befreit aus dem verhassten Felsenkeller, drum habt ihr nichts zu befürchten.“ Nachdem er dies gesagt hatte, riss sich der Donnergott einen seiner langen Eckzähne heraus und reichte ihn den beiden Kindern mit der Erklärung, sie an den drauffolgenden drei Tagen zu beschützen, wenn das Menschengeschlecht von einer entsetzlichen Plage heimgesucht würde. Dann erhob er sich im Flug und verschwand jenseits der Wolken im Himmel. Wie er vorhergesagt hatte, wurde dieser zusehends dichter und düsterer und bald brach ein fürchterliches Unwetter los. Tagelang fiel der Regen ohne Unterlass, bis die gesamte bekannte Welt überflutet war. [...] Nur Fu Xi und Mi Xi gelang es, dem Wüten der Elemente zu entkommen, weil der Zahn, den sie vom Donnergott bekommen hatten, sich in ein Boot verwandelt hatte, das an Ausmaßen zwar klein war, jedoch jedem Wind Widerstand leisten konnte. Nachdem sich das Unwetter gelegt hatte, trieben die beiden noch tagelang durch die völlige Ödnis, bis die Wasser sich zurückzogen und sie wieder an Land gehen konnten.

(Cerinotti, s. 50)

7. Der Navaho-Mythos: Nähere Ausführung der Sintflut-Stelle in Text 4 des Abschnittes b), „Weltaltermythen“: Nachdem durch die Schuld des Kojoten eine große Flut gekommen war, heißt es:

Als die Flut schon zu den Behausungen des Volkes vordrang, erschienen zwei Männer. Ein alter mit langem grauen Haar und ein junger, der ihn begleitete. [...] Die beiden setzten sich auf einen Hügel, der Alte hinter den Jungen und hinter beiden die Heuschrecke. Der alte Mann zog aus seinem Mantel sieben Säckchen hervor. Jedes enthielt ein Häufchen Erde von einem der sieben heiligen Berge der vierten Welt. Der junge Mann forderte die Anwesenden auf, sich dem Westen zuzuwenden und sich nicht eher umzusehen, als bis er sie rufe, denn sie sollten ihn nicht bei seinen magischen Verrichtungen beobachten. Als es soweit war, sahen sie, dass er die heilige Erde ausgebreitet und zweiunddreißig Schilfrohre gepflanzt hatte, von denen jedes zweiunddreißig Knoten besaß. In großer Geschwindigkeit wuchsen die Rohre und vereinten sich schließlich zu einem einzigen, mit einem Loch in seiner östlichen Seite. Der junge Mann hieß alle Angehörigen des Volkes durch das Loch kriechen und als sie darin waren, wuchs es zu. Da begann die Eingeschlossenen auch schon die Flut zu umspülen. Aber je mehr sie anwuchs, umso mehr wuchs das Schilfrohr. [Auch der Schwarze Gott half, dass das Rohr sicher durch die Flut steuerte.] Schließlich befestigte er das Rohr mit einer Feder aus seinem Stirnband am Himmel.

Nun suchten die Menschenvorfahren einen Durchgang durch den Himmel in die fünfte Welt. [...] Die Heuschrecke bohrte einen Schacht durch die feuchte Erde.] Sie hatte den Grund der fünften, der glitzernden oder wandelbaren Welt erreicht.

(Ravagli, S. 70f.)

8. In vielen südostasiatischen, australischen und melanesischen Mythen ist die Flut eine Wirkung der Ur Schlange, so auch in dem von Ost-Neuguinea:

[Der Stamm hatte eine riesige Schlange gefangen, die man kochen wollte. Die gefangene Schlange sprach mit einem Jungen und seiner Schwester. Sie sollten ihr Betelnüsse bringen.] Sie sahen, wie sich die Schlange in einen Mann verwandelte und Betelnüsse kaute. Der Mann sagte: „Hört gut zu! Alle Leute werden kommen. sie werden mich töten, zerschneiden und kochen. Wenn sie mich in den Topf tun, wartet ab! Wenn der Topf siedet, legt einen Strick an diesen gewaltig hohen Kokosnußbaum hier! Klettert hinauf und setzt euch oben hin! Ihr werdet etwas zu sehen bekommen!“ Das waren seine Worte. Die beiden warteten gespannt. [...]

Als das Wasser kochte, wick der Deckel etwas zur Seite und Wasser floß auf die Erde. Die Schwester sah es und faßte ihren Bruder an der Hand. Dann gingen sie zum Kokosnußbaum, banden einen Strick um ihn und kletterten hinauf. Die Leute fragten: „He, was ist das?“ Die beiden stellten sich dumm und kletterten weiter. Der Topf kochte und das Wasser floß über. Heißes Wasser floß und floß. Immer mehr Wasser quoll über. Alles wurde vom Wasser überschwemmt. Es begrub die Töpfe und das Feuer. Die Kinder aber saßen auf dem Kokosnußbaum.

[...]

Die beiden Kinder blieben eine lange Zeit auf dem Kokosnußbaum. Vater und Mutter waren gestorben und verwesen. Die beiden aßen grüne Kokosnüsse. Sie schauten auf das weite Wasser. Der Wind blies und das Wasser ging langsam zurück. Immer mehr nahm es ab, bis schließlich trockenes Land zum Vorschein kam. Die Schwester sagte: „Versuchen wir, hinunter zu gehen!“ - Der Bruder sagte: „Warte noch!“ Sie warfen eine grüne Kokosnuß hinunter. Sie fiel ins Wasser. Die Erde war noch weich. Der Bruder sagte: „Bleiben wir noch einige Tage hier oben!“ Dann warfen sie wieder eine Kokosnuß. Doch sie schwamm im Wasser und ging nicht unter. So warteten sie weiter. Dann warfen sie wieder eine Kokosnuß.

Die prallte auf feste Erde.

Der Bruder sagte zu seiner Schwester: „Jetzt gehen wir hinunter!“ Sie kletterten hinunter und setzten sich an den Fuß des Kokosnußbaumes. Sie suchten Vater und Mutter und alle Leute des Dorfes, aber sie fanden niemanden mehr.

Die beiden waren nun erwachsen. Sie waren stark genug, Gärten anzulegen. Die zwei Geschwister wurden Mann und Frau und gründeten unseren Stamm.

(Egli, S. 149f.)

Die Texte sind so ausgewählt, daß sie nicht nur aus völlig verschiedenen Weltgegenden stammen und dazu Beispiele des ersten Auftretens bis zur Gegenwart zeigen, sondern daß auch alle Gesichtspunkte, die mir wesentlich erscheinen, exemplarisch vorkommen. Für den antiken Mythos von Deukalion und Pyrrha gibt es nur relativ späte Fassungen, von denen ich der Kürze wegen die von Hyginus ausgewählt habe. Viel bekannter, länger und literarisch ausgefeilt ist Ovids Darstellung in den Metamorphosen (1, 253-415).

Verschiedene Typen von Weltuntergangsmysen:

- a) Die weltweite Vernichtung durch Wasser
- b) Der Weltuntergang durch Feuer
- c) Eine Vernichtung, die durch Feuer und Wasser geschieht
- d) Regelmäßig wiederkehrende Vernichtungen als jeweiliger Abschluß eines Weltalters
- e) Wiederkehrende Vernichtungen, von denen die letzte den Übergang in die Gegenwart darstellt
- f) Eine einmalige Weltkatastrophe, die zur Neugestaltung der Welt führt, die der Gegenwart entspricht.

zu a)

Die völlige Vernichtung der Welt durch eine Wasserkatastrophe ist die häufigste und ist uns durch die Geschichte von der Arche Noah am besten bekannt (Text 2). Wie bereits gesagt, hängt diese mit den altorientalischen Erzählungen wahrscheinlich durch ein gemeinsames Erbe zusammen; ebenso wird der griechische Mythos von Deukalion und Pyrrha, den Platon als einen der ältesten bezeichnet (kurz vor der Timaios-Stelle Text 4, nämlich 22a), auf altorientalische Quellen zurückgeführt.

Dieser Typus wird unten ausführlich besprochen.

zu b)

Im Wikipedia-Artikel „Ekpyrosis“ wird die Vorstellung vom feurigen Weltende als sehr alt eingeschätzt, wenn auch die genauen Wurzeln nicht bekannt seien (1. 3. 2019). Schon in indischen und altorientalischen Texten ist von einem Weltenbrand die Rede. Etter spricht davon, daß beide Elemente einen lebensschaffenden und einen zerstörerischen Aspekt besitzen. Der gefährvolle Aspekt Agnis, des indischen Gottes des Feuers, werde nie außer Acht gelassen. So habe auch das Feuer seinen Anteil an der Zerstörung aller Dinge, doch sei die Flutwirkung die verderblichere (S. 10ff.). In der mittelpersischen Schrift Bundahishn hat das Feuer am Weltende läuternde Wirkung: „Wer fromm ist, dem wird es scheinen, als ob er in warmer Milch ginge.“ (Bundahishn 31, zitiert in dem Wikipedia-Artikel) Von zarathustrischen und babylonischen Quellen sei die Vorstellung von der Ekpyrosis in den Westen gekommen, so in dem Artikel weiter. Davon beeinflusst seien die Stoa, die Orakel der

Sibylle, die gnostische Schrift Pistis Sophia und apokryphe Apokalyptiker (ebd.; hierzu auch Eliade, Kosmos, S. 132ff.). Auch die Timaios-Stelle (Text 4) spricht davon, daß es außer den Vernichtungen durch Wasser solche durch Feuer gegeben habe, und dafür nennt der ägyptische Priester den griechischen Phaeton-Mythos als Beleg (vgl. Text 4).

zu c)

Der Text des Hyginus zeigt die Variante, in der sowohl Wasser als auch Feuer bei demselben Untergang vorkommen (Text 3). Dafür gibt es sicher etliche Beispiele; hier seien noch die Darstellung im Popol Vuh („Buch des Rates“) der Maya und in der Edda genannt. Im Popol Vuh geht es um die Vernichtung der ersten, mißlungenen, Menschheit, genannt Holzmenschen (Ingrid Holzhausen, Weisheit der Völker. Lesebuch aus drei Jahrtausenden. München 1991/2000, S. 302):

*Es war nur ein Entwurf, ein Versuch zum Menschen.
Darum vergaßen sie den Schöpfer und den Former, die sie geschaffen hatten
und umsorgten.
Das waren die ersten Menschen, zahlreich lebten sie auf der Erde Antlitz.
Darauf wurden sie zerstört und vernichtet, diese Gebilde aus Holz, und empfingen
den Tod, Eine [sic] Flut erweckte das Herz des Himmels, und große Wasser fielen
auf das Haupt der Wesen aus Holz. [...]
Flüssiges Harz troff vom Himmel. [...]
Und das geschah zur Strafe, da sie weder ihres Vaters noch ihrer Mutter gedacht
hatten, nicht des Herzens des Himmels, dessen Name Huracán ist. Darum verdunkelte
sich das Antlitz der Erde, und es begann ein schwarzer Regen, Tagregen, Nachtregen.*

Das flüssige Harz ist das feurige Element bei der Vernichtung der Holzmenschen. In der Edda gehört die Bedrohung durch Wasser und durch Feuer zu den mythischen Bildern, mit denen die Götterdämmerung – die Ragnarök – beschrieben wird:

*Da wird der Fenriswolf los, und das Meer überflutet das Land [...]. Bei dieser
Überschwemmung aber wird Naglfar flott [ein Schiff, das aus Nägeln der
Verstorbenen gebaut ist, keine rettende Arche]. [...] [D]a kommen Muspels Söhne
hervorgeritten. Surtur fährt an ihrer Spitze, vor ihm und hinter ihm glühendes
Feuer. Sein Schwert ist wunderscharf und glänzt heller als die Sonne.
(Gylfaginning 51; Stange, S. 308f.)*

Muspelheim ist das heiße Land im Süden, Surtur ein Flammenriese.

zu d)

Wie oben im Abschnitt „Weltaltermythen“ (V, 4.1.5,b) ausgeführt, findet sich die mythische Vorstellung zyklisch unendlich wiederkehrender Weltalter am reinsten und ausgefeiltesten im indischen Denken. Darin wird ein Zyklus jeweils durch eine Weltzerstörung beendet, meistens durch eine Flut, aber auch in Verbindung mit Feuerwirkungen. „Immer kommt aber am Ende der Weltennacht alles zur Ruhe, indem alles Seiende zurückkehrt und eins wird mit dem Wasser des großen Ozeans.“ (Etter, S. 14) Im indischen Epos Mahabharata (4. Jh. v. Chr. bis 4. Jh. n. Chr. entstanden) steht die Flutsage von Manu und dem Fisch (Text 5) in Verbindung mit dem im Epos beschriebenen Wandel von Werden und Vergehen (ebd., S. 169ff.). Wie erwähnt, ging die zyklische Vorstellung vom Verlauf der Zeit auch in die griechisch-römische Weltvorstellung ein. In Ovids Darstellung der Sintflut gibt es eine Stelle, wo Jupiter zunächst

daran denkt, die Menschheit durch Feuer zu vernichten (Metamorphosen 1, 253-259). Hierzu schreibt Breitenbach im Kommentar zu seiner Übersetzung: „Es ist möglich, daß Ovid hier an den von der Stoa gelehrten Weltbrand (die 'Ekpyrosis') denkt, wodurch der Kosmos am Ende einer Weltperiode in die göttliche feurige Ursubstanz zurückkehrt.“ (Publius Ovidius Naso, Metamorphosen. Übersetzt und Herausgegeben von Hermann Breitenbach, 1971, S. 520, zu V. 256ff.) Als eine Quelle solcher zyklischer Vorstellungen für die Stoa wird uns der Marduk-Priester Berossos in Babylon aus dem 3. Jh. v. Chr. faßbar (dessen Schriften allerdings nur in Zitaten anderer Schriftsteller erhalten sind). Nach Berossos findet nach Ablauf eines sogenannten Großen Jahres (eines Präzessionszyklus' von etwa 25700 Jahren) entweder eine Flut- oder eine Feuerkatastrophe statt, die von bestimmten Konstellationen abhängig sind. Nach Ablauf eines Großen Jahres befinden sich alle Planeten wieder in der ursprünglichen linearen Anordnung. Wenn die Planeten dann im Krebs zusammenkommen, erfolgt eine Feuerkatastrophe, wenn sie im Steinbock zusammenkommen, eine Flut (Wikipedia s. v. Ekpyrosis; 1. 3. 2019). Auf einen Zusammenhang zwischen der Stellung der Sterne und der Ekpyrosis weist auch die *Timaios*-Stelle Platons hin (s. Text 4). Eliade schreibt ebenfalls hierzu: „Nach dem *Timaios* sind die Teilkatastrophen der planetarischen Bahnabweichung zuzuschreiben [...], während der Augenblick, in dem sich alle Planeten vereinigen, die 'vollendete Zeit' darstellt (*Timaios* 39d), das bedeutet das Ende des 'Großen Jahres'. Wie J. Bidez bemerkt, ist die 'Vorstellung, daß es genügt, wenn die Planeten alle eine Konjunktion eingehen, um eine Allumwälzung hervorzurufen, sicherlich chaldäischen Ursprungs'. Andererseits scheint Platon gleichfalls Kenntnis gehabt zu haben von der iranischen Vorstellung, nach der die Reinigung des Menschengeschlechtes das Ziel dieser Katastrophen ist (*Timaios* 22d).“ (Kosmos, S. 135) Die Vorstellung der reinigenden Flut am Ende eines Zyklus findet sich laut Etter auch schon im Mahabharata angezeigt, da das nach der Weltennacht neue Kritayuga wieder eine höchste Stufe darstellt [Kritayuga ist die erste Epoche eines Zyklus] (Etter, S. 129f.).

zu e)

Ein Restbestand der zyklischen Weltaltervorstellung findet sich in Mythen, bei denen mehrere Weltalter beschrieben werden (meist vier oder fünf), von denen das letzte die Gegenwart ist. Auf dieser Vorstellung beruhen z. B. die Weltalter des Hesiod und die an ihn angelehnten Mythen. Mit der Gegenwart endet hier also die Reihe der Weltalter. Nun gibt es Mythologien, in denen jedes dieser Weltalter durch eine Zerstörung endet, meistens durch eine Flut. Von diesen Fluten ist dann also die letzte diejenige, die den Übergang zur Gegenwart darstellt. Dieser Typ der Flutmythen ist in Nordamerika weit verbreitet. Da die Menschen aus der Flut neu „auftauchen“, wird er als Emergenz bezeichnet. Über diese schreibt Bartl: „Der Emergenz geht in vielen Fällen eine große Flut voraus, durch die die Erde gereinigt wird, indem bösartige Wesen von der Flut hinweggespült werden. Die Menschen ziehen sich vor dieser Flut in eine Höhle zurück. Sobald die Erde gereinigt und fertiggestellt ist, können die Menschen die Höhle verlassen. Als Anführer werden ihnen mythische Wesen gesandt, die sie aus der Höhle an die Erdoberfläche führen. Der Aufstieg kann in Form des Hinaufkletterns an einem Baum oder einer Kletterpflanze erfolgen, welche eine Spalte in die Höhlendecke reißt. In einer alternativen Variante graben Tiere ein Loch in die Decke.“ (In: Jamme/Matuschek, S. 293f.) Man erkennt, daß bei dieser Art Flutmythos eine Verbindung zu der Vorstellung von der *axis mundi* besteht. Der Navaho-Mythos (Text 7 und Text 4 in Abschnitt b, Weltaltermythen) läßt diesen Aufstieg von der ersten bis zur fünften Welt durch jeweils ein Tor an der Decke des Himmelsdomes klar erkennen. Zweimal wird erwähnt, wie die vorherige Welt, die verlassen wird, durch eine Flut vernichtet wird, wobei bei den anderen Übergängen eine solche Katastrophe sicher vorausgesetzt werden kann, da ja auch jedes Mal von Verfehlungen der Bewohner dieser Welten die Rede ist.

zu f)

Mit dieser letzten Variante gelangen wir wiederum zu den Sintflutmythen, die uns vertraut sind. Bei diesen schließt eine einmalige große Flut ein dem gegenwärtigen vorausgehendes Zeitalter ab. In den altorientalischen Mythen liegen vor der Sintflut länger andauernde Krisen, im griechisch-römischen Mythos mehrere Zeitalter (nach Metallen geordnet); in der Genesis gibt es nur ein vorausgegangenes Zeitalter, das von Adam bis Noah reicht. Fernere Beispiele sind die Katastrophe, mit der im Popol Vuh die Holzmenschen vernichtet werden, und die Flut im Mythos von Ost-Neuguinea (Text 8).

Nachdem nun einige mögliche Typen der Wasser- bzw. Feuerkatastrophen vorgestellt wurden, soll es jetzt um den typischen Ablauf der Sintflut gehen, wie er in einer Vielzahl der Mythen vorkommt.

Typischer Verlauf der Sintflut:

- a) Die Zeit vor der Flut
- b) Ursachen der Flut
- c) Ankündigung der Flut
- d) Anweisungen zur Rettung
- e) Beschreibung der Flut
- f) Ende der Flut
- g) Ereignisse nach der Flut

zu a)

Viele Texte machen mehr oder weniger deutlich, daß die Sintflut einen Einschnitt darstellt, der eine andersartige frühe Zeit von der Gegenwart schied.

Im Gilgamesch-Epos heißt es, Gilgamesch habe „Kunde gebracht von vor der Sintflut“ (Erste Tafel, I 6; v. Soden, S. 15). Die Sintfluterzählung erfolgt dann am Ende des Epos (Tafel XI; v. Soden, S. 93-101), während das Epos selbst die Schicksale Gilgameschs enthält, die stellvertretend sind für die Situation des Menschen nach der Sintflut. Auch Berossos teilte die Geschichte in eine Zeit vor und nach der Sintflut ein, da er sie für den wichtigsten Einschnitt im Lauf der Zeiten hielt. (Maul, Ringen, S. 163) „Das mesopotamische Geschichtsverständnis des 2. und 1. Jt. v. Chr. war durch eine Zäsur geprägt: die 'Flut'“, so äußert sich Krebern timer. (In: Jamme/Matuschek, S. 231) Auch Maul schreibt, daß die Weltenflut tief im Bewußtsein der altorientalischen Kultur verwurzelt sei. Die ältesten Zeugnisse reichen weit in das dritte vorchristliche Jahrtausend zurück. Dazu zählt eine sumerische Königsliste aus dem 3. Jt., die die Zeit in eine Periode vor der Sintflut und eine nach der Sintflut, die die noch andauernde darstellt, einteilt. Die „Könige“ sind keine historisch nachweisbaren Personen. Dies ist schon allein daran zu erkennen, daß sie äußerst langlebig waren. Der „König“ des Übergangs ist der Sintflutheld. Er trägt in der nur fragmentarisch erhaltenen Sintfluterzählung in sumerischer Sprache den Namen Zi-u-sudra, den Maul mit „Leben-ferner-Tage“ übersetzt, Krebern timer mit „(der) Leben langer Tage (besitzt)“, was auf eine entfernte Zeit, eine Vorzeit, bzw. auf lange Lebensdauer hinweist. (Die ganze Passage bei Maul, Ringen, S. 161-166, und Jamme/Matuschek, S. 231)

Den Königen in den altorientalischen Quellen entsprechen die Patriarchen in Genesis 5, die Liste der Geschlechterfolge von Adam bis Noah, also bis zur Sintflut. Auch diese Patriarchen haben außerordentlich lange Lebenszeiten, etwa 700 bis über 900 Jahre. Es folgt in Genesis 6, 1-4 ein rätselhafter Text, der offensichtlich ein Überbleibsel einer „volkstümliche[n] Legende“ ist (Kommentar der Jerusalemer Bibel, S. 21): Gottessöhne vereinigten sich mit

Menschentöchtern. „In jenen Tagen gab es auf der Erde die Riesen, und auch später noch, nachdem sich die Gottessöhne mit den Menschentöchtern eingelassen hatten und diese ihnen Kinder geboren hatten. Das sind die Helden der Vorzeit, die berühmten Männer.“ (Gen 6,4) Der Ausdruck „eingelassen“ in der Einheitsübersetzung klingt negativ; in der Lutherübersetzung heißt es „zu den Töchtern der Menschen eingingen“. Die im Kommentar erwähnte Legende über die Riesen (hebräisch *nefilim*) läßt diese aus der Verbindung zwischen himmlischen und irdischen Wesen entstehen. Der biblische Text lasse die mythologische Seite dieser Legende stark zurücktreten, zu dem Zweck, die wachsende Verderbnis darzustellen, die zur Ursache der Sintflut wurde. In der frühen Theologie wurden die Riesen für die Menschen vor der Sintflut gehalten, die böse waren. Im Zusammenhang mit dem Riesen Ymir in der germanischen Mythologie bespricht dies Walther und nennt unter anderen Belegen Augustinus. Dieser habe einen Backenzahn eines Riesen in Utica gesehen. (Walther, S. 286) (Bemerkung: Auch auf Malta wurde ein solcher Backenzahn gefunden, was von manchen als Beweis angesehen wird, daß die Insel einst durch das trockenliegende Mittelmeer von eiszeitlichen Menschen erreicht wurde. Dies wurde der Verfasserin mündlich mitgeteilt.)

zu b)

Was die in den Mythen genannten Ursachen der Sintflut angeht, so gibt es zwei grundlegend verschiedene Richtungen, die durch die indische und die altorientalische Vorstellung vertreten sind. Es geht um die Frage, ob die Verderbtheit der Menschheit Ursache der Sintflut ist oder nicht. Zum Indischen schreibt Etter, daß Frevelhaftigkeit als kollektives Vergehen sich weder mit vedischen noch späteren philosophischen Vorstellungen Indiens vereinbaren lasse. „Im Hinduismus ist die Auflösung der Welt mit allen ihren Lebewesen ein Geschehen, das periodisch regelmäßig wiederkehrt.“ (S. 27) Die altorientalische Vorstellung sieht in der Menschheit die Ursache für die Flut. Im Atrachasis-Epos aus dem 17. Jh. v. Chr. vermehren sich die Menschen so stark, daß die Götter ihr Geschrei nicht mehr ertragen können, und sie beschließen, die Menschen durch eine Sintflut zu töten. (Text 1) Ob das Verhalten der Menschen als Sünde zu bewerten ist, bespricht Etter. Ein Befürworter dessen sei G. Pettinato: Die akkadischen Wörter für Lärm bedeuten Getriebe, böses Treiben, Wehgeschrei. Nach Pettinato liegt die Sünde der Menschen darin, gegen ihr Los aufzubegehren, das ihnen doch von den Göttern zugeteilt wurde. (S. 27, Anm. 75) Auch Maul sieht eine Art Schuld der Menschen: „Denn die Götter sandten allen Menschen zur Warnung Zeichen [sc. mehrere der Sintflut vorangegangene Plagen], die auf die kommende Flut verwiesen, doch die lärmende, ganz auf sich bezogene Menschheit nahm diese nicht wahr.“ (Ringin, S. 179) Etter ist der Auffassung, daß im Gegensatz zum indischen Denken die Ursache der Sintflut eindeutig im sündhaften Verhalten der Menschen liege.

Dies war auch jahrhundertlang das Verständnis der Theologie. „Sintflut“ wurde häufig volksetymologisch als „Sündflut“ verstanden. Dagegen schreibt Baumgart, die heutige Bibelwissenschaft sei zurückhaltend, von einer Sünden-Strafe-Erzählung auszugehen (Abschnitt 1).

zu c)

In sehr vielen Sintflutmythen wird die Flut durch eine Gottheit dem Sintfluthelden angekündigt, während die übrigen Menschen nichts davon erfahren. Der Sintflutheld zeichnet sich durch Frömmigkeit, Sündelosigkeit und Weisheit aus. Er steht noch in Verbindung mit den führenden Menschen vor der Sintflut, den Königen oder Patriarchen, was mythisch als Abstammung dargestellt wird. Beispiele sind Ziusudra, Utnapischtim und Noah. Der indische Manu galt in späteren Texten als Sohn des Sonnengottes. Der Flutheld Atrachasis hat eine enge Beziehung zu dem Gott Ea. Nur Atrachasis ist in der Lage, auf die der Sintflut vorausgehenden Warnungen der Götter zu hören, weil sein „Ohr offen“ war (Maul, Ringin,

Von Deukalion und Pyrrha sagt Ovid:

*non illo melior quisquam nec amantior aequi
vir fuit aut illa metuentior ulla deorum.*

*Es gab keinen sittsameren noch gerechteren Mann als jenen
und keine gottesfürchtigere Frau als jene.*

(Metamorphosen I, 322f.)

Mit dieser Götternähe hängen Weisheit und Gerechtigkeit zusammen. Der Name Atrachasis bedeutet „der überaus Weise“, und Noahs Gerechtigkeit wird gerühmt. Der Flutheld im Navaho-Mythos wie auch in anderen indianischen Flutsagen ist ein Alter. Dies kann vielleicht als Hinweis auf Weisheit verstanden werden. Er besitzt noch segensreich wirkendes magisches Wissen. Die anderen Menschen werden nämlich aufgefordert, „sich dem Westen zuzuwenden und sich nicht eher umzusehen, als bis er sie rufe, denn sie sollten ihn nicht bei seinen magischen Verrichtungen beobachten“. (Ravagli, S. 70, vgl. Text 7) Alle diese Eigenschaften befähigen den Fluthelden, zum Stammvater und Anführer eines neuen Menschengeschlechtes zu werden. Im chinesischen Mythos wird er der erste Kaiser. Auch im Text 8 aus Ost-Neuguinea haben die Geschwister als einzige ihres Stammes eine enge Bindung an das numinose Wesen der Weltschlange und werden nach der Flut zu den Stammeltern der gegenwärtigen Menschheit. Sie lassen sich von den anderen nicht von ihrem Tun abbringen. Vielleicht ist es ihre Kindhaftigkeit, die sie den Göttern noch näher sein läßt.

Um der Entstehung einer neuen Welt willen ergehen zugleich mit der Ankündigung der Flut Anweisungen zur Rettung des oder der Auserwählten.

zu d)

Bei diesen Anweisungen ist die Variante weit verbreitet, bei der der Sintflutheld die Aufforderung erhält, allein oder mit seiner Frau oder Familie, Tieren und Samen einen schwimmenden Kasten zu besteigen, um in ihm die Sintflut unbeschadet zu überstehen. Nur bei der letzten genannten Fluterzählung aus Ost-Neuguinea (Text 8) retten sich die Auserwählten auf eine Kokospalme. Hier spielt die axis-mundi-Symbolik wie bei den Emergenzmythen mit hinein. Während im Ovid-Text nur das kleine Floß erwähnt wird, in dem Deukalion und Pyrrha auf dem Berg Parnaß (Hyginus: Ätna) gelandet sind, wird in anderen Mythen beschrieben, wie es zu dem Gefährt kommt. Die Gottheit selbst übergibt es (Texte 5, 6) oder gibt dem Sintfluthelden Anweisungen zum Bau (Nr. 1, 2). Im Navaho-Mythos ist der Sintflutheld so weise, daß er selbst weiß, was zu tun ist (Nr. 7). Bei manchen Mythen wird deutlich, daß es sich bei dem Gefährt nicht um ein gewöhnliches Schiff handelt. Am ungewöhnlichsten ist die Entstehung des Bootes aus dem Eckzahn des Donnergottes im chinesischen Mythos (Nr.6). Wie schon erwähnt, entsteht im Navaho-Mythos das Gefährt durch Magie: Ein märchenhaft großes Schilfrohr nimmt das Volk auf, und die Eingangsöffnung wächst danach zu. Während der Fahrt über das Wasser muß eine Gottheit helfen. Daß nichts Realistisches gemeint ist, zeigt die Landung am Himmel. In den altorientalischen Texten gibt es genaue Anweisungen für den Bau und die Abmessungen des Gefährtes. Auch diese sind so unrealistisch, daß an der Schwimmfähigkeit zu zweifeln ist. Im Atrachasis-Epos lautet die Anweisung des Gottes Enki (entspricht Ea) an Atrachasis:

*Mann von Schuruppak, Sohn Ubar-Tutus,
 reiss nieder das Haus, und baue ein Schiff.
 Lasse ab vom Reichtum, und suche stattdessen nach dem, das atmet.
 Die Habe sei dir zuwider, erhalte stattdessen das, was atmet, am Leben!
 Hole den Samen all dessen, das atmet, herauf in das Inn're des Schiffs!
 Die Masse des Schiffes, welches du erbauen wirst,
 seien aufeinander abgestimmt:
 Genau gleich sollen sein seine Breite und seine Länge.*

(Maul, Ringen, S. 178f.)

Im Gilgamesch-Epos, dessen Fluterzählung sich stark an das ältere Atrachasis-Epos anlehnt, heißt die Beschreibung des Bauwerks so:

*Am fünften Tage entwarf ich des Schiffes Außenbau;
 Ein 'Feld' [eine Fläche von 120x120 Ellen, s. Anm. 10, S. 95] groß war seine
 Bodenfläche,
 Je zehnmal zwölf Ellen hoch seine Wände,
 Zehnmal zwölf Ellen ins Geviert der Rand seiner Decke.
 Ich entwarf seinen Aufriß und stellte es dar:
 Sechs Böden zog ich ihm ein,
 In sieben Geschosse teilt' ich es ein.
 Seinen Grundriß teilte ich neunfach ein.*

(XI. Tafel, V. 56-62, v. Soden, S. 95)

Während dieser Bau also würfelförmig ist, stellt die Arche Noah einen Quader dar (Text 2). Daher rührt auch die Bezeichnung als *arca*, „Kasten“. Sowohl im Gilgamesch-Epos als auch in der Genesis wird ausdrücklich auf die gute Abdichtung innen und außen mit Pech hingewiesen (V. 65f. bzw. Gen 6,14). Der Kasten ist ein gegen das Wasser abgeschlossener Raum. Die Würfelform der *arca* im altorientalischen Mythos wird mit der babylonischen Zikkurat, dem Tempelturm, in Verbindung gebracht, die längliche Form der Arche Noah mit dem Tempel Salomos in Jerusalem. (Baumgart, Abschnitt 5)

Außer zu dem Kasten gibt die Gottheit auch meist Anweisungen zu seinen Insassen. Da die Menschen nach der Flut sich wieder vermehren sollen, handelt es sich oft um ein Paar, das überlebt, in der Genesis wird dies erweitert durch die Söhne Noahs mit ihren Frauen. Ferner sollen Tiere und Samen mitgenommen werden (nebst Vorräten). Auffällig anders ist dies in der indischen Flutsage: Hier ist es in den älteren Texten nur der Manu, der im Schiff gerettet wird, in den jüngeren Texten sind die sieben Rishis, die alten Weisen, bei ihm im Schiff. Dies wirft dann das Problem auf, wie die Menschen sich nach der Flut vermehren, eine Frage, der Etter nachgeht. Im Navaho-Mythos wird das ganze Volk, das ja nicht an der Flut schuld hat, gerettet.

zu e)

Bei der Beschreibung der Flut wird in den meisten Texten die gewaltige Menge und Wucht der Phänomene wie Wolken, Sturm, Regen und Überquellen der Gewässer anschaulich beschrieben. Mythisch sind das häufig die Taten der jeweiligen Wetter- und Wassergottheiten: der Donnergott im chinesischen Mythos (Text 6); im Gilgamesch-Epos u. a. der Wettergott Adad, der Unterweltgott Eragal und der Kriegsgott Ninurta (Tafel XI, 98-107, v. Soden,

S. 97). Bei Ovid läßt der Himmels- und Donnergott Jupiter den Südwind Notus los, der als Gottheit mit regennassen Flügeln, Haar und Bart bei seinem Flug über die Erde beschrieben wird; dann holt sich Jupiter Unterstützung bei seinem Bruder Neptun, der seinerseits den Flußgöttern den Befehl erteilt, alle ihre Wogen über das Land zu ergießen, und die Erde eröffnet die Wege der Wasser aus ihrem Inneren.

Die erwähnten Götter verkörpern die oberen und unteren Wasser: Adad läßt die Wasser im Regen herabströmen, Eragal aber „reißt den Schiffspfahl heraus“, was möglicherweise bedeutet, daß die in der Erde zurückgehaltenen Wasser herausströmen können (Gilgamesch-Epos, Tafel XI, V. 101 mit Anm. 22, v. Soden, S. 97). Auch Jupiter läßt es von oben regnen, während unten die Wogen auf der Erde und das Wasser aus der Tiefe alles überströmen. (Metamorphosen 1, 274f. und 283f.) In der Genesis ist Gott der Handelnde: „Denn noch sieben Tage dauert es, dann lasse ich es vierzig Tage und vierzig Nächte lang auf die Erde regnen und tilge vom Erdboden alle Wesen, die ich gemacht habe (7,4). Als die sieben Tage vorbei waren, kam das Wasser der Flut über die Erde, im sechshundertsten Lebensjahr Noachs, am siebzehnten Tag des zweiten Monats. An diesem Tag brachen alle Quellen der gewaltigen Urflut auf, und die Schleusen des Himmels öffneten sich. Der Regen ergoss sich vierzig Tage und vierzig Nächte lang auf die Erde (7,10-12; Einheitsübersetzung 1980). Diese Eröffnung der oberen und unteren Wasser läßt sich als Rückkehr ins uranfängliche Chaos verstehen (s. Gen 1,7), bei dem die Urflut alles bedeckte, es noch kein Land gab und die oberen und unteren Wasser noch nicht getrennt waren, so der Kommentar der Jerusalemer Bibel (zu Gen 7,4, S. 23; zur Trennung der oberen und unteren Wasser s. o. V, 4.1.2). J. Bottéro sagt, daß dies andeute, daß die Sintflut der Ausgangspunkt einer neuen Weltschöpfung sei (in: Eliade, Schöpfungsmythen, S. 208).

Die Überflutung ist so gewaltig, daß am Ende kein Land mehr zu sehen ist und alles Leben zugrundegeht. So spricht Utnapischtim:

*Ausschau hielt ich einen Tag lang, da war Schweigen ringsum,
und das Menschengeschlecht war ganz zu Erde geworden!
Gleichmäßig war wie ein Dach [ein Flachdach] die Aue.*

(XI. Tafel, V. 132-134, v. Soden, S. 98)

In der Genesis übersteigt die Flut alle Berge der Erde und ist fünfzehn Ellen noch über die Berge angeschwollen (8,19f.). Baumgart bemerkt, daß eine solche Betonung selbst auf altorientalischem Hintergrund ungewöhnlich sei (Abschnitt 3).

Für die Dauer der Flut gibt es in manchen Texten Zeitangaben, die symbolischer Natur sind, denn es werden dafür heilige Zahlen verwendet: Der Strom der Wasser dauerte sieben Tage und sieben Nächte (Gilgamesch-Epos, V. 127), sieben Tage wartete Utnapischtim nach der Landung auf dem Berg Nißir (V. 140-145), dann ließ er drei Vögel als Kundschafter fliegen, eine Taube, eine Schwalbe und einen Raben, der nicht wiederkam (157f.). In der Genesis finden sich die Zeitspannen 7, 40 und 150 Tage, dazu noch genaue Jahresangaben und Tagesdaten. Sieben Tage hatte Noah Zeit, mit allen in die Arche zu gehen, der Regen dauerte 40 Tage und 40 Nächte, die Flut schwoll 150 Tage lang an, 40 Tage harrete Noah auf dem Berg Ararat aus, bevor er die Vögel als Kundschafter fliegen ließ (Gen 7-8,14). Baumgart schreibt, daß alle diese Zahlen kein komplettes System ergeben und eine befriedigende Aufschlüsselung der Chronologie der Sintflut derzeit nicht möglich zu sein scheine. (Abschnitt 3.3) Deutlich ist die Verwendung besonderer Zahlen, die in der Bibel auch sonst eine Rolle spielen.

zu f)

Meistens endet eine Fluterzählung damit, daß das Gefährt an der Spitze eines hohen Berges landet (s. Texte 1, 2, 3, 5). Im Gilgamesch-Epos heißt es, der Berg Nißir erfaßte das Schiff bis zum siebten Tag und ließ es nicht los. (V. 141) Bei den Emergenzmythen wird der Weg durch die Decke der Höhle, in der man Zuflucht gesucht hat, in die neue Welt gesucht. Dies ist ähnlich im Navaho-Mythos (Text 7). In den altorientalischen Texten und in der Genesis wird dann geprüft, ob außer der Spitze des Berges schon Land vom Wasser befreit ist, und dazu werden Vögel aus der Arche fliegen lassen. Am deutlichsten ist dieser Vorgang mit drei verschiedenen Vögeln und jeweils gleichen Worten im Gilgamesch-Epos. Doch als der dritte, der Rabe, sah,

*„wie das Wasser sich verlief,
Fraß er, scharfte, hob den Schwanz – und kehrte nicht um“. (V. 153f.)*

Die Dreizahl ist in der Genesis nicht so deutlich. Dafür ist die Taube betont, die nach dem Raben dreimal ausgesandt wird. Beim zweiten Mal trägt sie als Zeichen des Wiederauftauchens der Welt einen Ölzweig im Schnabel – dies wurde weltweit bis heute zum Symbol der Friedenstaube. Auch präfigurativ wird sie als Zeichen des Bundes Gottes mit den Menschen aufgefaßt, als Zeichen, daß für die Sünden genug gebüßt wurde, in Urzeiten durch die Sintflut, später durch den Tod Christi. Diese Deutung mit Bezug auf die Genesis findet sich in dem wunderbar innerlich bewegten Rezitativ am Ende der Matthäuspasion von Bach, wo die diesbezüglichen Textstellen lauten:

*Am Abend, da es kühle war, ward Adams Fallen offenbar,
am Abend drückt ihn der Heiland nieder. Am Abend kam die Taube wieder
und trug ein Ölblatt in dem Munde. O schöne Zeit! O Abendstunde!
Der Friedensschluß ist nun mit Gott gemacht,
denn Jesus hat sein Kreuz vollbracht.*

(Bärenreiter-Klavierauszug, Nr. 64)

Der erste Abend ist eine Anspielung auf Gen 3,8, die Situation nach dem Genuß der Frucht vom Baum der Erkenntnis: „Und sie hörten die Stimme Gottes, des Herrn, der im Garten ging, da der Tag kühl geworden war.“ Der zweite Abend, der Abend des Todestages Christi, wird in dem Text verbunden mit der Errettung aus der Sintflut und bezieht sich auf Gen 8,11: „Die [Taube] kam zu ihm zur Abendzeit, und siehe, ein Ölblatt hatte sie abgebrochen und trug's in ihrem Munde. Da merkte Noah, daß das Gewässer gefallen wäre auf Erden.“ (Luther 1912)

Es muß nach dieser die dritte Taube noch ausfliegen, die nicht wiederkehrt, da sie einen trockenen Platz gefunden hat. Erstaunlich ist, daß in dem Text aus Ost-Neuguinea (Nr. 8) auch eine solche Probe vorkommt, nur daß der anderen Situation wegen hier Kokosnüsse ins Wasser geworfen werden. Nachdem so das Ende der Überflutung erkannt worden war, konnte der sichere Aufenthaltsort verlassen werden: „Da sprach Gott zu Noach: Komm heraus aus der Arche, du, deine Frau, deine Söhne und die Frauen deiner Söhne!“ (Gen 8,15; Einheitsübersetzung 1980)

zu g)

Im Gilgamesch-Epos erzählt Utnapischtim weiter, was geschah, nachdem der Rabe ausgeblieben war:

*Da ließ ich hinausgehn nach den vier Winden; ich brachte ein Opfer dar,
 Ein Schüttopfer spendete ich auf dem Gipfel des Berges:
 Sieben und abermals sieben Räuchergefäße stellt ich hin,
 In ihre Schalen schüttete ich Süßrohr, Zedernholz und Myrte.
 Die Götter rochen den Duft,
 Die Götter rochen den wohlgefälligen Duft,
 Die Götter scharten wie Fliegen sich um den Opferer.*

(V. 155-161, v. Soden, S. 99)

Das letzte hört sich im Genesis-Text fast gleich an: „Der Herr roch den beruhigenden Duft“ (Gen 8,21), was sicher auf eine gemeinsame Quelle hinweist. Doch Noah bringt ein Tieropfer dar, ein Brandopfer, das im israelitischen Kult eine große Rolle spielte. Die Formel von 8,21 kommt noch an weiteren Stellen im Alten Testament vor (s. Kommentar der Jerusalemer Bibel, S. 24). Noahs Opfer stellt das Einsetzen dieses Opfers dar, die Arché nach Hübner. In der indischen Erzählung von Manu und dem Fisch nimmt das Opfer des Manu nach der Sintflut in der ältesten Fassung, dem vedischen Śatapatha-Brāhmaṇa, den weitaus größten Teil des Textes ein (Übersetzung: Etter, S. 181ff.). Der Manu wird auch außerhalb der Flutsage als großer Opferer dargestellt. Die Flutsage steht nach Etter im Zusammenhang mit den Opferpraktiken, die in der Zeit sehr große Bedeutung hatten. Da die Opfer magisch wirken sollten, war die genaue Beachtung der festgelegten Form wichtig. Zudem erhielten sie noch besonderes Gewicht, wenn sie auf uralten Ursprung zurückgeführt wurden. Die Flutsage mit dem Opfer des Manu steht deswegen innerhalb der ausführlichen Beschreibung einer bestimmten Opferzeremonie. Manu ist als der Begründer dieser Opferzeremonie dargestellt. (Etter, S. 58) Die Zeremonie ist die Herbeirufung der Ida als vergöttlichte Opferspende. Sie entsteht durch das Opfer des Manu und gilt als seine Tochter und Stammutter des neuen Menschengeschlechtes nach der Flut. (Ebd. S. 76-82) Diese Darstellung der Flutsage „stand im Einklang mit der Überzeugung, dass das Opfer die eigentliche Kraft sei, welche das Universum erhält und bewegt. Dass also Idā als die vergöttlichte Opferspende, erzeugt vom Stammvater und Uropferer, das weibliche Element war, welches zur Neuentstehung der Schöpfung beitrug, entsprach dem Weltbild der Gesellschaft, in der die Erzählung zu jener Zeit lebendig war.“ (Ebd. S. 176)

In den altorientalischen Texten und in der Genesis beruhigt und versöhnt das Opfer die Götter. Es wird der Entschluß gefaßt, keine alle verderbende Flut mehr zu schicken. Im Atrachasis-Epos schlägt Ea vor, daß der Tod, der erst mit der Flut in die Welt kam, bestehen bleibe, aber in Zukunft „das Schicksal der Menschen in einen 'Tun-Ergehen-Zusammenhang' zu stellen. Statt je wieder eine alles vernichtende Flut zu senden, sollten in Zukunft nur diejenigen Menschen durch einen vorzeitigen Tod gestraft werden, die sich eines Vergehens schuldig gemacht haben.“ (Maul, Ringen, S. 181) In der Genesis gibt Gott die Zusage, die Erde und die Menschheit nicht mehr durch eine Flut zu verderben: „Ich will die Erde wegen des Menschen nicht noch einmal verfluchen.“ (8,21) Wie bei der Schöpfung in Gen 1,28-31 sollen sich die Menschen vermehren und die Erde bevölkern und über die Tiere herrschen, doch die Tiere werden nun in Angst und Schrecken vor dem Menschen leben: Anders als bei der Schöpfung sollen auch die Tiere zur Nahrung dienen. (9,1-3) Der Kommentar der Jerusalemer Bibel sagt dazu: „Wie am Ursprung wird der Mensch aufs neue als König der Schöpfung gesegnet und geweiht, aber das Reich des paradiesischen Friedens ist dahin; das Verhältnis der Geschöpfe zueinander ist ein anderes geworden: Das neue Zeitalter wird den Kampf zwischen Mensch und Tier sowie Zwietracht und Gewalttat der Menschen untereinander erleben.“ (S. 24)

Das Zeichen des Bundes Gottes mit Noah und seinen Nachkommen und mit den Tieren ist der

Regenbogen, den Gott in die Wolken setzt. In einem ausführlichen *parallelismus membrorum* wird in den Versen 8,12-17 von diesem Zeichen des Bundes gesprochen. In der griechischen Mythologie seit Hesiod (Theogonie 265f.) erscheint der Regenbogen als die Göttin Iris. Sie gilt als Botin des Zeus und der Hera. Der Regenbogen ist die Bahn, mit der Himmel und Erde verbunden werden. Iris kommt auch in der Sintfluterzählung Ovids bei der Beschreibung der Regenmassen und des Donners vor:

*Nuntia Iunonis varios induta colores
concipit Iris aquas alimentaue nubibus adfert.*

*Iris, die Botin Junos, gekleidet in verschiedenen Farben,
saugt Wasser auf und trägt sie als Nahrung den Wolken zu.
(Metamorphosen I, 270f.)*

Dazu heißt es in der Anmerkung, daß nach damaliger Vorstellung der Regenbogen den Wolken feuchten Dampf emporträge.

In der Edda heißt die Brücke, die die Welt der Menschen (Midgard) und der Asengötter (Asgard) verbindet, Bifröst, nach Stange zu übersetzen als „die schwankende Himmelsstraße“ oder „der nur kurz zu sehende Regenbogen“. (S. 399) So heißt es in Gylfaginning:

Da fragte Gangleri: Wo geht der Weg vom Himmel zur Erde? Har antwortete und lachte: Nun hast du unklug gefragt. Hast du nicht gehört, daß die Götter eine Brücke machten vom Himmel zur Erde, die Bifröst heißt? Die wirst du gewiß gesehen haben; aber vielleicht nennst du sie Regenbogen. (Gylfaginning 13; Stange, S. 269)

Die Brücke reicht an des Himmels Ende, wo der Bau Himinbiörg (Himmelsburg) steht (Gylfaginning 17; Stange, S. 274f.). Täglich reiten die Asen über die Brücke zur Gerichtsstätte. Die rote Farbe des Regenbogens ist Feuer, das andere vom Betreten des Himmels abhalten soll (15; S. 272). Die Brücke Bifröst wird zwar nicht mit einer Sintflut in Beziehung gebracht, aber sie ist ein Bauwerk der Asen, des jüngeren Göttergeschlechtes und damit eine relativ späte Erscheinung in der Welt.

Nachdem verschiedene Typen von Weltuntergangsmysen und der typische Ablauf der Sintflut dargestellt wurden, sollen nun Deutungsansätze vorgestellt werden.

Rationalisierende Deutung

Mit rationalisierender Deutung meine ich die Auffassung, daß die Fluterzählung einer Kultur ein mythisch gestalteter Widerhall einer oder mehrerer übermäßig starker Überschwemmungen in ihrem Gebiet sei. Da die mesopotamischen Sintflutmythen die ältesten bekannten sind, lag für manche Forscher in der Vergangenheit die Erklärung nahe, die ständig erlebten Überschwemmungen von Euphrat und Tigris als den Anlaß zu sehen, diese Erfahrung in eine Geschichte zu kleiden. Obwohl diese Ansicht inzwischen als überholt gelten muß, findet man sie dennoch weiterhin angeführt, so auch im Kommentar der Jerusalemer Bibel (S. 21). Wie schon erwähnt, weiß man heute, daß eine ungewöhnlich starke Überschwemmung zur Zeit der Entstehung der altorientalischen Sintfluttexte nicht stattgefunden hat. (Vgl. Krebernik in: Jamme/Matuschek, S. 231) Außerdem gibt es viele Sintflutmythen von Völkern, die gar nicht am Wasser angesiedelt sind. Auch Baumgart meint, daß die Erfahrung mit Überschwemmungen allenfalls das Anschauungsmaterial geliefert

haben könne, das in das mythische und schöpfungstheologische Erzählen einflöß. (Abschnitt 6)

Sintflut als literarische Metapher

Diese Deutungsmöglichkeit sieht Krebern timer. Er meint, daß zwar die Erfahrungen von Überschwemmungen eine Rolle gespielt haben können, aber die Erzählung nicht unbedingt tatsächlich eine solche meinen müsse, sondern daß „Flut“ eine Allegorie für historische Umwälzungen sein könne, wie für den Zusammenbruch des Reiches von Akkade und den Einfall der Gutäer aus dem Zagrosgebirge. (In: Jamme/Matuschek, S. 231) Maul sagt, daß in der altorientalischen Kultur „Sintflut“ zu einer Standardmetapher für jede Art von Katastrophe wurde. (Maul, Ringen, S. 166)

Theologische Deutungsaspekte

Bei diesen geht es naturgemäß vorrangig um die Sintfluterzählung des Alten Testamentes, die in die sogenannte Urgeschichte, Genesis 1-11, eingebettet ist. Die Urgeschichte bewahrt einerseits Mythen, andererseits betreibt sie Entmythologisierung, da das Alte Testament sich aus der mythischen Zeit herauslöst. Doch da es hier um Sintflutmythen geht, sollen theologische Aspekte nur relativ kurz besprochen werden.

Wesentlich ist die Verbindung der Urgeschichte mit dem gesamten Buch Genesis, wie Julius Steinberg darstellt, was im Folgenden wiedergegeben wird (aus Arbeitsunterlagen zu einer Vorlesung zum Alten Testament). Die Genesis läßt sich in zwölf Abschnitte gliedern, zwischen denen jeweils als Abschluß eine sogenannte Toledot-Formel steht. Das hebräische Wort *toledot* bedeutet „Gebärnisse/Erzeugnisse“; Steinberg schlägt die Übersetzung vor: „Dies ist, was aus [z. B. Adam] wurde“. Die Toledot-Formeln bilden das literarische, historische und theologische Gerüst der Genesis. Literarisch werden so die einzelnen Erzählungen zu einem Ganzen verbunden, was auch dem historischen und theologischen Gehalt entspricht, denn es wird dadurch eine ununterbrochene Linie von der Erschaffung der Welt bis zu Jakob Israel und seinen zwölf Söhnen deutlich, die zugleich eine Linie der Erwählung ist.

Die Sintfluterzählung der Genesis „erklärt, im Gegenüber zu altorientalischen Sintflutmythen, wie die Sintflut von Gott her zu verstehen ist.“

Ein großes Rätsel ist die Stelle Gen 6,6, in der es heißt, nachdem Gott die große Boshaftigkeit der Menschen erkannt hatte: „Da reute es den Herrn, auf der Erde den Menschen gemacht zu haben, und es tat seinem Herzen weh.“ Der Kommentar der Jerusalemer Bibel erklärt, daß die Sündhaftigkeit der Menschen nicht mit Gottes Heiligkeit zu vereinbaren sei. Die Widersprüchlichkeit von Erschaffen und Vernichten wird in einem für alles offenen Wesen Gottes gesehen: „Gott ist nicht ein Gedanke, sondern lebendige Wirklichkeit.“ (Kommentar der Lutherübersetzung 1912, S. 10f.) Fast noch rätselhafter ist, daß die Bosheit der Menschen zwar der Anlaß für die Sintflut ist, aber in Gen 8,21 nach der Sintflut fast die gleichen Worte wiederholt werden, doch nun verbunden mit der Zusage, die Menschheit nicht noch einmal zu verderben. Ein solcher Beschluß kommt schon in den altorientalischen Mythen vor. Im Atrachasis-Epos macht Ea Enlil den Vorwurf, daß die Sintflut keine gute Maßnahme gewesen sei. Zur Begrenzung der Menge der Menschen werden sie stattdessen von nun an sterblich. Nur der Sintflutheld Atrachasis wird in das Land der Unsterblichkeit entrückt, um den Entschluß Enlils, alle Menschen von der Erde zu vernichten, nicht ungültig zu machen. Nach Atrachasis wird kein Mensch jemals wieder Unsterblichkeit erlangen, aber das Menschengeschlecht als Ganzes wird nicht untergehen. (Maul, Ringen, S. 180ff.) Im Gilgamesch-Epos erschrecken die Götter selbst vor der Sintflut, und vor allem die Göttermutter Ishtar klagt um die Menschen:

*Wäre doch jener Tag zu Lehm geworden,
Da ich in der Schar der Götter Schlimmes geboten!
Wie konnte in der Schar der Götter ich Schlimmes gebieten,
Den Kampf zur Vernichtung meiner Menschen gebieten!
Erst gebäre ich meine lieben Menschen,
Dann erfüllen sie wie Fischbrut das Meer!*

(Tafel XI, V. 118-123; v. Soden, S. 97f.)

Im ägyptischen Buch von der Himmelskuh kommt die Sintflut nur als ein verkümmertes, verstecktes Relikt vor: Die Götter wollen die Menschen verderben, da sie gegen den Sonnengott Re rebelliert haben. Besonders Hathor in der Löwinnengestalt Sachmet wütet unter ihnen dermaßen, daß die anderen Götter ihr schließlich mit einer List Einhalt gebieten wollen. Sie färben Bier rot und überfluten damit das Land. Hathor hält es für Menschenblut und trinkt so lange davon, bis sie vor Trunkenheit einschläft – daher ihr Beiname „Herrin der Trunkenheit“. (Bemerkung: Daß es gerade in Ägypten, im Land der Überschwemmungen par excellence, keinen richtigen Sintflutmythos gibt, ist ein weiterer Hinweis darauf, daß dieser nicht die mythische Einkleidung einer historisch faßbaren Überschwemmung ist.)

Die verschiedenen Sintflutmythen sind in unterschiedliche Zusammenhänge eingebunden: Die altorientalischen Erzählungen zeigen, daß und wie der Tod über die Menschheit kam; der ägyptische, daß und unter welchen Umständen Re die Erde und damit die Gemeinschaft mit den Menschen verließ.

Dies hat alles durchaus mit einer Umwälzung zu tun, durch welche die Lebenssituation, das menschliche Wesen und die Gottesbeziehung anders wurde als vor der Flut. Daß die Götter als schwankend dargestellt werden, könnte damit zusammenhängen, daß diejenigen Götter, die sich den nachsintflutlichen Menschen besonders verbunden fühlen, von da an in den Vordergrund treten. Im Alten Testament müssen diese Götterarten oder -generationen in dem einen Gott konzentriert werden. Baumgart schreibt, daß sich in den altorientalischen Texten drei Götter profilieren: Enlil, Ea und die Göttermutter. (Abschnitt 5) Enlil ist der göttliche Herrscher, der die Menschen vernichten will, Ea ist der göttliche Helfer, der den Menschen nahesteht, und die Göttermutter ist diejenige, die ihre Kinder beklagt. Das Wesen dieser Götter ist als mythischer Rest und scheinbarer Widerspruch in die Gestalt des einen Gottes eingegangen. In der heutigen Theologie liebt man es, davon zu sprechen, durch die Flut haben sich nicht die Menschen, sondern Gott verändert. (W. Brueggemann, zitiert in Steinberg; Baumgart, Abschnitt 3) Es wird zu zeigen sein, daß sich der Mensch hinsichtlich seiner grundsätzlichen Neigung des Widerstandes gegen Gott und seiner Gewaltbereitschaft nicht geändert hat, wohl aber in seinem Bewußtsein, und daß beides miteinander in Beziehung steht.

Sinnesänderungen Gottes gibt es noch an mehreren Stellen des Alten Testaments, bekannt ist z. B. die Bittszene Abrahams bei der drohenden Vernichtung von Sodom und Gomorra (Gen 18,22-33). Gott läßt sich in einer großen Tiefe auf die Menschen ein, das ist völlig neu gegenüber den altorientalischen Mythen, in denen die Menschen von den Göttern unter einem Nützlichkeitsaspekt gesehen werden. Im alten Testament ist das Neue des Gotteshandelns, daß der Umgang Gottes mit den Menschen jetzt über die Erwählung gehe, so Steinberg. Der Maßstab der Gerechtigkeit werde an Einzelne angelegt, um mit ihnen Geschichte zu machen und durch sie indirekt die anderen zu erreichen – z. B. Gen 12,3: Abraham soll zum Segen für alle werden. (Steinberg) Dieser Weg der Erwählung, der mit Noah beginnt, ist die Verbindung der Sintfluterzählung mit den Erzvätererzählungen. Von Sem, dem ältesten Sohn Noahs, wird das Geschlechtsregister bis Terach, dem Vater Abrahams, geführt. „[Der neue] Weg der

Heilsgeschichte geht über die Erwählung Einzelner.“ (Steinberg) Durch die Toledot-Formeln wird die Erzvätergeschichte, die den Weg der Erwählung darstellt, präludiert und somit die Sintfluterzählung diesem Ziel eingefügt. Letztendlich führt die Erwählung Israels über David zum Stammbaum Jesu und der Vorbereitung der Inkarnation Christi.

Soteriologische Deutung

Unter dem soteriologischen Aspekt verstehe ich eine rettende, heilende oder läuternde Wirkung, wie oben schon für das Feuer festgestellt wurde (s. Typen von Weltuntergangsmysen, b). Ähnliches gilt für das Wasser.

Die Sintfluterzählung der Genesis greift viele Punkte der Schöpfungserzählung auf, womit die Sintflut als neue Schöpfung dargestellt wird: Vernichtung des Alten für einen Neubeginn (Gen 6,7); Rückkehr zum wässrigen Chaos durch die Vermischung der „oberen“ und „unteren“ Wasser (7,2); die wieder ganz mit Wasser bedeckte Erde (7, 18-20); erneute Trennung der „oberen“ und „unteren“ Wasser (8,2), danach des feuchten Elements und der Erde (8,3ff.); neues Ins-Dasein-Treten aller Tiere, Art für Art (8,15-19); neues Fruchtbarkeits- und Fortpflanzungsgebot und neue Einteilung der Geschöpfe, die einander als Nahrung dienen sollen (9,1ff.). (Nach Bottéro, in: Eliade, Schöpfungsmysen, S. 208) Soteriologisch wird die Sintflut zur Möglichkeit der Neuwerdung. Diese Symbolik hängt mit dem Wesen des Wassers zusammen, wie Eliade ausführt: Das Wasser in seiner Beweglichkeit bietet alle Möglichkeiten; das Eintauchen in Wasser kann eine Rückkehr ins Formlose, das Wiederauftauchen ein Leben in neuer Gestalt darstellen. Das Eintauchen wird deswegen auch dem Tod gleichgesetzt, das Auftauchen einer neuen Geburt. (Eliade, Das Heilige, S. 114ff.) Die Taufe ist das Sakrament des Absterbens des „alten“ und die Geburt des „neuen“ Menschen, der eine neue Schöpfung ist, wie es in 2 Kor 5,17 heißt: „Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung.“ (Einheitsübersetzung 1980) Im Neuen Testament und nachfolgend bei den Kirchenvätern wird ein Zusammenhang von Taufe, Sintflut, Tod und Neugeburt gesehen. In Mk 10,38 vergleicht Christus selbst seinen Tod mit einer Taufe: „Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinke, oder die Taufe auf euch nehmen, mit der ich getauft werde?“ Schon die Taufe Jesu im Jordan wird von den Kirchenvätern als ein Abstieg in die Wasser des Todes verstanden, denn sie war der Beginn seiner öffentlichen Tätigkeit, die mit seinem Tod endete, durch die Todeswasser hindurch aber zur Auferstehung führte. „Nach Justinus ging Christus als neuer Noah siegreich aus den Wassern hervor und wurde zum Begründer eines neuen Geschlechts.“ (Eliade ebd., S. 117) Der Tod Christi hat also rettende Kraft, das Wasser des Todes wird zum Wasser des Lebens, sein Tod ist Leben, weswegen es nicht erstaunlich ist, daß die Anspielung auf die Sintflut als neue Schöpfung in der von der protestantischen, mystischen Kreuzestheologie geprägten Bachpassion vorkommt. Der Zusammenhang von Sintflut und Taufe findet sich im Neuen Testament vor allem in einer Stelle im Ersten Petrusbrief: „Diese [die Geister der Ungerechten vor Christus] waren einst ungehorsam, als Gott in den Tagen Noachs geduldig wartete, während die Arche gebaut wurde; in ihr wurden nur wenige, nämlich acht Menschen, durch das Wasser gerettet. Dem entspricht die Taufe, die jetzt euch rettet.“ (1 Petr 3,20-21) Die Zahl acht beinhaltet auch Auferstehungssymbolik, denn der Ostermorgen läßt einen neuen ersten Schöpfungstag, den achten, beginnen. Das ist ein Grund, warum die Neugeburt mit der Zahl acht verbunden ist, wie man an den oft achteckigen Taufkapellen, Baptisterien und Taufsteinen erkennt (s. o. Teil II, 1.4).

Kulturelle Aspekte

In den altorientalischen Flutmysen, in der Genesis und in der indischen Flutsage nach der vedischen Fassung bringt der Flutheros nach Ende der Sintflut ein Opfer dar. Beim indischen Text dient die Flutgeschichte der Erklärung und Einsetzung eines Opferrituals. Manu gilt auch

außerhalb der Sintflutgeschichte als großer Opferer und Begründer vieler Opferrituale. Die Beschreibung des speziellen Opfers nach der Flut nimmt an Länge ein Vielfaches der eigentlichen Fluterzählung ein (Text: Etter, S. 181ff.). Daß das Opfer Noahs auch als Einsetzung dargestellt ist, legt der Kommentar der Lutherübersetzung 1912 nahe: „Hier kommt zum erstenmal der Altar vor, die erhöhte Opferstätte, auf der das geschlachtete Opfer verbrannt wurde und von wo der Opferrauch gen Himmel aufstieg.“ (S. 13) Der Kommentar zur Jerusalemer Bibel bemerkt, daß die Formulierung „Der Herr roch den beruhigenden Duft“ ein Fachausdruck der Opfersprache sei, der öfter gebraucht wird, z. B. Ex 19,18: „Dann laß den gesamten Widder auf dem Altar in Rauch aufgehen! Ein Brandopfer ist es für den Herrn zum beruhigenden Duft, ein Feueropfer für den Herrn ist es.“

Da die Sintfluthelden halbgöttlicher Herkunft sind – was natürlich im Alten Testament entmythologisierend bei Noah ausgemerzt wurde – , kann die Begründung des Opfers als *arché* oder archetypische Handlung aufgefaßt werden, deren Durchführung, da sie auf Götter zurückzuführen ist, der Bewahrung der Welt dient und immer wieder in der richtigen Weise (rite) durchgeführt werden muß. Die sorgfältige Gestaltung und die Verwendung heiliger Zahlen im Gilgamesch-Epos weisen auch darauf hin (s.o. Typischer Ablauf einer Flut, g). Der Kasten auf dem Berg läßt außerdem an ein Heiligtum denken, wie öfter bemerkt wird, so auch von Baumgart. Die altorientalische Zikkurat entspricht in ihrem Bau dem Berg, und wie der Sintflutheld auf dessen Gipfel das Opfer dargebracht hat, so wird später auf der Zikkurat geopfert. Auch die Arche Noah wird als Heiligtum dargestellt, wie aus der Verwendung ähnlicher Begriffe bei der Beschreibung des salomonischen Tempels hervorgeht. (1 Kön 6; zu den unterschiedlichen Maßen von Arche und Tempel s. o. Teil IV, 2.2, Abschnitt „Die Arche Noah und der Tempel Salomos“; unten wird auch noch davon die Rede sein.) Zudem sei Noah wie ein ideal gedachter Besucher des JHWH-Heiligtums beschrieben, wie es z. B. in Ps 15,1-2 heißt: „Herr, wer darf Gast sein in deinem Zelt, wer darf weilen auf deinem heiligen Berg? Der makellos lebt und das Rechte tut.“ (Baumgart, Abschnitt 5). Außerdem geleitet Noah wie ein Hoherpriester die anderen in das Heiligtum und gewährt den Zutritt.

Initiationswissenschaftliche Deutung

Die oben dargestellten Typen von Weltuntergangsmynthen sowie der typische Ablauf der Sintflut erfahren auch in der Initiationswissenschaft Deutungen.

Die Weltentwicklung, die zugleich Menschheitsentwicklung ist, hat bekanntlich in den Schriften Steiners eine große Bedeutung. Wie im indischen Denken kehrt nach jedem Entwicklungsschritt die Welt der Erscheinungen in eine Art Weltennacht oder Schlafzustand, ein rein geistiges Dasein, zurück, um am Beginn eines weiteren Entwicklungszustandes neu hervorzugehen. Ein solches neues Hervorgehen wird nach Steiner auch in der Schöpfungsgeschichte der Genesis dargestellt, weswegen die Vorstellung von einer *Creatio ex nihilo* nicht zutreffend ist, was ja heute auch in der Theologie so gesehen wird, wie oben ausgeführt.

Wie gesagt, können die jeweiligen Weltalter durch verschiedene Weltuntergangskatastrophen beendet werden. Nicht nur die indische Religion, auch Platon oder gegenwärtige mythogene Kulturen haben ein Wissen davon. Es bleibt jedoch häufig unklar, welche Entwicklungsphase durch eine solche mythisch überlieferte Untergangskatastrophe abgeschlossen wird. Etter schreibt, daß es nicht klar ist, an welcher Stelle eines Zyklus die indische Flutsage von Manu und dem Fisch anzusiedeln ist (146ff.). Eine der Hellseherinnen, mit denen A. Delor über solche Fragen gesprochen hat, bemerkte, daß in dem Mythos von dem ersten chinesischen Kaiser Fu Xi (Text 6) eine andere Sintflut gemeint sei als die der Genesis (Abschnitt „Mehrere Sintfluten“). Die Sintflut, die als letzte in die gegenwärtige Zeit führt, oder die überhaupt die einzige in einer Mythologie ist, wird durch Steiner als Abschluß der

atlantischen Erdphase gedeutet. Dagegen habe die lemurische Erdphase durch eine Feuerkatastrophe geendet. Zu einer Feuerkatastrophe sei es gekommen, weil die Erde in dieser Phase noch in flüssigem Zustand war. Die Menschen, die ja schon dem „Sündenfall“ erlegen waren (s. o. 4.1.5, c), besaßen ungute magische Kräfte, die auf den Vulkanismus und die feurigen Gebilde der Erde einwirkten. (Anthrolexus s. v. Lemuria-Untergang; 1. 3. 2019) Hier klingt an, daß eine solche Katastrophe die Erde als Ganzes veränderte. In der griechischen Mythologie wird die Feuerkatastrophe durch den Phaeton-Mythos angedeutet. Schon Platon deutet diesen ja dahingehend, daß das Wahre daran die „Abweichung der am Himmel um die Erde kreisenden Sterne“ sei. (S. Text 4) Steiner sagt hierzu, daß die Stellung der Erdachse sich verändert habe.

Aufgrund des Zusammenhangs von Erde und Mensch stellt auch die Sintflut ein sowohl makrokosmisches als auch mikrokosmisches Geschehen dar. Baumgart spricht von Verschiebungen im Gefüge des Kosmos, die bei der Sintflut geschahen (Abschnitt 3).

Übereinstimmend sind die Hinweise und Andeutungen der Mythen darauf, daß sich Erde und Menschheit vor der Sintflut in wesentlichen Dingen von den Zuständen nach der Sintflut unterschieden: Vor der Sintflut lebte der Gott Re bei den Menschen auf der Erde; die Menschen besaßen wie Utnapischtim Unsterblichkeit; es gab eine Reihe von Königen, die eine unglaublich lange Lebensdauer besaßen, was bedeutet, daß ihnen Lebenskräfte eigen waren, die später schwanden; ihr letzter war der Sintflutheld, der als weise bezeichnet wird und noch besonderen Umgang mit den Göttern hatte; es gab Riesen.

Nach Steiners Deutung werden damit Zustände während der atlantischen Phase angesprochen. In seinen Schriften und Vorträgen finden sich ausführliche Darstellungen davon: Die Menschen hatten noch ein träumendes, hellseherisches Bewußtsein, mit dem sie die göttlich-geistige Welt wahrnahmen („Re lebte auf der Erde“). Ihr Ätherleib war viel ausgeprägter als bei der heutigen Menschheit und sie konnten über die Lebenskräfte herrschen („lange Lebensdauer“). Der Leib war anfangs noch weich, es verfestigte sich erst im Lauf der Atlantis das heutige Knochengerüst. Ätherkräfte und wenig mineralisierter Leib ließen den Tod noch nicht als so einschneidend empfinden wie heute, eher wie ein Einschlafen („die Menschen besaßen Unsterblichkeit“). Auch die Natur war weniger „hart“, der Erdboden weicher, wässriger, Land und Wasser, Luft und Wasser kaum voneinander getrennt. Steiner nennt das die Nebel-Atmosphäre der Atlantis („Nifl-Heim“ in der germanischen Mythologie). Manche Menschen hatten riesige Ausmaße, da der weiche Körper veränderlich war.

Zu diesen Aussagen einige Zitate:

Über das Schauen der Götter sagt Steiner in „Ägyptische Mythen und Mysterien“: „Damals lebte der Mensch durch die andere Bewußtseinsform mit den Göttern zusammen, die er kannte, mit den Göttern, die man später Wotan, Baldur, Thor, Zeus, Apollo und so weiter nannte. Das sind Wesen, die der atlantische Mensch mit seinem Hellsehen hat wahrnehmen können.“ (S. 38f.); über die menschlichen Wesensglieder: „Der physische Leib war so, daß wir ihn etwa vergleichen könnten mit den Körpern mancher Meerestiere, durchsichtig, die wir kaum sehen würden, die wir gerade greifen könnten, zwar schon durchzogen von gewissen Richtungslinien, die in ihnen aufglänzten. Es war der physische Leib des Menschen viel weicher als heute, es gab noch keine Knochen. Wenn es auch schon knorpelartige Ansätze gab, so war doch dieser physische Leib in der ältesten Zeit durchaus nicht von der heutigen Gestalt.

Dagegen war der Ätherleib der Menschen das viel wichtigere Glied. Der physische Leib der Menschen war damals mehr oder weniger klein, der Ätherleib dagegen war damals außerordentlich groß. [...] Dann war besonders mächtig, aber unentwickelt, der Astralleib, und das Ich war noch ganz außerhalb des Menschen.“ (S. 45f.) Die Riesen können ein Bild für den riesenhaften Ätherleib sein. Da die Menschheit sich aber dahingehend entwickelte, daß

der Ätherleib sich dem neu entstehenden festen Leib anpaßte, wurde solche Riesenhaftigkeit Zeichen einer alten Kraft. Die Giganten der griechischen Mythologie gehören dementsprechend zu den Gegnern des neuen olympischen Göttergeschlechtes. Die in Gen 6, 1-4 als Rest einer „Legende“ erwähnten Riesen und ihre Taten werden zwar heute in der Theologie nicht als Auslöser der Sintflut angesehen, jedoch gehören sie zweifellos zu den Wesen vor der Sintflut. Bei Ovid sind die frevelnden Menschen, die Zeus zu seinem Vernichtungsentschluß veranlassen, Abkömmlinge der Giganten (Metamorphosen 1, 159-162).

Die Menschen der Atlantis waren in der Lage, sich der Ätherkräfte so zu bedienen wie sich die heutige Menschheit der Kräfte der Materie bedient: „Sie wissen aus meinem Buche 'Akasha-Chronik', daß die Menschen der atlantischen Zeit noch über die Samenkräfte, die in den pflanzlichen und tierischen Naturen sind, verfügten und sie so herausziehen konnten, wie der heutige Mensch aus der Steinkohle die Kräfte herauszieht, die er als Dampfkraft zum Treiben seiner Maschinen verwendet.“ (AnthroWiki s. v. Wetter; 8. 4. 2019); über die andere Beschaffenheit von Erde, Pflanzen, Wasser und Land: „Wenn auch der atlantische Kontinent damals im wesentlichen schon in seinen Formen blieb, er war etwas außerordentlich Bewegliches, ringsum von webender dichter Flüssigkeit eingeschlossen, es war etwas, man kann nicht sagen Halbflüssiges, aber doch Zähflüssiges, das die noch so weich organisierten Körper tragen konnte, die damals noch nicht auf dem Erdboden befestigten Pflanzen, die durchaus noch in dem substantiell Weichen, Beweglichen mehr oder weniger schwebenden oder gleitenden Pflanzen. Also es waren ganz andere physische Verhältnisse. Man kann sagen: Meer und Land waren noch nicht in der Weise geschieden wie später, sie gingen noch ineinander über.“ (AnthroWiki s. v. Atlantis; 8. 4. 2019) In der atlantischen Zeit spielte das ätherisch-geistige Wirken noch eine große Rolle, so wie der Mensch war die Erde als Ganzes noch ätherischer, was vieles der andersartigen Beschaffenheit der Natur erklärt. Die Nebel-Atmosphäre entstand dadurch, daß die Luft dichter und das Wasser dünner war als heute. Delor vermutet, daß damals die Schwerkraft nicht wirkte wie heute und daß es der Schwerkraft entgegenwirkende Kräfte gab; er nennt sie Leichtekräfte. Diese Ätherkräfte besaß die Erde, und das bewirkte, daß die Flachmeere, die heute durch Ablagerungen und versteinerte Meerestiere nachgewiesen sind, nicht nach unten abfließen. Das Wasser war „lange nicht so schwer wie heute, so erdgebunden. Es unterlag weniger der Erdgravitation, der Verdichtung, Verdunkelung. [...] D. h. es lebte und webte sozusagen mehr noch in Erinnerung an seine kosmische Verbindung, war damit mehr von kosmischen Qualitäten durchdrungen. Aus all diesen Gründen besaß es andere physikalische Eigenschaften als Wasser heute. Es 'atmete viel mehr nach oben'.“ (Delor, Sintflut, S. 14)

Die Fähigkeit der Menschen, auf die Natur und ihre Ätherkräfte einzuwirken, barg die große Gefahr des Mißbrauchs: „Gegen Mitte der atlantischen Zeit entstand allmählich ein Unheil. Menschen, deren Astralleib nicht gehörig gereinigt war, gelangten an Geheimnisse der Eingeweihten. Sie wurden dazu von niederen Geistwesen angeregt. Sie konnten Wachstums- und Fortpflanzungskräfte in einen Dienst stellen, der der Entwicklung der Menschheit zuwiderlief. Die Wachstumskräfte stehen, wenn sie ihrem Mutterboden entrissen werden, in einem geheimnisvollen Zusammenhang mit Kräften, die in Luft und Wasser wirken, und dadurch wurden die verderblichen Wirkungen von Luft und Wasser hervorgerufen.“ (Steiner, Geheimwissenschaft, S. 266f.) Eine Folge der Schwächung der Ätherkräfte der Erde war also die Veränderung von Wasser und Luft: Das Wasser der Nebel-Atmosphäre verdichtete sich zu Wassertropfen, dann zu Wasserströmen, die sich in gewaltigen Regenfällen, die die meisten Sintflutmythen erwähnen, auf die Erde ergossen: „Erinnern wir uns nun, wie nach und nach die schweren Nebelmassen der alten Atlantis heruntergezogen sind, wie die Atlantis durch große Wassermassen überflutet worden ist, und wie nach und nach das Physische heraustrat aus der sich reinigenden Luft.“ (Steiner, Mythen und Sagen, S. 68)

Delor sieht noch weitere Folgen der Veränderung des Ätherfeldes der Erde. Die Ätherkräfte, die Leichte-Kräfte, reichten nicht mehr aus, um die Flachmeere auf den Kontinenten zu halten, und diese flossen in die tieferliegenden Ozeane. Dazu kam noch die Eisschmelze der Gletscher. Es erfolgten große „Wasser-Umverteilungen.“ (S. 17f.)

Daß Bosheit und Egoismus der Menschheit durch Mißbrauch magischer Fähigkeiten die Sintflut ausgelöst haben, ist Steiners Deutung dessen, was in den Mythen als göttliche Absicht dargestellt wird. Die Sintflut wäre somit keine Strafe, sondern eine Folge menschlichen Wollens. Dieses Wollen ist aber, wie in der Sündenfall-Erzählung, einer versucherischen Möglichkeit erlegen, in deren Folge der Mensch „die Geister, die er rief“, nicht mehr los wurde. Nach dieser Deutung wäre also auch die Sintfluterzählung der Genesis, in der eine Folge als göttliche Tat dargestellt wird, noch „mythischer“, als man dem Alten Testament zutraut.

Nun soll ein Blick auf die vorsintflutlichen Könige bzw. Patriarchen geworfen werden. In der Genesis wird die Zeit von Adam bis Noah einerseits durch den Brudermord von Kain an Abel charakterisiert, aber auch durch die Patriarchen mit den überlangen Lebenszeiten. Einer von ihnen, Henoch, ist besonders ausgezeichnet: Seine Lebenszeit beträgt 365 Jahre, die vollkommene Zahl eines Sonnenjahres; er „wandelt mit Gott“ wie Noah; dann wird er auf geheimnisvolle Weise von Gott hinweggenommen. (Gen 5,21-24) Noah ist der letzte in der Reihe der Patriarchen. Im sumerisch-babylonischen Bereich entsprechen den Patriarchen etwa ebenso viele mythische Könige, deren letzter ebenfalls der Sintflutheld ist, dem anstelle von Henoch die Entrückung widerfährt. Die „sprechenden“ Namen dieser Helden wurden schon erwähnt. Nach den Angaben des Berossos herrschten diese vorsintflutlichen Könige 432000, d. h. 120 mal 3600 Jahre (Maul, Ringen, S. 163).

Man merkt, hier waltet die Zahl zwölf. Auffälligerweise kommt sie auch in den Maßen der würfelförmigen Arche des Gilgamesch-Epos vor, deren Flächen aus 120 mal 120 Ellen bestanden (Tafel XI, V. 57f.; v. Soden, S. 95 mit Anm. 10); auch der Berg Nißir, an dem die Arche festmachte, erschien wie eine Insel von zwölf mal zwölf Ellen (V. 139). Die auffällige Lebenszahl des Henoch bringt ihn mit der Sonne in Beziehung, ebenso ist die Zwölf aufgrund des Tierkreises eine Sonnenzahl. Der Manu gilt in den späteren indischen Texten als Sohn des Sonnengottes. Die Könige bzw. Patriarchen und Sintfluthelden zeichnen sich durch besondere Gottesnähe aus. „König“ bedeutet im okkulten Sinn Eingeweihter. Hierzu paßt die Bedeutung des Namens Atrachasis, „der überaus Weise“. Steiner spricht davon, daß es in der Atlantis sieben Einweihungsstätten gegeben habe, die er Orakel nennt, weil an diesen Orten „die Absichten geistiger Wesen vernommen werden“. (Geheimwissenschaft, S. 262) Diese Orakel sind nach den Göttern Saturn, Mars, Jupiter, Merkur, Venus und Vulkan benannt, in deren Mitte es noch als wichtigstes das Sonnenorakel gab. In dem Sonnenorakel erhielten die Eingeweihten schon eine prophetische Sicht auf das Nahen des Christus.

(Geheimwissenschaft, S. 261ff.) Nach Steiner ist der Sintflutheld der höchste Eingeweihte dieses Sonnenorakels. Er setzt ihn oft mit dem indischen Manu gleich. Es gibt im Hinduismus 14 Manus, die verschiedene Zeitalter leiten; der siebte von ihnen, der Manu Vaivasvata, kann mit Noah gleichgesetzt werden. Nach Steiner führte dieser Eingeweihte des Sonnen- oder Christusorakels beim Untergang der Atlantis eine Gruppe Menschen Richtung Osten, darunter jeweils einen Vertreter der sieben Orakel, die er den sieben Rishis der indischen Religion gleichsetzt.

Wie erwähnt, befinden sich in späteren Fassungen der indischen Sage von Manu und dem Fisch die sieben Rishis mit ihm in dem Schiff. Was dieser Mythos erzählt, wird bei Steiner so gedeutet: „Die Genossen des Christus-Eingeweihten waren Menschen mit hoch entwickeltem Verstande, aber von allen Menschen jener Zeit hatten sie die geringsten Erfahrungen auf übersinnlichem Gebiete. Mit ihnen zog jener Eingeweihte von Westen nach Osten, nach

einem Gebiete in Innerasien. [...] So bildete er sich eine Schar von Menschen heran, welche in ihre Herzen die Impulse aufgenommen hatten, die den Geheimnissen der Christus-Einweihung entsprachen. [...] So erzog er je einen Nachfolger der Christus-, Saturn-, Jupiter- usw. Eingeweihten. Diese sieben Eingeweihten wurden die Lehrer und Führer derjenigen Menschen, welche in der nachatlantischen Zeit den Süden von Asien, namentlich das alte Indien besiedelt hatten.“ (Geheimwissenschaft, S. 272)

In der Fassung des Mahabharata ordnet der Fisch an, daß die sieben Rishis mit in dem Schiff sein sollen. Die Rishis gelten als Hüter der Veden, des unvergänglichen heiligen Wissens, das am Ende eines Zeitalters verschwindet und zu Beginn des neuen wieder zu den Menschen gebracht werden muß. (Etter, S. 130f.) Etter bespricht ausführlich die singuläre Erscheinung des Fisches, der in anderen Flutsagen nicht vorkommt. (33ff.) Der Manu ist der Pfleger des Fisches, der immer größer wird. Der Fisch gibt dann Anweisungen, was beim Eintritt der Sintflut zu geschehen hat, bringt das Schiff und zieht es an einem Seil durch die Wasser zu dem rettenden Berg. Wenn man den Fisch als Sonnenwesen und Christussymbol ansehen möchte, so wird der „Fisch“ in dem Sonnenorakel „gepflegt“, seine Bedeutung wird immer größer, er bringt das „Schiff“ - über das gleich noch zu sprechen sein wird – und führt es durch das Wasser an seinen Ort. Steiner beschreibt, wie von dem Zielort der atlantischen Auswanderer, nämlich Indien, die Kulturen der neuen Zeit, die nachatlantischen Kulturepochen, ihren Ausgang nahmen: „Eine Kolonie wurde in Innerasien begründet, von wo aus die großen Kulturströme zu den verschiedensten Völkern gehen sollten.“ (Ägyptische Mythen, S. 40)

In den mythischen Formen der Sintfluterzählungen ist holzschnittartig dargestellt, was in Wirklichkeit ein langer Prozeß war, nämlich die Umbildung der vorsintflutlichen Zustände in die nach der Sintflut. Dies war hauptsächlich eine gewaltige Bewußtseinsveränderung, die alle Bereiche beeinflusste, sodaß danach Erde, Natur und Mensch, sowohl Geistiges als auch Physisches verwandelt waren. Dies alles erfolgte nach der schon öfter genannten Gesetzmäßigkeit, daß größeres Bewußtsein des Menschen von sich selbst mit einer – vorübergehenden – Verdunkelung der Wahrnehmungsmöglichkeit der göttlich-geistigen Welt einhergeht, oder, wie Gebser es nennt, die Zunahme der Bewußtseinsdimensionen mit der Beschränkung des Bewußtseinsumfangs parallel läuft. Das bedeutet, daß die hellseherischen und magischen Fähigkeiten der atlantischen Menschheit schwanden, aber die Menschen sich der irdischen Umwelt und ihrer selbst zunehmend bewußt wurden. Diese Umbildung erfaßte nach Steiner die natürlichen Bedingungen sowohl der physischen Umwelt als auch des Menschenwesens. Damit der Mensch aus seinem träumenden Bewußtsein in ein waches übergehen konnte, mußte alles Schwankende, Unscharfe, Vage schwinden: Die wogende Nebel-Atmosphäre mußte sich in Wasser und durchsichtige Luft scheiden, in der Gegenstände ihre klaren Umrisse zeigten, die weiche und veränderliche Beschaffenheit des Leibes mußte sich verhärten, damit der Mensch sich selbst als von der Umwelt abgegrenztes Einzelwesen, als Ich, wahrnehmen konnte. Steiner beschreibt, wie der riesige Ätherleib als Fühler in die geistige Welt sich allmählich immer mehr zusammenzog und schließlich, wie heute, mit dem fest geformten physischen Leib weitgehend deckungsgleich wurde. Die Ich-Entwicklung macht den Menschen zum freien Wesen, birgt aber höchste Gefahren und Risiken (Anonymus, S. 255): Der freie Wille, das Loslassen der Götterlenkung - „Re verläßt die Erde“ - bringt jegliche Gefahren des Irrsins und der Versuchungen. Dies ist der Grund, warum die Börsartigkeit des nachsintflutlichen Menschen nicht anders ist als zuvor. Was sich geändert hat, ist das Bewußtsein. Die Denk- und Verstandestätigkeit entwickelt sich, was mit Todesprozessen und Todesbewußtsein einhergeht - „die Menschen werden sterblich“, die Lebensdauer wird begrenzt.

Ein weiteres prägendes Bild der Sintfluterzählungen ist das Schiff, der Kasten, die Arche. Dieses feste, durch klare Formen und Maße gekennzeichnete Gebilde war nötig, um den schwankenden, überflutenden Wassern zu entkommen. Es wurde schon deutlich, daß es sich bei diesem Kasten nicht um ein realistisches Schiff handeln konnte. Verschiedene Quellen sehen in den in der Genesis genau angegebenen Maßen des Kastens die Maßverhältnisse des festen, nachsintflutlichen menschlichen Leibes. Dieser Leib als Bedingung des neuen Bewußtseins führt den Menschen von der Atlantis, die von der undeutlichen Wasserwelt geprägt war, in eine Welt der festen Konturen, der sinnlichen Wahrnehmung und des dadurch sich bildenden Gedankenlebens. Der Kasten in Leibesgestalt auf dem Meer ist schon vorgeprägt in dem Kasten, in dem Osiris gefangengenommen und getötet wurde, denn er ist zugleich der Leib mit den Todeswirkungen. Der Leib gilt aber auch als heilig, weil er das Gefäß des Ich-Bewußtseins ist. Er ist ein Heiligtum des Gottes, der sich als der Ich-bin-der-Ich-bin offenbart. An der Stätte der Ankunft der Arche wird ein Opferkult eingerichtet. Dies kann man als Entstehung von Religion überhaupt verstehen (vgl. o., Teil I, 1). Religion ist die neue Art des nachatlantischen Menschen, mit der Gottheit in Beziehung zu treten, nachdem die Gottunmittelbarkeit des atlantischen Menschen verloren ging. Auf den Zusammenhang der Arche mit dem Zeltheiligtum der Israeliten und dem späteren Tempel, die Baumgart feststellt, wurde schon hingewiesen. Die Deutung der Maßverhältnisse der Arche Noah als Hinweis auf den menschlichen Leib, der sich am Ende der Atlantis bildete, hat Steiner mehrmals dargestellt, so auch in „Mythen und Sagen: „Und als die Regenströme auftraten, mußten die Menschen sich nach und nach an eine ganz neue Lebensweise gewöhnen, an ein neues Anschauen, eine neue Art von Wahrnehmen. Verändern mußten sich die Körper der Menschen. [...] Als die atlantische Zeit übergang in die nachatlantische Zeit, formte sich erst die Seele des Menschen um und modelte danach seinen Leib um. [...] Was mußte nun die Menschenseele erleben, als sie sich aus der atlantischen Wasserlandschaft hinausrettete in die neue Luftlandschaft, damit der Leib seine heutige Form bilden konnte? Die Menschenseele mußte von einer solchen Form umgeben sein, die eine bestimmte Länge, eine bestimmte Breite und eine bestimmte Tiefe hatte, damit sich der Leib danach formte. Diese Form wurde ihm tatsächlich gegeben durch das, was die Bibel die Arche Noah nennt.“ (S. 160f.) „Damals, als der Mensch den Fluten der Atlantis entstieg, war sein Leib so gebildet, daß er den Maßverhältnissen 3:5:30 entsprach. In schöner Weise ist das in der Bibel ausgedrückt mit den Worten: 'Und Gott befahl Noah, einen Kasten zu bauen von dreihundert Ellen Länge, fünfzig Ellen Breite und dreißig Ellen Höhe.' In diesen Maßen der Arche Noah haben wir genau die Maße der Harmonie des menschlichen Leibes.“ (S. 155f.) An einer Stelle erwähnt Steiner, daß man sich den Menschen mit über den Kopf gestreckten Armen vorstellen muß, um auf die Länge zu kommen.

Die Arche und die Fahrt über die Wasser der Sintflut wird auch von anderen Autoren als eine Umwandlung gedeutet. Die Errettung in der Arche ist kein bloßes Überleben, sondern eine Neugestaltung, die unter besonderem Schutz Gottes steht. Baumgart schreibt, daß der Archekasten als „Kleinausgabe“ und Vorausbild der Welt nach der Flut diese übersteht. (Abschnitt 3) Auffällig ist die Bemerkung Gen 7,16, nachdem alle mit Noah in die Arche eingegangen waren: „Dann schloß der Herr hinter ihnen zu.“ Erstaunlich ist auch die Ähnlichkeit mit der Stelle im Navaho-Mythos, wo es heißt, daß das riesige Schilfrohr, nachdem das ganze Volk hineingegangen war, „zuwuchs“. Wie die Erde bei der Schöpfung dem Chaoswasser abgerungen wurde, so ist die Arche ebenfalls ein vor dem Chaoswasser geschützter Raum. (Baumgart, Abschnitt 3.2) Man kann den Kasten aber auch als Grab oder Einweihungsort ansehen, über den der Hierophant wacht, und aus dem der Einzuweihende als ein Verwandelter hervorgeht.

Viele weitere Einblicke bietet auch die Deutung der Sintfluterzählung der Genesis (6,5-9,17) durch den Seher und Mystiker Emanuel Swedenborg (1688-1772), die Thomas Noack, Theologe und Pfarrer einer Swedenborg-Gemeinde, interpretierend wiedergibt. Nach dieser Deutung stellt die Fahrt in der Arche die Wiedergeburt eines neuen Menschentyps dar, die Arche ist ein Bild für die geistige Anatomie dieses noachitischen Menschen, die sich erkennen läßt, wenn der Bauplan der Arche spirituell gedeutet wird. Die Arche als Bild des Menschen (*imago hominis*) findet sich schon bei den Kirchenvätern, so bei Ambrosius: „inveniet in eius [sc. arcae] aedificatione discriptum humani figuram corporis - er wird in deren [sc. der Arche] Bauweise die Gestalt des menschlichen Leibes beschrieben finden“ (Noack, S. 171, Anm. 298). Swedenborg deutet u. a. die Materialien der Arche, die Kammern, die hebräischen Bezeichnungen *tebah* und *zohar* und die Stockwerke. Das als Material verwendete Gopherholz [manchmal als Zypresse, Pinie oder Tanne übersetzt] ist stark schwefelhaltig wie auch das der Tanne, fängt leicht Feuer und ist daher ein Bild für die begierdenhafte Seite des Menschen, die ihn überschwemmen will, wogegen die sorgfältige Abdichtung mit Pech schützt. „Die mit Pech abgedichtete Arche aus Gopherholz (Schwefelholz) ist also ein kunstvolles Bild des seiner eigenen Triebhaftigkeit verfallenen Menschen, der vor sich selbst geschützt werden muß, um die Überschwemmung des Ich durch das unbewußte Es zu verhindern.“ (Noack, S. 172) Die Kammern sind ein Bild für die Neueinrichtung des Geistes (*mens*) des nachsintflutlichen Menschen. Swedenborg bezog sie auf die Areale des Großhirns, der beiden Hemisphären; es war der physische Ausdruck für die Zweiteilung des menschlichen Geistes in Wille in der rechten und Verstand in der linken Gehirnhälfte. „Die relative Autonomie des Verstandes gegenüber der Triebosphäre ist nach Swedenborg die Voraussetzung eines neuen (wiedergeborenen) Willens auf der Grundlage eines spirituellen Bewußtseins (*conscientia*). Der noachitische Mensch ist daher viel intellektueller und schriftbezogener als der vorgeschichtliche Mensch.“ (S. 172f.) Das hebräische Wort für Arche ist *tebah*. Nach Friedrich Weinreb bedeutet es auch „Wort“. Demzufolge kann man sagen, die Arche bewahrt die Urlehre des Henoch aus vorgeschichtlicher Zeit, das dann in geschichtlicher Zeit (im Alten Orient) zur Heilsgabe des geschriebenen Wortes wird. Für die Nutzung dieser Heilsgabe ist die relative Unabhängigkeit des Verstandes die innermenschliche Voraussetzung. Auch das „Kästlein“, in dem Mose gefunden wurde, heißt *tebah* (Ex 2,3.5.). Mose ist der Bringer der Thora und des Gesetzes, beides an das Wort gebunden. (S. 173) Die Gottunmittelbarkeit aller Menschen ist verloren, sie wird ersetzt durch Mittler. In geschichtlicher Zeit wird Gottesbewußtsein durch schriftliche Überlieferungen göttlicher Selbstmitteilungen erlangt. (S. 170) In Gen 6, 16a wird eine weitere Einzelheit des Arche-Baues genannt; in der Einheitsübersetzung lautet die Stelle: „Mach der Arche ein Dach und hebe es genau um eine Elle nach oben an!“ (s.o., Text 2) Dies übersetzt Noack anders: „Ein Fenster sollst du der Arche machen. Und nach (dem Maß) der Elle (?) sollst du es oben vollenden (anbringen?).“ (S. 173) Sowohl der Kommentar der Jerusalemer Bibel als auch Noack erklären, daß die Stelle Schwierigkeiten bereitet. Nach Swedenborg bedeutet das hebräische Wort *zohar* Fenster oder Lichtöffnung (nicht Dach). [Auch Luther 1912 lautet: „Ein Fenster sollst du daran machen, eine Elle groß.“ Dazu sagt der Kommentar: „Das Fenster kann man sich als eine rund umlaufende, 1 Elle hohe Lichtöffnung unter dem Dach vorstellen.“] Das mit der Elle ist zwar nach Noack nicht ganz klar, doch die symbolische Bedeutung sei trotzdem zu erkennen: Während es in Gen 6.14 um die Triebnatur geht, „wendet sich Vers 16 nun der intellektuellen Fähigkeit zu. [...] Das Fenster steht für den Lichteinfall des Wahren, die Tür an der Seite für das Hören durch die Ohren an der Seite des Kopfes.“ (S. 173f.) „Die drei Stockwerke symbolisieren die drei Ebenen der Wahrheitserfassung: die unterste Ebene der von außen (durch die Ohren) aufgenommenen und angeeigneten Kenntnisse, die vermittelnde Ebene der rationalen Durchdringung des Stoffes und die oberste Ebene des sich allmählich einstellenden Verstehens von innen heraus.“

Zu diesen Ausführungen sollen noch einige Ergänzungen gemacht werden. Man bemerkt, daß die Interpretation nach Swedenborg zwischen einer spirituellen Deutung, die in der Sintfluterzählung immergültige Bilder für die Beschaffenheit des geistlichen Menschen sieht, und einer „historischen“ Deutung, bei der der noachitische Mensch der Typ einer bestimmten Zeit ist, schwankt. Wegen der Mehrdeutigkeit mythischer Bilder sind verschiedene Deutungen nicht nur zulässig, sondern sogar nötig. Auch Steiner handhabt es so. Die bisherigen Zitate von Steiner sind Beispiele für eine „historische“ Auslegung, nämlich die Sintflut als Ende der Atlantis und Übergang in die nachatlantische Phase; andererseits gibt es auch eine Stelle, die den entwicklungsmäßigen Aspekt mit einem spirituellen verknüpft: „Vor Noah lebte der Mensch in der atlantischen und lemurischen Zeit. Da hatte er noch nicht das Schiff gebaut, mit dem er über die Wasser des Astralen in das irdische Dasein kommen konnte.“

(AnthroWiki, Noach, aus: Die Tempellegende und die Goldenen Legende, GA 93, S. 145; 6. 3. 2019)

Eine weitere Bemerkung betrifft die Tanne als Symbolbaum und Ort eines Übergangs in eine neue Zeit mit einer neuen Art von Bewußtsein. In einem ganz anderen Zusammenhang, nämlich im „Ring des Nibelungen“ von Wagner vollzieht sich unter einer Tanne ein Geschehen, das in eine neue Werderunde führt: „Brünnhildes Versinken in den die Gottheit raubenden Schlaf“, und dieses Geschehen „führt uns zur Erde“, so schreibt hierüber Oberkogler. (S. 273f.) Der Schlaf unter der Tanne, aus dem Brünnhilde verwandelt erwacht, kann durchaus dem Aufenthalt im Kasten aus Tannenholz gleichgesetzt werden, aus dem ein neuer Menschentyp nach der wasserumbrauten, schwankenden Fahrt wie ein Erwachter herausgeht. Wagner kannte die indische Weltalterlehre, er kannte auch die Lutherbibel, die „Tannenholz“ übersetzt. Beides gab ihm vielleicht Anregungen – dennoch ist sein Gespür für mythische Bilder beeindruckend.

Im Gilgamesch-Epos kommen für den Kasten ganz andere Maße vor, die mit dem Zikkurat-Heiligtum zusammenhängen und auf der Sonnenzahl zwölf beruhen. Dies betrifft auch das verwendete Pech, das besondere Erwähnung findet:

*Sechs Saren Erdpech goß für den Ofen ich dar;
Drei Saren Pech tat ich hinein. (Tafel XI, V. 65f.)*

In Anmerkung 15, S. 95 heißt es: 1 Sar = 3600, ohne Maßbenennung. Auch hierin steckt die Zahl zwölf, ein Hinweis auf die Sonne. Der Auszug aus der Atlantis wurde von dem Sonnenorakel geleitet. Wenige Verse weiter wird der Sonnengott Schamasch als derjenige genannt, von dem Utnapischtim die Anweisungen erhält. (V. 86) Man sieht, daß dieselben mythischen Bilder auf Unterschiedliches hinweisen können, aber gerade durch diese verschiedenen Splitter ein Ganzes bilden können.

Weiter gilt es noch eine Bemerkung zur Entstehung heiliger Schriften zu machen. Der Ersatz der Gottunmittelbarkeit durch das menschliche, dann auch bald verschriftlichte Wort hat eine Parallele im ägyptischen Mythos von der Himmelskuh: Re überließ nach seiner Abdankung dem Gott Thot die Regierungsverantwortung auf der Erde. Thot war der Gott der Weisheit und der Schrift, er erfand die Schrift und lehrte sie die Menschen. Die Schrift ist eine der kulturellen Leistungen, zu denen die nachsintflutliche Menschheit aufgrund ihrer Verstandesgeprägtheit fähig wurde. In seinem Artikel über die Sintflut erwähnt Baumgart, daß unterschiedliche Wissenschaftszweige derzeit die Sintflut bzw. ihre Folgen mit der Entstehung von Kultur und Zivilisation in Verbindung bringen. (Abschnitt 6)

Nun sollen noch zwei weitere Stellen der Genesis, betreffend die nachsintflutliche Welt, besprochen werden. Die feierliche Sprache, mit der die darin enthaltenen Zusagen Gottes formuliert werden, deuten ihre Wichtigkeit an.

Die eine ist Gen 8,22:

*Solange die Erde besteht, sollen nicht aufhören
Aussaat und Ernte, Kälte und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht.
(Einheitsübersetzung 1980)*

Gewöhnlich wird die Stelle so gedeutet, daß hiermit die physischen Lebensgrundlagen für Erde und Mensch zugesichert werden, aber es gibt auch eine seelisch-spirituelle Deutung. In dem Vers werden vier Polaritäten genannt, die in dieser Ausprägung sich erst nach der Sintflut, d. h. nach der Umgestaltung der Natur durch das Ende der Atlantis entwickelten. Diese Umgestaltung war, wie gezeigt, wichtig für die innere Entwicklung des Menschen, die zu größerer Bewußtseinsheit, Ich-Bewußtsein und Entfaltung des Denkerischen führen sollte. Nach Gebser sind Polaritäten ein Merkmal der neuen, der mythischen Bewußtseinsstruktur und Mittel der Bewußtwerdung des Seelischen, also eines Innenlebens, mit dem sich der Einzelne von der Welt abgrenzt. Polaritäten rufen durch den stetigen Wechsel zu Wachheit auf. In Teil III, 2 über die Jungsteinzeit wurde auf die Bedeutung von Polaritäten und wechselnden Zuständen wiederholt eingegangen.

Stilistisch noch auffälliger gestaltet, nämlich durch einen ausführlichen *parallelismus membrorum*, ist der Bundesschluß Gottes mit Noah, Gen 9, 8-17:

*Dann sprach Gott zu Noah und seinen Söhnen, die bei ihm waren:
Ich bin es. Siehe, ich richte meinen Bund auf mit euch und mit euren Nachkommen
nach euch und mit allen Lebewesen bei euch, mit den Vögeln, dem Vieh und allen
Wildtieren der Erde bei euch, mit allen, die aus der Arche gekommen sind,
mit allen Wildtieren der Erde überhaupt. Ich richte meinen Bund mit euch auf:
nie wieder soll eine Flut kommen und die Erde verderben.
Und Gott sprach: Das ist das Zeichen des Bundes, den ich stifte zwischen mir
und euch und den lebendigen Wesen bei euch für alle kommenden Generationen:
Meinen Bogen setze ich in die Wolken; er soll das Zeichen des Bundes werden
zwischen mir und der Erde. Balle ich Wolken über der Erde zusammen
und erscheint der Bogen in den Wolken, dann gedenke ich des Bundes,
der besteht zwischen mir und euch und allen Lebewesen, allen Wesen aus Fleisch,
und das Wasser wird nie wieder zur Flut werden, die alle Wesen aus Fleisch verdirbt.
Steht der Bogen in den Wolken, so werde ich auf ihn sehen
und des ewigen Bundes gedenken zwischen Gott und allen lebenden Wesen,
allen Wesen aus Fleisch auf der Erde. Und Gott sprach zu Noah:
Dies ist das Zeichen des Bundes, den ich zwischen mir und allen Wesen aus Fleisch
auf der Erde aufgerichtet habe.
(Einheitsübersetzung 2016)*

Das Zeichen des Bundes ist der Regenbogen; dreimal wird der in den Wolken erscheinende Bogen erwähnt. Für Steiner ist der Regenbogen in den Texten der indirekte Hinweis auf das Ende der Nebel-Atmosphäre der Atlantis und die Trennung von Luft und Wasser, also die geschilderte Umwandlung der Elemente Wasser und Luft: „Erinnern wir uns, wie nach und nach die schweren Nebelmassen der alten Atlantis heruntergezogen sind, wie die Atlantis durch große Wassermassen überflutet worden ist, und wie nach und nach das Physische heraustrat aus der sich reinigenden Luft. Erinnern wir uns, wie nun das entstand, was es vorher niemals gegeben hat, was erst entstehen konnte, als die Regengüsse herunterströmten und allmählich die Luft klar wurde: es erhob sich der Regenbogen. Der Regenbogen war eine

Erscheinung, die die Menschen zum ersten Mal sahen mit dem Untergang der Atlantis. Indem dahinschwand das alte Hellsehen der Menschen, sahen sie zum ersten Mal aufsteigen den Regenbogen, der die Brücke bilden mußte zwischen ihnen und den Göttern. Das ist die Brücke Bifröst.“ (Mythen und Sagen, S. 68) Die Brücke Bifröst (s. auch o. Typischer Ablauf der Sintflut, g) ist in der germanischen Mythologie eine Bahn für die Götter. Die Asen reiten auf ihr zur Gerichtsstätte, ein weiterer Hinweis auf ihre Bedeutung. Das neuartige Göttergeschlecht der Asen hat als eine ihrer Aufgaben die Rechtsprechung. Die verlorene Gottunmittelbarkeit und die Gefährdung der Menschheit durch ihr böses Wesen sollen durch Satzungen, Verträge, Gesetze und Gebote ersetzt bzw. in Schranken gehalten werden. Dies ist in der Genesis-Stelle auch die neue Weise, in der Gott sich mit dem noachitischen Menschen verbindet. In der griechischen Mythologie sind die Götter selbst an ihre Eide gebunden. Themis, die Göttin der Gerechtigkeit und Gesetzmäßigkeit, ist eine hohe Gottheit, als „Gemahlin“ des Zeus erscheint sie als wichtige Eigenschaft des Zeus-Geschlechtes. Interessant ist auch, wie Noack in seiner Auslegung Swedenborgs den Bund und den Regenbogen deutet: Der Regenbogen als Spiel des Lichtes weist auf die Geisthelligkeit des neuen Menschentyps hin. Das Bundeszeichen des Regenbogens führt in die Geheimnisse (arcana) der Verbindung des Herrn mit diesem neuen Menschentyp ein. „Der Regenbogen als Bundeszeichen (Gen 9,12-17) zeigt an, dass das Spiel des geistigen (oder spirituellen) Lichtes beim geistigen (oder spirituellen) Menschen der Indikator seiner Verbindung mit dem Herrn ist und seiner von daher bestimmten Wesensart.“ (S. 175) Der Bund ist ein Indiz der Gegenwart des Herrn. Konkret ist das die charitas, die geistige Liebe, die auf einem an Werten orientiertem Denken (Reflexion) beruht, im Gegensatz zur Herzensliebe, dem amor. Zur Wesensart dieses Menschentyps gehört es also, daß die Erneuerung seines Wesens auf einem gedanklichen Prozeß beruht (ebd.).

Es hat sich gezeigt, daß in den mythischen Überlieferungen die Sintflut als ein Einschnitt gesehen wird, der für die Welt nach der Sintflut von allergrößter Wichtigkeit ist. Der nachsintflutliche Mensch entwickelt ein neuartiges Bewußtsein und schafft damit allmählich eine andere Welt. Sowohl die wissenschaftlichen Forschungen über dies in den Sintflutmythen Angedeutete als auch die initiationswissenschaftlichen Deutungen weisen in dieselbe Richtung.

Mit der Sintflut endet mehr oder weniger dasjenige, was die Mythen über die Urgeschehnisse zu sagen haben. Die Urgeschehnisse sind solcher Art, daß von ihnen im Grunde gar nicht anders als mythisch gesprochen werden kann. Erst danach erfolgt allmählich der Eintritt in die Geschichte.

4.1.6 Urgeschehnisse und eschatologische Mythen

Zum Schluß soll noch ein Blick auf die sogenannten eschatologischen Mythen geworfen werden. Eschatologische Mythen sind bildhaft-mythologische Texte, die auf das *eschaton*, die letzten Dinge, das Weltende, weisen. Mit diesem Weltende soll im Unterschied zu den Weltaltermythen ein letztgültiges Ende gemeint sein. Hier wird also die Zyklizität durch Eschatologie ersetzt.

Eine solche Vorstellung von einem letztgültigen Weltende konnte erst aufkommen, als das Bewußtsein sich vom Eingebundensein in die Sippen- und Sippengemeinschaft und in immer

wiederkehrende Naturkreisläufe löste und der Mensch sich selbst mehr als Einzelwesen und die Geschichte als Abfolge stets neuer Ereignisse wahrnehmen konnte. So erschienen sowohl der individuelle Tod als auch das Weltende als ein einmaliges Ereignis. Eschatologische Darstellungen verwenden mythische Bilder, führen aber durch die lineare Gerichtetheit auf die Zukunft aus dem mythischen Bewußtsein heraus.

Was die Ausrichtung des Neuen Testaments auf Eschatologie betrifft, so betont Blumenberg den Zusammenhang mit der Einmaligkeit des Erlösungswerks Christi, das eine zyklische Wiederholung unmöglich sein läßt: „Die Eschatologie war im Neuen Testament aus einer Idee von der zyklischen Ausbrennung und Erneuerung der Welt zu dem ganz anderen, aus der Passionsgeschichte verständlichen Signal geworden: Nicht mehr diese Welt und nie wieder eine Welt! Nochmals eine Welt zu denken, die Gott das Letzte abverlangen würde [sc. das Opfer seines Sohnes], um sie bei seiner Absicht zu halten, erscheint als Inbegriff aller Blasphemien.“ (S. 271)

Von der Erschütterung durch die Erfahrung des individuellen Todes gibt das Gilgamesch-Epos, wie dargestellt, ein frühes Zeugnis. Doch Gilgamesch erlangt ja keine Unsterblichkeit mehr. Dagegen enthalten eschatologisch ausgerichtete Religionen die Hoffnung auf Erlösung sowohl des Einzelnen als auch der Menschheit als Ganzes: „Die großen eschatologischen Religionen Mazdaismus/Parsismus, Judentum, Christentum und Islam verbinden das Weltende mit einem reinigenden Gericht, dem dann die Zeit der Gottesherrschaft folgt.“ (Lurker, Weltende) Der Mazdaismus formte als erster diese Vorstellung aus, wie schon das obige Zitat aus dem Bundahischn über die Ekpyrosis ausdrückt (s. o. Teil V, 1.4.5, c „Sintflutmythen“, Verschiedene Typen von Weltuntergangsmýthen, b): Dem Gerechten kommt das Feuer wie warme Milch vor. Über die Verbreitung der endzeitlichen Vorstellungen schreibt Heiler: „Die parsische Eschatologie hat die jüdische Apokalypse beeinflusst. Sie hat eine Parallele in der germanischen Weltuntergangs-Mythologie.“ (Erscheinungsformen, S. 286) Zur parsischen Eschatologie sagt er weiter, sie sei eine universal-eschatologische Auffassung vom ewigen Leben, bei der es nicht nur um die Seligkeit der Einzelseele, sondern um die Vollendung des ganzen Kosmos und der gesamten Menschheit gehe. Sie finde sich in „grandioser Form“ zuerst im zarathustrischen Mazdaismus.

Um eine Vorstellung von den mythischen Bildern zu erhalten, sei hier die Beschreibung Heilers angeführt: „Alle, welche die Feuerprobe bestanden haben, werden eines Sinnes und preisen Ahura Mazdāh und die Erzengel. Saošyants Helfer bringen ein Stier- und *Haoma*-Opfer. Vom Fett des Stieres und vom *Haoma* bereiten sie das Lebenselixier und geben es allen Menschen, die dadurch unsterblich werden. Im letzten Kampf, der zwischen *Ahura Mazdāh* und *Angra Mainyu* [...] ausgefochten wird, vernichtet Ahura Mazdāh den Drachen; die übrigen Mächte werden durch die *Aməša Spənta* [s.o. Teil IV, 2.2 „Die Amshaspands im Avesta“] vernichtet. Dann ist die Welt vollkommen rein, selbst die Hölle ist rein von allen bösen Wesen; das Universum ist nur mehr von göttlichen Wesen erfüllt. Alles, was lebt, geht in die himmlische Vollkommenheit ein.“ (S. 530) Eine solche kosmische Eschatologie habe sich in der israelitischen Religion unter persischem Einfluß herausgebildet und sich dann in der apokalyptischen Literatur des Spätjudentums gezeigt. In Indien finde sich eine kosmische Eschatologie nur in dem uneigentlichen Sinn einer periodischen Zerstörung und Erneuerung der Welt. (S. 529f.)

Weitere typische Bilder für die eschatologischen Geschehnisse sind neben einer Ekpyrosis und einem Kataklysmos oder beidem: Erdbeben ereignen sich; ein Teil des Meeres wird zu Blut; die Sonne verfinstert sich; Sterne fallen vom Himmel; Hagel wird auf die Erde geworfen; dämonische Tiere unter der Führung des Drachen erscheinen (vgl. Lurker, Weltende). Zu den apokalyptischen Schrecknissen treten aber auch tröstende und erlösende Bilder.

In der Bibel ist das in der Offenbarung des Johannes beschriebene Weltende bewußt auf die Schöpfungsgeschichte bezogen: Es entsteht ein neuer Himmel und eine neue Erde (Off 21,1). Der Lebensbaum ist wieder zugänglich: „Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt: Wer siegt, dem werde ich zu essen geben *vom Baum des Lebens*, der *im Paradies Gottes* steht.“ (Off 2,7) Auch der Regenbogen erscheint: „Und über dem Thron [im Himmel] wölbte sich ein Regenbogen, der wie ein Smaragd aussah.“ (Off 4,3) Der Drache in Off 12 erscheint schon im mazdaistischen Mythos und wird nun in der Offenbarung des Johannes der Alten Schlange im Paradies gleichgesetzt. Heiler schreibt hierzu, daß kosmogonische Tiermythen zu eschatologischen wurden. Hierzu zähle auch der *Fenrir-Wolf* der altnordischen Sage, der sich am Ende der Zeiten von seinen Fesseln löst und Odin tötet. (Erscheinungsformen, S. 87) Das Neue Jerusalem in der Offenbarung gleicht in seinem quadratischen Grundriß dem Paradies, das durch die vier von ihm ausgehenden Flüsse ebenfalls eine solche Gestalt gewinnt. Das Wasser, aus dem sich die Gestalt bildet, ist ein Symbol des noch ätherischen Zustandes, während im Bild der quadratischen Stadt das irdische Element des festen Steines gewählt ist; doch diese Steine sind Edelsteine und Perlen, also eine überhöhte, vergeistigte Materie, ein Bild für die Neuartigkeit dieser „Erde“. Auch Westermann sieht den grundsätzlichen Zusammenhang zwischen der Urgeschichte Gen 1-11 und der Offenbarung: Die Urgeschichte handelt von der Menschheit vor der Geschichte Gottes mit seinem Volk. Sie „weist hinüber zur Endgeschichte der Bibel, der Offenbarung Johannes, in der die Geschichte des Gottesvolkes wieder einmündet in Welt- und Menschheitsgeschichte.“ (S. 19f.) Im Neuen Testament wird die Sintflutgeschichte als Vorausdarstellung des endzeitlichen Gerichtes verstanden, so Mt 24, 37-39 und Parallelen: „Denn wie es in den Tagen des Noach war, so wird es bei der Ankunft des Menschensohnes sein. Wie die Menschen in den Tagen vor der Flut aßen und tranken und heirateten, so bis zu dem Tag, *an dem Noach in die Arche ging*, und nichts ahnten, bis die Flut hereinbrach und alle wegraffte, so wird es auch bei der Ankunft des Menschensohnes sein.“ Im alten Testament werden aus dem Alten Orient überkommene mythische Bilder verwendet, um ein neues Gottesbild zu schaffen und um das Verhältnis Gottes zu seinem Volk Israel aufzuzeigen. Diese „Freiheit im Umgang mit dem Mythischen“ sieht Irsigler vor allem da, wo das Mythische ins Eschatologisch-Apokalyptische transponiert wird. (Abschnitt 4.3) Eine ausgeprägte Eschatologie zeigt das Buch Jesaja, wo auch die Analogie zu den mythischen Bildern der Schöpfungsgeschichte vorkommt; so wird ein endzeitlicher Kampf gegen den Chaosdrachen erfolgen: „An jenem Tag bestraft der Herr mit seinem harten, großen, starken Schwert den Leviatan, die schnelle Schlange, den Leviatan, die gewundene Schlange. Den Drachen im Meer wird er töten.“ (Jes 27,1; vgl. Irsigler) Der Kommentar der Jerusalemer Bibel zu Gen 9,2f., wo es um die Erlaubnis zur Fleischnahrung nach der Sintflut geht, sagt, daß der paradiesische Friede unter den Lebewesen erst in der Endzeit wieder erblühen werde (S. 24); es wird auf die bereits genannte Stelle bei Jesaja hingewiesen:

*Dann wohnt der Wolf beim Lamm, der Panther liegt beim Böcklein.
Kalb und Löwe weiden zusammen, ein kleiner Knabe kann sie hüten.
Kuh und Bärin freunden sich an, ihre Jungen liegen beieinander.
Der Löwe frißt Stroh wie das Rind.
Der Säugling spielt vor dem Schlupfloch der Natter,
das Kind steckt seine Hand in die Höhle der Schlange. (11,6-8)*

Dies sind nicht nur gedankliche Symbole, sondern Bilder, die eine neue Art von Realität darstellen, wenn der Mensch samt Erde und der ganzen Natur eine neue Materialität angenommen hat, die von Hunger und Durst, Krankheit und Tod befreit sein wird, so daß man

vom Kampf ums Dasein, vom Fressen und Gefressenwerden, nichts mehr weiß.

In der Darstellung der Welt- und Menschheitsentwicklung durch Steiner sind nicht nur Anfang und Ende aufeinander bezogen, sondern weisen sogar auf Sinn und Ausrichtung der gesamten Entwicklung hin. Daher gehören Bilder zukünftiger Entwicklungen unbedingt zu Mythen hinzu: „Nun ist in allen Sagen, welchen der Okkultismus zugrundeliegt – und alle wirklich großen Sagen sind ja aus den Geheimschulen hervorgegangen –, immer auch Prophetie enthalten.“ (Mythen und Sagen, S. 72) So schreibt auch der anthroposophische Autor Schmidt-Brabant, daß in der Mysteriengeschichte alles Geschehen sinnvoll aufeinander bezogen sei wie in einem gewaltigen, übersinnlich-kosmischen Organismus. Mit jedem Blick auf den Anfang sei immer auch das Ganze gesehen. „Wenn ich nach dem Anfang frage, frage ich zugleich mysteriengeschichtlich immer nach dem Ganzen.“ (S. 15)

Als Beispiel für einen ausgeprägten eschatologischen Mythos sollen hier die entsprechenden Bilder der altnordischen Mythologie besprochen werden.

In der altnordischen Mythologie, wie sie in den Texten der „Edda“ vorliegt, zeigt sich diese Einheit von Urgeschehnissen und endzeitlichen Ereignissen sehr deutlich, besonders im ersten Text *Völuspá*, auch genannt „Der Seherin Weissagung“. Dieser reicht von Kosmogonie, Götterzeitalter, Erschaffung von Zwergen und Menschen über erste Kriege und Gefahren für die Götter wie den Tod Baldurs zu endzeitlichen Ereignissen, Kämpfen und Untergängen und schließlich zur Entstehung einer neuen Welt. Außer in der *Völuspá* (25-64) finden sich noch etliche eschatologische Stellen in anderen Texten: *Grimnismal* 20. 23; *Vafthrudnismal* 45-54; *Hrafnagaldr* 2-7; *Vegtamskvida* 10-15; *Hyndluliod* 28, 39-41; *Gylfaginning* 28-30, 49-53. Diese ausgeprägte Eschatologie soll hier in der Deutung des anthroposophischen Autors Rudolf Meyer vorgestellt werden. Sie findet sich in seinem Buch „Nordische Apokalypse“. Als Übersetzung benutze ich in der Regel die von Karl Simrock von 1851, in der Ausgabe von Stange. Gelegentlich ziehe ich die Übersetzung von Felix Genzmer heran, die auch Rudolf Meyer benutzt. Viele der Grundlagen Meyers befinden sich in Steiners Vortragsreihe „Die Mission einzelner Volksseelen im Zusammenhang mit der germanisch-nordischen Mythologie“ (GA 121, 1910).

Das mythische Bewußtsein kennt noch keine vollständige Trennung des menschlichen Bewußtseins von der göttlich-geistigen Welt. Daher können in den mythischen Bildern Göttertaten und -erlebnisse zugleich Vorgänge der menschlichen Entwicklung, besonders der Bewußtseinsentwicklung sein. Die Eschatologie der Edda spricht zwar ausdrücklich wenig vom Menschen, sondern fast nur von Göttern und anderen Geistwesen. Wenn aber von deren „Tod“ oder „Untergang“ die Rede ist, so kann damit kein wirkliches Vergehen unsterblicher Wesen gemeint sein. Als menschlicher Bewußtseinsvorgang jedoch verstanden, „sterben“ die Götter für das Bewußtsein der Menschen, d. h. sie entschwinden deren Wahrnehmungsmöglichkeit. Dieser Untergang der Götter wird in der Edda als die *Ragnarök* bezeichnet. Dieser Plural wird von Simek (Rudolf Simek, Mythos Odin, Texte von der Edda bis zum Heavy Metal. Stuttgart 2010, S. 10) mit „Gericht der Götter“, von Stange mit „Endschicksal“ oder „Götterschicksal“ (S. 418) übersetzt. Eine alte Übersetzung ist „Götterdämmerung“, die ungenau sein mag, aber, als „Verdämmern des Wissens von den Göttern“, den Bewußtseinsumschwung zum Ausdruck bringt. Die Deutung von Meyer schwankt öfter darin, diesen Bewußtseinsvorgang als etwas aufzufassen, das die germanischen Völker bei ihrem Übergang von der Vorgeschichte und Völkerwanderungszeit zum Mittelalter selbst erfahren haben und in mythische Bilder

kleideten, oder als etwas, das auf ein Eschaton in ferner, zeitlich ungewisser Zukunft hinweist. Er sagt selbst dazu, daß dieses Ineinander von Gegenwart und Zukunft die Ragnarök, die sich über Jahrhunderte ausbreiten werden, perspektivisch verkürzt zeige, „wie es alle Apokalypsen tun.“ (S. 179)

Wie gesagt, gibt es in der Mythologie der Edda außer Menschen noch viele andere Wesen: Riesen, Zwerge, Alfen, das ältere Göttergeschlecht der Wanen, das jüngere Göttergeschlecht der Asen und Ungeheuer in Tier- oder Fabelgestalt.

Ein erstes schlimmes Ereignis, das eine alte Zeit beendet, ist in der Edda der Tod des Gottes Baldur. Zu diesem heißt es in Gylfaginning 49: „Und Odin nahm sich den Schaden um so mehr zu Herzen, als niemand so gut wußte als er, zu wie großem Verlust und Verfall den Asen Baldurs Ende gereichte.“ (Stange, S. 304) Der Asengott Baldur verkörpert Glanz, Licht, Schönheit und Unverdorbenheit des Anfangs, der lichtvollen Goldenen Zeit. Es heißt von ihm ebenfalls in Gylfaginning: „Von ihm ist nur Gutes zu sagen. [...] Er ist so schön von Antlitz und so glänzend, daß ein Schein von ihm ausgeht. [...] Er ist der weiseste, beredteste und mildeste von allen Asen. [...] Er bewohnt im Himmel die Stätte, welche Breidablick heißt. Da wird nichts Unreines geduldet, [...]“ (Nr. 22, Stange S. 278) Es war die Zeit, als die Menschen noch in einem Zustand waren, daß sie die Götter schauten, was Meyer in der Bezeichnung der Halle „Breidablick“ angedeutet findet (Nordische Apokalypse, S. 103). Doch dies blieb nicht so; denn Baldur als „Sohn“ Odins ist mit den Asen verbunden, den Göttern, die die Menschen zu einem neuen Bewußtsein führen und deren Freiheit im Denken nur möglich ist durch eine zeitweise Trennung von den Göttern. Die so innig mit den Menschen verbundenen Asen sind daher in alle damit einhergehende Wirrnisse, Gefahren und Niedergänge verwickelt. Diese Zusammenhänge beschreibt Meyer so: „[...] [M]enschliche Schuldbegriffe versagen gegenüber dieser Tragödie. Man sollte vom *Wagnis* der Asen reden. Es sind kühne Würfe, Entwürfe, durch die sie die Schöpfung 'Mensch' ins Dasein riefen. Dieses Wagnis brachte Unerwartetes mit sich. Es rief den Widerstand von Gegengewalten auf. Solcher Einsatz forderte Opfer. Unbeirrbar jedoch halten die Asen an ihrer Zielsetzung fest, auch wenn sie selbst dadurch in Schuldverkettungen gegenüber anderen Mächten geraten. Die Asen verlassen den Menschen nicht, den sie zur Ichheit heranzubilden suchen. Sie trotzen sein Werden Schritt für Schritt den Götterfeinden ab.“ (Ebd. S. 159) Solche Gegenmächte sind wirksam beim Tod Baldurs, von dem die Völva, die Seherin der Völuspá, spricht, indem sie die Bedeutung des Ereignisses durch das visionäre „Ich sah“ einleitet:

- 36 *Ich sah dem Baldur, dem blühenden Opfer,
Odins Sohne, Unheil drohen.
Gewachsen war über die Wiesen hoch
Der zarte, zierliche Zweig der Mistel.*
- 37 *Von der Mistel kam, so dünkte mich,
Häßlicher Harm, da Hödur schoß.
[...]
[...]
Doch Frigg beklagte in Fensal dort
Walhalls Verlust: Wißt ihr, was das bedeutet?*
- 38 *In Ketten lag im Quellenwalde
In Unholdsgestalt der arge Loki.
Da sitzt auch Sigyn unsanfter Gebärde,*

Des Gatten Waise: Wißt ihr, was das bedeutet?
(*Völuspá*, 36-38, Stange, S. 15f.)

Frigg ist die Gemahlin Odins, Fensal ihre Halle. Sigyn ist Lokis Gattin. Die Aussagen der *Völuspá* deuten die Mythen meist nur an, so auch hier. Andere Texte, vor allem die Schrift *Gylfaginning* aus der jüngeren Edda, liefern häufig Erklärungen. Der vollständige Baldurmythos beginnt mit beängstigenden Träumen, die dieser hat. Frigg nimmt daraufhin allen Wesen den Eid ab, ihm nichts anzutun. Danach veranstalten die Asen aus Freude und Zuversicht ein Schießen und Werfen mit allen möglichen Waffen auf Baldur, wobei ihm keine schaden kann. Doch Loki erfährt durch eine List von Frigg, daß sie der Mistel den Eid erlassen hat. Er stiftet Baldurs blinden Bruder Hödur an, mit einem Mistelzweig auf Baldur zu schießen und führt ihm dabei die Hand. Dies ist Baldurs Tod (36/37). Später bestrafen die Götter Loki, indem er gefesselt dem Gift einer Schlange ausgeliefert wird, das auf sein Gesicht tropft (38). Von Loki war schon oben die Rede (Teil IV, 2.1, „Mythos“ und Teil V, 4.1.5,c)). Er ist eine schillernde und verführerische Gestalt, die hier die unheilvollen Vorgänge ins Rollen bringt. Ohne sein Mittun als Genosse der Asen scheint einerseits die Entwicklung der Menschen zur Selbständigkeit nicht möglich, andererseits bringt dies große Gefahren. „Denn das Erlöschen des Baldurschauens war der Keim zu allem, was die Menschen in die Geistverleugnung hineingetrieben hat. Baldurs Tod ist das Vorspiel zur Götterdämmerung. Das Zeitalter Hödurs, des blinden Asen, bricht damit an. Götterblindheit wird fortan die Menschenwelt regieren.“ (Meyer, *Nordische Apokalypse*, S. 105f.) Daß ausgerechnet die Mistel dieses Unglück verursacht, erklärt Meyer mit ihrem Dasein als Schmarotzerpflanze, die außerhalb des baldurhaften Sonnenrhythmus leben kann. Dies entspricht der nun einsetzenden Entfremdung des Menschen vom Geistigen in der Natur, durch die erst neuzeitliche Naturwissenschaft und Technik möglich wurden: „Mit der voranschreitenden intellektuellen Entwicklung kam eine Seelenverfassung zur Herrschaft, die sich aus dem Sonnenrhythmus des Jahres herauszulösen strebt. Innerhalb des Pflanzenreiches ist sie der Mistel zu vergleichen, die sich in ihrem Vegetationsrhythmus von dem Sonnenjahr emanzipiert hat. Denn sie erlebt bekanntlich zur Wintersonnenwende ihre höchste Entfaltung.“ (Ebd. S. 107)

Die eigentlichen Weltuntergangsstrophen der *Völuspá* sind 39-56. In der *Völuspá* kann vieles deswegen nur angedeutet werden, weil die Mythen bekannt waren. Das Lied hatte vielmehr den Zweck, durch solches Andeuten und Halb-Verschweigen-Können die Inspirationskraft der Hörer anzuregen (Meyer ebd., S. 44). Die beeindruckenden und erschütternden Bilder besitzen eine große spirituelle Folgerichtigkeit, wie schon Jan de Vries festgestellt hat. Meyer ist daher der Auffassung, daß diese Dichtung von einem Eingeweihten stammen muß (ebd. S. 240, Anm. 32). Für unser Verstehen des nur Angedeuteten sind nicht nur die eschatologischen Bilder der anderen Lieder wichtig, sondern auch die fortlaufende Darstellung in *Gylfaginning* 51 (Stange, S. 308ff.). Ich möchte diese in vier Abschnitte einteilen:

1. Unter vielen furchtbaren Ereignissen werden drei Jahre Kriege der Menschen und drei ununterbrochene Winter hervorgehoben (Fimbulwinter, d. h. der Große Winter).
2. Dann verschlingen Wölfe die Sonne und den Mond. Sterne fallen vom Himmel, Erdbeben geschehen.
3. Der Fenriswolf (Fenrir) kommt los, die Midgardschlange erhebt sich, auch Loki wird von seinen Fesseln frei. Die Midgardschlange wühlt das Meer auf, was eine große Flut verursacht, durch die auch das Totenschiff Naglfar flott wird. Der Flammenriese Surtur kommt mit Muspels Söhnen zum Kampf, Loki mit dem Gefolge der Hel. Es erbebt sogar die Esche Yggdrasil.
4. Die Asen kämpfen mit den Einheriern, den in Walhall aufgenommenen Gefallenen, gegen

alle diese endzeitlichen Ungeheuer: Odin wider den Fenriswolf, Thor wider die Midgardschlange, Freyr wider Surtur, Tyr gegen den Höllenhund Garm, Heimdall gegen Loki. Alle Götter sterben im Kampf außer Widar, Odins Sohn, der seinen Vater rächt, da es ihm gelingt, den Fenriswolf zu töten.

Bevor nun Deutungen Meyers zu diesen vier Abschnitten vorgestellt werden, sollen einige Stellen dieser Ereignisse in der beeindruckenden Sprache der Völuspá in der Übersetzung von Karl Simrock von 1851 angeführt werden:

*Viel weiß der Weise, sieht weit voraus
Der Welt Untergang, der Asen Fall.*

*Brüder befehden sich und fällen einander;
Geschwisterte sieht man die Sippe brechen.*

*Unerhörtes ereignet sich, großer Ehbruch.
Beilalter, Schwertalter, wo Schilde krachen,
Windzeit, Wolfszeit, eh die Welt zerstürzt.*

*Yggdrasil zittert, die Esche, doch steht sie,
Es rauscht der alte Baum, da der Riese [Loki] frei wird.*

*Gräßlich heult Garm [der Höllenhund] vor der Gnipahöhle [enge Höhle der Unterwelt],
Die Fessel bricht, und Freki [Wolf, hier wohl Fenrir] rennt.*

*Der Wurm [Midgardschlange] schlägt die Flut, der Adler facht,
Leichen zerreißt er; los wird Naglfar.*

*Der Kiel fährt von Osten, da kommen Muspels Söhne
Über die See gesegelt; sie steuert Loki. [ein anderer Loki, ein Feuerriese]*

*Surtur fährt von Süden mit flammendem Schwert,
Von seiner Klinge scheint die Sonne der Götter.*

(Auszüge aus den Strophen 44-51; Stange S. 18f.)

53 *Da hebt sich Hlins [Friggs] anderer Harm,
Da Odin eilt zum Angriff des Wolfs.
Belis Mörder [Freyr] mißt sich mit Surtur;
Schon fällt Friggs einzige Freude [Odin].*

54 *Nicht säumt Siegvaters erhabner Sohn
Mit dem Leichenwolf, Widar, zu fechten:
Er stößt dem Hwedrungssohn [Fenrir] den Stahl ins Herz
Durch gähnenden Rachen: So rächt er den Vater.*

55 *Da kommt geschritten Hlodyns schöner Erbe [Thor],
Wider den Wurm wendet sich Odins Sohn.
Mutig trifft ihn Midgards Segner.*

*Doch fährt neun Fuß weit Fiörgyns Sohn
Weg von der Natter, die nichts erschreckte.
Alle Wesen müssen die Walstatt räumen.*

- 56 *Schwarz wird die Sonne, die Erde sinkt ins Meer,
Vom Himmel schwinden die heitern Sterne.
Glutwirbel umwühlen den allnährenden Weltbaum,
Die heiße Lohe beleckt den Himmel.*

*(Stange, S.20; zu den Erklärungen in eckigen Klammern s. auch Karl Simrock,
Erläuterungen zur Edda.*

[www. Lernhelfer.de/sites/default/files/lexikon/pdf](http://www.Lernhelfer.de/sites/default/files/lexikon/pdf) ; 14. 2. 2025

zu 1.

Die drei Jahre Kriege und der Fimbulwinter deuten auf die Auflösung der alten Sippenwelt hin, die nötig ist, um zur Unabhängigkeit des Einzelnen zu führen. Doch zunächst äußert sich das als moralischer Verfall. Der Fimbulwinter drückt eine Welt ohne Liebe im Bild aus. Die Dreizahl deutet die menschlichen Seelenbereiche Denken, Fühlen und Wollen an, in die solche eisigen Todeswirkungen eingriffen (Meyer, Nordische Apokalypse, S. 166f.).

zu 2.

Es wird hier auf die Ereignisse in der Reihenfolge der Gylfaginning eingegangen, die Völuspá hat teilweise eine andere Reihenfolge (Dies ist quellenkritisch nicht genau geklärt.).

Das schrecklichste Zeichen der Ragnarök ist die Verschlingung der Sonne und des Mondes durch Wölfe. Diese sind Bilder des Bösen, störender Gewalten, die bei Sonnen- und Mondfinsternissen zum Ausbruch kommen (Meyer ebd., S. 167ff.). Wölfe sind Mächte des eisernen Zeitalters, mit denen z. B. Marskinder wie die Römer verbunden sind, denn das Eisen im Blut fördert nicht nur die Ichkraft und die Durchsetzungskraft, sondern kann negativ auch Machtgier hervorrufen. Daher sind Wölfe auch mit dem Gott der Ich-Kraft, Odin, verbunden, sogar mit Apollon. Die vernichtende Wolfskraft ist ein entartetes, uneingeschränkt entfesselter Ichbewußtsein. Dann wird der Wolf frei seiner Fesseln.

Eine mikrokosmische Sonnenfinsternis ist es, wenn der kalte Intellekt (Mondenkräfte) die warme Sonnennatur des Herzens verdunkelt. Die nordischen Seherinnen und Seher erblickten das zukünftige Zeitalter der Geistverleugnung (Meyer ebd., S. 172). Doch was bedeutet mikrokosmisch die Mondfinsternis? Dann wird der klare Verstand (Mond) durch irdische Triebgewalten verdeckt, der „Verstand“ wird blutrot. (Man nennt den verfinsterten Mond auch „Blutmond“. Dies ist in der ersten Hälfte des Jahres 2019 schon zwei mal geschehen.). Der Intellekt arbeitet nur noch gewissenlos triebgesteuert und dient der Zerstörung (ebd., S. 173).

zu 3.

Wenn die Ragnarök beginnen, werden verderbliche Mächte frei, die bisher noch in Grenzen gehalten waren: Loki mit seinen „Kindern“ Fenrir, der Midgardschlange und Hel. Loki war von den Göttern wegen seiner Schuld an Baldurs Tod gefesselt worden; er ist jetzt wieder frei und mit ihm „ist Hels ganzes Gefolge“ (Gylfaginning 51; Stange, S. 309). Daß Baldur in der Hel zurückgehalten werden kann, der Gott der goldenen, leuchtenden Lebenskräfte, zeigt die angewachsene Macht des Todesbereiches. Mikrokosmisch bedeutet dies die zunehmende Bedrohung des menschlichen Leibes durch Alter, Krankheit und Tod.. Diese Zusammenhänge wurden ja schon öfter angesprochen. Die beiden anderen „Kinder“ sind Fenrir und die Midgardschlange. Fenrir war von den Asen gefesselt worden, doch jetzt heißt es: „Die Fessel

bricht, und Freki rennt.“ Freki bedeutet hier wohl allgemein „Wolf“. Wie dargestellt, ist der Fenriswolf der Verderber des Ätherleibes, wodurch Unwahrhaftigkeit bewirkt wird. Die Midgardschlange, die Midgard, die Menschenwelt, umringelt, wurde immer wieder besonders von Thor in ihre Grenzen gewiesen, doch jetzt wird sie unruhig und setzt durch ihr Sichaufbäumen das Meer in Wallung. Mikrokosmisch sind damit schädliche Wirkungen im Astralleib des Menschen gemeint. Alle diese Kräfte waren bisher noch „gefesselt“, in Schranken gehalten. Denn schützende, leitende und heilende Kräfte der Asen bewahrten die Menschen vor deren allzu heftigen Angriffen. Doch mit zunehmender Verfinsterung der geistigen Welt sind die Menschen den schädlichen Wirkungen immer schutzloser ausgeliefert. Aufgrund der Einheit von Mikrokosmos und Makrokosmos gerät durch das Wirken der Widersachermächte der gesamte Kosmos in Gefahr. Es droht eine Flutkatastrophe durch das Wühlen der Midgardschlange. Die Weltesche Yggdrasil, die den ganzen Aufbau des Kosmos trägt, kommt ins Wanken. Mikrokosmisch ist sie auch die geistige *axis mundi*, die Himmel und Erde verbindet, d. h. den Menschen bisher Wissen vom Geistigen vermittelte. Meyer spricht von den „verdämmernden Mysterien“ der germanischen Stämme (ebd., S. 175). Das Schiff Naglfar, das durch die Flut flott wird, ist aus Nägeln von Verstorbenen gebaut und trägt diese in den Kampf der Ragnarök. Nach Meyer sind die nicht geschnittenen Finger- und Fußnägeln eine zu starke Verhornung, ein Zeichen für die zunehmende Todverfallenheit, die der Menschheit als Gefahr droht. Das Schiff Naglfar ist umso stärker, je weniger sich die Toten auf ihm der Erdschwere entreißen konnten. „Es gibt aber Mächte, die alles, was am Menschen in die Verhornung treiben möchte, gierig ergreifen und ihn in die Vertierung hereinziehen wollen.“ (Ebd., S. 182)

Schließlich kommt der Flammenriese Surtur. Surtur erschien auch schon am Anfang der Welt. Er ist der Herrscher des heißen Gebietes im Süden, Muspelheim: „die ist hell und heiß, so daß sie flammt und brennt und allen unzugänglich ist, die da nicht heimisch sind und keine Wohnung haben. Surtur ist er geheißen, der an der Grenze des Landes sitzt und es beschützt: er hat ein flammendes Schwert, und am Ende der Welt wird er kommen und heeren und alle Götter besiegen und die ganze Welt in Flammen verbrennen.“ (Gylfaginning 4; Stange, S. 263f.) Hierzu sagt Meyer zunächst, daß dies zeige, daß Urgeschennisse und Eschatologie eine Einheit darstellen: „Ursprung und Ende der Weltschöpfung schließen sich in diesem Urwissen immer zusammen.“ (Ebd., S. 59) Am Anfang der Welt mußten die polaren Kräfte des kalten Niflheim und des heißen Muspelheim zusammenwirken. Mikrokosmisch stellen sie ein Bild der Nervenorganisation und der nährenden, warmen Blut- und Stoffwechselorganisation dar. Doch der Mensch muß eine Mitte zwischen diesen Polaritäten finden: „Denn das Geheimnis der Menschwerdung beruht auf dem Finden einer *Mitte*. Das gilt für jeden einzelnen Menschen. Alle Gesundheit ist das Ergebnis von Ausgleichsvorgängen in unserer Leibesorganisation. Alles moralische Leben geht aus Gleichgewichtserlebnissen hervor, die sich zwischen oben und unten, zwischen Geist und Stoff abspielen.“ (S. 60) „Die beiden Reiche der Hrimthursen [Reifriesen] und der Muspelsöhne aber bedeuten die immerwährende Bedrohung menschlicher Existenz. Von ihnen überwältigt werden, heißt den Verlust der Mitte in sich und damit auch für das Weltenwerden erleiden.“ (S. 61) Während die Reifriesen sich schon in dem Fimbulwinter äußerten, verbündet sich Surtur nun auch mit der Hel, und dies bedeutet, daß jedes Gleichgewicht der Welt ins Schwanken kommt. Die Brücke Bifröst, die die Welten verbindet, zerbricht, als Surtur mit den Söhnen Muspels darüber reitet. Meyer bringt die Feuermacht Surturs mit der Kernkraft in Verbindung: „Wenn Surturs Schwert, das heller als die Sonne gleißt, die Welt in Brand aufgehen läßt, so werden die Flammenmächte freigesetzt, die in den Stoffesgründen gebunden waren. Es sind die gleichen Mächte, die heute mit der Entwicklung der Kernphysik in die Willkür menschlicher Hände überzugehen beginnen [1967].“ (Ebd., S. 184)

zu 4.

In der Völuspá sind drei Kämpfe genannt, die für die beteiligten Götter nicht gut ausgehen. Odin unterliegt Fenrir. Freyr wird durch Surtur getötet, da er einstmals sein Schwert seinem Brautwerber um seine Frau Gerda überlassen hat. Odins Sohn Widar gelingt es, Fenrir zu töten und damit Rache für seinen Vater zu nehmen. Thor tötet im Kampf zwar die Midgardschlange, doch stirbt er an dem Gift, das von ihr ausgeht.

Alle drei Götter genossen große Verehrung. Sie galten als Lenker und Leiter der germanischen Völker, die zwar noch eine Bindung an altes Wissen hatten, aber in den Jahrhunderten ihrer Geschichte allmählich diesem Wissen entwuchsen. Dies zeigt sich gerade an diesen drei Göttern und ihrem Geschick.

Odin, der in die Geheimnisse der Runen eingeweiht worden war, war der Gott des in der Sprache sich offenbarenden geheimen Wissens und hatte dies einstmals den Menschen vermittelt. Deswegen wird gerade er durch Fenrir, das Lügentier, das eine unaufrichtige Sprache im Munde führt, angegriffen. Daß er unterliegt, zeigt im mythischen Bild, daß die Menschheit in einen Zustand gerät, in dem die Sprache zur Unwahrheit mißbraucht wird. Hier ist daran zu erinnern, daß die Sprachverwirrung auch im Alten Testament die fortschreitende Verderbnis der Menschheit anzeigt. Meyer sagt: „Odin wird, als der Weltenkampf seinen Höhepunkt erreicht hast, vom Fenriswolf verschlungen. Die Sprache verliert ihre offenbarende Kraft; sie wird Phrase, Lüge, Propaganda.“ (Ebd., S. 174) Die Sprachverderbnis gehört zur kommenden ahrimanischen Verfinsterung.

Auch Freyr ist ein Gott, der das Ende der alten Zeit anzeigt. Dies wird deutlich an der Geschichte von der Werbung um seine Frau Gerda. Diese findet statt, als Baldur schon in der Hel weilt, also das Ende des Goldenen Zeitalters schon eingeläutet ist. Freyr ist von Gerdas Anblick so überwältigt, daß er liebeskrank wird. Diese Liebesmacht zwischen den Geschlechtern ist eine neue Entwicklung. Denn wie oben ausführlich dargelegt, waren die Menschen zuerst eingeschlechtlich. Erst in der langen Entwicklung zur Getrenntgeschlechtlichkeit wurden sie sich des Geschlechtlichen allmählich bewußt. Freyr und Gerda stellen in den mythischen Bildern eine Entwicklung dar, die sich an den Menschen vollzog. Daß Gerda nicht mehr der alten Zeit angehört, zeigt sich in diesem Mythos an ihrer Ablehnung der „goldenen“ Brautgeschenke (Skirniför 19-22). Freyr hat sein Geistesschwert seinem Brautwerber Skirnir für die gefährliche Fahrt überlassen. Diese gelingt, und schließlich kommt es zur Hochzeit Freyrs mit Gerda. Die Verbindung beider ist ein Bild für die Freude an der Sinnenschönheit, zu der die Menschen von nun an erst erwachen. Die Liebefähigkeit zum anderen Geschlecht wird zu einem persönlichen Erlebnis, aber in ihr liegt immer die Gefahr, von ihr überwältigt und geblendet zu werden. Freyr muß gerade gegen Surtur kämpfen, denn das Feuer kann auch ein Bild für die Liebesglut sein, die die Geistesklarheit vergessen läßt und den Menschen in Verwirrung stürzen kann. Loki spottet im Oegisdrecca darüber, daß Freyr das Schwert des Geistes dafür weggegeben hat (Strophe 42; Stange, S. 88). Hierzu sagt Meyer: „Einstmals wird [Freyr] aus den Reihen der Feuerriesen der Widersacher erstehen, dem er erliegen muß, da er sich der Waffe entäußerte, durch die allein Surtur zu überwinden ist: die Geisteskraft, die durch keine Sinnesfesselung abgeschwächt wirken kann.“ (Ebd., S. 158; die ganze Passage S. 155-158) Wenn Freyr nicht „überlebt“, so ist dies ein Ausblick in weite Ferne, wenn ein anderer an seine Stelle treten wird, dem der Geist nicht mehr durch den Schleier des Irdischen verborgen sein wird.

Auch wird es dann einen „Sohn“ Odins geben, der Fenrir „tötet“, indem er dessen Maul zerreißt. Steiner spricht von einem Zustand, in dem Lüge und Verstellung nicht mehr möglich sein werden. Interessant ist auch, daß das lateinische Wort für „lügen“, *mentiri*, auch die bekannte Wurzel *me-* zeigt, die so viele Wörter und Namen der mentalen Bewußtseinsstruktur besitzen, durch die die Menschen rein an das Verstandesdenken gebunden sind. Dieser Bewußtseinszustand herrscht zwar jetzt durch Odins „Tod“, doch er ist nicht endgültig, da

Odin durch Widar „gerächt“ wird, also die Wirkungen des Fenriswolfes einmal an ihr Ende kommen werden.

Der dritte Kämpfer ist Thor. Daß er die Midgardschlange zur Gegnerin hat, zeigt ebenfalls die spirituelle Wahrheit dieser Bilder. Meyer sagt über Thor, daß er sich in besonderem Sinn „mit dem zur Freiheit heranreifenden Menschen-Ich verbunden hat.“ (Ebd., S. 160) Dieses ist jedoch anfänglich noch sehr sippengebunden. Der Name von Thors Gemahlin, Sif, wird als Wort für „Sippe“ aufgefaßt, Thor ist also der Sippe vermählt. Er ist dem germanischen Sippenwesen und seinen Schicksalen verbunden. Diese sind von der Zeitenwende geprägt, die das allmähliche Ende der Verhaftung in das Sippengeflecht und seine Geborgenheit bringt. Mit der Herausbildung des sich seines Ichs bewußten Einzelmenschen gehen aber auch als negative Seite viele Unsicherheiten und Verwirrungen einher, da der Mensch egoistische Begierden und Wünsche stärker fühlt. Dies ist die Bedrohung des Astralleibes, die die Midgardschlange im Bild des „Wurmes“ ausdrückt. Sie wird im Lauf der Zeiten immer mächtiger, ihr Wachstum geht Hand in Hand mit der Auflösung der Sippenverbände und ihres typischen Gemeinschaftslebens. Ihr Gift wirkt verderblich und auflösend auf die Beziehungen, die bis dahin durch selbstverständliche Sippenverhältnisse, die jedem seinen Ort innerhalb des Gemeinschaftslebens zuwiesen, aufrecht erhalten wurden. Wenn die an die Blutsverwandtschaft gebundene Sippenmoral sich auflöst und stattdessen Selbstsucht wütet, Brüder sich befehden und keiner den anderen mehr schont (Völuspá 45), „stirbt“ Thor an diesem Gift (vgl. Meyer ebd., S. 164ff.).

Strophe 56 zeigt an, daß die gesamte Weltordnung durch eine gleichzeitige Flut- und Feuerkatastrophe zerstört wird. Die Weltesche, der „allnährende Weltbaum“, die schon lange angetastet war, vergeht im Feuer. Die Kräfte, die die alte Welt getragen haben, sind an ihr Ende gekommen, doch auch die Widersacher.

Dies ist jedoch nicht das Ende der Prophezeiungen, denn die Völva gehört zu denen, die noch weiter in die Zukunft schauen, wie es im Hyndluliod heißt: „Wenige werden weiter blicken, als bis Odin den Wolf angreift.“ (Hyndluliod 42; Stange, S. 132) Jetzt setzt nämlich in der Völuspá, wieder mit dem feierlichen, prägnanten „Ich sehe“ eingeleitet, dem Hinweis auf die geistige Schau, die Vision einer neuen Welt ein:

- 57 *Da seh' ich auftauchen zum andernmale
 Aus dem Wasser die Erde und wieder grünen.
 Die Fluten fallen, darüber fliegt der Aar,
 Der auf dem Felsen nach Fischen weidet.*
- 58 *Die Asen einen sich auf dem Idafelde,
 Über den Weltumspanner zu sprechen, den großen.
 Uralter Sprüche sind sie da eingedenk,
 Von Fimbultyr gefundner Runen.*
- 59 *Da werden sich wieder die wundersamen
 Goldenen Bälle im Grase finden,
 Die in Urzeiten die Asen hatten,
 Der Fürst der Götter und Fiölnirs [Odins] Geschlecht.*
- 60 *Da werden unbesät die Äcker tragen,
 Alles Böse bessert sich, Baldur kehrt wieder.
 In Heervaters Himmel wohnen Hödur und Baldur,
 Die walweisen Götter: Wißt ihr, was das bedeutet?*

- 61 *Da kann Hönir selbst sein Los sich wählen,
Und beider Brüder Söhne bebauen
Das weite Windheim. Wißt ihr, was das bedeutet?*
- 62 *Einen Saal seh' ich heller als die Sonne;
Mit Gold bedeckt auf Gimils Höhn:
Da werden bewährte Leute wohnen
Und ohne Ende der Ehren genießen.*
- 63 *Da reitet der Mächtige zum Rat der Götter;
Der Starke von oben, der alles steuert.
Den Streit entscheidet er, schlichtet Zwiste,
Und ordnet ewige Satzungen an.*
- 64 *Nun kommt der dunkle Drache geflogen,
Die Natter hernieder aus Nidafelsen.
Das Feld überfliegend, trägt er auf den Flügeln,
Nidhöggur, Leichen - und nieder senkt er sich.*

Die Deutungen sollen jetzt zunächst dem Verlauf dieser Strophen folgen.

Strophe 57:

Das Auftauchen der Erde aus dem Wasserchaos wurde zur Genüge oben besprochen (V. 4.1.1). Neu ist das Erscheinen dieses Bildes in einem eschatologischen Text. Die wieder grünende Erde ist nach Meyer eine Wiedergeburt der Erde in ätherischer Gestalt, also keine Wiederkehr des Gleichen. Die Äthererde „grünt“ bedeutet, daß Bildekräfte einen neuen Kosmos keimhaft ins Dasein treten lassen (ebd., S. 223).

Strophen 58 und 59:

Wie schon ausgeführt, sind die Asen, da sie keine inkarnierten Wesen sind, nicht „gestorben“, sondern der Wahrnehmungsfähigkeit der Menschen geschwunden. Wenn sie jetzt wieder erscheinen, wird damit eine neu gewonnene Schaufähigkeit der Menschen angezeigt. Das Idafeld befindet sich nahe der ehemaligen himmlischen Stätte Asgard. Wie der Mensch nach seinem Tod halten die Asen Rückschau über die frühere Zeit, über die Midgardschlange und die Bedeutung der noch geistgebundenen Sprache der Runenkunde Odins; er ist mit Fimbul Tyr, dem Großen Gott, gemeint (Tyr ist hier nicht der Name des Kriegsgottes, sondern die Bezeichnung Tyr allgemein als Himmels- und Lichtgott. Der Name ist verwandt mit Zeus, Genitiv Dios, lateinisch *deus* „Gott“ und *dies* „Tag“ sowie Jupiter, entstanden aus Diespiter, „Vater der Götter“). Diese Rückschau, die Beurteilung des abgelaufenen Äons, ist der Ausgangspunkt für die Zielsetzungen des kommenden (Meyer ebd., S. 224). Die goldenen Bälle (Übersetzung von Genzmer: Tafeln) im Gras weisen auf ein neues Goldenes Zeitalter hin. Das „Gras“ zeigt wieder die ätherische Daseinsweise an. Die Tafeln sind nach Meyer Spielbretter, denn das Leben wird wieder ein heiliges Spiel in kundlicher Unschuld sein (ebd.). Brettspiele als Ausdruck eines seligen nachtodlichen Zustandes und heiligen Götterwissens gibt es auch in ägyptischen Darstellungen, so im Grab der Nefertari. Auch ist ein Spielbrett ein heiliges Zeichen, ein „Hiero“glyphe, nämlich das Zweikonsonantenzeichen mn, das auch für die Schreibung des Namens Amun verwendet wird. Kultische Spiele enthalten geheimes Wissen und sind in vielen Kulturen verbreitet; manchmal stellen sie Mythen dar oder dienen als Orakel (Lurker, s. v. Spiele). Auch Ballspiele können symbolischer Art sein, weswegen die Übersetzung „Bälle“ dem Sinn keinen Abbruch tut.

Jedenfalls bedeuten solche Spiele, daß der wiederkehrenden Goldenen Zeit neues spirituelles Wissen zu eigen sein wird.

Strophen 60 und 61:

Die Stelle aus Strophe 60, „Da werden unbesät die Äcker tragen“, versteht Meyer geistig: Im neuen Äon wird die Geistessaat des vergangenen aufgehen, die Frucht vergangener Erdenverkörperungen. „Alles Böse bessert sich“: „Was einst als Böses wirkte, nun wird es dem Weltenfortschritt dienstbar gemacht.“ (Meyer ebd., S. 226) Daß Baldur wiederkehren wird, das war es, was Odin ihm auf dem Scheiterhaufen ins Ohr geraunt hatte (vgl. Vafthrudnismal 54-55; Stange, S. 39). Meyer hält die Wiederkehr Baldurs für ein apokalyptisches Mysterium. Dies ist der Grund, warum der Riese Vafthrudnir, ein Wesen einer alten Zeit, es nicht wissen konnte; denn die Wiedergeburt der Welt wird von Mächten bewirkt, die der alten Weisheit verschlossen sind (ebd., S. 109). Nach der Geistesverfinsterung, die durch den götterblinden Intellekt gekommen ist – der blinde Hödur, der Baldur „tötete“ – , wird es eine neue Geistesschau geben, in der der Intellekt mit der Götterwahrnehmung vereint sein wird: Hödur und Baldur sind in Frieden wieder verschwistert. Der Mensch ist dann „Mittler zwischen Stoffestiefen und Geisteshöhen“ (Meyer ebd., S. 227).

Der wiederkehrende Vers „Wißt ihr noch weiter und was?“ (Genzmer) richtet sich auf ferne Weltenzukunft. In Strophe 61 wird nun ein Gott Hönir erwähnt, der etwas rätselhaft ist, weil man sonst kaum von ihm hört. Hönir hatte an der Beseelung von Ask und Embla Anteil, er erweckte die Sinnesorganisation (Völuspá 18). Dann entschwindet er dem Blick der Seherinnen, die von den Asen berichten, weil er als Geisel zu den Wanen kam, im Austausch mit dem Wanengott Njörd, nach einem Vertrag, den die Wanen und Asen schlossen. Njörd wird am Ende der Zeit zu den Wanen zurückkehren (Vafthrudnismal 39); man kann folgern, daß auch Hönir dann zu den Asen zurückkommt, also dann „kann Hönir selbst sein Los sich wählen“. Die „weisen Wanen“ sind höhere Götter als die Asen; bei ihnen genoß Hönir eine Erziehung, während Odin mit Loki verfinsternd auf die Menschen einwirkte. Hönir jedoch stand außerhalb dieses Einflusses, und durch ihn blieb die Sinneswahrnehmung der nördlichen Menschheit noch geistdurchlässig, wodurch sie noch eine lange Zeit das Geistige in der Natur erkennen konnten [was man auch die nördliche Einweihung nennt, wie schon öfter erwähnt] (Meyer ebd., S. 228). Es zeigte sich später im europäischen Denken, wie versucht wurde, die Geheimnisse der Natur wieder zu erkennen neben der rein naturwissenschaftlichen Anschauung. In der Anthroposophie nennt man das den Goetheanismus. Die Vereinigung beider Sichtweisen ist die Verschwisterung der Söhne der ehemaligen Feinde Baldur und Hödur: Hödur, der geistblinde Intellekt, Baldur, der Gott der Sonne und der „Gott-Natur“ (Meyer ebd., S. 227). „Windheim“ deutet Meyer als „die Weiten des Kosmos“. Nur gemeinsam gelangen sie dahin, weder durch Geistverleugnung wie ehemals einseitig Hödur noch durch erdflüchtige Geistigkeit. Diese mußte in Gestalt Baldurs durch die Erdtiefe („Tod“) geführt werden, um den neuen vereinten Geist zu erlangen. Dann erst steigt der „Sonnentempel“ auf, Gimle, vor Feuer geschützt: „Er leuchtet dort auf, wo die Menschenseele aus dem Läuterungsbrande heraus sich zum Schauen im Geiste erhebt.“ (Ebd., S. 229)

Strophe 62:

Mit den wiederkehrenden feierlichen Formeln „Wißt ihr, was das bedeutet“ und „ich sehe“ als Einleitung des nächsten Gesichtes erscheint diese Stätte Gimle oder Gimil, wo ein goldgedeckter Saal heller als die Sonne strahlt. In Gylfaginning 52 (Stange, S. 311) wird Gimil als die beste Stätte der Welt bezeichnet. Laut Meyer bedeutet Gimil „vor Feuer geschützt“ (ebd., S. 220). Es ist eine Sphäre, die der Weltbrand im Gegensatz zu Asgard und

Walhall nicht erreicht hat. Dort ist der Aufenthalt „bewährte[r] Leute“, Genzmer nennt sie „wackre Scharen“. Meyer scheint es so aufzufassen, daß diese die Nachfolger der Einherier sind, die sich im untergegangenen Walhall versammelt hatten und auch die „Wal“ genannt wurden. Der altnordische Ausdruck *valr* ist ein Kollektivbegriff für die auf dem Schlachtfeld gefallenen Krieger, die sich um Odin versammeln. Einherier bedeutet möglicherweise Einzelkämpfer (Rudolf Simek, *Mythos Odin*, S. 10f.). Mit ihnen zieht Odin in die Schlacht gegen die endzeitlichen Ungeheuer. Die Einherier sind früh Gefallene. Dieser frühe Tod im Krieg soll vor der Verderbnis des Leibes durch die Hel, die Krankheit und Alterstod sendet, schützen. Hier erkennt man die noch heidnische Weltansicht der Germanen. In der Offenbarung des Johannes dagegen sind es die Scharen der Geisteskämpfer, der Märtyrer, die in die oberen Reiche gelangen. Es ist jedenfalls nicht ganz deutlich, wie mythisch-symbolisch bzw. real diese „Krieger“ gemeint sind. Meyer spricht von den Einheriern als einer Odinsgemeinschaft von Toten (ebd., S. 219). Im *Grimnismal* werden die 540 Tore Walhalls genannt, durch welche je 800 Einherier zum Kampf gegen den Fenriswolf ziehen (23; Stange, S. 25). Es sind also 432000 Einherier, 3 mal 144000. Diese Zahl, die ja die heilige Zahl zwölf enthält, also einen Sonnenbezug hat, kommt bekanntermaßen auch in der Offenbarung vor. Es sind 144000 Auserwählte des neuen Gottesvolkes, 12000 aus jedem Stamm Israels (Off 7,4). Dies sind die Märtyrer, die ihre Kleider leuchtend gemacht haben im Blut des Lammes (Off 7,14). In Walhall hatten die Einherier eine „Schulung im Geiste“ empfangen, „um für die großen Entscheidungen heranzureifen, bei denen auf sie gerechnet war“ (Meyer, S. 219). Nach Annahme des Christentums sei eine neue übersinnliche Mysterienstätte an die Stelle Asgards getreten, die auch als der Gralstempel aufgefaßt werden kann, auf den die Himmelsstätte Gimil schon hinweise (ebd.). Es ist ein Sonnenmysterien-Ort. Der Gralstempel mit seinen 72 Kapellen ist ein Menschheitsversammlungsort, denn diese Zahl gilt von alters her als die Zahl der Völkergesamtheit. „Der Gralstempel bildet in der Geisteswelt jene universelle Religion vor, in der sich alle Völker der Erde zusammenfinden, um ein jedes in seiner Glaubensweise und in seiner Sprache das Göttliche verehren zu können.“ (S. 221)

Strophe 63:

Diese Strophe wird oft als unecht ausgelassen, da sie zu eindeutig aus der Offenbarung des Johannes entnommen sei, nämlich 19,11-15:

Dann sah ich den Himmel offen, und sieh, da war ein weißes Pferd, und der, der auf ihm saß, heißt „Der Treue und Wahrhaftige“; gerecht richtet er und führt er Krieg. Seine Augen waren wie Feuerflammen, und auf dem Haupt trug er viele Diademe; und auf ihm stand ein Name, den er allein kennt. Bekleidet war er mit einem blutgetränkten Gewand; und sein Name heißt „Das Wort Gottes“. Die Heere des Himmels folgten ihm auf weißen Pferden; sie waren in reines, weißes Leinen gekleidet. Aus seinem Mund kam ein scharfes Schwert; mit ihm wird er die Völker schlagen.

Seinen Namen „Wort Gottes“ und das scharfe Schwert trägt er im Gegensatz zu Freyr, der dieses Schwert verloren hat für seine Brautwerbung, d. h. an die Liebesleidenschaft. Es ist die Sprachgewalt, die wirkmächtige Offenbarung Gottes und die richtende Kraft (Kommentar der Jerusalemer Bibel, S. 1804 und Meyer, S. 158). Meyer hält die *Völuspá*-Strophe für echt, da sie in guten Handschriften bezeugt sei. Die nicht zu verleugnende Ähnlichkeit mit der Offenbarung sieht er in etwas anderem als äußerlicher Übernahme begründet, nämlich in der beiden Texten zugrundeliegenden geistigen Wirklichkeit: „Denn alle Visionen der nordischen Seherin [...] klingen letztlich mit den biblischen zusammen; und doch verraten sie in ihrer Eigenprägung unbezweifelbar den Geist der nordisch-germanischen Mysterientradition.“ (S. 178f.)

Strophe 64:

Karl Simrock bezweifelt in seinen Erläuterungen die Echtheit auch dieser Strophe: „Die Echtheit dieser unverständlichen Strophe macht schon das sonst nur im Solarlied vorkommende Wort *D r e k i* (Drache) verdächtig.“ In den Übersetzungen ist unklar, ob der Drache untergeht oder nicht; die Übersetzung von Simrock legt sein Weiterbestehen nahe, die von Genzmer den Untergang („nun versinkt er“). Meyer hält die Strophe für echt und sieht in der Formulierung den Untergang des Drachen. Es sei der Sieg des Starken von oben über die Drachenmächte, wie auch in der Offenbarung dem Sieg des weißen Reiters der Sturz des „Tieres“ folgt (Off 19,19f.; Meyer, S. 179).

Weitere Ausführungen zu den Göttern der neuen Erde stehen in anderen Edda-Texten:

Widar und Wali leben noch, weder die See noch Surturs Lohe hat ihnen geschadet. Sie wohnen auf dem Idafeld, wo zuvor Asgard war. Auch Thors Söhne, Modi und Magni, stellen sich ein und bringen den Miöllnir mit. Danach kommen Baldur und Hödur aus dem Reiche Hels.

(Gylfaginning 53; Stange, S. 312)

*Widar und Wali walten des Heiligtums,
Wenn Surturs Lohe losch.
Modi und Magni sollen Miöllnir schwingen
Und zu Ende kämpfen den Krieg.
(Vafthrudnismal 51; Stange, S. 38)*

Wali ist der Befreier Baldurs, Magni und Modi die Söhne Thors, Widar der Sohn und Rächer Odins. Diese drei großen Götter kehren mit neuen Namen verwandelt wieder. Von Wali erfährt man mehr in der Vegtamskvida, dem Wegtamslied, auch genannt Baldurs Träume. Dieses handelt davon, wie Odin unter dem Namen Wegtam die Seherin Wala erweckt und nach der Bedeutung der schlimmen Träume Baldurs befragt. Die Wala sieht Baldurs Tod voraus, aber auch die Bestrafung seines Mörders durch Wali:

14 *Wegtam:*
*Schweig' nicht, Wala, ich will dich fragen,
Bis alles ich weiß. Noch wüßt' ich gerne:
Wer wird uns Rache gewinnen an Hödur,
Und zum Bühle bringen Baldurs Mörder?*

15 *Wala:*
*Rindur im Westen gewinnt den Sohn,
Der einnächtig, Odins Erbe, zum Kampf geht.
Er wäscht die Hand nicht, das Haar nicht kämmt er,
Bis er zum Bühle brachte Baldurs Mörder.
Genötigt sprach ich, nun will ich schweigen.
(Stange, S. 46)*

Wali ist der Sohn Odins und der Rindur oder Rinda. Er wird „einnächtig“ im Westen oder Westsaal (so Genzmer) geboren. Für den Namen Wali gibt es laut Meyer die Deutung „kleiner Wane“ oder „der aus der Wal geboren ist“. Das letzte zusammen mit dem Westsaal weist auf Walhall hin, das man durch das westliche Haupttor betrat (Grimnismal 10). „Einnächtig“

versteht Meyer als „zur Mitternacht geboren“. Es ist das verbreitete Bild eines rettenden Kindes, das gegen die Mächte der Finsternis angeht (S. 118). Ein solches Kind ist außer im Lukasevangelium durch den Dichter Vergil prophetisch geschaut (etwa 40 v. Chr.):

*Iam nova progenies caelo demittitur alto.
Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
desinet ac toto surget gens aurea mundo,
casta fave Lucina.*

*Schon wird ein neuer Nachkomme vom hohen Himmel herabgeschickt.
Du, keusche Lucina, sei dem Kind bei seiner Geburt huldreich,
durch das zuerst das eiserne Geschlecht sein Ende finden
und ein goldenes auf der ganzen Erde erstehen wird.
(Vers 7-10)*

Das Wissen über solche Kindesmysterien hat alle Weihnachtsbräuche, Dichtung und Musik angeregt. Wali siegt auch durch seine Kindeskraft „über alles, was alt und starr geworden ist“ (Meyer, S. 118). Der Westen und die Mutter Rindur weisen auf eine noch ältere Mythologie hin. Ihr Name zeigt das Mütterlich-Kuhartige an, das auch ägyptische Göttinnen zu eigen haben, so Hathor und Isis, die beide oft identisch sind. Isis gebiert ebenfalls einen Sohn, der zum Rächer an seinem Vater Osiris wird. Oft ist Isis mit dem Horusknaben auf dem Schoß und an der Brust dargestellt worden, ikonographisch das Vorbild für Maria mit dem Kind. Hathor wird als „Herrin des Westens“ (herit-tep-imentet) gefeiert. Der Westen ist das Reich der Toten. Sowohl im ägyptischen Mythos als auch im Falle Baldurs kann der Aufenthalt in der Unterwelt („Westen“ bzw. Hel) als Jenseitsfahrt gedeutet werden, von der der Tote verwandelt wiederkehrt. Das glückliche Hervorkommen ist eine Präfiguration der Auferstehung Christi. Zu solchen religions- und kulturübergreifenden Zusammenhängen sagt Meyer, es sei eine „Weisheitsströmung“, „die mit ihrer Symbolkraft durch das Leben der Völker vom Osten bis zum Westen gegangen ist“, es sei ein geheimnisvolles Band, „das alle spirituellen Kulturen der Erde zusammenhält“ (S. 119). Damit wird nicht die Einzigartigkeit der Auferstehung Christi in Frage gestellt: Vielmehr bilden die Mythen symbolisch das vor, was durch Christus real in der Welt geschehen ist.

Thors Nachfolger Modi und Magni übernehmen seine Aufgabe, den sozialen Zersetzungsprozeß, der nach Ende der blutsmäßigen Gemeinschaften eingetreten ist, zu heilen. Sie bringen den Hammer Miöllnir und wenden ihn auf ihre neue Art an. Der Hammer bedeutet ja makrokosmisch den Donner, aber mikrokosmisch entspricht dem laut Meyer der Puls des Herzens und des Blutes. Nach der okkulten Anatomie ist das Blut der Träger des Ich-Bewußtseins. Gegen dessen negative Wirkungen – im Bild die Midgardschlange – ist Thor vorgegangen. Da seine Kräfte an dem Gift schwanden, kommen jetzt die beiden „Söhne“, deren Namen „Herzensmut und Herzensstärke“ bedeuten. Dies sind neue moralische Kräfte, „die das soziale Leben bis in alle Einzelheiten hinein neu zu begründen und in Treue über das Chaos des Völkerzerfalls hinauszutragen haben: nicht aus alten Gruppeninstinkten, sondern einzig aus der Macht der befreiten Individualität“ (Meyer, S. 209).

Von Widar wird an verschiedenen Stellen der Edda erzählt:

1. Bei dem Gastmahl des Riesen Oegir mit den Asen begehrt auch Loki Einlaß. Auf die Aufforderung Odins führt Widar ihn herein. Aber Loki beschimpft dann alle Asen auf üble Weise („Lokis Zankreden“), nur Widar wird von ihm verschont (Oegisdreka 10; Stange, S. 83).

2. Im Grimnismal werden die Wohnstätten der Asen beschrieben, Widars ist die zwölfte. Doch während die anderen prächtige Hallen besitzen, liegt Widars Stätte in grünem Gesträuch und Gras:

*Mit Gesträuch begrünt sich und hohem Grase
Widars Land Widi.
Da steigt der Sohn auf den Sattel der Mähre,
Den Vater zu rächen bereit.
(Grimnismal 17; Stange, S. 25)*

3. Im Hyndluliod gibt es eine Strophe, die Meyer auf Widar bezieht:

*Allen überhehr ward einer geboren;
Dem Sohne mehrte die Erde die Macht.
Ihn rühmt man der Herrscher reichsten und größten,
Durch Sippe gesippt den Völkern gesamt.
(40; Stange, S. 132)*

4. In Gylfaginning heißt es von Widar, daß er der „schweigende Ase“ genannt wird. „Er hat einen dicken Schuh und ist der stärkste nach Thor. Auf ihn vertrauen die Götter in allen Gefahren.“ (29; Stange, S. 281) Der besondere Schuh, der aus Lederresten von den Schuhen der Menschen gemacht ist, befähigt ihn, dem Fenriswolf beim Kampf den Fuß ins Maul zu setzen und es zu zerstören (Gylfaginning 51; Stange, S. 309f.).

5. Im Vafthrudnismal stehen die Worte, die weit in die Zukunft, das neue Goldene Zeitalter, weisen:

51 *Widar und Wali walten des Heiligtums,
Wenn Surturs Lohe losch.
Modi und Magni sollen Miöllnir schwingen
Und zu Ende kämpfen den Krieg.*

Auch von Widars Kampf ist die Rede:

53 *Der Wolf erwürgt den Vater der Welten:
Das wird Widar rächen.
Die kalten Kiefer wird er klüften
Im letzten Streit dem starken.
(Stange, s. 38f.)*

6. Die bereits angeführte Strophe aus der Völuspá betont ebenfalls, daß der Fenriswolf von Widar den tödlichen Stoß durch das Maul erfährt: „Er stößt dem Hwedungssohn den Stahl ins Herz durch gähnenden Rachen.“ (54; Stange, S. 20)

Widar ist für Meyer die Hauptgestalt des neuen Äons nach dem Weltenbrand (vgl. Nord. Apok. S. 187-208). Er sieht in ihm eine Art Präfiguration Christi, einen, der in seinem Wesen auf Christus hinweist. Seine klaglos dienende Haltung bei Oegirs Trinkgelage (1.) zeichnet ihn als eine solche Gestalt aus. Man könnte von ferne an die Fußwaschungsszene im Johannesevangelium denken. Loki beschimpft danach alle Asen, nach Meyer zu recht, da diese mit Schuldverstrickungen der Menschen verbundenn sind. Loki klagt sie anstelle der

Menschen an. Hierin zeigt er auch sein luziferisches Wesen, denn auch dieser gilt als der Ankläger der Menschen. Widar weilt schweigend und schuldlos unter den Asen. Hierzu sagt Meyer, daß sich ein solches Wesen, das schuldlos an der Erdschuld beteiligt wird, in verschiedenen apokalyptischen Offenbarungen der Menschheit finde (S. 189). Doch Loki, der auch ein Wissender ist, verschont Widar als einzigen mit seinen Anklagen.

Als einziger von zwölf Asen wohnt Widar in einem Waldgebiet (2.), das Meyer als einen „Bezirk reiner Lebenskräfte“ bezeichnet (S. 191). Widar weist damit auf den in der Ätherwelt kommenden Christus hin, den Christus, der bei seiner Wiederkehr nicht noch einmal in der materiellen, sondern der ätherischen Welt erscheinen wird, um auch diese zu erlösen. Widar ist das Abbild, Christus das Urbild. Der Ausdruck in Strophe 40 (3.), „Allen überhehr“, weist Widar als besonderes Wesen aus. Er ist nicht an eine Sippe gebunden, sondern an die ganze Menschheit: „Durch Sippe gesippt den Völkern gesamt“; denn er leitet eine Zeit ein, die nicht mehr aus den Blutskräften lebt (Meyer, S. 188). Auch hiermit führt Widar in eine Zeit der Christusoffenbarung. Wie dieser gehört auch schon Widar der ganzen Menschheit und nicht nur einem einzigen Volk an. Die nächste Strophe nennt geheimnisvoll einen noch Mächtigeren als Widar und kann als eine Christusvision aufgefaßt werden: „Einst kommt ein anderer, mächtiger als er; doch noch ihn zu nennen, wage ich nicht.“ (Hyndluliod 41; Stange, S. 132)

In Gylfaginning 29 finden sich noch weitere Charakteristika Widars (4.). Die Bezeichnung „der schweigende Ase“ bringt Meyer mit den Sprachkräften in Verbindung: Widar hält die äußeren Sprachkräfte zunächst zurück, um für das innere Wort empfänglich zu werden. Aus ihm werden Erkenntnisse durch neue Sprachkräfte kommen. Diese sieht Meyer schon in der Mystik, bei Jakob Böhme, Hölderlin und Novalis zum Tage gekommen (S. 197ff. und der gesamte Abschnitt S. 193ff.). Mit Widars dickem Schuh hat es auch etwas Besonderes auf sich. Er wird in Gylfaginning 51 (Stange, S. 309f.) genauer beschrieben. Dieser Schuh besteht aus Lederresten von den Schuhen der Menschen. Dies soll nach Meyer zeigen, daß Widar ein Wesen ist, das mit den Menschen zusammen über die Erde geht (ebd., 187f.).

„Widar und Wali walten des Heiligtums, wenn Surturs Lohe losch“ (5.): Nach dem Wüten Surturs werden Widar und Wali die führenden Götter sein. Meyer bezeichnet sie als die Anführer der neuen Mysterien, die durch die neu entstandenen Sprachkräfte vermittelt werden. Widar ist dabei der Mittler neuer Erkenntniskräfte, Wali der Spender der Herzenserleuchtung (ebd., S. 202). Daher ist Widar der Nachfolger Odins, des alten Eingeweihten der Sprachmysterien, Wali der Nachfolger des milden, leuchtenden Baldur. Die beiden ergänzen einander. Die Beschreibung des Kampfes gegen Fenrir in Strophe 53 des Vafthrudnismal weist auf den Ort der Sprachentstehung hin, der bei Fenrir durch den lügenhaften Gebrauch der Sprache „erkaltet“ war: „Die kalten Kiefer wird er klüften im letzten Streit dem starken.“ „Kalt“ ist eine Sprache, die nur noch als Ausdruck bloßer Intellektualität und einseitig materialistischer Wissenschaft gebraucht wird und nicht mehr zur Offenbarung spirituellen Wissens. „Kälte“ ist typisch für Ahriman, den Geist des Materialismus. Dann dient auch die Dichtung oder allgemein die Kunst nicht mehr der Kündung einer höheren Welt, sondern ist auf das Irdische begrenzt.

Ähnlich ist die Strophe über den Kampf gegen Fenrir in der Völuspá (6.). Die Gewinnung neuer Sprachkräfte hängt mit dem Sieg über Fenrir zusammen, den Odin nicht erlangen konnte. Meyer geht den Gründen nach: Die Wirkung der Sprache war unter Odins Einfluß mantramartig und erstreckte sich in jene Seelenbezirke, „in denen die Menschennatur von kosmischem Willen durchflammt werden und sich auf solche Weise den Götterzielen verbinden kann“ (ebd., S. 205). Doch um der Freiheit willen mußte diese Odinswirkung zum Erlöschen kommen. Der Runenzauber konnte nämlich auch in schädlichem Sinn mißbraucht werden. Widar inspiriert dagegen eine neue Sprachgewalt, die zwar wieder mantrisch wirken, aber zugleich eine Erkenntnissprache sein wird, die frei ist von allen suggestiven Elementen.

Den Fenriswolf, den Geist der Unwahrhaftigkeit, tötet Widar durch den Ort der Lügen, sein Maul. Ähnlich ist eine Stelle bei dem Propheten Daniel. Hier ist ebenfalls von einem endzeitlichen „Tier“ die Rede, das ein Maul besitzt, das „anmaßend redete“ (Dan 7,8). Der Fenriswolf reißt sein Maul so weit auf, daß der Oberkiefer den Himmel streift, der Unterkiefer den Erdboden (Gylfaginning 51). Mit seinem Schuh hält Widar den Unterkiefer nieder, mit dem Schwert tötet er den Wolf durch das Maul hindurch.

Diese Verbindung mit den Sprachkräften kennzeichnet Widar als Vorläufer eines johanneischen Christentums, in dem Christus als der präexistente Logos verkündet wird. Dieser Logos enthält alle schöpferische Macht.

Zuletzt spricht Meyer über die neue Menschheit. Denn ein Menschenpaar überlebt das Weltende, wie es im Vafthrudnismal heißt:

44 *Wer lebt und leibt noch, wenn der lang besungne
 Schreckenswinter schwand?*

45 *Vafthrudnir:
 Lif und Lifthrasir leben verborgen
 In Hoddmimirs Holz.
 Morgentau ist all ihr Mahl:
 Von ihnen stammt ein neu' Geschlecht.
 (Stange, S. 37)*

Die Namen Lif und Lifthrasir bedeuten „Leben und Lebensbewahrer“ - ein Männliches und ein Weibliches der neuen Menschheit (Bei Lindholm, S. 121, ist Liv das Weibliche und Livthrasir das Männliche, er übersetzt „Die Lebende und der auf Leben Wartende“. Da der Name Liv als weiblicher Vorname gebräuchlich ist, scheint mir dies das Richtige.). „Hoddmimir“ umschreibt Meyer als Hortbewahrer (- „erinnerer“). Ein Holz, d. h. ein Baum, ist es, wo sie während des Weltbrandes ihr Leben bewahrten, also auf ätherische Weise. Holz des Hoddmimir weist ebenfalls auf Sprachkräfte hin, die in neuer Art zeugend, schöpferisch werden, wie ja auch das „Wort“ die Welt erschaffen hat. Mimir ist derjenige, der Odin die Runeneinweihung gegeben hatte; dieser verschafft nun die neue Sprachkraft, die in Zukunft anstelle der leiblichen Zeugung eine neue Menschheit hervorbringt. Deren Speise ist der Morgentau, der „Tau der Weisheit“ (Meyer ebd., S. 231). Ein solcher Nebel oder Tau hatte schon die Weltesche und ihre Welt ernährt (Völuspá 19). Ebenso wird ein „Tau aus der Morgenröte“ in Psalm 110 erwähnt, den man als Christusprophetie versteht. Dessen „Söhne“ stammen von dem Tau der Morgenröte: „Deine Söhne werden dir geboren wie der Tau aus der Morgenröte.“ (Vers 3b)

Wenn die neue Stätte auf Gimils Höhen in strahlendem Glanz erstrahlt, ein Sonnenmysterium ist, wie Meyer sagt, so muß es auch eine neue Sonne geben, denn die Sonne wurde bei den Ragnarök von dem Wolf verschlungen. Daher hört man ein letztes Wort in Gylfaginning 53, das aus dem Vafthrudnismal entnommen ist, wo es heißt:

46 *Wie kommt eine Sonne an den klaren Himmel,
 wenn diese Fenrir fraß?*

47 *Vafthrudnir:
 Eine Tochter entstammt der strahlenden Göttin,*

*Eh der Wolf sie würgt:
Glänzend fährt nach der Götter Fall
Die Maid auf den Wegen der Mutter.
(Stange, S. 38)*

In der Offenbarung des Johannes wird dieses Sonnenmysterium noch übertroffen durch das Licht aus ewiger göttlicher Quelle:

*Die Stadt braucht weder Sonne noch Mond, die ihr leuchten.
Denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm.
(21,23)*

4.2 Göttermymen

Literatur (hier nicht erscheinende Quellen: s. Literaturverzeichnis am Ende)

Brunner-Traut, Emma, Altägyptische Märchen, Mythen und andere volkstümliche Erzählungen. München 1963

Herbig, Reinhard, Pan. Der Bocksgott. Versuch einer Monographie. Bamberg 1949

Peter, Bernhard, Standesgemäße Fortbewegung: Reittiere der Götter. In: Lexikon der hinduistischen Mythologie. www.kultur-in-asien.de/Indien/Sonstige/seite404.htm ; 16. 10. 2015

Rosenberger, Veit, Religion in der Antike. Darmstadt 2012

Tworuschka, Udo, Glauben alle an denselben Gott? Religionswissenschaftliche Anfragen. Www.gesichter-der-religionen.de/wp-content/uploads/Tworuschka.Glauben_alle_an_denselben_Gott.2000.pdf ; 13. 7. 2019

Neben den Urgeschehnissen, die in nahezu allen Mythologien eine herausragende Rolle spielen, wobei auch oft schon Götter vorkommen, sind es die eigentlichen Göttermymen, die einen Großteil der mythischen Erzählungen ausmachen, so daß ihnen ein eigener Abschnitt gewidmet wird.

Was hier jetzt noch über Göttermymen folgen soll, sind ausführlichere Darstellungen dessen, was bereits unter V, 2.1.3 und V, 3.3.2 gesagt wurde. Noch einmal ist hervorzuheben, daß „Götter“ oder „numinose Gestalten“ kaum von dem zu trennen sind, was unter Mythos verstanden wird. Oft erscheint es geradezu, daß Mythen hauptsächlich ein aus zahlreichen Göttern und Göttinnen bestehendes Pantheon, sowie ihre gegenseitigen Verhältnisse und ihre Taten beinhalten. Schon in den altorientalischen Mythen gibt es ausgeprägt viele Göttergestalten. Auch in den indischen Veden und in den späteren Epen finden sich viele mythische Texte, bei denen es um den Kampf der Götter gegen Dämonen und Geschichten von Himmlischen geht, wie es in einer Stelle des Sanskrit-Epos Mahābhārata heißt: „Dein Vater, mein Sohn, hat ehemals das ganze Purāṇa gelernt. Hast auch du dies getan? Denn im Purāṇa werden Geschichten von Himmlischen erzählt und ebenso von den ersten Geschlechtern der Menschen.“ (1,5.1-2; zitiert in : Jamme/Matuschek, S. 250; zur indischen Mythologie vgl. den gesamten Beitrag von Oberlies in dem Handbuch S. 250ff.) Purāṇa ist nach Oberlies eine Bezeichnung, die ungefähr dem griechischen Begriff „Mythos“ entspricht. Die Bedeutung der Götter und Göttinnen im griechischen Mythos, ihre Namen und Geschichten sind noch immer weithin bekannt, so daß es fast eine Selbstverständlichkeit ist, Mythen mit ihnen zu verbinden. W. F. Otto ist der Auffassung, daß jeder Mythos ursprünglich Göttermythos war (Der ursprüngliche Mythos. In: Eröffnung, S. 271) und daß am Anfang des Götterglaubens eine Offenbarung des Göttlichen gestanden habe (Dionysos, S. 15). Noch Thales am Ende der mythischen Zeit der Griechen, im 6. Jh., konnte ein Empfinden vom alles durchwirkenden Walten des Göttlichen haben, wie in seinem bekannten, von Aristoteles überlieferten Wort zum Ausdruck kommt: Thales habe geglaubt, „alles sei voll von Göttern“ (Aristoteles, Über die Seele 411a7; vgl. Die unsterblichen Götter Griechenlands, S. 305). Diese Allgegenwart der Götter hängt mit der schon dargestellten Auffassung mythischer Kulturen zusammen, daß keine Trennung zwischen Heilig und Profan besteht. Wie besonders

Eliade dargelegt hat, ist in diesen Kulturen jede menschliche Tätigkeit geheiligt, da sie auf eine erstmalige Handlung einer Gottheit zurückgeführt wird. „Wir müssen hinzufügen, daß für die archaischen Gesellschaften alle wichtigen Handlungen des täglichen Lebens *ab origine* von Göttern oder Heroen offenbart worden sind. Die Menschen tun nichts anderes, als unaufhörlich diese beispielhaften und vorbildlichen Akte zu wiederholen.“ (Eliade, Kosmos, S. 48) Hübner nennt diese Ursprungstaten *Archaí* (s. o. V, 2.1.3, wo diese Eigenart des mythischen Bewußtseins ausführlich dargelegt ist). Sehr eindrucksvoll benennt z. B. die ursprüngliche altrömische Religion die Götter dieser Ursprungshandlungen der römischen Lebenswelt mit Namen. Diese sind in den *Indigitamenta* (auch *Indigetamenta*) enthalten, Verzeichnissen von Götternamen, die bei den entsprechenden Handlungen angerufen wurden. Hier nur die Namen von 12 Göttern der bäuerlichen Tätigkeiten:
 Vervactor – der Umwender des Brachfeldes, Imporcator – Furchenzieher, Insitor – Säer, Obarator – Pflüger, Occator – Egger, Sarritor – Zwiebracher, Subruncinator – Jäter, Messor – Ernter, Convector – Einbringer, Conditor – Der in die Scheune bringt, Promitor – Der aus der Scheune nimmt (H. Le Bonniec in: dtv-Lexikon, Religion/Mythologie s. v. *Indigitamenta*). Dies sind, wohlgemerkt, keine Personifikationen. Das Wort *indigitamenta* kommt von *indiges*, die „angerufene, d. i. einheimische Gottheit“ (Georges).

In den nachfolgenden Kapiteln soll es nicht um die Darstellung des Götterpantheons bestimmter Mythologien wie zum Beispiel der ägyptischen, griechischen oder germanischen gehen. Erklärungen einzelner Göttergestalten finden sich in den entsprechenden Lexika, zu griechischen z. B. in dem bekannten „Hunger“ bzw. „Harrauer/Hunger“, ägyptischen im Lexikon von Bonnet, germanischen im Lexikon der germanischen Mythologie von Simek. Hier sollen vielmehr nach einem einleitenden Kapitel über „Gott und Götter“ (4.2.1) in einem ausführlichen Kapitel, „Sein und Sinn der Götter“ (4.2.2), Deutungen der Götter des Mythos vorgestellt werden.

4.2.1 Gott und Götter

Wir sind naturforschend Pantheisten
 dichtend Polytheisten,
 sittlich Monotheisten.

(Goethe, Maximen und Reflexionen, Aus dem Nachlaß, Über Literatur und Leben, 602;
zeno.org/Literatur/M/Goethe,+Johann+Wolfgang/Aphorismen+und+Aufzeichnungen/Maximen+und+Reflexionen/Aus+dem+Nachlaß)

Es soll im Lauf der Ausführungen „Gott und Götter“, wie ich hoffe, deutlich werden, inwiefern dieser Sinnspruch Goethes alles in großartig geraffter Art zum Ausdruck bringt, was hierzu zu sagen ist.

Lange Zeit, noch bis ins 20. Jahrhundert, war es so, daß die Denktradition der abrahimitischen Religionen mit ihrem Eingottglauben das Verständnis für die Götter des Mythos verstellt hat. Tworuschka hält die christlich-abendländische Vorstellung von dem einen Gott bis in die

tiefsten philosophischen Gedanken hinein für so bestimmend, daß ein tiefes Mißtrauen gegenüber jedem Plural bestehe (S. 5). Schefold bemerkt zu der Frage: „Der Unterschied [sc. zwischen den Göttern des griechischen Mythos und dem christlichen Gott] ist so gross, dass man die griechischen Götter nicht mit demselben Wort bezeichnen sollte wie den Gott der Bibel.“ (S. 246)

Da das Verständnis offensichtlich auch an Wörtern hängt, ist es sinnvoll, zunächst dem Wort „Gott“ nachzugehen.

Etymologie und Gebrauch der Wörter für „Gott“

Schon das deutsche Wort „Gott“ führt in eine Zeit zurück, in der noch nicht die christliche Gottesvorstellung herrschte. Im Altnordischen, also in heidnischer Zeit, war es nämlich ein Neutrum, das erst unter christlichem Einfluß maskulin wurde. Die Etymologie ist nicht ganz gesichert, doch Kluge bevorzugt die indogermanische Wurzel *ghu- , „Götter anrufen“. Das „t“ macht diese Wurzel zu einem Partizip, so daß „Gott“ zu deuten ist als „das angerufene Wesen“. Auch eine andere Etymologie mit einer Wurzel, die die Bedeutung „gießen“ hat, legt eine stark an den Kult gebundene Gottesvorstellung nahe (Ausgießen eines Trankopfers) (Kluge s. v. Gott). Diese Bezeichnungen sind Allgemeinbegriffe, keine Eigennamen für bestimmte Götter. Dasselbe gilt für *deva* (vedisch), *theós* (griechisch) und *deus* (lateinisch). Auch die alttestamentliche Bezeichnung *el*, die bekanntermaßen im Plural verwendet wird (Elohim), war zunächst ein semitischer Allgemeinbegriff für etwas Göttliches. Alle diese Bezeichnungen stammen also aus polytheistischem Zusammenhang und wurden mit der Herausbildung des Monotheismus dem nun einzigen Gott als Eigenname zugesprochen (Figl, S. 546). In der heutigen Religionswissenschaft, die die Religionen neutral zu sehen versucht, wird der Gott der monotheistischen Religionen nicht hervorgehoben. Man spricht daher von „einem Gott“, nicht von „dem Gott“ oder von „Gott“ ohne Artikel (Tworuschka, S. 5).

Die offene Verwendung von Wörtern, die Göttliches bezeichnen, im Polytheismus läßt sich an der Gottesvorstellung der griechischen Mythologie gut erkennen. Ihr Gottesbegriff ist sehr unbestimmt; es werden unterschiedslos verschiedene Bezeichnungen verwendet: *theòs tis* - (irgend-)ein Gott; *hoi theoi* – die Götter; *to theïon* – das Göttliche; *ho daímon* – der Gott, der Geist, der Dämon; *hoi daímones* – die Geister, Dämonen; *tò daimónion* – das Dämonische, das göttliche Wesen, die Gottheit. Gemeint ist eine Zone des Göttlichen ohne genaue Festlegung. Die Bezeichnungen gelten für Götter verschiedener Bedeutung, von den olympischen bis zu Wesen, die Wälder und Gewässer bevölkern (vgl. Gigon in: dtv-Lexikon, Religion/Mythologie s. v. Religion, S. 193f.). So kommen zu der Götterversammlung in der Ilias auch Nymphen und Flüsse:

*Zeus nun gebot der Themis, die Götter zum Rat zu berufen
Von des Olympos Haupt, des schluchtenreichen; und ringsum
Wandelte jen' und gebot, sich in Zeus' Palast zu versammeln.
Auch kein Gott der Ströme war fern, nur Okeanos einzig,
Keine der Nymphen umher, die liebliche Haine bewohnen,
Oder Quellen der Ström' und wiesenreiche Täler.
(Homer, Ilias 20,4-9; Übersetzung: Johann Heinrich Voß)*

Die Bezeichnung *daímon* meinte ursprünglich kein schadenendes Wesen, sondern scheint austauschbar mit dem Wort *theós*. In alten Belegstellen ist weder das Rangverhältnis zu den 'Göttern' noch der Charakter eines Daimon festgelegt. So werden in der Ilias die Götter auch

als *daimones* bezeichnet (Il. 1, 222) (Burkert, Religion, S. 278).

Rosenberger faßt den antiken Gottesbegriff folgendermaßen zusammen: Jedes Wesen, das kultische Verehrung genoß, galt als Gott, daher auch Herrscher und Verstorbene (S. 25). Auch die Helden vor Troja werden von Homer oft mit dem Adjektiv *theios* versehen. Der Blick auf andere Kulturen zeigt noch größere Schwierigkeiten der Abgrenzung des Gottesbegriffes. Der entsprechende Begriff für das deutsche Wort „Gott“ ist oft sehr weit gefaßt, es können spirituelle Entitäten gemeint sein, die wir in unserem Sprachgebrauch eher als Geister, Engel, Dämonen, übernatürliche Wesen oder Ahnengeister bezeichnen. Beispielsweise werden die japanischen Kami mit dem Wort Gott oder dem Wort Geist übersetzt (Wikiwand, Gott).

Was es mit solchen Entitäten auf sich hat, soll im nächsten Kapitel genauer besprochen werden (4.2.2). Jetzt folgen einige Bemerkungen zu den verschiedenen Auffassungen des Vielgott- und des Eingottglaubens.

P o l y t h e i s m u s u n d M o n o t h e i s m u s

Der Polytheismus ist seit Beginn der Überlieferung von Göttergestalten der „Normalfall“, wie sich Tworuschka ausdrückt, und es ist dies bis heute so. Ein Götter-Führer nenne weltweit 20.000 Götter (S. 5). Laut Krebern timer ist eine „wesentliche Hintergrundkomponente altorientalischer Mythen“ „ein hochdifferenzierter Polytheismus (die Anzahl überlieferter Götternamen geht in die Tausende), [...]“ (In: Jamme/Matuschek, S. 223).

Doch weder Polytheismus noch Monotheismus gelten uneingeschränkt. Die heutige Religionswissenschaft stellt heraus, daß sehr viele Religionen weder einen reinen Polytheismus noch einen reinen Monotheismus darstellen. Deswegen hält Heller diese Klassifikationen für unzureichend. Außer einem Monotheismus, bei dem die Existenz anderer Götter abgelehnt wird, gibt es die Verehrung einer einzigen Gottheit, ohne daß die Existenz anderer Götter negiert wird. Wenn diese Vorstellung zeitlich unbegrenzt ist, spricht man von Monolatrie, wenn die Verehrung nur zu einem bestimmten Zeitpunkt besteht, von Henotheismus. Weiter sind auch diese Abgrenzungen oft fließend, so daß in einer Religion mehrere Formen nebeneinander bestehen können. In etlichen polytheistischen Traditionen ist die Tendenz zu beobachten, die vielen Götter als Manifestationen einer Gottheit zu begreifen. Dies trifft zum Beispiel auf den Hinduismus zu, den man als inklusiven Monotheismus bezeichnen kann, da die vielen Götter als Erscheinungsweisen, Namen oder Funktionsträger des einen Gottes betrachtet werden. Judentum und Islam dagegen sind exklusiv monotheistisch (Heller in: Figl, S. 531f.).

In den antiken polytheistischen Religionen zeigen sich meist auch monotheistische Bestrebungen, so wenn in einem Pantheon die Vormachtstellung einer Gottheit sehr stark ist. So steht nach W. F. Otto die Vielgötterei der griechischen Religion nicht im Gegensatz zum Monotheismus, da Zeus von allumfassender Größe ist. Die anderen Götter stellen die wunderbare Vielheit des Seins dar, doch das Göttliche zusammen bildet „eine Einheit, die der griechische Mythos tiefsinnig darstellt“ (Theophrasia, S. 75). Die herausragende Stellung des Zeus kommt in einer Stelle der Hiketiden von Aischylos zum Ausdruck:

*Herr der Herren, sel'ger Götter
Seligster und der Erfüllenden aller
Mächtigster Vollender, segensreicher Zeus*

(524-526; Übersetzung: Walther Kraus)

Ein anderes Beispiel für das Einssein der Götter eines Pantheons mit einem Einzigen ist ein vedischer Hymnus, in dem Züge der anderen Götter auf die angerufene Gottheit übertragen werden:

*Er (der Eine) steigt als Savitar hinauf zum Himmel und scheint auf des
Firmamentes Rücken stehend hernieder.
Als großer Indra verhüllt, geht er zum Gewölke,
das die Strahlen hergeführt haben.
Er ist der Schöpfer, er der Ordner, er ist Vāyu
mit aufgetürmtem Gewölk,
er ist Aryaman, er Varuṇa, er Mahādeva (der große Gott),
er Agni, er Sūrya, er auch Yama, der Große ...
Er allein ist der eine, der einzige, nur einer,
diese Götter da sind in ihm ein einziges.
(Atharva-Veda 13,4; zitiert in: Heiler, Religionen, S. 144)*

Schefold sieht in den häufiger vorkommenden Abbildungen von griechischen Göttern, die eine Trankspende darbringen, Ansätze zum Monotheismus, denn das Opfer gelte einer über ihnen stehenden Gottheit. Ein Beispiel ist die weißgrundige Schale des Apollon von Delphi (490 v. Chr.), die sich im dortigen Archäologischen Museum befindet (S. 247ff.). Weiter sagt er, im Römertum habe es seit ca. 150 v. Chr. ein Verlangen gegeben, die Vielheit der überkommenen Gottesvorstellungen in eins zu sehen (S. 439).

Umgekehrt gibt es auch in monotheistischen Religionen häufig Relikte aus polytheistischen Ursprüngen oder auch spätere Erweiterungen auf einen Polytheismus hin.

Die Entwicklung des israelitischen Monotheismus ist noch nicht vollständig geklärt, doch gab es nach neuen Erkenntnissen noch längere Zeit „mehr oder weniger starke polytheistische Tendenzen (bis hin zu einem Polytheismus)“ (Figl, S. 549). Es wird ferner gesagt, daß sowohl Religionswissenschaft als auch die alttestamentliche Exegese neben der monotheistischen auch polytheistische Sprache im alten Testament als gegeben ansehe, und dies werde durch archäologische Funde gestützt (ebd.).

Als weitere Einschränkungen im Monotheismus werden Dreiheiten angesehen wie die Trimurti im Hinduismus (Dreiheit der Götter Brahma, Vishnu und Shiva) und die christliche Trinität (Wikiwand s. v. Gott, Klassifikationen. www.wikiwand.com/de/articles/Gott ; 28. 9. 2019). Das Christentum kann als offener Monotheismus angesehen werden, in der Frühzeit sogar als inklusiver nach obiger Terminologie von Heller. Auch Schmidt-Brabant betont, daß im Frühchristentum die Existenz der heidnischen Götter nicht bezweifelt, daß diese jedoch Christus untergeordnet wurden (S. 75; ausführlicher: V, 3.3.2). Über die Auffassung der heidnischen Götter im Christentum sagt Blumenberg: „Die Götter, die der Eine nicht neben sich haben lassen will, werden nicht ihrer Existenz beraubt [...], sondern bleiben die Götter der anderen, die fremden Götter, oder werden zu Dämonen.“ (S. 158) Der Anonymus hat noch eine andere Sicht auf die Einstellung der frühen Christen zu den heidnischen Göttern. Ihre Verwerfung habe darin ihren Grund, daß das Heidentum zu dieser Zeit – nach Gebser die defiziente Schlußphase der mythischen Struktur - schon degenerative Erscheinungen zeigte, die die gesamte heidnische Religion in Verruf brachten. Diese degenerierte Art sei den Kirchenvätern überwiegend nur bekannt gewesen. Es gab unter ihnen aber auch welche, die darüber hinaus schauen konnten, so Augustinus, Origenes, Synesius und Clemens von Alexandrien (S. 468).

Steiner sieht im Polytheismus und Monotheismus notwendig sich ergänzende Vorstellungen. Die Völker der nachatlantischen Zeit seien zunächst von Vielheiten des Göttlichen ausgegangen, deren Kenntnis wichtig ist für eine konkrete, wirkliche Welterfassung. Der

Monotheismus sei ein Ideal, die Vorstellung, „[d]aß das Weltenprinzip nur ein einheitliches sein kann“ (Mission, S. 127). Zum griechischen Polytheismus sagt er: „Das griechische Religionssystem stellt sich die verschiedenen Götter in menschenähnlichen Bildern vor – Anthropomorphismus. Aber man stellt es sich ganz falsch vor, wenn man denkt, daß hinter den einzelnen Göttern für den gebildeten Griechen nicht waltete die einheitliche geistige Welt.“ (Das Hereinwirken geistiger Wesenheiten in den Menschen, GA 102, Ausgabe 1974, S. 154; zitiert in: Anthrolexus s. v. Pantheismus – Anthropomorphismus; 28. 9. 2019)

Doch bleibt im Mythos die Vielzahl der Götter vorherrschend; deswegen nun Genaueres über den Polytheismus des Mythos.

Eigenart des Polytheismus des Mythos

Burkert hebt die Bedeutung des Polytheismus für den Mythos hervor. Für die alten Hochkulturen bestehe das Gegenüber der kultischen Anrufung aus einer Vielzahl personhafter Wesen. „[D]er Begriff 'Götter', Anthropomorphismus und Polytheismus sind überall selbstverständlich vorgegeben.“ (Religion, S. 191) Die Individualität eines Gottes werde durch mindestens viererlei konstituiert: „den nach Ort und Zeit fixierten Kult mit seinem Ritualprogramm und der darüber liegenden Stimmung; den Namen; die über den so Benannten erzählten Mythen; die Ikonographie, insbesondere das Kultbild.“ (Ebd.) Viele charakteristische Wesenszüge des griechischen Göttermythos sind schon in den altorientalischen Mythen vorgeprägt. „Die beiden zentralen Mythen, der Sukzessionsmythos wie der Kampfmythos, haben ins einzelne gehende hethitische Parallelen.“ (Ebd., S. 196) Reinhardt sieht weitere Basiselemente für den griechischen Mythos im Alten Orient: Das polytheistische Pantheon ist die allgemein verbreitete Vorstellung, so das altägyptische, das sumerisch-akkadische, das hethitische, das ugaritische. Obwohl die Anzahl der Götter im Alten Orient gewaltig ist, gibt es auch bereits die Zwölfgötter im späten Alten Orient. Typische Szenen der Göttermythen sind die Götterversammlung, die Aussendung von Götterboten, Götterkonflikte, die Verteilung der Handlung auf eine göttliche und eine menschliche Ebene (mit Epiphanie von göttlichen Wesen), der feste Wohnsitz von Göttern auf einem Berg (MH, S. 33ff.). Den Sukzessionsmythos, die Abfolge verschiedener göttlicher Dynastien, der sich als Dreierschema (Urgötter, Titanen, Olympier) in Hesiods Theogonie findet, gibt es ebenfalls in altorientalischen Mythen, und zwar in einer hethitischen, akkadischen und phoinikischen Version (ebd. S. 35 und Übersicht S. 448f.). Weitere Elemente sind Konflikte zwischen göttlichen Gruppen, die Weltverteilung unter wenige Hauptgötter der dominierenden Göttergeneration und die Dominanz eines Götterkönigs (S. 35f. und 42f.). An den griechischen Göttern läßt sich viel Charakteristisches der Götter des Polytheismus erkennen. Gigon spricht davon, daß der Philosoph Epikur zwei Eigenschaften der Götter für unabdingbar hält, Unsterblichkeit und Seligkeit. Seligkeit bedeutet Freiheit von Tod, Krankheit, Kummer und Mühen. Die Götter werden von Homer und Hesiod die „leicht Lebenden“ genannt. Aber die Götter sind nicht allmächtig, sie sind nur im Vergleich zu den Menschen die Stärkeren und Mächtigeren. Schon die Theologie des 5. Jhs. v. Chr. hat erkannt, daß Allmacht im Widerspruch zur Vielzahl der Götter steht. Daher können sie oft nichts ausrichten. Dichtung und Philosophie konkretisieren diese besondere Grenze in den Begriff des Schicksals. Die Götter sind auch nicht Garanten einer zusammenhängenden Ethik, auch wenn sie manchmal Vergehen bestrafen (Gigon in: dtv-Lexikon, Religion/Mythologie, s. v. Religion, S. 191f.). Blumenberg nennt dies die Gewaltenteilung im Mythos und sieht diese als eines seiner Merkmale an. Es sei das Prinzip der Balance, der polytheistische Grundgedanke, „daß die einschränkende Gegenwirkung immer eine andere Kraft sein muß“ (S. 574).

Eine weitere Eigenart des Polytheismus des Mythos ist seine Weltimmanenz. Die Götter stehen der Welt nicht als Schöpfer oder oberste Lenker gegenüber. So fallen Götternamen und Phänomene der Natur, der psychischen, ethischen und rechtlichen Welt im griechischen Mythos zusammen. Die Götterordnung wird zu „einer Seinsordnung im umfassendsten Sinn“ (Matuschek in: Jamme/Matuschek, S. 58). Diese Weltimmanenz besitzen auch diejenigen ägyptischen Götter, die keine Schöpfergötter sind. Sie gehören der geschaffenen Welt an, befinden sich nicht jenseits von Zeit und Raum. Als Zeichen der geschaffenen Welt haben sie ein bestimmtes Geschlecht, während die Schöpfergötter noch ungeschlechtlich oder, was dasselbe meint, androgyn sind (Hornung, *Der Eine*, S. 178ff.). Die der geschaffenen Welt angehörenden Götter sind nicht ewig, nicht unbedingt und nicht absolut. Die transzendenten Bereiche des Alls liegen vielmehr im götterlosen Chaos, im Nichtsein (ebd. S. 207f.). Diese alles durchdringende Numinosität nennt Hübner die mythische Substanz, die allen Erscheinungen der Natur und des Menschen innewohnt, da die Welt nicht von den Göttern getrennt ist (s. o. V, 2.1.3). W. F. Otto spricht von den Göttern als den Urgestalten des Seins. Wie bereits dargestellt, widerspricht Otto heftig der Vorstellung, daß durch sogenannte Personifikationen von Abstrakta wie z. B. Dike (das Recht) oder Themis (die Weltordnung), aus diesen Götter „gemacht“ wurden. Dies seien vielmehr ursprüngliche Götter und teilweise älter als manch andere Göttergestalt. Burkert hält die Frage der Personifikationen für ein umstrittenes Problem. Er räumt ein, daß die Verehrung von Göttern, die mit abstrakten Begriffen bezeichnet werden, sehr alt ist. Die archaisch-griechischen Personifikationen vermitteln „zwischen den individuellen Göttern und den Bereichen der Wirklichkeit“ (Religion, S. 286). Er zitiert auch Usener, welcher zweifele, „ob die Sprache überhaupt ursprünglich Abstrakta besitzt“ (ebd., Anm. 17).

Götter des Mythos und vormythische Vorstellungen

Über das bisher Gesagte kann noch weiterer Aufschluß durch Ergebnisse der Initiationswissenschaft erfolgen. Durch diese werden die verschiedenen Gottesvorstellungen mit weit in der Vergangenheit liegenden Entwicklungen verknüpft.

Am weitesten greift Steiner in einer Aussage aus „Christus und die geistige Welt. Von der Suche nach dem heiligen Gral“ (GA 149, Ausgabe 1960, S. 71) zurück: Die Götter aller alten Völker seien Nachklänge der Verhältnisse gewesen, die die Menschen in der Saturn-, Sonnen- und Mondenzeit zu geistigen Wesen hatten. Allein in dem Verhältnis der Juden zu Jahve habe etwas gelegen, was sich erst auf der Erde bildete, nämlich durch das Ich, auf das Jahve wirkte. Die anderen Götter dagegen wirkten durch Kräfte, die mit dem Unterbewußten der Seele zu tun hatten (In: Anthrolexus s. v. Götter und die verschiedenen Völker; 1. 10. 2019).

Besonders ausführlich erklärt Steiner solche Nachklänge, die sich auf alte Phasen der Erde selbst beziehen. Zum Verständnis sollen diese Phasen noch einmal hier erklärt werden, bevor deren besondere religiöse Einstellung besprochen werden kann (hierzu vgl. auch die bereits in V, 3.2.2 erfolgte Darstellung. Wiederholungen lassen sich nicht immer vermeiden.). Zeitverläufe sind nach okkultur Darstellung oft in sieben Abschnitte gegliedert, so auch die Gesamtentwicklung der Erde, deren ältere Phasen nur durch okkultes Wissen erkennbar sind. Jede Phase selbst ist wieder in sieben Epochen untergliedert. Nach diesen Erkenntnissen gingen der gegenwärtigen Phase vier andere voraus, die als die polarische, die hyperboreische, die lemurische und die atlantische bezeichnet werden. Die gegenwärtige fünfte, die nachatlantische, ist die Phase, aus der erstmals materielle Zeugnisse für menschliche Tätigkeit und Kultur vorliegen. Die nachatlantische Zeit erhält ihre Gliederung durch die sieben sogenannten Kulturepochen. In deren Verlauf wuchs die Menschheit von einem magisch-mythischen Zustand, für den das geistige Leben noch wichtiger war als das

äußere, materielle, in den geistigen Zustand hinein, wie ihn die historische Überlieferung wiedergibt. Die ersten Kulturepochen waren noch eher dem Spirituellen zugeneigt, in der vierten Kulturepoche erfolgte nach und nach der Umschwung von diesem spirituellen Bewußtsein zum Verstandesmäßigen und Historischen. Gebser nennt dies die mentale Bewußtseinsstruktur. Die alte halb mythische, halb denkerische Struktur klingt noch nach bis ins europäische Mittelalter. Die fünfte Kulturepoche, die neuzeitige, gegenwärtige, erlebt einen Kampf des Materialismus gegen das Geistige, ist aber auf die Zukunft ausgerichtet, wie es auch die beiden danach noch folgenden Kulturepochen sein werden. Die Religionen der nachatlantischen Kulturepochen – so Steiner – entsprechen diesen geistigen Zuständen. Die religiösen Vorstellungen der ersten vier nachatlantischen Kulturepochen spiegeln in symbolischer Gestalt sowohl äußere, kosmische, als auch innere, menschliche, Vorgänge der ersten vier Erdphasen wider:

- 1 die urindische Kulturepoche die polarische Erdphase,
- 2 die urpersische Kulturepoche die hyperboreische Erdphase,
- 3 die ägyptisch-chaldäische Kulturepoche die lemurische Erdphase,
- 4 die griechisch-römische Kulturepoche die atlantische Erdphase.

Die Menschen, die sich wiederverkörpern, haben mehr oder weniger bewußte Erinnerungen an diese alten Erdphasen, die im mythischen Bewußtsein in Bilder gekleidet werden: „Und jetzt sind die fünf Kulturepochen der nachatlantischen Zeit in ihren Weltanschauungen, in dem, was ihre Religionen sind, nichts anderes als die Erinnerungen an die alten Epochen der Erde.“ Dies sagt Steiner in „Ägyptische Mythen und Mysterien“ (S. 34), wo er auch einen Einblick in die Inhalte dieser Erinnerungen gibt:

1 Die Erinnerung an die polarische Zeit ist durch das Merkmal der Einheit geprägt, wo alle erhabenen Wesen noch auf der Erde wohnten und kosmisch noch Sonne, Mond und Erde eins waren. Den allumfassenden, mit allen verbundenen Geist sieht Steiner in dem indischen Brahma [wohl Brahman] (S. 34f.). In der indischen Religion gibt es dafür den Ausdruck der Advaita, der Nicht-Zweiheit. Hierüber sagt Heller: Allein Brahman ist real, es besteht Einheit und Göttlichkeit aller Wirklichkeit. Brahman ist als eine Wirklichkeit zu verstehen, die vor den Göttern war. Es gilt als schöpferische Quelle von allem und ist jenseits aller Beziehungen. „Von dem *Einen*, was am Anfang war, wird schon in den Veden gesprochen (vgl. Rigveda X 129,2).“ (in: Figl, S. 561; die ganze Passage S. 561f.)

2 Die Religion der urpersischen Kulturepoche ist, wie noch in den späten schriftlichen Zeugnissen zu erkennen, von dem Gegensatz des Lichtes und der Finsternis geprägt. Entsprechend hat der Hauptgott, die Lichtwesenheit Ahura Mazdao [Mazdäh], den Gegenspieler Ormuzd (Ahriman), die Finsternis. Es spiegelt sich darin der kosmische Vorgang des Heraustrittes der Sonne in der hyperboreischen Erdphase wider – wie im Kapitel Urgeschennisse (4.1.2) dargestellt. Die mit dem Mond zurückbleibende Erde und die Menschen gerieten in ein großes Ungleichgewicht, eine Gefahr, die durch die Finsternis und all ihre Kräfte und Gestalten im mythischen Bild wiedergegeben ist (Ägyptische Mythen und Mysterien, S. 35).

3 Die Religion der dritten Kulturepoche ist durch Dreiheiten geprägt. Kosmisch wird damit auf die in der lemurischen Erdphase erfolgte Trennung des Mondes von der Erde hingewiesen, da durch diesen Vorgang drei einzelne Weltkörper entstanden. In der ägyptischen Religion stellen sich die Kräfte der Sonne und des Mondes wie Vater und Mutter dar, die durch den Herausgang des Mondes „neugeborene“ Erde als das Kind: Dies wird mythisch durch die Dreiheit der Götter Osiris, Isis und Horus wiedergegeben (ebd.). In der sumerischen Religion stand an der Spitze des Pantheons die Götterdreiheit An, Enlil und Enki; An ist der Himmels-gott, Enlil der „Herr Sturm“ (Herr des mittleren Bereiches, der Luft) und Enki der „Herr des Unteren“ (Heiler, Religionen, S. 117). Die Aufteilung der Welt

auf drei Hauptgötter wurde, wie gesagt, in die griechische Mythologie übernommen (Zeus, Poseidon, Hades).

4 Die Götter der vierten Kulturepoche, der griechisch-römischen, waren Erinnerungen an Gestalten, denen die Menschen in der atlantischen Zeit begegnet waren. „Die Götter der Griechen sind nichts anderes als Erinnerungen an die Götter, deren Genosse der Mensch während der Atlantis war, [...]. [...] Es waren für ihn wirkliche Gestalten. [...] In Griechenland wie auch sonst in Europa waren es wieder dieselben Götter, die der Atlantier gesehen hatte, nur unter anderen Namen. Sie sind nicht erfunden, diese Namen; [...].“ (Ägyptische Mythen, S. 36)

Dann kommt Steiner auf die fünfte nachatlantische Kulturepoche (etwa seit 1500 n. Chr.) zu sprechen: „Dann kam die neuere Zeit, der fünfte Zeitraum. Woran kann er [der Mensch] sich erinnern? An nichts! - Das ist der Grund, warum in diesem Zeitraum in so vieler Beziehung die götterlose Zeit Platz greifen konnte, und warum dieser Zeitraum darauf angewiesen ist, nicht in die Vergangenheit, sondern in die Zukunft zu schauen. Der fünfte Zeitraum muß in die Zukunft blicken, wo alle Götter wieder auferstehen müssen.“ (S. 36f.)

*Keiner der Götter vergeh.
Wir brauchen sie alle und jeden,
jedes gelte uns noch,
jedes gestaltete Bild.
Rilke*

(entnommen aus Hornung, Der Eine, S. 11)

Schmidt-Brabant führt genauer aus, wie die Verhältnisse der Menschen mit den Göttern sich in der lemurischen, atlantischen und nachatlantischen Phase entwickelten. In der lemurischen Phase bestand trotz der Dreiheit der Weltkörper noch eine selbstverständliche Einheit der Menschen mit der Götterwelt. Die ganze Erde sei ein einziges Mysterienwesen gewesen, der Verkehr zwischen Göttern und Menschen war einheitlich, noch in keiner Weise gegliedert. In der atlantischen Phase gliederte sich dieses Urwesen der Mysterien in verschiedene Mysterienarten, die nach den Planeten benannt waren und jeweils in verschiedenen Gebieten der Erde vorherrschend waren. In der nachatlantischen Phase erfolgte dann eine ungeheure Aufgliederung und Differenzierung. „Da suchten sich nun die Kulturen aus ihrer Eigenart heraus ihren jeweils eigenen Zugang zu der gesamten Götterwelt. Sie wählten sich aus der Vielzahl aus, was zu ihnen gehörte: Es war auch umgekehrt so, daß diese Individuation in Völker und Kulturen unter der Führung bestimmter Götter stand.“ (Zitat S. 78; vgl. die ganze Stelle S. 77-79 und ihre ausführliche Wiedergabe in V, 3.3.2)

Die Vorstellung von dem allumfassenden Numinosen der polarischen Phase, die trotz eingetretener Differenzierung noch bis in die atlantische Zeit hinein nachwirkte, war und ist nach Steiner in nachatlantischer Zeit bis heute bei den Völkern des fernen Ostens vorhanden. Dieses Weiterbestehen der sehr alten religiösen Vorstellungen sei der Ursprung nicht nur für die Auffassung vom Brahman, sondern auch für die besondere Religionsart des Taoismus und des Buddhismus, die in ihrer Reinform keine Göttergestalten besitzen.

Bei dem Religionswissenschaftler Tworuschka findet sich hierzu die Aussage: „Für manche Religionstraditionen gehört die Vorstellung eines Gottes sogar zu den defizitären Konzeptionen des Absoluten.“ (S. 5) Außer dem Brahman, das ein Neutrum ist, nennt er das Nirvana, das Nicht-mehr-Wehen, „die impersonale numinose Wirklichkeit schlechthin“ (Anm. 52: Peter Gerlitz; 3. 10. 2019).

Das Dao [Tao] des chinesischen Taoismus ist eine weitere solche impersonale letzte Realität.

Das Dao war vor allem, existiert in sich selbst und ist ewig. Es hat der Welt das Dasein verliehen, steht aber nicht außerhalb der Natur, ist nichts Personales, dem der Mensch entgegensteht (Heller in Figl, S. 563f.).

Steiner sieht in solchen „apersonalen Vorstellungen des Absoluten“ (Ausdruck von Figl) Überbleibsel der atlantischen – und, wie gesagt, letztlich der polarischen – Zeit, die sich bei Chinesen und mongolischen Völkern erhalten haben. Das Göttliche wurde in allem empfunden, es war der Große Geist (aus GA 92, S. 18f., zitiert in Anthrolexus s. v. Tao). Er nennt diese Religionsvorstellung eine Art Monotheismus – nach heutiger religionswissenschaftlicher Terminologie kein günstig gewählter Ausdruck –, der vor dem Polytheismus lag (Anthrolexus s. v. Tao). Unter dem Stichwort „Religiöse Kulturen“ in Anthrolexus wird dies deutlicher erklärt: Die chinesische Kultur habe gar nicht dasjenige, was man Religion nennt; durch ihre Religionslosigkeit unterscheide sie sich von allen anderen Kulturen. Die Kulturen, die Religionen haben, besitzen eine Verehrung von Wesenheiten, die unsichtbar sind, aber menschenähnlich vorgestellt werden. Hier sei auf die oben in I,1 besprochene Vorstellung Steiners von der vorreligiösen Zeit der Menschheit hingewiesen. Der noch direkte Umgang mit dem Göttlichen machte in dieser urfernen Zeit religiöse Formen unnötig. Auch der Buddhismus geht nach Steiner auf solche uralte vorreligiöse Zustände zurück. Dies gelte besonders für den tibetischen Buddhismus. „Wir finden den Buddhismus am ausgebreitetsten bei den Überresten der Atlantier, bei den mongolischen Völkern. Und wo er am großartigsten, säulenartig auftritt, in Tibet, da haben wir einen modernen, monumentalen Ausdruck alter atlantischer Kultur.“ (Anthrolexus s. v. Tibet) Er sagt hier auch, durch die Eroberung Tibets würde der letzte Rest von Spiritualität auf Erden verschwinden – ein prophetisches, sehr traurig stimmendes Wort, wenn man bedenkt, daß das heutige Tibet unter schlimmsten Unterdrückungsmaßnahmen leidet, die darauf abzielen, den tibetischen Buddhismus und damit auch die Kultur zu zerstören (s. z. B. das Tibet Journal der International Campaign for Tibet vom September 2019 und spätere Veröffentlichungen, z. B. die Ausgabe 61 vom Februar 2025).

Noch ein Nachtrag zu Steiners Begrifflichkeit. An anderer Stelle gebraucht er für dieses eingöttliche umfassende Wesen der ältesten Zeiten den Begriff Henotheismus statt Monotheismus: Henotheismus sei die Verehrung einer Urgottheit, die älter sei als der Polytheismus, bei der die Göttervorstellung aber unbestimmter sei als im Monotheismus (Anthrolexus s. v. Henotheismus). Nach heutigem Verständnis (s. o.) ist auch dieser Begriff nicht recht passend. Es scheint, als taste Steiner nach Ausdrücken und Erklärungen. Ihm standen in der Religionswissenschaft seiner Zeit noch nicht die derzeitigen Erkenntnisse und Definitionen zur Verfügung. Noch weit bis ins 20. Jh. dauerte es, bis ein Problembewußtsein für alle stark abgrenzenden Begriffe immer deutlicher wurde und damit zu größerer Klärung führen konnte. Heute werden strikte religionsphänomenologische Kategorisierungen wie Theismus, Monotheismus, Polytheismus, Pantheismus u. ä. nicht mehr vorgenommen (Heller in Figl, S. 560). Man hat z. B. erkannt, daß es für nicht abendländische religiöse Traditionen für einen persönlichen Gott kein sprachliches Äquivalent gibt (ebd. S. 565). Von daher ist der schwankende Sprachgebrauch Steiners vor rund 100 Jahren vielleicht verzeihlich. Was er hier aus seiner initiationswissenschaftlichen Sicht beigetragen hat, ist der Hinweis auf die in weit zurückliegende Zeiten führende religiöse Vorstellung der östlichen Religionen, die Erklärung der für uns befremdlichen apersonalen, götterlosen und damit scheinbar „unreligiösen“ Vorstellung vom Numinosen. Steiners Erklärungen, zusammen mit den heutigen Erkenntnissen der Religionswissenschaft, können zu besserem Verständnis dessen verhelfen, was hier vorliegt. Dieses Allumfassende einheitliche Göttliche, bei dem es noch keine einzelnen Göttergestalten gibt, ist weder Polytheismus noch Monotheismus. Echten Monotheismus konnte es erst geben, als der Mensch seinerseits ein Monon geworden war.

Deswegen spricht Steiner für die Zeit davor von einer unbestimmten Gottesvorstellung (s. o.). Sie entspricht einem alten, noch umfassenden Bewußtseinszustand.

Um zum Schluß dieses Kapitels den Spruch Goethes wieder aufzugreifen, so zeigt er meines Erachtens, daß verschiedene Gottesvorstellungen nicht miteinander unvereinbar sind. Goethe hat sie offensichtlich verschiedenen wichtigen Bereichen seines geistigen Lebens zugewiesen.

Wie ich den Spruch verstehe, so erwuchs für Goethe aus seinen Naturforschungen die Erfahrung, daß die Natur göttlicher Art ist, daß alles – pân – Gott ist; zweitens, daß die Dichter dazu berufen waren und sind, von den Göttergestalten des Mythos Kunde zu bringen, die wir, laut Rilke, alle brauchen; drittens, daß jedoch Sittlichkeit, Verantwortung, Gewissen auf der Bindung an e i n e n Gott beruhen.

4.2.2 Sein und Sinn der Götter des Mythos

In Fortführung dessen, was schon verschiedentlich angeklungen ist, soll dieses Kapitel sich ausführlich der Frage widmen, welches Wesen oder welche Seinsweise die Götter des Mythos besitzen. Diese Frage ist nicht losgelöst von ihrer Bedeutung für den Menschen. Deswegen erfolgen zuerst einige Stellen aus Mythen von der Begegnung der Menschen mit Göttern.

4.2.2.1 Die Begegnungen der Menschen mit ihren Göttern

Obwohl jede mythische Erzählung etwas von den Göttern offenbart, gibt es Darstellungen, die noch darüber hinausgehen. Es sind Zeugnisse von Epiphanien oder Theophanien, die sich im Traum oder in anderer Form vollzogen haben.

a) Die Zeugnisse

Von Göttererscheinungen künden zahlreiche Inschriften in griechischer und lateinischer Sprache über viele Jahrhunderte hinweg (Rosenberger, S. 26). Bedeutendste Dokumente finden sich in der griechischen Dichtung. Die homerischen Werke sind durchzogen von göttlichen Epiphanien, die mehr oder weniger deutlich sind. Oft wird die Anwesenheit einer Gottheit nur kurz gespürt oder im Nachhinein erst als solche verstanden. Häufig kleidet sich die Gottheit in die Gestalt eines bekannten Menschen, so wie Iris in der Ilias, die als Botin des Zeus die Trojaner zur neuen Schlacht reizen soll. Sie kommt und spricht in Gestalt des Priamos-Sohnes Polites:

*Nahe trat und begann die leichthinschwebende Iris,
Gleich an tönender Stimme des Priamos Sohne Polites,
[...];
Dessen Gestalt nachahmend begann die schwebende Iris:
[...]
(Ilias 2, 790f. und 795; Übersetzung J. H. Voß)*

Bekannt ist die Stelle in der Odyssee, wo Odysseus erzählt, wie ihm Hermes erschien und vor Kirke warnte. Dieser hatte die Gestalt eines Jünglings:

*Aber als ich schon fast gelangt zum heiligen Walddal,
Zu dem großen und kräuterreichen Hause der Kirke,
Da begegnete Hermes mir mit dem goldenen Stabe,
Der ich dem Haus zu schritt, einem jungen Manne vergleichbar,
Dem der Bart erst sproßt, in der lieblichsten Blüte der Jugend.
(Odyssee 10, 275-279; Übersetzung von Roland Hampe)*

Auch Athene, seine Schutzgöttin, erschien Odysseus einmal zunächst als Jüngling:

*Da nahte sich ihm Athene
In Gestalt eines jungen Mannes, eines Hüters der Schafe,
Eines ganz zart gebauten, so wie die Söhne der Herrn sind;
Um ihre Schultern trug sie den doppeltgefalteten Mantel,
An den glänzenden Füßen Sandalen, in Händen den Wurfspeer.
(Od. 13, 221-226)*

Als er sie in ihm nicht erkannte, offenbarte sie sich selbst:

*Du bist ja von den Sterblichen allen an Rat und an Worten
Weitaus der beste, doch ich berühmt unter allen den Göttern
Durch meine Einsicht und kluge Gedanken. Und du erkanntest
Pallas Athene, die Tochter des Zeus, nicht, die ich doch immer
Bei dir stehe in all deinen Nöten und dich behüte [...].
(Od. 13, 297-301)*

All solche Erscheinungen bei Homer bespricht W. F. Otto ausführlich in Kapitel V, „Sein und Geschehen im Lichte der Götteroffenbarung“ in „Die Götter Griechenlands“ (S. 167ff.). Im Homerischen Hymnus 7 an Dionysos offenbart sich dieser durch seine Attribute und Verwandlungen in Tiere auf einem Schiff von Seeräubern, die ihn gefangen haben, da sie ihn für den Sohn eines reichen Mannes halten und Lösegeld fordern wollen. Nur der Steuermann hat ihn gleich als einen Gott erkannt und wird verschont; die anderen werden zur Strafe in Delphine verwandelt. Die göttliche Wundererscheinung, bei der das ganze Schiff plötzlich vom Wesen des Dionysos erfüllt wurde, zeigt auch die berühmte Exekias-Schale in der Antikensammlung in München. Im Hymnus lautet sie so:

*[...] aber gar bald geschahen seltsame Taten.
Süßer Wein rann erst übers Schiff, das hurtige, schwarze,
herrlich roch er, es quollen ambrosische Düfte. Das Schiffsvolk
packte bei diesem Schauspiel Staunen; es breitet ein Weinstock
gleich nach allen Seiten sich aus an der Spitze des Segels,
Trauben hingen in Fülle daran, es umrankte den Mastbaum
Efeu in dunkelnder Grüne, er strotzte von Blüten und lieblich
drängte sich Frucht an Frucht, alle Ruderpflocke behingen
Kränze.
(34-45; Übersetzung: Anton Weiher)*

Wer meint, daß diese Texte reine Erfindungen von Dichtern seien, ohne Wahrheitsgehalt und

wirklichen Glauben, sei an die Aussagen von Wilamowitz, W. F. Otto, Hübner und anderen – ganz zu schweigen von Steiner – verwiesen, die bereits zitiert wurden (V, 2.1.3, „Göttergestalten“). Weiter sagt Otto in dem erwähnten Kapitel über die Götterbegegnungen in den homerischen Werken: Das göttliche Wirken trete darin dem Erwählten und Erleuchteten „an einem Punkte seiner Bahn mit überwältigender Gewißheit entgegen und erhebt ihn in besonderen Fällen zu unmittelbarem Anschauen der Gottheit. - Der Erleuchtete ist der Dichter. Er sieht den Geschehnissen auf den Grund, auch wenn die Beteiligten selbst nur die Oberfläche sehen. Und oft, wenn sie nur empfinden, daß eine göttliche Hand sie anrührt, weiß er den Namen des Gottes zu nennen und kennt das Geheimnis seiner Absicht.“ (Götter Griechenlands, S. 194)

b) Erscheinungsweise der Götter

Dabei fällt auf, daß die Götter des Epos dem Menschen bzw. Heroen meist unerwartet, bei dem Tun und an dem Ort, wo er sich gerade befindet, erscheinen und nicht etwa beim Gebet oder in kultischer Situation. Es ist fast eine Selbstverständlichkeit, daß so etwas geschehen kann. Schefold sagt hierzu: „Es ist kein Herabsteigen, wenn die Götter auf der Erde erscheinen, sondern in ihnen erscheint die wahre Wirklichkeit. Sie brechen nicht von aussen in das Leben ein, wie unser profanes Denken meinen könnte, sondern sie sind das Leben selbst.“ (S. 251) Dies wird in der Mythos- und Märchenforschung als Eindimensionalität bezeichnet: „Das mythische Grundschema für diese ebenso nachhaltige wie kontinuierliche Einwirkung des Göttlichen in die Welt von Heroen und Heroinnen bietet die schon in Homers Großepen voll ausgeprägte **eindimensionale Zwei-Ebenen-Handlung** mit ganz selbstverständlichen narrativen Wechseln und ohne markante Grenzziehung zwischen beiden Bereichen.“ (Reinhardt, MH, S. 164)

Auffällig ist ferner oft die Flüchtigkeit der Göttererscheinung. Es sei an Bocks Aussage erinnert, die Erscheinung der Götter der Antike in menschlicher Gestalt sei ein realer Vorgang, aber vorübergehend und nur zum Schein – im Gegensatz zu einer Inkarnation. (Die drei Jahre, S. 418) Blumenberg faßt das in dem Wort zusammen: „Der Dokerismus ist die dem Mythos angemessene Ontologie.“ Die Menschengestaltigkeit der Bewohner des Olymp bedeute keine volle Menschlichkeit, denn sie ersparen „sich doch alles, was dies im Ernst zur Realität machen würde: Schmerz, Trauer, Alter und Tod.“ (S. 153)

Die verschiedenen Götter machen ihre Epiphanie durch ihnen eigentümliche Zeichen oder eine bestimmte Erscheinungsweise deutlich. So ist der Blitz die Epiphanie des Zeus (Burkert, Religion, S. 200ff.). Apollon erscheint in Glanz, Fülle und Freude. Sein Geburtsmythos im Homerischen Hymnus ist eine erste Epiphanie (Burkert ebd.). Auf der Insel Delos gebar ihn Leto:

*Um den Palmbaum schlang sie die Arme, sie stemmte die Kniee
Fest in das Polster der Wiese – die Erde unter ihr lachte -
Er aber sprang ans Licht und die Göttinnen jubelten alle.
(Homerische Hymnen 3, 117-119; Übersetzung: Anton Weiher)*

Die bis dahin karge Insel erblühte:

*Ganz Delos strotzte von stolzem Gepränge,
Sah sie doch vor sich den Sohn des Zeus und der Leto; da ward sie
Freudig bewegt, daß der Gott sie erkoren vor Inseln und Festland,
Heimstatt ihm zu sein. So wuchs ihr die Liebe im Herzen,
Daß sie erblüht wie der Hügel am Berg, wenn die Wälder erblühen.
(135-139)*

Auch die Ankunft Apollons in Delphi bei der Rückkehr aus dem fernen Land der Hyperboreer im Frühling wurde als Epiphanie gefeiert, die ein Hymnus des Alkaios schilderte. Apollon erscheint „auf dem Schwanenwagen“; *Nachtigallen singen und Schwalben, Grillen zirpen, silbern fließt der kastalische Quell, der Dreifuß ertönt.* (Burkert, Religion, S. 230; das erhaltene Fragment steht in Himerios, oratio 48, 10f.)

Auch dieser Text zeigt das Wesen des Gottes in seiner Epiphanie: Die Schwäne als Begleittiere weisen auf seine hehre Natur, der kastalische Quell auf die Reinheit, der Dreifuß auf das Orakelwesen, die Frühlingsnatur auf das Sonnenhafte.

Sehr ausgeprägt und vielfältig sind die Erscheinungen von Göttern in der ägyptischen Religion. Eine Begegnung ist jedoch nur „in Grenzbereichen möglich, wo Welt der Menschen und Welt der Götter sich berühren“ (Hornung, Der Eine, S. 132). Dies ist häufig im Traum der Fall, der als eine Art Vision verstanden wurde. Schon das Wort *resut* (vom Verb *rs*: aufwachen) weist darauf hin, da es Erwachen bedeutet, denn nach ägyptischer Auffassung weilt der Schläfer in der Welt der Götter und erwacht während des Schlafes in dieser (ebd., S. 134f.). Besonders bekannt ist der Traum des späteren Thutmosis IV., in dem der Große Sphinx von Gizeh, der als Gott Harmachis aufgefaßt wurde, zu ihm spricht und ihn bittet, ihn vom Sand der Wüste zu befreien. Die noch heute zwischen den Vordertatzen befindliche „Traumstele“ berichtet von diesem Ereignis. Zeichen einer Theophanie finden sich auch in der Natur, die in Aufruhr gerät, die Erde erbebt, „die Sterne fahren durcheinander“ (Hornung ebd., S. 135); ein andermal begleitet ein gewaltiges Feuer die Erscheinung: „kein Mensch und kein Land sieht sie [sc. die Göttin Hathor] ..., wenn sie (aber) gesehen wird, dann ist eine Million Ellen Feuer auf allen ihren Wegen ...“ (S. 136). Der Gott trägt bei seiner Erscheinung Machtzeichen an sich, so der zum Gott gewordene verstorbene König Unas seine Kronen, die, wie Hornung hervorhebt, Träger göttlicher Kräfte sind:

*Dein Ba gehört dir in deinem Innern,
deine Macht gehört dir, um dich herum.
Deine wereret-Krone gehört dir, auf dir,
deine mizut-Krone gehört dir, auf deiner Schulter.
Dein Gesicht ist vor dir, deine Huldigung ist vor dir.
Das Gottesgeleit ist hinter dir, die Gottesedlen vor dir -
sie rezitieren: „Es kommt ein Gott, es kommt ein Gott ...!“
(Hornung ebd., S. 137)*

Ba bedeutet hier die Macht, Wirksamkeit, Ausstrahlung, aktive und sichtbare Seite der göttlichen Person (S. 55f.). Weiter lassen Glanz und Wohlgeruch die Anwesenheit eines Gottes erkennen, wie bei der Erscheinung Amuns bei der Mutter der späteren Königin Hatschepsut. Der Text von ihrer Zeugung und Geburt befindet sich als Inschrift zu den Reliefs am Tempel in Deir el-Bahari in Theben-West. Hier die Stelle vom Duft und Glanz des Gottes Amun, der als Hatschepsuts Vater galt:

Da erwachte sie [sc. die Mutter der Hatschepsut, Iahmes] durch den Duft des Gottes, und sie lächelte Seiner Majestät entgegen. Sogleich ging er hin zu ihr und ward voller Verlangen nach ihr. Er ließ sie in sein Herz schauen und gab sich ihr zu erkennen in seiner Gottesgestalt, nachdem er zu ihr herangetreten war. Sie freute sich, seine Schönheit zu schauen, und seine Liebe ging über in ihren Leib. Der Palast flutete von dem Duft des Gottes, und alle seine Wohlgerüche waren Düfte aus Punt. - Die königliche Gemahlin und Königsmutter Iahmes sprach zu der Majestät des herrlichen Gottes Amun, des Herrn der Throne der beiden Länder: „Mein Herr, wie groß ist dein Ruhm! Wie herrlich ist es, dein

Angesicht zu schauen! Du hast Meine Majestät mit deinem Glanz umfassen. Dein Duft ist in allen meinen Gliedern.“

(Übersetzung: Brunner-Traut, S. 111f.)

Glanz und Licht wurden als Erscheinungsform der Götter verstanden, was oft dadurch ausgedrückt wurde, daß ihr Leib aus Gold und Edelsteinen bestehe. Im Tempel von Dendera wird Hathor „Gold der Götter, Weißgold der Göttinnen, Lapislazuli unter den Mächten“ genannt (Hornung, *Der Eine*, S. 139).

c) Theophanie im Kultus

Von W. F. Otto stammt das Wort, der Kult sei die „schöpferische Reaktion des Menschen auf die Offenbarung der Göttergestalten“. Seine grundlegenden Auffassungen dazu hat Otto im vorangestellten Kapitel „Mythos und Kultus“ in „Dionysos“ geäußert (S. 9-45, woraus hier einiges wiedergegeben wird). Mythos und Kultus stammen beide aus der Offenbarung des Göttlichen und sind nur verschiedene Formen, von dieser Offenbarung zu künden, ebenso die religiöse Kunst. Der Kultus entspringt dem Gefühl der Gegenwart des Erhabenen und Göttlichen, von dem der Mensch in der Sprache des Kultus reden muß. Später entstanden die Ausdrucksformen der Architektur, der bildenden Kunst, der Dichtung und Musik, diese zeugen allerdings von bereits größerer Distanz zum Göttlichen. Der Gottheit Gaben darzubringen ist sekundärer Art und diente ursprünglich nicht dazu, ihr Wohlwollen zu erlangen, sondern ist Ausdruck der Ehrerbietung. „Die Formen des Kultus sind durch die Nähe der Gottheit bestimmt.“ (S. 22; die ganze Stelle S. 20ff.)

Ähnliches schreibt Hornung über den ägyptischen Götterkult: „In dieser jubelnden Anbetung findet das göttliche Wirken seine lauteste Resonanz im Irdischen. Alle Gegengabe der Menschen scheint dürftig, gemessen an dem, was die Götter ihnen gewähren.“ (*Der Eine*, S. 215) Diese Deutung führe weit weg von der gängigen Formel des „do, ut des“, mit der man jeglichen Kult erklären wolle (ebd. S. 216). Otto schreibt weiter in *Dionysos*, daß sowohl Kultus als auch religiöse Kunst durch etwas von außen angeregt seien, daß überhaupt das Phänomen des Schöpferischen nur durch die „Berührung und Erregung durch ein wunderbares Anderes“ erklärbar sei (S. 27). Während jedoch die Künste in einer gewissen Distanz zum Göttlichen standen und daher später von ihm getrennt wurden, „zeugt der Kultus von der Erscheinung des Göttlichen. Im Mittelpunkt aller Religion steht die Erscheinung des Gottes.“ (S. 28)

Bevor Otto diese einleitenden Worte durch die Darstellung des Mythos und Kultus des Dionysos veranschaulicht, nennt er eine beeindruckende Kulthandlung aus Nigeria (berichtet 1927): „Besonders eindrucksvoll und lehrreich ist die feierliche Veranstaltung während eines Gewitters, die A. Talbot in Nigerien mitangesehen hat (...). Er erzählt, daß jeder Blitzstrahl in dem Augenblick, wo er fiel, mit gewaltigen Trompetenstößen beantwortet wurde. Die Wirkung sei eine ungeheure, ans Erhabene rührende gewesen; er selbst habe das Gefühl gehabt, als wäre der aufleuchtende Blitz ein aus der Scheide gerissenes Schwert. Der blitzende Himmels Gott gilt dort als die Hauptgottheit; neben ihm wird die göttliche Erdmutter verehrt. Die Kulthandlung ist, wie wir sehen, die unmittelbare Antwort der hungernden Menschheit auf seine Erscheinung oder Offenbarung.“ (*Dionysos*, S. 44)

Häufige kultische Formen sind Tänze und Aufführungen, in denen die Taten der Götter dargestellt wurden. eine große Rolle, gerade im Dionysoskult, spielten dabei Masken. Sie wurden in alten Kulte dazu benutzt, den Träger mit einem höheren Wesen zu identifizieren. Die Maske löscht die Existenz des Maskierten aus und macht ihn zu dem, dessen Maske er trägt. Der Maskenträger „spielt“ nicht, er wird verwandelt. So ermöglicht er die Epiphanie des Gottes. Auch noch in der aus dem Dionysoskult hervorgegangenen antiken Tragödie trugen die Mimen Masken (Scholl in: Schlesier, S. 90).

In einer dargestellten Urszene (*arché*) erschien der Gott, denn die wurde in diesem kultischen Augenblick Wirklichkeit und Gegenwart. Noch in griechischer Zeit bestand eine solche Darstellung aus einer Einheit von gesungenem Wort, Bewegungen und Instrumentalmusik, einer erhöhten Form menschlichen Seins, in der die Gottheit gegenwärtig wurde (vgl. o. IV, 2.3.3). Zur zeitaufhebenden Wirkung des Tanzes zitiert Hübner G.Nebel: „der Tanz kreist in eine immer stärkere, in die göttliche Wirklichkeit hinein, in sich rundenden Wiederholungen hebt er die vorwärtsrinnende, vorwärtsstoßende Zeit auf, er bricht der Zeit das Rückgrat, er bringt die Mauern des Jetzt zum Einsturz. Der Gott selbst tanzt den Tanz der Menschenleiber.“ (S. 208) Erwähnt wurde schon der Kranichtanz, von dem die Odyssee spricht. Ein weiteres Beispiel aus historischer Zeit ist die Pyrrhiche, der Waffentanz beim Panathenäenfest. Dieser ist die Vergegenwärtigung des göttlichen Ursprungs der Athene, die einen solchen Tanz kurz nach ihrer Geburt aus dem Haupt des Zeus mit Schild und Speer aufführte (Hübner, S. 209, wo er Burkert S. 169 wiedergibt). Das „Chor“lied zu Ehren des Dionysos (*choros* bedeutet Tanz), also die Darstellung einer *arché* in einer Art Gesamtkunstwerk, war die Keimzelle der griechischen Tragödie.

d) Anwesenheit in Kultbild und Tempel

Boten also Wort, Musik und Tanz Formen, in die sich die Gottheit zu ihrer Epiphanie kleiden konnte, so waren auch das Kultbild in Gestalt von Plastiken, Reliefs oder Malerei sowie heilige Stätten mit ihren Bauten Orte der Erscheinung.

Aufgrund der Identität von Ideellem und Materiellem war in magisch-mythischer Zeit ein Götterbild niemals nur ein Gegenstand, so ungewohnt uns dieser Gedanke auch sein mag. Die Einheit von Bild und Dargestelltem ist aber nur in der magischen Bewußtseinsstruktur vollkommen, während sich die Vorstellungen in der mythischen mehr differenzieren. Steiner schreibt davon, daß die Verfertiger der Götterbilder Eingeweihte waren, die bis in Einzelheiten hinein das in der Gestaltung wiedergaben, was in alten Mysterien gelebt hat. Mit Hilfe der magischen Gewalten, die in der besonderen Ausgestaltung der Bilder lagen, seien Kräfte aus dem Weltenall heruntergeflossen (wiedergegeben in Schmidt-Brabant, S. 50f.). Weiter sagt Schmidt-Brabant dazu: „Durch die ganze Art der Ausführung wird etwas wie eine Beschwörung zu dieser Gottheit geschickt, die Gottheit wird geneigt herabzusteigen und an dem Ort zu wirken, wo ihre Statue steht.“ (S. 79) Auf diese Weise konnten „Götter“ von einem Ort zum anderen gebracht werden. Ein bekanntes Beispiel ist das Palladion, ein Bildnis der Göttin Athene, das Aineias bei der Flucht aus dem untergehenden Troja mitnahm und das noch in historischer Zeit im Vestatempel auf dem Forum in Rom seine Kultstätte hatte. Schefold stellt dar, wie in den griechischen Kultbildern zwar die magische Vorstellung überwunden wurde, aber auf eine andere Art dennoch eine Anwesenheit der Gottheit angenommen wurde. Er unterscheidet dabei die Vorstellungen in der archaischen (ca. 7.- 6. Jh. v. Chr.) von der der klassischen griechischen Kunst (ca. 5. Jh.), in deren Verlauf sich zwar eine Entwicklung ergeben hat, aber trotzdem an der Anwesenheit der Götter im Kultbild festgehalten wurde, aber auf eine besondere griechische Art: „Die archaische Kunst hat die magischen Identitätsvorstellungen überwunden, indem sie das Wesen der Gottheit im Leben der Form sichtbar macht.“ (S. 144) „Indem die archaische Kunst das Wesen von Gott und Mensch darstellt, darf sie vertrauen, das Bild sei der Dargestellte selbst. Sie gibt dem alten Glauben an diese Identität einen tiefen neuen Sinn.“ (S. 234) Dies bewegte Leben wird noch stärker in Darstellungen der Klassik betont: „Die Bilder stehen nicht als tote Denkmäler unter den Menschen wie in kunstarmen Zeiten, weil das Leben selbst mit künstlerischen Augen gesehen wird; weil man dieselbe göttliche Gestaltungskraft in Bild und Lebewesen erfährt. Geformtes Leben und lebendes Gebilde sind ganz nahe; das Kultbild wird auf einer neuen, klassischen Stufe als der lebendige Gott selbst erfahren, und das Leben sieht man von göttlichen Kräften durchgestaltet. Nur durch eine angemessenere Haltung unterscheidet sich

das Kultbild von der mythischen Erzählung. Von hier aus begreift man am ehesten die Göttlichkeit, die dem Altertum im Zeus des Pheidias sichtbar geworden ist.“ (S. 260f.) Teichmann sieht die griechischen Kultbilder als eine Art Kristallisationspunkt an: Die Statue, das Bild „ist nicht der Gott, es kann aber wieder als Kristallisationspunkt, als Spiegel für das sich 'außen' befindende Wesen des Gottes betrachtet werden“. (Tempel - Griechenland, S. 68)

Die bildliche Darstellung der ägyptischen Götter ist vielgestaltig, da jedes Bild eine „begrenzt-unvollkommene Aussagekraft über Wesen und Wirklichkeit der dargestellten Gottheit“ ist (Hornung, Der Eine, S. 128). Es ist jeweils eine Umschreibung ihres Wesens, eine Art Zeichen oder Hieroglyphe (S. 132). Dennoch können die Bilder von der Gegenwart der Götter künden, als ihr Leib gelten, in den sie eintreten. An den Tempelstatuen wird ein täglicher Kult vom Priester im Allerheiligsten vollzogen. Den Augen der anderen Menschen ist das Kultbild entzogen [und auch der Priester ist nur der Stellvertreter des Königs, der im Grunde als einziger, da er selbst Gott ist, den Gott von Angesicht zu Angesicht sehen kann]. Nur an Festen wird das Bild aus dem Dunkel des Allerheiligsten herausgebracht und in Prozessionen umhergetragen. Doch auch dabei befand es sich wahrscheinlich immer in einem verschlossenen Schrein (S. 140ff. mit Abbildung einer solchen Prozession).

Die altorientalischen Götterbilder mußten einen strahlenden Glanz als Zeichen göttlicher Wirkmächtigkeit besitzen, denn die Gottessubstanz manifestiert sich durch Lichtphänomene. Die Statue mußte daher aus glänzenden Materialien bestehen, die die Haut darstellten, und mit ebensolcher Kleidung, Schmuck, Kronen usw. versehen sein. Spezialisierte Handwerker schufen die Statuen und Gewänder mit Unterstützung der Handwerkergötter, die ihnen die Geheimnisse der Anfertigung in einem kultischen Akt vermittelten. Riten bei der Herstellung waren Garanten für die göttliche Präsenz auf Erden; zu diesen zählten die Mundwaschung und die Mundöffnung als vitalisierende Akte. Das neue Götterbild empfing am Morgen die Strahlen der Sonne und wurde dann in den Tempel gebracht. Zu der ständigen Pflege des Götterbildes gehörte die Bekleidung mit stets sauberer Kleidung, das Polieren der Statue und des Schmuckes, die Pflege der Garderobe. Diese Pflegeriten sind minutiös beschrieben in Texten für die Götter Schamasch von Sippar und Ishtar von Uruk. (Pientka-Hinz, R./Nunn, A., Art. Götterkleid. In: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2018 (Zugriffsdatum 16. 10. 2019), 2. (<https://bibelwissenschaft.de/stichwort/200101>).) Auch die ägyptischen Kultbilder erhielten eine solche tägliche Pflege, zu der auch die Ernährung gehörte.

Besondere Orte der Göttererscheinungen sind Kultstätten und Heiligtümer. Dies hängt damit zusammen, daß Ort und Raum für mythogene Kulturen nicht beliebig sind. Bestimmte Orte, an denen sich die Menschen niederlassen, gelten durch die Anwesenheit der Götter als heilig. Besonders gilt dies für Tempel. Sie sind Abbilder des Kosmos und dieser wiederum Abbild des Himmels. Daher wohnen auch die Götter in ihnen wie im Himmel, und es geht eine große Kraft von ihnen aus (Ravagli, S. 127f.). Der Tempel „ist wie ein Gefäß, das die Götter selbst gebildet haben, in das sie sich ergießen, um sich durch ihn in die Landschaft, die den Tempel umgibt und in die Menschen, die in ihm dienen und opfern, zu verströmen.“ Die Götter selbst offenbaren den Menschen den Bauplan des Heiligtums. So wurde dem babylonischen König Gudea im Traum von einer Göttin der günstige Zeitpunkt zum Bau durch eine Konstellation angezeigt, während ein Gott ihm den Bauplan überreichte (Zitat und gesamte Stelle: S. 128). Im Ägyptischen werden Tempel oft als „Horizont“ bezeichnet (ägyptisch *achet*, Lichtung), denn am Horizont treffen sich Himmel und Erde, am Horizont erscheint insbesondere der Sonnengott. Wie der Horizont sind Tempel „Nahtstellen zwischen dieser Welt und dem jenseitigen Reich der Götter und der Toten“ (Hornung, Der Tempel als Kosmos. In: Der Geist der Pharaonenzeit, S. 115). Der Gott – häufig mehrere Götter – verweilt in seinem Tempel,

spendet alles Heilsame – Leben, Heil, Gesundheit immerdar, wie eine ständige Formel der Inschriften lautet – und empfängt die Lobpreisungen und Gaben der Menschen, die ihm in der Gestalt des Phraao dargebracht werden. Solche Szenen der preisenden und opfernden Menschen sind in Bild und Wort auf den inneren Tempelwänden dargestellt (S. 123ff.). Das Tempelgebäude wurde auch als eine Art Leib des Gottes aufgefaßt; ein physischer Leib auf der Erde, mit dem sich der psychische Ba des Gottes vereinen konnte. Dafür spricht auch die große Menge edler Materialien, die für den Tempelbau verwendet wurden, da aus diesen der Leib der Götter bestand (S. 128f.).

Bei den Griechen hatte jeder größere Gott seine besonderen Kultstätten, an denen er sich kundgetan hat. Es war wichtig, diese Orte zu kennen, die im Gebet genannt und zu denen der Gott eingeladen wurde (dtv-Lexikon, Religion/Mythologie, s. v. Kultstätten). Vom griechischen Tempel wird gesagt, daß er in sich ruht, da er ringsum gleichartig und dadurch nicht auf einen Betrachter ausgerichtet ist. Die Opferhandlung fand ja auch vor dem Tempel statt, wobei die Türen geöffnet waren, so daß der Gott in seinem Kultbild daran teilnehmen konnte. Die Idealform des griechischen Tempels ist der Peripteros, die geschlossene rechteckige Cella als Wohnung des Gottes, dessen Statue sie meist von oben bis unten ausfüllte, und der die Cella umfassende Säulenkranz. Nach Gruben verbinde diese für Jahrhunderte wirksame Grundidee den ruhenden festen Kern mit dem durchsichtigen, rhythmischen Säulenkranz, der wie ein Kleid um den Leib wirke. Der Peripteros sei „[n]icht nur Gehäuse für das Kultbild, sondern sichtbarer Ausdruck und gestaltete Epiphanie der Gottheit wie dieses, [...]“ (S. 32) Als vollendetstes Beispiel des dorischen Tempels bezeichnet Gruben den Zeus-Tempel von Olympia und zitiert eine Beschreibung von F. Krauss: „Die Säulen sind wie ein Mantel, in welchen das Licht eindringt, sie wiederholen den Innenkörper in einer reicher differenzierten Weise, und die schrittweise Auflockerung der Dichte von innen nach außen bewirkt eine so innige Berührung von Körper und Luft, daß der Bau zu atmen scheint und seine strengen Formen nie hart und starr werden.“ (S. 44) Daher auch Goethes bekanntes Wort aus Faust:

*Der Säulenschaft, auch die Triglyphe klingt,
Ich glaube gar, der ganze Tempel singt!
(Vers 6447)*

Kurvaturen und andere bauliche Mittel bewirken den Eindruck der Lebendigkeit; am Parthenon habe „das plastische Wesen des griechischen Tempels seinen differenziertesten Ausdruck gefunden“ (Gruben, S. 187). Die Ursache für dieses plastische Wesen ist für Steiner eine Fähigkeit der griechischen Künstler, im Raum lebendige Kräfte wahrzunehmen, die durch das Bauwerk mit Materie gefüllt und dadurch sichtbar gemacht wurden. Dieses Empfinden für das Lebende im Raum ließ Bauten entstehen, die den Göttern angenehm waren: „Die Folge davon war, daß göttliche Wesenheiten, die der Grieche als Hellseher kannte, für die der Tempel errichtet war, wirklich in den Tempel sich hinunterneigten, wirklich sich darin wohl fühlten. Denn, da solche Wesenheiten sich nur bis in einen Ätherleib inkarnieren konnten, fanden sie in diesen Tempeln eine wirkliche Wohnstätte in der physischen Welt. Ihr physischer Leib konnte ein solcher Tempel werden, in dem sich ihr Ätherleib wohlbefand.“ (Ägyptische Mythen, S. 119)

4.2.2.2 Bilder des Göttlichen

Ein besonderes Merkmal des Mythos ist die Darstellung von Göttern mit bildnerischen oder sprachlich-beschreibenden Mitteln.

Die ältere apersonale Vorstellung vom Numinosen war bildlos und reicht in vormythische Zeiten (vgl. o. 4.2.1, Götter des Mythos und vormythische Vorstellungen). Götterbilder beginnen vielerorts mit Tiergestalten, in voller Ausprägung bekanntermaßen in der ägyptischen Religion. Die altorientalische Mythologie zeigt die Götter eher anthropomorph, Göttliches in Tiergestalt ist selten, aber es gibt eine Vielzahl an Mischwesen. Im griechischen Mythos wird das Tierische immer mehr zurückgedrängt, auf niedere numinose Wesen beschränkt oder dämonisiert, bis schließlich für die wesentlichen Götter nur noch der reine Anthropomorphismus als angemessen gilt. Durch die griechischen Philosophen wurde gerade dieser heftig kritisiert und in den abrahamitischen Religionen völlig abgelehnt. Wegbereiter der alttestamentlichen Bildlosigkeit waren schon in anderen Gebieten der Levante anikonische Darstellungen des Numinosen, z. B. die Baityle genannten aufrechten Steine. (Krebern timer, Götter, S. 108)

Die Art, das Numinose darzustellen – oder dieses auch abzulehnen – ist sowohl im zeitlichen Verlauf als auch hinsichtlich der Verbreitung höchst unterschiedlich und abhängig von Volk oder Kultur, mit der die Religion einhergeht. Es zeigt sich eine Vielfalt, zu der jede Kultur etwas ganz Eigenes beizutragen hatte. So sagt W. F. Otto: „Allem wahrhaft Wesenhaften tritt die lebendige Idee seines Gehaltes, seiner Kraft und seines Zieles als das Göttliche gegenüber. Also mußte sich dem alten Griechen das Ewige in ganz anderer Gestalt offenbaren als dem Hebräer, dem Perser oder dem Inder. Und es mußte sich so in seiner Religion widerspiegeln, wie der Geist dieser schöpferischen und erkennenden Menschenart es zu suchen, zu schauen und zu verehren berufen war.“ (Götter Griechenlands, S. 11) Weiter sagt er: „Jeder Menschenart ist das Göttliche in ihrer Weise erschienen, hat ihrem Dasein Gestalt gegeben und sie erst zu dem gemacht, was sie sein sollte.“ (Theophania, S. 3) Ähnlich sieht auch Steiner eine enge Verbindung zwischen der Erscheinungsweise der Götter, von der ihre Darstellung ein Bild ist, und der Seinsweise des Menschen: „Jede hohe Gestalt, die die Erde besuchte, war in der Gestalt, die der Mensch jeweilig hatte.“ (Ägyptische Mythen, S. 92) Im Zusammenhang mit dem Theriomorphismus der ägyptischen Götter sagt er: „Will eine Wesenheit einen bestimmten Plan betreten, so muß sie die Bedingungen für diesen Plan erfüllen.“ (ebd., S. 146)

Über die anfängliche Ureinheit, die keinen bildlichen Ausdruck benötigte, über erste gestaltliche Andeutungen bei Idolen, die Tiergestalt und Anthropomorphismus wurde schon in V, 2.1.3 einiges gesagt, hier soll Weiteres folgen.

a) Das Göttliche in Tiergestalt

„Es ist eine allgemeine, über Ägypten hinausreichende Erscheinung, daß Göttliches in Tiergestalt auftritt.“ (Hornung, Göttliche Tiere. In: Der Geist der Pharaonenzeit, S. 165)

Diese Tiergestalt des Göttlichen kann in verschiedener Weise vorkommen: als reine Tiergestalt, als Gestalt aus menschlichem Anteil und Anteil eines Tieres oder Anteilen verschiedener Tiere, als Gestalt aus verschiedenen Tieren. Tierische Elemente können an einer überwiegend menschlichen Gestalt vorkommen, z. B. Hörner, Ohren, Flügel. Tiere können getrennt von einem menschenartigen Gott ihm als Reit- oder Begleittier oder als Attribut zugeordnet sein. Eine Theorie besagt, daß der Gott ursprünglich in Gestalt des ihn später nur begleitenden Tieres erschien.

In der hinduistischen Mythologie sind Reittiere häufig: Agni und der Widder, Parvati und der Löwe, Vishnu und der Garuda, Shiva und der Stier Nandi, Indra und der Elefant Airavata (Bernhard Peter, Standesgemäße Fortbewegung). Im Alten Orient werden Götter oft stehend auf ihrem Begleittier dargestellt (Hornung, Der Eine, S. 124f.). In der griechischen

Mythologie können Tiere Flug- oder Wassergeräte ziehen, z. B. besitzen Apollon einen Schwanenwagen, Meeresgöttinnen einen Muschelwagen, der von einem eher fabelartigen Meereswesen gezogen wird. Begleittiere wie Athene die Eule oder Zeus den Adler besitzen fast alle wichtigen Götter.

Am auffälligsten und bekanntesten ist der Theriomorphismus der ägyptischen Götter. Dieser reicht in die früheste dynastische Zeit am Beginn des 3. Jts. zurück, in der Tierdarstellungen erstmalig eindeutig als Götter zu verstehen sind: Horus als Falke, Seth in seiner Fabeltiergestalt, die „Pantherkatze“ Mafdet, der Apis-Stier und der paviangestaltige „Große Weiße“ (Hornung, *Der Eine*, S. 110). Die reine Tiergestalt blieb immer bestehen, während sehr früh auch die reine Menschengestalt und die Mischgestalt vorkamen. Die Mischgestalt besteht oft auf die bekannte Weise aus menschlichem Leib und tierischem Kopf, doch gibt es noch andere Möglichkeiten, wie Hornung am Beispiel der Göttin Hathor ausführt: Deren übliche Darstellung ist die Frau mit Kuhhörnern, zwischen denen sich die Sonnenscheibe befindet; es gibt auch die reine Kuhgestalt; auf den sogenannten Hathor-Pfeilern befindet sich als Kapitell ein Gesicht mit Kuhohren; selten kommt auch eine Frauengestalt mit Kuhfüßen vor; schließlich gibt es den Menschenleib mit Kuhkopf. Alle diese Varianten sollen einen Wesenszug der Göttin darstellen, nämlich mütterliche Sanftheit im Bilde der Kuh (S. 115). Es gibt an ägyptischen Götterbildern auch nichtlebendige Zeichen oder Attribute, die an die Stelle eines menschlichen Kopfes treten, besonders in späten Darstellungen. Dies zeigt, wie auch die Tier-Mischgestalten verstanden werden sollten: Sie sind eine Art Bildzeichen, Ideogramm, ein Zwischending zwischen Attribut, Bild und Schriftzeichen, in dem die Götter zwar Wohnung nehmen, wobei aber ihre wahre Gestalt „verborgen“ und „geheimnisvoll“ ist (S. 120). Die Mischgestalt kann auch umgekehrt vorkommen, nämlich mit Tierleib und Menschenkopf. Dies ist vor allem bei dem Sphinx der Fall; eine weitere häufige solche Gestalt ist der Ba-Vogel. Diese Art von Mischgestalt ist in Mesopotamien konsequenter verwirklicht (S. 125). Die ägyptische Mischgestalt ist eine Art Hieroglyphe für Wesen und Funktion der Gottheit. Doch galten den Ägyptern die Hieroglyphen als Götter, so daß auch in den hieroglyphenartigen Mischgestalten die jeweiligen Götter Wohnung nehmen konnten (S. 127). An anderer Stelle sagt Hornung, daß auch Kultbilder Tiergestalt haben konnten, wie man von Abbildungen weiß (wegen der wertvollen Materialien sind fast keine Kultbilder erhalten, ebenso wenig wie im Alten Orient und in Griechenland). In diese konnten Götter eingehen. Auch wurden die den theriomorphen Göttergestalten entsprechenden lebenden Tiere „als Gefäße göttlicher Gegenwart empfunden“ (Göttliche Tiere. In: *Der Geist der Pharaonenzeit*, S. 179). Dies war der Ursprung für den ägyptischen Tierkult, der besonders in der Spätzeit blühte und zu unzähligen Tiermumien führte.

Im Alten Orient verhält es sich mit der Tiergestaltigkeit anders. Schon in sumerischer Zeit herrscht bei der Götterdarstellung die Menschengestalt, Tiere kommen als Begleiter vor. Es gibt eine Fülle von Mischwesen, die niedere Gottheiten, Schutzgottheiten oder böse Dämonen darstellen. Die Kombination Tier-Mensch reicht in älteste Zeiten zurück, während die Kombination unterschiedlicher Tierelemente erst Ende des 4. Jts. aufkommt (Nunn, *Der Alte Orient*, S. 126).

Über beide Formen und ihre Deutungen wurde schon in früheren Kapiteln gesprochen: in II,3.4 (Der Tierkreis) über den Tierkreis und den Tierkreismenschen. Einige der Tierkreissymbole sind altorientalische Mischwesen, so ist der Steinbock aus einem Ziegenbock mit Fischunterkörper (Ziegenfisch) hervorgegangen, der Schütze aus einem Kentauren. In II, 2.3 wurde über die Schutzgottheiten Lamassu oder Schedu und die Keruben gesprochen, woraus das Viergetier Löwe, Stier, Adler (Skorpion), Mensch (Wassermann) stammt, das ein Kreuz im Tierkreis bildet. Eine weitere positive Gestalt ist der Greif, ein Mischwesen aus dem Königstier Löwe und dem Göttervogel Adler. Bei Skythen und Awaren

hatte er solare Bedeutung; in Persien war er Hüter des heiligen Feuers (Lurker, s. v. Greif). Die Schutzgottheiten waren meist geflügelt. „Das 'Geflügeltsein' bedeutete den alten Völkern eine Wesenserhöhung, eine Zuordnung zu überirdischen Mächten.“ (Lurker, s. v. Cherubim) Weit häufiger als diese Schutzgottheiten waren im Alten Orient jedoch die Übel zufügenden Dämonen, die meist auch als Mischwesen dargestellt wurden. Beispiele sind Lamachtu, die Verkörperung des Kindbettfiebers (Menschenleib, Löwenkopf, Hörner, Adlerklauen); Pazuzu, der Herr der Winddämonen (Menschenleib mit Hörnern und fratzenhaftem Gesicht, Löwentatzen als Hände und Adlerklauen an den Füßen und meist einem Skorpionschwanz); Anzu (löwenköpfiger Adler, der von Gott Ninurta getötet wurde); der Steinbocksdämon (4. Jt.); Mensch mit Skorpionschwanz aus den Königsgräbern von Ur; Gestalt mit menschlichem Oberkörper und einem Unterkörper samt Schwanz eines Stieres (Lurker, s. v. Dämonen).

Nach dieser kleinen Bestandsaufnahme sollen weitere Deutungsversuche zur Sprache kommen.

Obwohl in vielen Religionen auch andere Naturphänomene wie Gewässer und Berge mit Göttern verbunden sind, hebt sich daraus die besondere Göttlichkeit von Tieren hervor. Es gab eine so enge Beziehung des „vormodernen“ Menschen zum Tier, daß die Grenzen zwischen Tier und Mensch nicht deutlich gezogen wurde (Heller in: Figl, S. 537). Daher war Theriomorphismus nicht etwas, was als Erscheinungsform als für Götter unwürdig angesehen wurde, wie dies die späteren Griechen meinten. Wie oben schon aus Steiner und Otto hervorgeht, muß die Göttergestalt für jede Kultur sich in eine Form kleiden, die gerade diesen Menschen verständlich ist. Steiner führt in „Ägyptische Mythen“ aus, daß die Tiergestalt der ägyptischen Götter damit zusammenhängt, daß die ägyptische Religion u. a. Erinnerungen an die lemurische Erdphase beinhaltet: „Blicken wir in das lemurischen Zeitalter zurück. Da hat sich das Ätherische noch nicht menschenähnlich gestaltet; der Mensch ist im Ätherleibe noch tierähnlich, und die Götter, die da herunterstiegen, mußten damals sich bequemen, in derselben tierähnlichen Gestalt zu erscheinen, in welcher der Mensch auf der Erde vorhanden war. Will eine Wesenheit einen bestimmten Plan betreten, so muß sie die Bedingungen für diesen Plan erfüllen. [...] Und da die ägyptische Religionsanschauung gewissermaßen eine Wiederholung darstellt der lemurischen Zeit, so sah der ägyptische Eingeweihte hinauf zu den Göttern, zum Beispiel Osiris und Isis, wie auf eine tierähnliche Form. Die höheren Gottheiten sah er noch mit tierähnlichem Kopfe.“ (S. 146) Bonnet sagt zu Anthropomorphismus und Theriomorphismus der ägyptischen Götter, daß auch die ägyptische Gottesvorstellung zur Vermenschlichung der Göttergestalt dringe; die Tiere seien jedoch dem Menschen durch ihre größere Kraft und ihre wunderbaren Instinkte überlegen, und dies sei die Ursache für die theriomorphe Darstellung: „Die Ausstattung mit einem Tierhaupt bedeutet für den Äg. kein Abirren von ihr [sc. der Menschengestalt], sondern vielmehr eine Überhöhung über menschliches Sein.“ (Bonnet, s. v. Gott) Nach okkultur Vorstellung wird das Instinktverhalten der Tiere durch eine reale geistige Gestalt geleitet, die dem Menschen auf dem physischen Plan an Intelligenz und Weisheit überlegen ist. Diese wird als Gruppen-Ich oder Gruppen-Seele bezeichnet (Anthrolexus s. v. Gruppenseelen der Tiere). Auch diese könnte mit den theriomorphen göttlichen Wesen gemeint sein.

Wie vor allem bei den vielen schadenden Wesen des Alten Orients zu erkennen, besitzt die Tiersymbolik aber auch einen dunklen Aspekt. Die Tiergestalt kann niedere Kräfte symbolisieren, die an den Astralleib gebunden sind, den die Tiere im Gegensatz zu Pflanzen besitzen. Seelische Vorgänge sind jedoch mehr als Symbole, sie sind Realitäten. Deswegen hat jede tierische Gruppenseele als Lichtgestalt eine böse, häßliche, von Begierden erfüllte Gegengestalt (AnthroWiki s. v. Ich der Tiere). Diese Ambivalenz der Tiergestalt sieht B. Peter

auch in den Reittieren der hinduistischen Götter. Einerseits deuten sie auf Energien und Charakterzüge des Gottes hin, andererseits ist der reitende Gott ein Bild für einen inneren Vorgang des Menschen. Das Tier repräsentiert die Wunschnatur wie Egoismus, Antriebe und Empfindungen. Das Reiten symbolisiert die Kontrolle dieser Wünsche und Antriebe. Ein vollkommener Mensch, – der dem Gott ähnlich ist –, beherrscht seine Wunschnatur.

Über die meist geflügelten Mischwesen im syrisch-palästinischen Gebiet spricht Frey-Anthes. Seit dem 15./14. Jh. v. Chr. gibt es dort vierflügelige anthropomorphe Göttinnen; auf den Bildern finden sich außerdem häufig ein Lebensbaum, Sphingen, Löwen. Hier kommen Symbole für die Macht und die lebenspendende Funktion der Göttin zusammen: Die Flügel dieser Göttin und anderer Mischwesen bezeugen die Zugehörigkeit zur numinosen Sphäre. Eher von Ägypten beeinflusst ist die Schutzfunktion [Bekannt sind die vier ihre Flügel ausbreitenden Göttinnen Isis, Nephthys, Neith und Selket auf Särgen und Schreinen Tutanchamuns]. Andere palästinische Mischwesen sind geflügelte Sphingen, Keruben (Löwenleib und Menschenkopf) und Greife (Löwenleib und Vogelkopf). Häufig findet sich auch hier ein Lebensbaum, der von Capriden flankiert wird, während rechts und links daneben geflügelte Sphingen wachen (Frey-Anthes, H., Art. Mischwesen, in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2007 (Zugriffsdatum: 19. 10. 2019), 2.3. (<https://bibelwissenschaft.de/stichwort/27841>)).

Nach Steiners Erkenntnissen sind derartige Darstellungen Bilder hoher Wesenheiten der astralischen Welt. „Da gibt es solche Wesenheiten, die gestaltet sind wie ein sehr komplizierter Vogelleib, aber von ungeheurer Schönheit, mit mächtigen flügelartigen Organen begabt und mit einem dem Menschenkopf ähnlichen Kopf; so erscheinen sie geformt und gestaltet. Das sind durchaus Wirklichkeiten des astralen Planes. Die großen Lehrer der Religionen, die da hineinschauen konnten, waren wohl bekannt mit dieser Art von Wesenheiten. Und wenn man in den ältesten Zeiten versuchte, diese Wesenheiten darzustellen – die Cherubim, oder die etwas weniger richtigen, aber wenigstens in der Absicht richtig gemeinten Greife –, dann malte man solche merkwürdigen Gestalten, die zwischen Genius und Fabeltier in der Mitte stehen.“ (Mythen und Sagen, S. 32) Besonders die den Engeln verglichenen, von Ahura Mazda erschaffenen hohen Wesen des Zoroastrismus sind solche meist geflügelten, teils theriomorphen Erscheinungen. Die höchsten sind die Amshaspands oder Amesha Spentas (die „wohltätigen Unsterblichen“), spirituelle Wesen, die den Erzengeln gleichgesetzt werden. Die Yazatas (Izards, Izeds, Yzatas; die „Verehrungswürdigen“) gelten als Engel. Die Fravashis (Farohars, Feruers; die „Erwählten“) stellen die Kraft Gottes dar und gelten als Schutzengel. (Angels in Zoroastrism. avesta.org/angels.html; Zugriffsdatum: 21. 10. 2019)

Nach Steiner sind die Amshaspands Wesen des höheren astralen Planes, der goldenen Region. Die Izards befinden sich in einer etwas niederen astralen Region. Ihre Darstellung durch Bilder des physischen Planes sind nur annähernde Versuche. Es sind die Bilder von Menschenkörpern mit Tierköpfen: „Die Ägypter, die gerade über dieses Gebiet des Astralplanes gut Bescheid wußten und die geistigen Wesen dieser Sphäre ganz gut kannten, sie haben sich bemüht, in den verschiedenen Gestalten, wie zum Beispiel den Menschengestalten mit dem Sperberkopf oder in der Menschengestalt mit anderen Tierköpfen, gerade diese Kategorie von Geistern des Astralplanes nachzubilden.“ (Mythen und Sagen, S. 33) Die Izards bilden etwa 28 bis 31 Gruppen mit je einem Regenten, der auch der Schutzherr eines Tages im Monat war (Wikipedia s. v. Yazata; 9. 1. 2017). Die Fravashis oder Farohars sieht Steiner als eine dritte Art von Wesenheiten an: „Derer sind nun unzählige, die kann man eigentlich nicht mehr so gut charakterisieren, daß man aus der Tier- oder Menschenwelt Vergleiche heranzieht, sondern eher, indem man versucht, das Pflanzenreich oder die niederen Tiere für ihre Körperlichkeit heranzuziehen und den Menschenkopf als

ihren Kopf, so daß das Ganze etwa einem Pflanzenleib ähnlich ist, aus dem ein Menschenkopf hervorwächst, oder einem Fischleib mit einem Menschenkopf.“ (ebd.) Steiner erklärt dann die Aufgabe oder Mission der Amshaspands und Izards im Kosmos und am Menschen. Makrokosmos und Mikrokosmos hängen auch hier zusammen, der Mensch erweist sich als aus dem Kosmos entstanden, und diese Wesen gelten als die Bildner des Menschen. Die sechs Amshaspands sind der Sonne verbunden, und jeder regiert einmal im Sommer und einmal im Winter je einen Monat. Während des Sonnenumlaufs leiten die Amshaspands, die in Naturkräften wirken, diese in den Menschen, wo sie in die zwölf Kopfnervenpaare umgestaltet werden, die für die Sinneswahrnehmungen zuständig sind. Innerhalb der Monate wirken die Izards, die durch kosmische Krafteinströmungen die 28 bis 31 vom Rückenmark ausgehenden Nervenstränge bilden, welche die niederen Funktionen des Leibes versorgen (ebd., S. 34-40). Abschließend sagt Steiner zu dieser okkulten Anatomie: „Das ist ein wunderbarer Zusammenhang zwischen dem Menschen und der geistigen Welt. Da werden Sie jetzt begreifen, daß es nicht genügt für die Erkenntnis der Beziehung des Menschen zum Unendlichen, nur darüber zu faseln, daß der Mensch aus der geistigen Welt heraus gebaut ist, sondern daß wir in Geduld studieren müssen, wie das ist. Von jedem Organ, das im Menschen ist, weiß der Okkultismus die Wesenheiten anzugeben, die das Organ von außen zusammengebaut haben. Das ist eine okkulte Anatomie, die Sie von den Wirkungen in der Sinneswelt zu den Ursachen in der geistigen Welt führt.“ (S. 40) Über die Farohars sagt Steiner hier weiter nichts. Sie sind offensichtlich als Schutzengel eher an das Seelische gebunden; sie stehen unmittelbar über dem Menschen und geleiten ihn als Seelenführerinnen nach dem Tod (AnthroWiki s. v. Fravashi; 21. 10. 2019).

b) Die Entwicklung zur Menschengestaltigkeit der griechischen Götter

Im Unterschied zu den gerade besprochenen Wesen sind griechische Götter in der Regel nicht geflügelt dargestellt. Singulär sind frühe Bilder Olympischer Götter mit Flügeln, so der Athene auf einer inselionischen Amphore um 680 v. Chr. oder der Artemis auf einem Goldblech um 650 v. Chr., die im 6. Jh. nur noch selten vorkommen und gegen 430 v. Chr. gar nicht mehr. Die Beflügelung ist ansonsten auf niedere göttliche Wesen beschränkt, zum Beispiel auf Diener der Olympier, die Botendienste leisten wie Iris oder Eros als Sendbote der Liebesgöttin. Hermes als vollgültiger Olympier wird nur mit Flügelandeutungen an Schuhen und Hut gezeigt: „wieder ein Zeichen, dass Abweichung von der Menschengestalt mindern würde“ (Die unsterblichen Götter Griechenlands, S. 68; Abb. S. 68f.). Andere niedere Götter besitzen aufgrund ihres Wesens oder ihrer Aufgabe Flügel: Eris, Thanatos, Hypnos, Gorgonen, Windgötter, Eos. „[...] letzten Endes wird die Beflügelung als Festlegung auf eine bestimmte Aufgabe verstanden, das heißt auch als Beschränkung, nicht als generelle Erweiterung göttlicher Souveränität.“ (ebd., S. 69) (Zu den geflügelten göttlichen Wesen vgl. Reinhardt, MH, S. 65ff. und 432f.) Ähnlich ist der Befund über Mischwesen in der griechischen Mythologie: Auch sie sind beschränkt auf kleine Götter und Dämonen (Die unsterblichen Götter, S. 64). Reinhardt zählt zu den Ungeheuern und Dämonen der griechischen Mythologie außer Mischwesen auch Wesen in monströser Menschengestaltigkeit und monströse Tiergestalten. Außer bei wenigen griechischen Eigenbildungen und indogermanischen Quellen hält Reinhardt den kleinasiatischen, altorientalischen und ägyptischen Ursprung dieser Gestalten für wahrscheinlich (S. 50ff.). Auffallend sind bei der Übernahme zwei von Reinhardt erwähnte Punkte: Viele im Ostbereich ganz verbreitete Ungeheuer sind im griechischen Mythos singulär in eine bestimmte Erzählung eingebunden, die den Kampf eines Helden gegen dieses Ungeheuer zum Inhalt hat. Dies sind vor allem die Chimaira, der Pegasos, der Ketos, die Hydra, die Kentauren, die Sphinx, die Harpyien, der

Kyklop, die Sirenen (S. 50). Das zweite ist die Reduzierung der monströsen Vorstellungen zugunsten von Anthropomorphismus und Aufklärung in der Gesamtentwicklung der Kultur der Griechen (S. 51). Überbleibsel eines ursprünglich positiven Theriomorphismus sind die meist freundlichen Meergötter und Wasserwesen, von denen manche auch weissagend sind, der weise Kentaure Cheiron und die Tierverwandlungen auch hoher Götter, so die Verwandlung Poseidons in ein Roß, die des Zeus in einen Stier.

W. F. Otto schreibt über die Verbindung Poseidons zum Roß, dies sei für vorzeitliche Göttervorstellungen charakteristisch. Die Göttersagen sind noch voll von Zeugnissen, daß die Götter sich einstmals mit Vorliebe in Tiergestalt offenbart haben. Offensichtlich muß der Tierkörper dem Gotte, der ihn trug, durchaus gemäß gewesen sein (Die Götter Griechenlands, S. 32). Die Tiergestalt stamme noch aus dem Denken, in dem nichts starr war: Derselbe Gott konnte auch in anderen Gestalten erscheinen, als Mensch, als Pflanze. Mischbildungen in der Kunst deuten noch diese Seinsfülle an; und „daß solche für die großen Gottheiten von einer gewissen Zeit an ausgeschlossen sind, ist ein bedeutungsvolles Zeichen für den Umschwung des Denkens“ (S. 33). Die Wandlungsfähigkeit sei an erdgebundene Vorstellungen geknüpft, wandelbar wie das Wasser, was man an dem Meergott Proteus erkennen kann. Dagegen sei die klare Eindeutigkeit an geistige Formen, Freiheit und Denken gebunden (33f.). Poseidon, zwar den Erd- und Wassertiefen verbunden, besitzt dennoch nicht die Spezialisierung der untergeordneten Meereswesen und erweist damit seine Zugehörigkeit zu den hohen Göttern: „Meergötter niederen Ranges können (mythische) Seeschlangenleiber haben: Okeanos, Nereus, Triton. Damit kann man gut schwimmen und das Meer in Bewegung bringen, und ist doch zugleich beschränkt. Poseidon dagegen [...] kommt überall hin, wohin er nur will, vom Meeresgrund bis zum Olymp: aber er schlängelt sich nicht durchs Wasser oder fliegt beflügelt durch die Luft, sondern er fährt als echter Herr im Pferdegespann!“ (Die unsterblichen Götter Griechenlands, S. 64) Der Stier war in langen Zeiten eines der heiligsten Tiere, und gerade Kreta, wohin Zeus als Stier schwimmt, war als Nahtstelle zwischen dem Alten Orient und Griechenland (räumlich wie zeitlich und geistig) noch dem Stierkult verhaftet. In den griechischen Mythen um Kreta zeigt sich die einsetzende Dämonisierung: Die Verbindung Stier-Mensch war bei den Lamassu, im Viergetier, beim Pharao mit Stierschwanz im Ornat, dem „starken Stier“, noch ein Bild der Götternähe und der göttlichen Stellvertretung, und auch Zeus in seiner Stierverwandlung hat noch dieses Hoheitsvolle, doch aus der Verbindung dieses Stieres mit Europa geht in den nachfolgenden Generationen Gräßliches hervor: Die Sontentochter Pasiphae bringt durch die Verbindung mit einem wundervollen heiligen Stier das menschenfressende Ungeheuer Minotauros hervor – daß dies eine Strafe sei, halte ich für eine Rationalisierung -, dessen Tierkopf nur noch abscheulich ist und der in das unterirdische Labyrinth gebannt wird. Der heilige Ba-Vogel Ägyptens (Vogelleib mit Menschenkopf) wird zu tödlichen Schreckgestalten wie Sirenen und Harpyien. Ein Erinnerungsrest weist allerdings auf eine ursprüngliche Schönheit der Sirenen hin, ebenso wie die der Skylla. Das eine Auge der Kyklopen war in fernen Zeiten einst ein Organ der übersinnlichen Wahrnehmung (Steiner passim), ist nun nur noch widerwärtiges, entstellendes Merkmal eines menschenfressenden Riesen. Der göttliche und königliche Sphinx wird zu einem verderbenbringenden Ungeheuer; die harmlosen Kentauren sind im griechischen Mythos meist gewalttätig. Schlangen, Drachen und Sphingen, die im Alten Orient oft Wächterfiguren sind wie die erwähnten Wächter des Lebensbaumes, zeigen diese Eigenschaft nur noch in Spuren, wie Ladon am Baum der Hesperiden. (Zur Mehrdeutigkeit des Schlangensymbols s. o. Exkurs Schlange und Drache; zu allen solchen Ungeheuern und monströsen Gestalten s. Reinhardt, MH, S. 50-65)

Neben der Dämonisierung theriomorpher Wesen deutet auch deren Schwund auf zunehmende Bedeutungslosigkeit hin. Dieses „Pandämonium“ verteile sich mythenchronologisch vor allem auf die Götter- und frühen Heroenmythen, während in der Zeit der großen Helden Herakles, Theseus und Oidipous die letzten großen Ungeheuer beseitigen“ (Reinhardt, MH,

S. 65).

Ein weiterer Schritt in der negativen Bedeutung der Tiergestalt ist die Verwandlung von Menschen in Tiere als Verzauberung oder Bestrafung. Eine solche Tiergestalt hat nichts Numinoses mehr an sich. Beispiele sind die Verzauberung der Gefährten des Odysseus in Schweine durch Kirke und des Aktaion, der Artemis im Bade erblickte, in einen Hirsch. Solche Tierverwandlungen sind dann im Zaubermärchen häufig.

c) Die Bedeutung des Anthropomorphismus der griechischen Götter

Für Verwandlungsfähigkeit ist der erwähnte alte Meeresgott Proteus (der „Erste“) geradezu sprichwörtlich. Nun ist es nach Blumenberg eine wesentliche Funktion des Mythos, Distanz zum Unheimlichen zu schaffen und die Furcht zurückzudrängen (S. 132). Diese Funktion hänge am Anthropomorphismus. Poseidon – auch Otto betont die vielen „alten“ Eigentümlichkeiten dieses Olympiers – ist der Unheimliche, und deswegen ist seine Macht der des Zeus nicht gleichwertig (S. 133f.). Proteus zeigt in seiner Wandelbarkeit noch eine Vorstufe des Anthropomorphismus und beinhaltet daher eine Beunruhigung (S. 152). Der griechische Mythos künde vom Werden des Anthropomorphismus. Es sei anzunehmen, daß noch Homer Kultbilder und Texte mit der Tiergestalt der Götter bekannt waren (S. 154). Doch der griechische Mythos zielt auf den Anthropomorphismus hin: „Er hat sein eigenes Verfahren, einen gerichteten Prozeß erkennen zu lassen, indem er zwischen Nacht und Chaos des Anfangs und einer unbestimmt gelassenen Gegenwart von Raumgewinn, von der Veränderung der Gestalten zum Menschlichen hin erzählt. Auf einen Satz gebracht: Die Welt verliert an Ungeheuern.“ (S. 127)

An der Ausbildung des Anthropomorphismus haben griechische Dichtung und Kunst gleichermaßen Anteil. Die bildende Kunst folgt der noch mündlichen epischen Dichtung. Es gibt keinen Unterschied zwischen der Gestalt der Götter und der der Menschen, die Menschen sind „den Göttern ähnlich“ (Burkert, Religion, S. 198). Es wird betont, daß der Anthropomorphismus des griechischen Mythos weiter geht als der aller anderen Religionen (dtv-Lexikon, Religion/Mythologie, s. v. Religion, S. 195). Burkert sagt weiter, die göttlichen Personen „sind menschlich fast bis zur letzten Konsequenz“ (S. 283). So können sie verwundet werden und haben Gefühle. Dies ist in den homerischen Epen und den Homerischen Hymnen ausgeprägt. Bei Hesiod sei der Anthropomorphismus selbstverständlich, noch bevor es Menschen gab: Er ist die Göttergestalt, und diese Göttergestalt ist das Urbild der Menschen (Die unsterblichen Götter Griechenlands, S. 55). Dies sehen Schmidt-Brabant und W. F. Otto ähnlich: Die Menschen sind theomorph, nicht die Götter anthropomorph (vgl. Otto, Theopania, S. 55; der weitere Zusammenhang dargestellt in V, 3.3.2).

Wie sehr in der griechischen Mythologie die Menschengestalt die Tiergestalt verdrängt, zeigt sich an Bildnissen des Gottes Pan. Dieser trägt zwar als Hirtengott, aufgrund seiner Nähe zur freien Natur der Berge, Gewässer und Weiden, wo sich das Kleinvieh aufhält, seine Bocksgestalt zu Recht, doch wandelt sich gerade diese im Laufe der griechischen Kunstgeschichte derart, daß Anteile an tierischen Merkmalen gegenüber den Anteilen an menschlicher Gestaltung immer geringer werden. In der archaischen Kunstepoche liegt die Betonung auf dem Ziegenbockartigen; das Menschliche tritt dann in der klassischen Epoche mehr hervor, und in der Spätklassik zeigen sich an einer schönen Jünglingsgestalt nur noch angedeutete tierische Attribute wie kleine Bockshörnchen im Haar (Herbig, S. 50ff.; auch Abb. S. I-XL). Nun sagt Steiner, daß die Pangestalt – sowie die ähnlichen Silene, Satyrn und Faune – „Bilder des gewöhnlichen normalen atlantischen Durchschnittsmenschen“ seien

(Anthrolexus s. v. Faune). Herbig hält Pan für eine rein griechische Schöpfung. Dies kann man so sehen, daß hier eine der erwähnten Erinnerungen an die Götter der atlantischen Zeit vorliegt, die sich in der griechischen Religion und allgemein in den Religionen der vierten nachatlantischen Kulturepoche zeigen. Es wäre eine Bestätigung des eingangs angeführten Wortes, daß die Götter bei ihrer Erscheinung die Gestalt der jeweiligen Menschenart haben. Der menschliche physische Leib war in atlantischer Zeit erst auf dem Weg zur heutigen Gestalt, die sich aber immer mehr herauschälte. Dies ist an den Wandlungen des Pan abzulesen, der als „Mensch“ endet. Für die Göttlichkeit und Hoheit der Tiergestalten, die in der dritten nachatlantischen Kulturepoche, der ägyptisch-chaldäischen, Erinnerungsreste an die lemurische Erdphase waren, hatten die Griechen kein Verständnis mehr und machten sie zu Ungeheuern. Der echt griechische Pan jedoch besaß die Entwicklungsfähigkeit zum Menschen.

4.2.2.3 Wesenhaftigkeit der Götter des Mythos

Mit dem Ausdruck „Wesenhaftigkeit“ soll noch einmal auf die schon öfter erwähnte, zumindest von mythischen Kulturen geglaubte, wahre Existenz der Götter eingegangen werden.

In der griechischen Philosophie galten Wesen und Sein als eins, daher auch die Bezeichnung *ousía*, das Seiende, abgeleitet vom Verb für „sein“. Ein „Wesen“ ist ein einzelnes Ding, besonders ein lebendes oder als lebend gedachtes (Philosophisches Wörterbuch s. v. Wesen). Auch das alte deutsche Verb „wesen“ bedeutet „sein“ und wird für einige Verbformen gebraucht, z. B. „war“ und „gewesen“ (Kluge, s. v. Wesen).

In ähnlicher Weise wird von vielen Autoren der Personbegriff verwendet, um sich der Auffassung antiker Religionen von ihren Göttern zu nähern. In unzähligen Zeugnissen besteht auch für nach unserer Auffassung nicht Lebendiges wie Orte, Landschaften, moralische und gesellschaftliche Erscheinungen eine personale Gottesvorstellung. Häufig besaßen solche Götter kultische Verehrung. In älteren religionswissenschaftlichen Darstellungen werden diese Götter oft als Personifikationen bezeichnet. Wie schon mehrmals erwähnt, hat W. F. Otto dies als ein schweres Mißverstehen antiker Religion aufgefaßt. Hübner sieht als Ursache für dieses Mißverstehen das fehlende Verständnis für die Einheit des Ideellen und des Materiellen im mythischen Denken an, für welches göttliches Wesen, die von ihm so genannte numinose Substanz, alle Bereiche des Lebens durchdringen kann. Auch Hornung lehnt die Vorstellung von Personifikationen für die ägyptische Religion ab und sagt hierzu: „[D]ie frühen Kulturen haben eine uns schwer zugängliche Fähigkeit, ihrer Umwelt personal zu begegnen, in einem wichtigen oder unwichtigen Punkt der Landschaft, wie z. B. in einem Baum oder einem Tier, das göttliche Antlitz zu sehen.“ (Der Eine, S. 72) Als eine solche höchst bedeutende Göttin nennt er Maat, die Weltordnung, die nicht nur zu den häufig bildlich als Person dargestellten Göttern gehört, sondern die „überdies mit kultischer Wirklichkeit gefüllt“ ist, spätestens seit der 5. Dynastie eine eigene Priesterschaft und im Neuen Reich Tempel an verschiedenen Orten des Landes besessen habe (ebd. S. 73).

Hübner führt aus, daß im griechischen Mythos ein numinoses Individuum und die mythische Substanz, die es besitzt, eins sind, daß diese Substanz sich personhaft verdichten und zur Epiphanie werden kann (S. 110; zur weiteren Darstellung von Hübners Verständnis des Numinosen und der mythischen Substanz s. o. V, 2.1.3 und V, 3.2.1).

W. F. Otto verwendet mit Vorliebe den Begriff „Gestalt“ zur Charakterisierung antiker Gottesvorstellung. Im Philosophischen Wörterbuch wird unter „Gestalt“ ein Gebilde verstanden, dessen Teile vom Ganzen her bestimmt sind, bei dem alle Teile sich gegenseitig tragen und bestimmen. Die wesentlichen Eigenschaften eines solchen Gebildes sind nicht durch die Summierung der Eigenschaften ihrer Teile zu fassen. W. F. Otto versteht unter „Gestalt“ eine „gewachsene, aus innerer Notwendigkeit entsprungene, entfaltete und vollendete Form.“ (Gesetz, Urbild und Mythos. In: Die Gestalt und das Sein, S. 81) Die Gestalt ist ein Urphänomen. Sie sei dynamisch, sie läßt die Dinge zum Sein erwachen; ein Zauber geht von ihr aus, und sie wirkt durch Schönheit. Die Gestalt ist zwar begrenzt, enthält aber doch das Ganze in sich. Sie offenbart das Sein in größter Tiefe. „Die göttliche Herrlichkeit der Gestalt ist dem dichterischen Menschen aller Zeiten bekannt.“ (ebd. S. 83) Otto sieht eine wahre Gestalt also als etwas Wirkliches, ja sogar etwas Wirkendes an. Hier ist noch einmal der sprachliche Zusammenhang interessant, den Kluge erwähnt. Dem deutschen Wort „Wesen“ verwandt ist das indogermanische tocharische *weṣ-*, was „Gestalt“ bedeutet. Gestalt erweist sich also als etwas Wesenhaftes.

In die Reihe der Begriffe Wesen, Wesenheit, Person, Individuum und Gestalt für die Götter des Mythos gehört ferner der Begriff „Bewußtsein“. So sagt Hermann Cohen: „Das ist der Unterschied von Mythos und Wissenschaft: daß die Wissenschaft da von Materie handelt, wo der Mythos Bewußtsein sah.“ (zitiert von Blumenberg, S. 58, Anm. 15, allerdings von ihm kritisiert)

Steiner sieht „Bewußtsein“ als etwas Personhaftes an, etwa gleichbedeutend mit „Wesenheit“. Es ist für ihn die grundlegende Realität überhaupt. „Wesenheiten, das ist das dasjenige, wozu man zuletzt bei aller Weiterklärung kommen muß. Denn Wesenheiten sind einzig und allein das Reale.“ (Anthrolexus s. v. Wesenheiten) Eine längere Ausführung findet sich bei AnthroWiki, Bewusstsein, im Abschnitt „Bewusstsein als Quelle der Wirklichkeit“: „Es ist gut, festzuhalten, daß es im Grunde genommen im Weltenall doch nichts anderes gibt als Bewußtseine. Außer dem Bewußtsein irgendwelcher Wesenheiten ist letzten Endes alles übrige dem Gebiete der Maja oder der großen Illusion angehörig. [...] Also man kann eigentlich nur Bewußtseine schildern, wenn man die Realitäten schildert. [...] Da [in Schriften, die er genannt hat] wird gezeigt, wie durch allmähliches Aufsteigen der Seherblick sich erhebt von dem, was sich um uns herum ausbreitet, wie das alles sozusagen als ein Nichtiges entschwindet und schmilzt und zuletzt die Region erreicht wird, wo nur noch Wesen in irgendwelchen Bewußtseinszuständen sind. Also, die wirklichen Realitäten der Welt sind Wesen in den verschiedenen Bewußtseinszuständen.“ (Aus der Akasha-Chronik. Das Fünfte Evangelium. GA 148) Weiter heißt es in dem Artikel, damit stehe die Anthroposophie im Gegensatz zum klassischen Materialismus (der heute auch aus naturwissenschaftlicher Sicht nur noch eingeschränkt gültig ist), der alle Welterscheinungen auf die Wechselwirkung *wesenloser* elementarer materieller Objekte zurückführe (10. 11. 2019). Auch Otto sieht die Schwierigkeit, eine Gottheit als „lebendige Wesenheit“ zu erfassen, in unserem „stückhafte[n], mechanistische[n] Denken“. Denn das Wesenhafte sei ein lebendiges Ganzes (Dionysos, S. 13f.).

4.2.2.4 Götter und Engel

Wenn von Deutungen der Götter des Mythos die Rede sein soll, ist hier auch ein Abschnitt über Steiners Auffassung anzufügen, daß diese den Engeln des Alten und Neuen Testaments gleichzusetzen seien. F. Winter weist auf die große Bedeutung ausgearbeiteter Angelogien in der Theosophie, der Anthroposophie oder im Spiritismus hin und spricht von

einer gewissen „Renaissance“ der Engel in neuester Zeit (Franz Winter, Zwischenwesen. Engel, Dämonen, Geistger. In: Figl, S. 660). In dem Beitrag zählt er die Engel wie auch Dämonen und Geister zu den Zwischenwesen. Zwischenwesen sind für ihn Wesenheiten, die weder den Göttern noch den Menschen zugeordnet werden. Dem Menschen sind sie „an Kraft, Stärke, Intelligenz und anderem überlegen, den ihnen vorgeordneten 'göttlicheren' Wesen wiederum unterlegen, was sie diesen gegenüber oftmals weisungspflichtig macht“ (ebd., S. 651). Häufig sind sie Boten zwischen menschlicher und göttlicher Sphäre, woher das Wort „Engel“ rührt. Griechisch *angelos* ist die Übertragung des alttestamentlich-hebräischen *mal'ak*, das „Bote“ bedeutet.

a) Götter und Engel in verschiedenen Religionen

Im Judentum, Christentum und Islam ist ein Engel eindeutig ein nichtmenschliches Wesen, das dem monotheistischen Gott untergeordnet ist. Die Engelvorstellung im Alten Testament erschien wesentlich nach dem Babylonischen Exil im 6. Jh. v. Chr. Sie mag auf die Begegnung mit persischen Vorstellungen zurückgehen. Im Zoroastrismus sind dem höchsten Gott Ahura Mazdah die Siebenergruppe der bereits erwähnten Amesha Spentas und die Yazatas als geistige Wesen untergeordnet (vgl. Hutter in: Figl, S. 387). Heiler versteht die Amesha Spentas des jüngeren Avesta als Erzengel (Religionen, S. 271). Weiter sieht er die sumerischen untergeordneten Wesen Igigi und Anunaki als eine Art Hofstaat der eigentlichen Götter an (Erscheinungsformen, S. 474). Auch solche altorientalischen Vorstellungen gingen in das Alte Testament ein.

Anders und viel weniger eindeutig ist die Unterscheidung von „Göttern“ und „Engeln“ in anderen Religionen. Winter bemerkt hierzu, daß außerhalb der abrahamitischen Kulturtradition die eindeutige Festlegung des Typus „Zwischenwesen“ schwerer durchführbar sei, besonders bei Religionen, die grundsätzlich einen sehr reichen Götterhimmel haben. So sei es z. B. in den verschiedenen hinduistischen Pantheen schwierig, zwischen Göttern und Zwischenwesen zu unterscheiden. Das gleiche gelte für den japanischen Shintoismus. Das numinose Wesen *kami* könne verschiedene Wirkebenen haben: als mächtiger Gott, als vergöttlichter Heros oder als böser Dämon. Die Einordnung könne sich in stetigem Fluß befinden (in: Figl, S. 654f.).

Die Götter der griechischen Mythologie unterscheiden sich wesentlich von dem Gott der abrahamitischen Religionen, was Schefold zu der schon erwähnten Aussage veranlaßte, man könne eigentlich nicht dasselbe Wort für beide Wesen verwenden. Aufgrund ihrer Vielzahl sind diese Götter – wie ebenfalls bereits angeführt – nicht allmächtig. Sie sind auch keine Schöpfer – weder des Menschen noch der Welt. Über ihnen steht eine höhere Macht, das Schicksal, gegen die sie nichts ausrichten können, der sie selbst unterworfen sind; sie erscheint in den numinosen Wesen der Moiren, der Aisa, der Nemesis, der Erinyen und der Themis.

Auch die Götter ethnischer Religionen sind eher Zwischenwesen. Ravagli sieht in den Göttern der Navaho Mittelwesen zwischen der geistigen und der irdischen Welt und setzt sie Engeln und Erzengeln gleich. Wie die vier Haupterzengel stehen die vier Hauptgötter mit den Himmelsrichtungen, Tageszeiten und Jahreszeiten in Bezug. Der Redende Gott entspricht so dem Erzengel Raphael, der Rufende Gott Michael, der Wassersprühende Gott Uriel und der Schwarze Gott Gabriel (S. 89-92). Die Verbindung von Engeln mit Himmelsrichtungen ist nicht so ungewöhnlich. Sie findet sich z. B. am Engelspfeiler des Straßburger Münsters.

b) Antike Götter und Angelologie

Winter beschreibt, wie sich nach dem ersten Erscheinen von Engeln im Alten Testament immer mehr eine Art Lehre von den Engeln entfaltete. Bereits im Spätjudentum habe es eine höchst komplexe Angelologie gegeben, die auf das Christentum einwirkte. Später kamen dazu gnostische Systeme. In der christlichen Theologie widmeten sich zunächst Klemens von Alexandrien und (Pseudo-)Dionysius Areopagita der Engellehre, letzterer neuplatonisch inspiriert; von ihm waren Johannes Scotus Eriugena und Thomas von Aquin beeinflusst (in: Figl, S. 653).

Der anthroposophische Autor Schmidt-Brabant sieht keinen vollkommenen Bruch zwischen dem Wissen antik-heidnischer und antik-christlicher Eingeweihter, zu denen seiner Auffassung nach Paulus, Dionysius, Clemens von Alexandrien, Origenes und Vertreter der Gnosis gehörten. Zu deren Erfahrungen habe es gehört, Schauungen der Götter der Antike und Kenntnis ihres Wesens zu besitzen. Die große Menge der Götter der polytheistischen Religionen beruhte auf einer ungeheuren Aufgliederung des ursprünglich einheitlichen Mysterienwesens. Die verschiedenen Kulturen verehrten aus der Vielzahl der Götter jeweils diejenigen, die zu ihren Eigenheiten paßten. Diese Götter führten und leiteten die jeweilige Kultur bzw. das Volk. Es konnte auch vorkommen, daß verschiedene Völker mit derselben Gottheit verbunden waren, aber unterschiedliche Aspekte dieser Gottheit hervorhoben. Am Ende der Antike ging dies jedoch in eine heillose Zersplitterung über, die die Verbindung zu den Göttern und das Wissen von ihnen behinderte und verdunkelte. Auch in diesem Bereich war das Wirken Christi offenbarend und heilend und führte dazu, daß die zunehmend chaotische antike Götterwelt in die völlig neue Ordnung der himmlischen Hierarchien übergang. Diese sind trinitarisch geordnet in dreimal drei Hierarchien, die identisch sind mit den alten Göttern. Steiner hat manche antike Gottheit, z. B. Zeus, genau ihrer Hierarchie zugeordnet (in: Geheimnisse des Christentums, S. 78-85).

Zwei Stellen bei Clemens von Alexandrien zeugen von dessen Wissen über die antiken Götter und ihre Gleichsetzung mit den Engeln. An der einen Stelle ist die Rede von Gestirngöttern, die vor der Menschwerdung des Logos den Heiden gegeben waren: „[Gott hat] den Heiden die Philosophie, ferner aber auch die Sonne, den Mond und die Sterne zur Anbetung gegeben, damit sie nicht ganz gottlos würden und vollkommen zugrunde gingen“ (zitiert in Kelber, S. 199). Daß Engel mit Naturphänomenen verbunden wurden, zeigte sich schon an den Himmelsrichtungen. Noch bei Dante und in einem Bild Raffaels sind Engel Träger der Planeten (s. Lurker, s. v. Engel). Diese astralen Wesen, die Gestirngötter der Antike, erkenne auch Clemens als Mächte (griechisch *dynameis*) an, doch seien sie dem Logos (Christus) untertan. So heißt es in der zweiten Stelle des Clemens: „Ihm ist das ganze Heer der Engel und Götter unterworfen, da er als der Logos des Vaters die heilige Weltregierung innehat, [...]“ (Kelber ebd.) Die Aussagen des Clemens werden von Kelber in anderem Zusammenhang angeführt, doch für hier ist wichtig, daß sie zeigen, daß Clemens die Götter für real hält und in der zweiten Stelle sie Engeln gleichsetzt.

Für das ganze Mittelalter war die aus dem 6. Jahrhundert n. Chr. stammende Schrift des Dionysius Areopagita *De caelesti hierarchia* von größter Bedeutung. In der akademischen Wissenschaft wird angenommen, daß der nicht bekannte Autor den Namen Dionysius Areopagita als Pseudonym verwendet hat. Dionysius Areopagita wird in der Apostelgeschichte unter den Menschen angeführt, die auf die Mission des Apostels Paulus in Athen hin Christen wurden: *Einige Männer aber schlossen sich ihm an und wurden gläubig, unter ihnen auch Dionysius, der Areopagit, [...]*. (Apg 17,34; Jerusalemer Bibel 1980) Man ist nicht der Auffassung, daß die Engellehre der Schrift aus dem 6. Jh. auf den Athener des 1. Jhs. n.Chr. zurückzuführen ist. Steiner sagt dagegen: „Die Lehre von den Göttern ist zuerst

in ein System gebracht worden von dem Schüler des Apostels Paulus, Dionysius dem Areopagiten. Sie ist aber erst im 6. Jahrhundert aufgeschrieben worden. Die Gelehrten leugnen deshalb die Existenz des Dionysius Areopagita und sprechen von den Schriften des Pseudo-Dionysius, als ob man erst im 6. Jahrhundert alte Überlieferungen zusammengestellt habe. Der wahre Sachverhalt ist nur zu konstatieren durch das Lesen in der Akasha-Chronik. Die Akasha-Chronik aber lehrt, daß Dionysius wirklich in Athen gelebt hat, daß er von Paulus eingeweiht worden ist und von ihm den Auftrag erhalten hat, die Lehre von den höheren Geistwesen zu begründen und besonderen Eingeweihten zu erteilen. Gewisse hohe Lehren wurden damals niemals aufgeschrieben, sondern nur durch mündliche Tradition fortgepflanzt. Auch die Lehre von den Göttern wurde so von Dionysius seinen Schülern gegeben und von diesen wiederum weitergegeben. Der direkte Schüler wurde dann mit Absicht wieder Dionysius genannt, so daß der letzte, der die Lehre von den Göttern aufschrieb, einer in dieser Reihe war, die alle Dionysius genannt wurden.“ (Aus: Grundelemente der Esoterik, GA 93a, zitiert in: AnthroWiki, Hierarchien; 24. 11. 2019)

Zu dieser Stelle ist zu bemerken: Steiner setzt die Engel den Göttern gleich; die Lehre von den Engeln ist keine Randerscheinung des christlichen Glaubens, sondern geht letzten Endes auf den Apostel Paulus zurück. So spielt sie auch in Steiners Weltentwicklungsdarstellung eine wichtige Rolle. Dies ist in dem Werk „Die Geheimwissenschaft im Umriß“ ausführlich dargelegt, wo die Engelhierarchien als Ausführende der Schöpfungsabsichten Gottes wirken.

Die griechische Schrift *De caelesti hierarchia* des 6. Jhs. wurde im 9. Jh. von Johannes Scotus Eriugena ins Lateinische übersetzt.

Die drei Hierarchien bestehen aus jeweils drei Engelchören, die bestimmte Bezeichnungen haben. Die drei Chöre der ersten Hierarchie stehen in unmittelbarer Nähe Gottes, die drei Chöre der dritten Hierarchie sind mehr dem Irdischen und den Menschen zugewandt. Der unterste Chor sind die eigentlichen Engel ohne besonderen Namen; sie werden oft als die Schutzengel der einzelnen Menschen angesehen. In der Bibel sind an vielen Stellen Engelchöre genannt, aber nie alle neun vollständig und in der Reihenfolge wie bei Dionysius. Dort lauten die Bezeichnungen der neun Engelchöre:

Erste Hierarchie

- Seraphim (lat. seraphim; Entflammer, Erglüher; Schlangen-Blitzflamme; Hans Zimmermann, Rundbrief 7/2004; Geister der All-Liebe)
- Cherubim (lat. cherubim; Geister der Harmonien)
- Thronoi (lat. throni, bei Augustinus: sedes; hebr. Galgalim, „Räder“; Throne; Geister des Willens)

Zweite Hierarchie

- Kyriotetes (lat. dominationes; hebr. Tashishim; Herrschaften; Geister der Weisheit)
- Dynameis (lat. virtutes; hebr. Hashmalohim; Mächte; Geister der Bewegung)
- Exousiai (lat. potestates; hebr. Elohim; Gewalten; Geister der Form)

Dritte Hierarchie

Archai	(lat. principatus; Fürstentümer; Urengel, Urkräfte, Urbeginne, Zeitgeister, Geister der Persönlichkeit)
Archangeli	(lat. archangeli; Erzengel, Erzboten; Söhne des Feuers, Feuergeister, Volksgeister)
Angeli	(lat. angeli; Engel, Schutzengel, Boten; Söhne des Zwilichts, Geister der Dämmerung, Söhne des Lebens)

In Klammern stehen Bezeichnungen aus anderen Sprachen. Die Übersetzungen Herrschaften, Mächte, Gewalten und Fürstentümer finden sich schon bei Luther. Die Ausdrücke jeweils nach dem letzten Semikolon stammen aus anthroposophischem Sprachgebrauch (vgl. AnthroWiki, Hierarchien, und Schroeder).

c) Götter und Engel bei Steiner

Aus der Fülle dessen, was Steiner über das Wirken der Hierarchien geäußert hat, soll hier nur herausgegriffen werden, was sich mit Göttern der Mythen in Verbindung bringen läßt. Es handelt sich um ihr Wirken in der Natur, in Völkern und Geschichte und um den von Steiner als besonders ausführliches Beispiel dargestellten germanischen Gott Odin.

Göttliches Wirken in den Naturerscheinungen bzw. die Natur als göttliche Wesen verstanden, ist uns von den Mythen her geläufig. Daß auch Engelwesen mit der Natur in Verbindung gebracht werden, ist weniger bekannt. Erwähnt wurden schon die Himmelsrichtungen, Jahreszeiten und Planeten. Schroeder, Theologe der Christengemeinschaft, sagt hierzu, daß die Natur von Wirkungen durchdrungen ist, die von geistigen Wesen ausgehen; die Natur sei gleichsam ihre Außenseite. Eine Spur dieses Wissens sieht er in Psalm 104, 4 bzw. Hebräerbrief 1,7:

Er macht seine Engel zu Winden und seine Diener zu Feuerflammen. (Luther 1912)

Das Henochbuch und das Jubiläenbuch, zwei apokryphe Schriften des Alten Testaments, sprechen von Engeln des Feuers, des Schnees, des Reifs, des Donners, des Blitzes, der Ernte, des Sommers und des Winters. Ferner sieht Schroeder das Wirken am Element Wasser in dem Engel, der in der Geschichte von dem Gelähmten im Johannesevangelium das Wasser des Teiches Bethesda bewegt (Joh 5). Bischof Ambrosius von Mailand (4. Jh.) sagte: „Die Luft, die Erde, das Meer – alles ist erfüllt von Engeln.“ (Hans-Werner Schroeder, Mensch und Engel. Die Wirklichkeit der Hierarchien. Frankfurt am Main 1982, S. 85f.) Der Satz des Ambrosius klingt, als habe er den Thales zugesprochenen Ausspruch „Alles ist voller Götter“ abgewandelt. Auch in dem ihm zugeschriebenen *Te Deum* wird auf die Hierarchien angespielt:

*Tibi omnes angeli, tibi caeli et universae potestates,
Tibi Cherubim et Seraphim incessabili voce proclamant:
Sanctus, sanctus, sanctus, dominus deus Sabaoth.*

*Dir rufen alle Engel, dir die Himmel und sämtliche Mächte,
Dir die Cherubim und Seraphim mit nie verstummender Stimme zu:*

Im ersten dieser Verse werden die Engelchöre außerhalb der danach erwähnten Cherubim und Seraphim mit drei anderen Ausdrücken bezeichnet: omnes angeli: alle Engel; caeli: die Himmel; universae potestates: sämtliche Mächte. Mit Engeln und Mächten könnten die Angehörigen zweier weiterer Chöre bezeichnet sein (Angeloï und Exousiai), oder aber mit Angeli insgesamt die dritte Hierarchie, mit Potestates die zweite Hierarchie, mit Caeli dann folgerichtig die erste Hierarchie, aus der dann im zweiten Vers die bekannten Cherubim und Seraphim herausgegriffen werden. Bemerkenswert ist der Plural „die Himmel“, womit auf die verschiedenen Bezirke der geistigen Welt als „Aufenthaltsorte“ der Hierarchien hingewiesen wird. Daß das Wissen dieser verschiedenen Bezirke biblisch ist, bezeugt die Verwendung des Plurals „die Himmel“ im Vaterunser. Die Unterschlagung dieses Plurals in der heute gebrauchten Übersetzung zeugt von dem mangelnden Interesse der Theologie an den wirklichen Verhältnissen der geistigen Welt.

Die „Heerscharen“ in dem alttestamentlichen Begriff „Gott Zebaoth“ sind wiederum die Engelhierarchien.

Nach diesem Einschub zurück zu dem Wirken der Hierarchien in der Natur. In der Vortragsreihe „Die Mission einzelner Volksseelen im Zusammenhang mit der germanisch-nordischen Mythologie“ (GA121) stellt Steiner vieles vom Wirken der hierarchischen Wesen dar, so das der obersten Hierarchie in der Natur (Steiner verwendet hier die Bezeichnungen Erste und Dritte Hierarchie umgekehrt wie Dionysius). Die Seraphim, Cherubim und Throne wirken an den Grundlagen der Natur, den sogenannten Elementen: „Dasjenige, was auf unserer Erde vorzugsweise als flüssiges Element erscheint [...], das müssen wir als die äußerste Manifestation der Geister des Willens oder der Throne auffassen. Immer aber mischt sich in dieses Wirken ein anderes Element hinein; es wird sozusagen den Geistern des Willens oder Thronen Hilfe geleistet von den Cherubim und Seraphim. Von den Cherubim wird Hilfe geleistet im Elemente der Luft, in allem, was als Luftförmiges die scheinbare Materie der Erde durchdringt. Luft ist gleichsam eine Illusion, und dahinter stehen die mächtigen Wesenheiten, die wir Cherubim nennen. Die Seraphim wirken in dem, was wir als Wärme kennen, hinter allem, was irgend als Wärme vorhanden ist.“ (S. 92) Aus den Elementen entsteht, was uns als feste Materie erscheint. Dazu heißt es: „Denken Sie sich nur einmal, was für starke Kräfte die erhabenen Wesenheiten haben, welche wir die Geister des Willens nennen, die eigentlich den Boden meißeln, auf dem wir herumgehen. [...] In der dritten Hierarchie [also Seraphim, Cherubim und Throne] haben wir also diejenigen Naturkräfte, die wir als die stärksten, als die Untergrund-Naturkräfte, als die Kräfte unserer Erd feste kennen.“ (S. 95) Die Geister des Willens oder Throne werden hebräisch „Räder“ genannt, was an die Räder des Thronwagens Gottes erinnert (Dan 7,9 und Hes 1,1). Der Thronwagen mit seinen Rädern, der Thron selbst, sind Stützen; die „Throne“ genannten geistigen Wesen haben als Ausführende Gottes die Stützen, die Grundlagen des Materiellen, gebildet, als erstes die Wärme schon auf dem Alten Saturn.

Es gibt eine weitere bekannte Gottheit, die „Thron“ heißt, nämlich die Göttin Isis. Der Name ist die gräzisierte Form des ägyptischen Wortes *is.t*, „Sitz, Thron“, weswegen eine Hieroglyphe, die einen Thron darstellt, in ihrem Namen vorkommt; diese Hieroglyphe trägt Isis häufig als Attribut auf ihrem Haupt. Die Göttin Isis besitzt sicher viele Aspekte ihres Wesens. Aber einer ist derjenige, der sie mit dem Wunder der Stofflichkeit der Welt in Verbindung bringt, sie als Urmutter, als *materia*, auffaßt. Hermann Beckh sieht in ihr die Verbindung des Lebensäthers mit der Kraft der Stoffgestaltung (Zum Namen der Isis. In: Die Drei 5/11, 1926, S. 861-867).

Da die Seraphim in allem wirken, was als Wärme vorhanden ist, haben sie den Namen

„Erglüher“ oder auch „Schlangen-Blitzflamme“. Sie offenbaren sich in der Hitze des Blitzes und im Feuer der vulkanischen Erscheinungen (AnthroWiki s. v. Seraphim; 27. 11. 2019). Die Elementarwesen der Salamander, die der Sage nach im Feuer leben, sind ihnen untergeordnet (Mission, S. 103). Auch die Cherubim zeigen sich in Feuererscheinungen und Gewitterwolken, die Blitze sind ihre Werkzeuge (AnthroWiki s. v. Cherubim; 27. 11. 2019). Abschattungen dieser höchsten Engelwesen sind dem Feuer verbundene Götter der Mythen, die in manchen zu den meist verehrten gehören, wie der indische Agni. Lurker nennt Feuergötter der Sumerer, Slawen und Azteken. Der griechische Feuergott und Schmied Hephaistos mit seiner unterirdischen Höhle zeigt die Verbindung zu den Erdkräften des Vulkanismus. Auch der etruskisch-römische Vulcanus/Volcanus ist Herr des Feuers, Blitzgott und kunstfertiger Schmied. In der griechischen Mythologie ist Zeus der Herr der Blitze, Hephaistos ist sein Sohn.

Über hierarchische Wesen, die Völker und geschichtliche Entwicklungen leiten, spricht Steiner ausführlich in den Vorträgen „Die Mission einzelner Volksseelen“.

Die Inspiratoren und Leiter der Völker sind Engel aus dem Chor der Erzengel oder Archangeloi, also Angehörige der Dritten Hierarchie (Steiner hier: Erste Hierarchie), die insgesamt dem Menschenwesen am nächsten steht, sich um menschliche Belange kümmern und nicht um die stoffliche Welt. Eine wesentliche Aufgabe der Erzengel ist die Inspiration der Völker, die Ausbildung ihrer jeweils besonderen Eigenart und ihrer Sprache. Steiner nennt diese Erzengel deswegen Volksgeister. Über deren Wirken sagt er: „Wenn Sie sich solche Wesenheiten denken, die also auf der Stufe der geistigen Hierarchien stehen, die wir Erzengel nennen, haben Sie einen Begriff von dem, was man 'Volksgeister' nennt, was man die dirigierenden Volksgeister der Erde nennt. [...] Wenn wir die verschiedenen Völker unserer Erde betrachten und einzelne herausheben, dann werden wir in dem eigentümlichen Weben und Leben dieser Völker, in dem, was wir die besonderen, charakteristischen Eigenschaften dieser Völker nennen, ein Abbild von dem haben, was wir als die Mission der Volksgeister betrachten können. [...] Dadurch, daß wir uns vorstellen, daß diese Volksgeister individuell verschieden sind, wie die Menschen auf unserer Erde, werden wir es begreiflich finden, daß die einzelnen verschiedenen Gruppen der Völker die individuelle Mission dieser Archangeloi sind.“ (S. 24)

Von dem Numinosen im sozialen und staatlichen Bereich spricht auch Hübner am Beispiel der antiken Griechen. Die mythische Substanz der Götter durchdringt alle diese Bereiche, weswegen es nach damaligem Empfinden nichts Profanes gibt. Nachdem Hübner über Geschlechter und Phratrien gesprochen hat, heißt es weiter: „Was für Geschlechter und Phratrien gilt, trifft entsprechend auf den ganzen Staatsverband, die Stadt, die Polis zu. Auch sie hat ihren Herd [wie der Herd als das Zentrum einer Sippe, in dem sich ihre mythische Substanz verkörpert] und auch sie ist von der mythischen Substanz einer Gottheit erfüllt, zum Beispiel von Athene. Oft ist es Apollo, der durch ein Orakel die staatliche Verfassung verordnet hat, meist ist es Zeus, dem Sitte und Brauch zu verdanken sind, wovon seine Beinamen zeugen, wie Xénios (Gastfreundschaft), Hikésios (Hilfsbereitschaft), Hórkios (Eid), Herkéios (Besitz) usw.“ (S. 129)

Die Völker einer bestimmten längeren Zeitepoche haben trotz ihren Verschiedenheiten auch eine gemeinsame Geistigkeit oder Kultur, die völkerübergreifend ist. Diese wird von den Engeln eines anderen Chores inspiriert, nämlich von dem der Archaí oder Urkräfte. Deswegen werden diese auch Zeitgeister oder Geister einer Epoche genannt. Der Zeitgeist gibt einem „Zeitalter seine Gesamtsignatur, gibt seine Aufträge an die Volksgeister, so daß dasjenige, was der Gesamtgeist der Epoche ist, sich spezialisiert, individualisiert nach den Volksgeistern“ (Mission, S. 27). Das Wort *archai* bedeutet „Anfänge“. Die Archai genannten Wesen sind geistige Mächte, die neue Entwicklungen anstoßen und jeweils ein neues Zeitalter führen. Ein

solcher Vertreter der Archai, ein Engel des Anfangs, erscheint im Markusevangelium beim Anfang aller neuen Anfänge, nämlich am Ostermorgen, im leeren Grabgewölbe Christi. Dieser Engel hat daher die Bezeichnung „Jüngling“ (Mk 16,5; Bock, Die drei Jahre, S. 386). Als einen solchen eine ganze Epoche mit einer bestimmten Geistigkeit erfüllenden Gott sieht W. F. Otto Zeus an; die anderen Olympier zeichnen sich dadurch aus, daß sie ebenfalls dessen Art verkörpern. Symbolisch steht der Trojanische Krieg für die Ablösung einer älteren Kultur durch eine neue, nämlich der Kultur der Priesterkönige der dritten nachatlantischen Kulturepoche durch weltliche Könige in der vierten Epoche. Im mythischen Bild heißt das: Priamos unterliegt Agamemnon, beide in der *Ilias* vertreten durch Hektor und Achilleus (vgl. Steiner, Die okkulten Wahrheiten alter Mythen und Sagen, GA 92, Zehnter Vortrag). Diesen Sieg setzt Zeus letzten Endes durch, auch wenn er zunächst Achilleus darin unterstützt, nicht mehr am Kampf teilnehmen zu wollen. Wie sehr der Ausgang des Trojanischen Krieges dem Willen des Zeus entspricht, läßt sich einem von dem Mythenschreiber Apollodoros (wahrscheinlich 1. Jh. v. Chr.) überlieferten Vorzeichen entnehmen: Dem vor der Fahrt nach Troja in Aulis noch verweilenden Heer der Griechen erschien bei einem Opfer ein Drache oder eine Schlange, die neun Sperlinge auf einer nebenstehenden Platane auffraß. Dies deutete der Seher Kalchas: „Dies sei ein Zeichen, das den Willen des Zeus verkünde, und schloss aus dem Geschehen, dass Troja nach einem Zeitraum von zehn Jahren fallen müsse.“ (Apollodoros, Epitome 3, 15; Übersetzung: Kai Brodersen) Gegen den Willen des Zeus waren auch die trojanischen Seher machtlos, die vor dem trojanischen Pferd warnten: „Da aber Cassandra und außerdem noch der Seher Laokoon erklärten, im Inneren befänden [sic] sich eine bewaffnete Streitmacht, wollten die einen es verbrennen, die anderen es in den Abgrund stürzen; die Mehrheit aber stimmte dafür, es als Weihgabe für die Göttin stehen zu lassen, und so wandten sie sich zum Opfern und schmausten.“ (Apollodoros, Epitome 5, 17) Die Kraft dieser Seher, zu denen auch die Sibyllen gehörten, war beim Wechsel von der dritten zur vierten nachatlantischen Kulturepoche deswegen am Schwinden, weil sie noch mehr in einem unbewußten Zustand weissagten, die Entwicklung des Menschen aber zum hellen Ich-Bewußtsein drängte, wofür ein Gott wie Zeus ein Inaugurator war (vgl. Greiner, Vom Wesen der Sibyllen. In: Gralsgeheimnisse). Ein Mensch, in dem sich diese Zeus-Kraft verkörperte, war der schlaue Odysseus, der Erfinder des hölzernen Pferdes. Laokoon dagegen verkörperte das alte Wissen. So sagt darüber Steiner, Troja sei noch ein Priesterkönigsstaat, Laokoon sein Vertreter. Er wird von den Schlangen umklammert, ein Bild für die Intellektualität, die weltliche Klugheit, durch die Odysseus siegt (Die okkulten Wahrheiten alter Mythen und Sagen, GA 92, Zehnter Vortrag).

Auch Hübner sieht im Trojanischen Krieg das klassische Beispiel für das Wirken der Götter in der Geschichte. Auch viele andere Mythen sind vom Wirken des Zeus durchzogen. Hübner nennt noch den Kampf zwischen Olympiern und Titanen. Der Kampf der Götter spiegelt im mythischen Bild Entwicklungen der menschlichen Geistesgeschichte wider: „Wenn zum Beispiel Hesiod schildert, wie die Olympier ihre Macht begründeten, indem sie Kronos und das Geschlecht der Titanen nach schweren Kämpfen besiegten und in den Tartaros sperrten, so zeichnen sich darin zugleich die ungeheuren Umwälzungen ab, durch die den Griechen schließlich jene Welt aufging, die wir die homerische nennen. [...] Wir werden Zeugen eines Prozesses, der nach Auffassung der späteren Griechen aus von chthonischen und blutrünstigen Mächten der Tiefe beherrschten Zuständen in die Helle einer späteren Zivilisation führte; ein Prozeß, in dem sie keine anderen als numinose Ursachen sahen.“ (Hübner, S. 131f.)

In „Die Mission einzelner Volksseelen“ liegt die Betonung auf der germanisch-nordischen Mythologie als Beispiel für das Wirken eines Volksgeistes, das heißt des führenden Erzengels. Steiner sieht ihn in dem Gott Wotan oder Odin, unterstützt von weiteren Engeln (Angeloi) und Erzengeln (Archangeloi), die entsprechend den Olympiern ein Pantheon „Gleichgesinnter“

um Odin bilden. Dies sind die führenden germanischen Götter, die Asen. Ihre Aufgabe war es, das Seelenleben der Menschen so zur Entwicklung zu bringen, daß das Ich erwachen konnte: „Herausgetreten aus der alten atlantischen Zeit sind dann die Menschen und sahen das Weben der Engel und Erzengel; die nannte man die Asen. Das waren diejenigen Wesen, die sich als Engel und Erzengel kümmerten um das Ich der Menschen, das jetzt auf der untersten Stufe erwachte. [...] Zuerst schaut er [sc. der germanisch-nordische Mensch] auf die Erzengelwesen, welche in seiner Seele arbeiteten, indem sie ihm das gaben, was seine Seelenkräfte werden sollten, und da findet er als den hervorragendsten dieser Erzengel Wotan oder Odin und sieht ihn an seiner Seele arbeiten, sieht, wie er in seine Seele hineinarbeitet.“ (S. 147) Die besondere Geistigkeit und Kultur eines Volkes ist mit seiner Sprache verbunden. Daher wird in den germanischen Mythen besonders dargestellt, wie Odin die Sprache erschafft: „Den Odin in seiner Tätigkeit erlebt der germanisch-nordische Mensch noch in der Zeit, in der er an das Werk herangeht, der Seele die Sprache einzupflanzen. In wunderbarer Weise hat sich erhalten, wie Odin selbst an seinen Völkern arbeitet, um ihnen die Sprache möglich zu machen. Das wird geschildert als eine Götter-Einweihung.“ (S. 148) Es mag seltsam anmuten, daß ein Gott eine Einweihung benötigt, da es sonst doch Menschen sind, die in die Geheimnisse der Götter eingeweiht werden. Schroeder erklärt dies so: Kraft seines Engelwesens habe Odin zwar die geistige Überschau zur Erschaffung und Entwicklung einer Sprache besessen. „Ein anderes aber mußte er sich erst erwerben: die Kenntnis, wie eine Menschenseele in den rohen, ursprünglich noch ganz ungebildeten Kräften der germanischen Leiblichkeit sich fühlt; wie die Bildekräfte der Sprache im einzelnen beschaffen sein müssen, damit sie aus den Seelenkräften dieses Volkstums die Ichwirkung zu entbinden vermögen und Seele, Leben, Leib des Volkes so bilden können, daß sie zum Träger des Ich werden. Mit anderen Worten: um dieses wilde Volkstum zu bilden und zu kultivieren, mußte er es kennenlernen; er mußte sich mit ihm innigst verbinden.“ (S. 45) Dieser Abstieg in die Menschlichkeit werde in dem bekannten – und hier bereits mehrfach herangezogenen – Edda-Text aus dem Havamal geschildert:

139 *Ich weiß, daß ich hing am windigen Baum
 Neun lange Nächte,
 Vom Speer verwundet, dem Odin geweiht,
 Mir selber ich selbst,
 Am Ast des Baums, dem man nicht ansehen kann,
 Aus welcher Wurzel er sproß.*

140 *Sie boten mir nicht Brot noch Met;
 Da neigt' ich mich nieder
 Auf Runen sinnend, lernte sie seufzend:
 Endlich fiel ich zur Erde.
 (Übersetzung: Karl Simrock. In: Stange, S. 65)*

Der Fall ins Irdische ist ein Selbstopfer Odins. Aus diesem Opfer „erblühen dann der ganze Reichtum, die Schönheit und Gewalt einer Volkssprache mit all ihren unendlichen Möglichkeiten, Geistiges, Seelisches und Irdisches zum Ausdruck zu bringen und durch Jahrhunderte und Jahrhunderte die Seelen der Menschen zu tragen, zu bilden und zu erfüllen“ (Schroeder, S. 46). Die Sprachschöpfung Odins wird dann in den beiden nächsten Strophen in das mythische Bild vom Trinken des Mets aus dem Kessel Odhrörir gekleidet, wodurch Odin gedieh, Wort und Werk erlangte:

141 *Hauptlieder neun lernt' ich von dem weisen Sohn*

*Bölthorns, des Vaters Bestlas,
Und trank einen Trunk des teuern Mets,
Aus Odhrörir geschöpft.*

- 142 *Zu gedeihen begann ich und begann zu denken,
Wuchs und fühlte mich wohl.
Wort aus dem Wort verlieh mir das Wort,
Werk aus dem Werk verlieh mir das Werk.*

Daß die Germanen die Sprachschöpfung als dermaßen wichtig ansahen, zeigt ein weiterer Mythos, der in anderen Bildern von der Erlangung des Mets erzählt. Diesen besaß ursprünglich der Riese Suttung und hatte ihn im Kessel Odhrörir und zwei weiteren Gefäßen seiner Tochter Gunnlöd zur Bewachung in einer Felsenhöhle übergeben. Odhrörir mit seinem Inhalt nennt R. Meyer den „Atemerreger“, den „Geisterwecker“ (Nordische Apokalypse, S. 67). Zu den Riesen sagt er: „Es erscheinen nämlich alle Naturgewalten, die am Leibe des Menschen bauen und bilden, aber ihn nicht zum Selbstbewußtsein erwachen lassen oder gar seine Seelenentfaltung in Dumpfheit halten wollen, vor dem hellseherischen Blicke als Riesen. [...] Soll Odin als Erzieher zur freien Entfaltung und Durchgeistigung der Sprache werden, so muß er in jene Untergründe der Menschennatur hineinschauen lernen, in denen der kostbare Trunk zubereitet wird.“ (ebd.) In einem längeren und etwas humorigen Text der Prosa-Edda wird nun beschrieben, wie Odin mit List Gunnlöd den Met entwindet (Skaldskaparmál, Nr. 8; Stange, S. 318f.). Odin läßt sich ein Loch durch den Berg zu Gunnlöds Höhle bohren, durch das er als Schlange schlüpft und dann drei Nächte mit ihr verbringt, worauf sie ihm drei Trünke des Mets erlaubt. Er aber trinkt alle Gefäße leer, fliegt als Adler zur Burg Asgard und speit den Met dort wieder aus. In der Lieder-Edda, ebenfalls im Havamal, wird darauf angespielt:

- 105 *Gunnlöd schenkte mir auf goldnem Sessel
Einen Trunk des teuern Mets.
Übel vergolten hab' ich gleichwohl
Ihrem heiligen Herzen,
Ihrer glühenden Gunst.*
- 107 *Schlauer Verwandlungen Frucht erwarb ich,
Wenig mißlingt dem Listigen.
Denn Odhrörir ist aufgestiegen
Zur weitbewohnten Erde. (Stange, S. 60)*

Zu dieser Erzählung, die man auch den Raub des Skaldenmets nennt, sagt Meyer: „Diese Tat muß vom Standpunkt der alten Mysteriengesetze als ein Mysterienraub gewertet werden. Odin selbst empfindet, es war eine Freveltat. Und doch gibt es Entschlüsse, die um des Fortschritts der Menschheit willen mutvoll gefaßt werden müssen. [...] Die Sprachkräfte, der Dumpfheit entrungen und zur Dichtung erhoben, sollen zum Mittel des Götterwirkens unter den Menschen werden.“ (S. 69f.) In Anmerkung 13 nennt Meyer als einen weiteren solchen nötigen Mysterienraub den Erwerb des goldenen Vlieses durch die Argonauten. Soweit zur Sprachschöpfung Odins (s. auch o. II, 4.1, Luft). Im weiteren Verlauf der Darstellung des Wirkens der Engelwesen an den Germanen in „Die Mission einzelner Volksseelen“ nennt Steiner den Gott Thor und sein Zusammenwirken mit Odin. Thor ist ein Wesen aus dem Chor der Engel (Angeloi), der ebenfalls ein Opfer bringt. Er könnte in den Rang eines Erzengels aufsteigen, verzichtet aber darauf, damit er, wie alle

Angeloi, nahe am Menschen tätig sein kann zu den Zeiten, in denen das Ich in der Seelenentwicklung erwacht. Thor und Odin wirken zusammen in Atmung, Blut und Puls. Im Blut des physischen Leibes pulsiert das Ich. [Dies ist eine Anschauung der von Steiner immer wieder ausführlich dargestellten okkulten Anatomie, an der die Engelwesen aller Hierarchien wirken.] Im mythischen Bild ist der Puls der Schlag von Thors Hammer, der regelmäßig geht – der Hammer kehrt immer wieder in die Hand Thors zurück. Im luftdurchwehten Sprechapparat des Menschen wirkt Odin. Die Sprache aber war eher als das Ich, daher ist Thor der „Sohn“ Odins. Beide besitzen neben dem Wirken am Menschen eine analoge makrokosmische Seite: Odin im Wind, der dem Atem entspricht, Thor in Donner und Blitz: Der Donner entspricht dem Puls des Blutes, der Blitz der Wärme- bzw. Feuerkraft des Blutes (Mission, S. 149ff.).

4.2.2.5 Durchdringung von Göttern und Menschen in alter Zeit

Etwas anderes, was in mythischen Kulturen als göttlich empfunden wurde, waren Menschen, in denen oder durch die übermenschliche Wesen wirkten. Heutzutage und in unserer Kultur gibt man vielleicht zu, daß Menschen in besonderem Maße im Sinne Christi handeln und besonders glaubensstark sind, wie vielleicht Mutter Teresa oder Dietrich Bonhoeffer im 20. Jahrhundert. Doch deren Glauben sieht man als etwas rein Innerseelisches an und das Erfülltsein von Gott als etwas „rein Geistiges“. Im Mythos dagegen gibt es so etwas wie Halbgötter, Heroen, Gottkönige, Göttersöhne und von Göttern abstammende Geschlechter, im indischen Bereich Avatare und Bodhisattvas; es ist also bei diesen Vorstellungen eine Art leibliche Verbindung impliziert. Dies als nur „symbolisch“ abtun zu wollen, widerspräche der oft erwähnten Einheit von Ideellem und Materiellem im mythischen Denken.

Da es hier darum geht, sich den Realitäten hinter den mythischen Bildern zu nähern, stellt sich die Frage, was mit diesen Verbindungen von Göttern und Menschen gemeint ist. Eine Erklärungsmöglichkeit ergibt sich durch die Vorstellung Steiners von den menschlichen Wesensgliedern, die sich im Lauf der Weltentwicklung herausbildeten:

Das äußerlich sichtbare Wesensglied ist der stofflich-physische Leib. Ein zweites Wesensglied ist der Lebens- oder Ätherleib; dieser besitzt die Kraft, dem Stoff Leben zu geben: Das dritte Wesensglied wird als Astralleib bezeichnet und fügt dem rein Lebendigen Empfinden und Bewußtsein hinzu. In anderen initiationswissenschaftlichen Richtungen werden Äther- und Astralleib auch als die feinstofflichen Leiber bezeichnet. Das von Steiner so genannte Ich als viertes Wesensglied ist die Mitte des menschlichen Wesens; dieses begründet die menschliche Freiheit, da es ihn zu vollem Bewußtsein seiner selbst und zu freiem bewußten Handeln führen kann. Wenn ein Mensch auf die Erde kommt, verbinden sich die übersinnlichen Wesensglieder mit einem stofflichen Leib. Dies kann als die Inkarnation des Menschen bezeichnet werden. Bei den genannten Halbgöttern, Heroen, Gottkönigen und ähnlichen Erscheinungen des Mythos sind es übermenschliche Wesen, die sich auf verschiedene Arten mit Menschen verbinden, in Menschen eingehen oder sie durchdringen. Es soll der Versuch gemacht werden, dies näher in Augenschein zu nehmen.

a) I n k a r n a t i o n, I n k o r p o r a t i o n, Ü b e r s c h a t t u n g

Bereits in V, 3.3.2 war von diesen drei Arten die Rede, diese sollen hier noch einmal kurz vorgestellt sein. Steiner spricht davon, daß göttliche – d. h. hierarchische – Wesen im Laufe der verschiedenen Erdphasen sich nur bis zur atlantischen Phase wie Menschen inkarniert

haben, als nämlich der physische Leib noch wesentlich anders war als heute und eine „lichtflüssige“ Substantialität besessen habe (Ägyptische Mythen, S. 130). Ein solches Wesen sei der später Wotan genannte germanische Gott gewesen, dem Chor der Erzengel angehörig. Solche Inkarnationen endeten während der atlantischen Zeit.

Avatare sind aus der indischen Mythologie und Religion bekannt. Das Wort bedeutet Herabstieg, insbesondere ist der Herabstieg des Gottes Vishnu auf die Erde gemeint. Es ist ein Vorgang, der auch in nachatlantischer Zeit möglich ist. Veltman nennt ein solches Eingehen eines Wesens höherer Ordnung in einen Menschen Inkorporation, im Unterschied zu einer Inkarnation. Bei einer Inkarnation gehe das geistige Wesen bis in die stoffliche Leiblichkeit hinein. Bei einem Avatar, also einer Inkorporation, handele es sich um eine teilweise Durchdringung (S. 28). Es waren – oder sind, da nach indischer Vorstellung Avatare noch immer auf der Erde erscheinen, - besondere Menschen, bei denen eine solche Durchdringung möglich ist, Eingeweihte, die einen langen Weg der Läuterung durchlaufen haben.

Bei einer Überschattung wurden der Astralleib und der Ätherleib eines Eingeweihten von einem höheren Wesen durchsetzt, das sich durch diesen Menschen verkünden konnte (Ägyptische Mythen, S. 131).

Der Anonymus und Bock betonen jedoch den vorübergehenden Charakter des Durchdringens durch Avatare und bei einer Überschattung und Inkorporation. Nur die Inkarnation Christi sei eine vollkommene und dauerhafte, auch das Todesschicksal einbeziehende Verbindung eines übermenschlichen Wesens mit dem menschlichen gewesen (vgl. V, 3.3.2).

Die Menschen der Antike spürten die Anwesenheit von Göttlichem in bestimmten Menschen, auch wenn sie den Grund dafür nicht genau benennen konnten. Rosenberger nennt als ein Beispiel und Beleg die Anekdote aus der Apostelgeschichte, in der Paulus in Lystra zu seinem Entsetzen für einen Gott gehalten wird (Apg 14). Diese zeige „die in der paganen Welt stets durchlässigen Grenzen zwischen Göttern und Menschen: Wer Wunder vollbrachte, musste ein Gott sein“ (S. 25). Man könne als Faustregel nehmen: „Jedes Wesen, das kultische Verehrung erhielt, war eine Gottheit.“ Daher konnten auch Herrscher und Verstorbene als Götter gelten (ebd.). Das Wort *daimon*, das synonym mit *theos* gebraucht wurde, konnte eine Bezeichnung für die Seele der Verstorbenen sein. Platon definierte *daimon* als ein Wesen zwischen den Göttern und den Menschen (ebd. S. 31). Auch die Grenze zwischen Göttern und Heroen war nicht klar definiert. Heroen konnten vergöttlicht werden, z. B. Herakles; Herrscher konnten wie Heroen oder Götter verehrt werden. z. B. Alexander (S. 37). (Über Heroen s. Abschnitt V, 4.3.)

b) G ö t t e r w i r k e n d u r c h M e n s c h e n

Hier sollen noch weitere in Religionen und Mythos bekannte Erscheinungsformen genannt werden, wie Menschen in alter Zeit von Göttern erfüllt werden konnten.

Eine sehr häufige Erscheinung in Religionen ist der Ahnenkult. In vielen Religionen werden Ahnengeister mit einem Begriff bezeichnet, der unserem Wort „Gott“ entspricht (Wikiwand s. v. Gott; 13. 7. 2019). Steiner hält den Ahnenkult für eine der ältesten Religionsformen, die schon in der Atlantis aufkam. Durch den gestorbenen Ahnen offenbarten sich Zeitgeister, also Archai. Ein solcher Ahne war ein weit entwickelter Mensch, was bei ihm zur Folge hatte, daß sein Ätherleib nach dem Tod länger erhalten blieb als bei anderen. Mit diesem Ätherleib verband sich der Zeitgeist und offenbarte sich durch ihn, um die Menschheit vorwärts zu bringen. Mit dem gestorbenen Ahnen, der oftmals der Gründer von Stamm oder Volk war, verehrten die Menschen den Zeitgeist (AnthroWiki s. v. Ahnenkult).

Ein weiteres Beispiel stammt wiederum aus der germanischen Mythologie. Es wurde gesagt, daß Wotan/Odin zu den Göttern gehörte, die sich in früher atlantischer Zeit noch in einem

Menschenleib inkarnierten. Später wirkte er an den Völkern Nordeuropas durch einen Eingeweihten, der Sig genannt wurde. Dieser war eine Individualität, die so weit herangereift war, daß sie von einem übermenschlichen Geist durchdrungen werden konnte (Meyer, Nordische Apokalypse, S. 48; vgl. Steiner, Die okkulten Wahrheiten alter Mythen und Sagen, GA 92, Neunter Vortrag). „Sig“ war weniger ein Eigenname als daß er einen Eingeweihten bezeichnete, in dem der Gott Odin lebte und durch ihn die germanischen Völker inspirierte. Oft trugen Odins-Eingeweihte den Namensbestandteil „Sig“, so Sigmund, die Frauen Sigyn (bei Wagner, Die Walküre, entspricht ihr Sieglinde) und Sigrun, und dann natürlich Siegfried bzw. der nordische Sigurd. Diese kommen in der Völsungasaga vor, in der die Art und Zusammengehörigkeit der Odins-Eingeweihten im mythischen Bild von Ehen, Liebesverbindungen und Verwandtschaftsverhältnissen erscheint.

Meyer vergleicht diese Durchdringung der Eingeweihten durch den Gott Odin mit dem indischen Bodhisattva (ebd.); dies ist eine Persönlichkeit, „die bis in ihren physischen Leib, oft auch nur bis in ihren Ätherleib hinein von einem Erzengel beseelt ist“ (AnthroWiki s. v. Bodhisattva; 5. 12. 2019) – so wie der Sig von dem Erzengel Odin. Steiner wird in dem Artikel dann zitiert, der sagt, daß ein Bodhisattva ein menschliches Wesen ist, das beständig mit der geistigen Welt verbunden ist. Dessen Wesen sei sehr groß, nur ein Teil davon reiche in die körperliche Hülle herab, ein anderer Teil lebe in der geistigen Welt. Dadurch sei der Bodhisattva immer im Zustand der Inspiration.

c) G o t t k ö n i g e

Menschen, durch die Götter wirkten, können als Eingeweihte bezeichnet werden. Solche Menschen führten in alter Zeit oft die Gemeinschaft, in der sie lebten, wozu sie durch die besonderen Inspirationen der Götter befähigt waren. Daher kommen Bezeichnungen wie Gottkönig oder Priesterkönig sowie Theokratie. Im bereits herangezogenen Zehnten Vortrag der Reihe „Die okkulten Wahrheiten alter Mythen und Sagen“ stellt Steiner dar, wie sich in den nachatlantischen Kulturepochen die götterinspirierte Herrschaft veränderte: In der urindischen Epoche waren die inspirierten Priester die Lenker der Menschen. Die Spiritualität hatte in dieser Zeit Vorrang vor allem anderen. In der urpersischen Epoche führten Priesterkönige und Magier das Volk; in der Zeit wandten sich die Menschen verstärkt dem Irdischen, der Natur und der Bearbeitung der Erde, zu und benötigten dafür Anleitung. Solche kulturellen Entwicklungen galten als von den Göttern mit Hilfe der Könige vermittelt – noch in der griechischen Mythologie kennt man den Königssohn Triptolemos, der von Demeter inspiriert und beauftragt wurde, die Menschen den Ackerbau zu lehren. Auf Vasenbildern fährt er in einem geflügelten Wagen durch die Lande; die Flügel deuten die göttliche Inspiration an. In der dritten Kulturepoche gab es weltliche Könige, die aber den Ratschlägen der Priester folgten. Diese Könige waren erstmals Menschen, die historisch erfaßbare Staaten lenkten und teilweise selbst namentlich bekannt sind. Es handelt sich um die Herrscher der altorientalischen theokratischen Stadtstaaten und um die ägyptischen Pharaonen seit der Zeit um 3000 v. Chr. Erst in der vierten Kulturepoche – so Steiner weiter – habe es weltliche Könige gegeben, die in keiner Beziehung zur priesterlichen Macht standen. Dies sei zuerst im griechischen Volk aufgetreten. In Griechenland spielte das Priestertum keine große Rolle, es war nicht organisiert, hatte keine Lehrhoheit und nahm auf das Staatswesen kaum Einfluß. Bekanntermaßen entstanden in Griechenland erstmalig nichtmonarchische Staatsformen. Steiner sagt weiter, daß die Erzählung vom Trojanischen Krieg die mythische Darstellung des Aufblühens der vierten Epoche und der Ablösung der – im Mythos trojanischen - Priesterkönige durch rein weltliche Herrscher sei.

Die dritte Kulturepoche ist diejenige, in der uns das Wesen von Gottkönigen aufgrund der

vorhandenen schriftlichen Zeugnisse sowie vieler ergänzender bildlicher Darstellungen am besten faßbar ist. Dabei zeigt die Epoche selbst in abgekürztem Verlauf ebenfalls den Weg von gotterfüllten Königen zu eher weltlichen Herrschern, was damit auch den Übergang vom Mythos zur Historie erkennen läßt. Sowohl im Alten Orient als auch in Ägypten und noch in Rom finden sich Königslisten, die mit eher mythischen, im heutigen Sinn fiktiven, Gestalten beginnen und mit Herrschern enden, die möglicherweise als historisch angesehen werden können oder es eindeutig sind.

Die Könige des Alten Orients betreffend, sagt Krebern timer: Allgemein wurden in der Religion und Mythologie des Alten Orients Götter und Menschen als komplementäre Wesen angesehen, Überschneidungen und Übergänge waren möglich. Dies wird besonders in Zeugnissen über Könige deutlich, die er dann nennt. König Gilgameš von Uruk (f a l l s historisch, im 3. Jt.; Sperrung von Verf.) wurde um 2600 als Gott verehrt; sein Name erscheint in der Götterliste von Šuruppag. In den Epen heißt es, er sei zu zwei Dritteln Gott, zu einem Drittel Mensch. Seine Mutter ist die Göttin Ninsu(mu)n. Narām-Sin (ca. 2254-2200) von Akkad und spätere Könige ließen sich als Götter verehren (Götter und Mythen, S. 43f.). Altorientalischen Vorstellungen zufolge sind göttliche Wesen von einem furchterregenden Glanz umgeben. Eine solche Aura zeichnete auch Könige aus. Dies geht aus assyrischen Inschriften hervor; die genannten Könige besiegten als Vizeregenten des Reichsgottes Assur durch ihren „Schreckensglanz“ die Feinde (ebd. S.49). Nach initiationswissenschaftlicher Deutung besteht die Aura aus den geistigen Wesensgliedern. Diese waren bei Königen, durch die Götter wirkten, besonders weit entwickelt, so daß durch sie der Glanz der Götter strahlen konnte. Die Verbindung von Ideellem und Materiellem im mythischen Denken ließ im äußeren Feind einen Vertreter des Urchaos sehen, das die Menschenwelt bedroht. Die Zurückdrängung der „Feinde“ wurde als rituelle Begehung der Weltschöpfung aufgefaßt, die der König als Stellvertreter der Götter vollziehen mußte.

In den überreichlichen Zeugnissen aus dem Alten Ägypten ist all dies noch deutlicher zu fassen. Über die Entwicklung des ägyptischen Königtums schreibt Brecklinghaus im Anschluß an Steiner: Die ägyptischen Pharaonen der ersten vier Dynastien [um 2950-2465; davor etwa 3100-2950 vordynastische Könige] waren hohe Geistwesen, Götter, die nach ihrem Tod wieder in eine göttliche Daseinsform wechselten. Sie brachten jeweils eine neue Bewußtseinsstufe mit sich auf die Erde. Diese Pharaonen hatten als wichtigste Bezeichnung für sich den Namen Horus, was die Identität mit diesem Gott ausdrückte. Ab der 5. Dynastie waren die Pharaonen menschliche Inkarnationen, die von höheren Geistwesen inspiriert wurden und höchste Eingeweihte waren. Dies drückt die Bezeichnung „Sohn des Re“ (sa re) aus, die von der völligen Identität mit dem Sonnengott schon ein wenig abrückt, da der Pharaon „nur“ als Sohn des Gottes bezeichnet wurde. Die Bezeichnung wurde erst ab der 4. Dynastie der Königstitulatur hinzugefügt, deren andere Namen viel älter waren. Der König wird von da an auch nicht mehr wie Re „Großer Gott“, sondern allenfalls „Guter Gott“ oder „Schöner Gott“ genannt. Die völlige Vergöttlichung erreichte er nur als Verstorbener (Bonnet s. v. König). Ab ca. 1300 v. Chr., so Brecklinghaus weiter, sei sowohl das imperiale Machtstreben als auch die Individualität des Pharaos von Bedeutung geworden. Die Pharaonen seien von da an wahrscheinlich keine echten Eingeweihten mehr gewesen (Hans Georg Brecklinghaus, Das alte Ägypten. Zugriffsdatum: 11. 12. 2019. 2025 liegen die Texte anscheinend nur in Buchform vor.) Brecklinghaus gibt auch eine Erklärung für die höhere Spiritualität der alten Völker. Bei ihnen waren Ätherleib und Astralleib noch nicht so fest an den physischen Leib gebunden wie heute, so daß Imagination und Inspiration möglich waren. „Horus“ und „Sa Re“ gehörten zur Königstitulatur. Zu der fünfteiligen Titulatur, dem Großen Namen, sagt Wilson folgendes: Der Titel Horus war schon am Anfang der 1. Dynastie in Gebrauch. Er zeigt an, daß der König selber als „Horus“ galt, als irdische Inkarnation des großen Himmels gottes (Hilary Wilson, Hieroglyphen lesen. München 1999/2007, S. 51). Ein weiterer

Name der Titulatur ist „Goldhorus“. Wilson schreibt dazu: „Man nimmt an, daß Gold als wertvolle, unwandelbare und unvergängliche Substanz die Beschaffenheit der Götter und so auch das Wesen der Monarchie symbolisierte. In Verbindung mit dem Falken [Erscheinungsform des Horus], einem Symbol für den König, unterstreicht das Gold die Bedeutung und Göttlichkeit des Königtums.“ (S. 56) Gold war eine in höchstem Maß magisch-mythische Substanz, galt in Ägypten als Fleisch der Götter. Der Gebrauch – vielmehr Mißbrauch – als Zahlungsmittel war eine sehr späte Erscheinung. Zwei der Namen der Titulatur, die ebenfalls in die Zeit der 1. Dynastie zurückreichen, beziehen sich auf die damals erfolgte „Vereinigung der beiden Länder“, Ober- und Unterägyptens, die nicht nur ein historischer Vorgang war, sondern in den religiösen Vorstellungen allergrößte Bedeutung hatte. Teichmann deutet „Ober- und Unterägypten“ als die Welt des Irdischen und die Welt des Geistes (Mysterien, S. 282ff.). Diese ist die Welt der Götter und der Toten. Von dieser Welt hat der Pharao durch die Einweihung Wissen erlangt. Die „Krönung“ ist für Teichmann eine Art Synonym für „Einweihung“: „Die Krönung ist der entscheidende rituelle Akt, der den geheimnisvollen Vollzug der Einweihung nach außen hin dokumentiert und damit das Königsein legitimiert.“ (ebd. S. 253) So sagt auch Bonnet: „Freilich ist die Einwohnung des Gottes keine dauernde; [...]. Sie haftet am Amt, darum hebt sie mit der Thronbesteigung erst an [...].“ (s. v. König) Die Einweihung verleiht dem Pharao die Berechtigung zum Königtum (Teichmann, S. 88). Er erlangt Erkenntnis von der spirituellen Bedeutung des Sonnenlaufs (S. 86f.), von der Welt der Toten und den nachtodlichen Metamorphosen der Seele (S. 98f.). Dies ist in den geheimnisvollen Bildern der Unterweltsbücher dargestellt, die sich ursprünglich nur in den Königsgräbern fanden.

Der zukünftige König – so Teichmann – erfuhr in der Einweihung die Verwandlung in das geistige Wesen „Ach“, was Nichteingeweihten erst nach dem Tod möglich war. Das Ach-Werden wird oft mit „Verklärung“ wiedergegeben, es hängt sprachlich zusammen mit dem Wort *iachu*, Lichtglanz; der Ach stammt also von der göttlichen Substanz des Sonnengottes. Im Bild wird dies auch durch den Horusfalken ausgedrückt, der Pharao ist Horus. In diesem Horus-Werden ist das Gottkönigtum des Pharaos begründet. Es bedeutet, daß der Pharao zu einem geistigen Wesen geworden ist, das die Götter kennt (Mysterien, S. 120) und jederzeit in die Welt der Götter bzw. der Toten hinein- und wieder herausgehen kann (S. 117). Das Ach-Werden ist eine Geistgeburt (S.116).

Der Lichtglanz der Götter ist, wie oben erwähnt, auch in altorientalischen Vorstellungen ein Zeichen der Göttlichkeit des Königs.

Von sieben Königen der römischen Frühgeschichte schreibt der Schriftsteller Titus Livius (59 v. Chr. bis 17 n. Chr.). Schon die Zahl sieben läßt aufhorchen und vermuten, daß diese Darstellung in den Bereich des Mythos hinunterführt. Tatsächlich ist es so, daß auch das Geschichtswerk des Livius, *Ab urbe condita* (Des Titus Livius 142 Bücher „Von der Gründung der Stadt Rom an“. Königszeit: Buch 1), in mythischer Zeit beginnt und dann zu dem überleitet, was heute als historisch bezeichnet wird. Die sieben mythischen Könige Roms zeigen ähnlich wie die ägyptischen Könige den Abstieg von Göttlichkeit zu rein menschlichen Herrschern. Rom bzw. die Vorgängerstadt Alba Longa stammte als Gründung der geflohenen Trojaner bzw. deren Nachkommen noch aus der Zeit des alten Priesterkönigtums. Der erste König Roms, Romulus, ist „vom Himmel gekommen“ (Steiner, Die okkulten Wahrheiten alter Mythen und Sagen, Dritter Vortrag Zitat überprüfen), er ist ein Halbgott mit dem Gott Mars als Vater. Die folgenden Könige werden immer irdischer, auf weltliche Segnungen des Volkes ausgerichtet wie Technik, Bauten, Wasserleitungen. Der letzte, der verruchte Tarquinius Superbus, trägt den Beinamen „der Erhabene“, ein Eingeweihten-Name nach Steiner, doch er entehrte ihn durch Freveltaten, und der Beiname Superbus wurde später als „der Hochmütige“ verstanden (Steiner ebd.).

d) Götter und Eingeweihte

In den Gottkönigen und anderen Eingeweihten wurde das Wirken der Götter von den übrigen Menschen so stark empfunden, daß sie den Eingeweihten als Gott oder Halbgott betrachteten. Besonders noch in atlantischer Zeit war zwischen einem Gott und einem Eingeweihten schwer zu unterscheiden. Es wurde schon Steiners Auffassung dargelegt, daß der germanische Gott Wotan ein Erzengelwesen gewesen sei. An anderer Stelle sagt Steiner, Wotan sei ein Eingeweihter der atlantischen Zeit, wie alle nordischen Götter alte große Eingeweihte gewesen seien (Die okkulten Wahrheiten S. 111). Weiter heißt es, daß „Götter“ in früheren Erdepochen Menschheitsführer aus höheren Welten waren, die zu den Menschen „herab“kamen (ebd. S. 122). Es wurde schon die Wotanseinweihung besprochen, die sich laut Meyer in drei Stufen vollzog. Es waren Einweihungen, die mit Selbstopfern einhergingen, durch die Wotan der Menschenwelt nahekam. Die erste Stufe war das Hereinkommen ins Irdische; die zweite der Raub des Skaldenmets, ein tragisches Geschehen; die dritte war mit dem Opfer seines einen Auges verbunden:

*Alles weiß ich, Odin, wo du dein Auge bargst:
In der vielbekannten Quelle Mimirs.
Met trinkt Mimir allmorgendlich
Aus Walvaters Pfand! Wißt ihr, was das bedeutet?
(Edda, Völuspa 21-22; Stange, S. 15f.)*

Um dieses Auge wird viel gerätselt. Meyer deutet es als das alte hellseherische Auge: „Es ist das Götterauge, jenes Eine Auge, das er aus Urwelttagen bewahrt hatte und das ihm den Einblick in die höheren Welten gewährte.“ (Nordische Apokalypse, S. 78). Wenn Odin nun dieses Auge geopfert hat, bedeutet dies, daß er und mit ihm die Menschheit auf das höhere Wissen verzichtet. Die Stufenfolge dieser drei Opfertaten weist auf eine menschliche Entwicklung hin, die Wotan stellvertretend und vorausdeutend durchlebt: vom alten unbewußten Hellsehen der Atlantis zum neuen wachen Bewußtsein, das, wie schon öfter bemerkt, nur mit einem zeitweisen Verzicht auf die Verbindung zur geistigen Welt möglich ist. Der Name des Zwerges Mimir, der als Hierophant bei dieser Einweihung erscheint, ist dafür sprechend: Die Silbe *mi* bzw. auch *ma* oder *me* ist laut Gebser typisch für Wesen oder auch Wörter, die die Art der neuen Bewußtseinsstruktur anzeigen, z. B. die griechische Göttin Mnemosyne (Gedächtnis) oder das lateinische Wort *mens* (Geist, Verstandesdenken). Die Bildung dieser Silbe an den Lippen zeigt, daß das Bewußtsein vom innerlichen Wahrnehmen heraus in die Außenwelt drängt.

In den beiden ersten Opfertaten erfährt Wotan Sprachgeheimnisse, Runenwissen. Das Wort *runa*, so schreibt Ehmer, bedeutet „Geheimnis“. Es wurde von Wulfila, dem Übersetzer der Bibel ins Gotische, für das griechische Wort *mysterion* gebraucht. Ursprünglich dienten die Runen rein kultischen Zwecken, erst später wurden sie als Schriftzeichen verwendet. In die Runen wurde Wotan selbst eingeweiht und konnte das Wissen den Menschen vermitteln. Er war also zugleich Neophyt und Mystagoge. Das Selbstopfer eines Gottes ist Vorausverweis auf Christus, zugleich auch die für die Menschen archetypische Einweihung. Der Gott geht den Weg voran, den die Menschen nach ihm beschreiten (Ehmer, S. 108ff.).

In solchen mythischen Bildern zeigt sich also eine Einheit von göttlichem und menschlichem Eingeweihten. Eine ähnliche archetypische Handlung von Göttern, die eigentlich dem Menschen zukommt, ist die Darbringung eines Opfers durch Götter. Bekannt ist die Darstellung auf einer Schale in Delphi, auf der Apollon eine Trankspende ausgießt. Es sei daran erinnert, daß eine etymologische Erklärung des Wortes „Gott“ von einer indogermanischen Wurzel hergeleitet wird, die „gießen“ bedeutet. In der Religionswissenschaft herrscht eine gewisse Ratlosigkeit gegenüber diesen Darstellungen. Sie

sind nur durch die mythische und rituelle Einheit von Göttern und Menschen verständlich: Jeder Ritus schafft eine Identität von Göttern und Menschen, ein göttliches Urbild und die entsprechende menschliche Handlung verschmelzen in eins. Für das spätere Verständnis wird im Bild des opfernden Gottes ein menschliches Tun dargestellt; nach alter Vorstellung ist die menschliche Opferhandlung die identische Nachahmung der göttlichen (vgl. Die unsterblichen Götter Griechenlands, S. 73).

4.2.2.6 Götter als Bilder der Bewußtseinsentwicklung

Im Gegensatz zu der Auffassung, daß die Götter des Mythos unveränderliche Gestalten des Seins sind (W. F. Otto), steht die Vorstellung, daß die Götter einer Bewußtseinsentwicklung der Menschheit verbunden sind. Dies ist schon vielfach angeklungen und soll hier ausführlicher betrachtet werden.

Wesen und Handeln von Göttern können als Bilder für menschliche Bewußtseinsvorgänge gedeutet werden. Hierbei erleben die Götter stellvertretend für Menschen Entwicklungen, ohne daß in solchen Mythen Menschen überhaupt vorkommen. In anderen Mythen erscheinen Götter als Helfer und Inauguratoren menschlicher Bewußtseinsentwicklungen.

Schon das Aufkommen personaler Gottesvorstellungen wird in der Religionswissenschaft mit der Entstehung des individuellen, personalen Bewußtseins des Menschen von sich selbst in Verbindung gebracht. So sagt Heller: „Erst mit der Konstitution eines Personbegriffs im Rahmen der Institutionalisierung komplexer Kulturen als Staaten kommt es zur Ausbildung des 'Voll'typs einer Gottesvorstellung.“ (in: Figl, S. 530) Die Einordnung menschengestaltiger Darstellungen aus vorschriftlichen Zeiten unter „Götter“ ist schwierig und wird offen gelassen, jedenfalls keineswegs als selbstverständlich angesehen. Dies gilt nach Urban sowohl für jungpaläolithische als auch für neolithische Darstellungen (in: Figl, S. 93; 95). Weiter schreibt er, daß religionshistorische Prozesse mit schriftlichem Niederschlag im Vorderen Orient und in Ägypten stattfanden und mit einer Anthropomorphosierung der Gottesvorstellung einhergingen. Diese „führt zur Vorstellung, dass der Mensch seinem Ursprung wie seiner Bestimmung nach einer Gottheit zugeordnet ist. Dies bezieht sich zunächst auf die Herrscher (Könige), später werden davon die breiten Bevölkerungsschichten erfasst“ (S. 96). Über die Verbindung der eingeweihten Könige mit Göttern s. den vorigen Abschnitt. Sie gingen darin den anderen Menschen voran.

Der griechische Mythos läßt im Vergleich zum altorientalischen bedeutungsvolle Unterschiede erkennen, als deren Ursache man einen Bewußtseinswandel vermuten kann. Nach Reinhardt habe das altorientalische mythische Erbe für den griechischen Mythos zwar eine wesentliche Rolle gespielt, sei aber spezifisch ergänzt, variiert und eigenständig weiterentwickelt worden (MH, S. 33). Nach genaueren Ausführungen stellt er folgenden zusammenfassenden Vergleich an: Der griechische Mythos stelle eine grundsätzliche Weiterentwicklung des altorientalisch-ägyptischen Mythos mit großer Originalität dar. Als wesentliche Punkte werden genannt: Reduzierung der Anzahl der Götter und der Ungeheuer, Anthropomorphosierung, Verschiebung von Götter- zu Heroenmythen und ein signifikant höheres Interesse an menschlichen Grundproblemen (S. 86). (Zu den Heroenmythen s. das nächste Kapitel V, 4.3.) Reinhardt ist der Auffassung, man könne in der gesamten Entwicklungslinie etwas sehen, was mit der Formel „Vom Mythos zum Logos“ umschrieben wird (S. 114). Dazu zählt er auch die **mehr oder weniger genau bestimmte Identität und Individualität der Akteure** (ebd.). Unter den Gottheiten werden „wirkungsmächtige

Einzelpersönlichkeiten“ verstanden (S. 163).

Fast alle Mythologien enthalten Erzählungen, die sich unschwer als Bilder für Entwicklungen deuten lassen. Dies trifft auf alle kosmogonischen, anthropogonischen und theogonischen Mythen zu. Ein weiterer ist der sogenannte Sukzessionsmythos.

a) Der Sukzessionsmythos

Unter Sukzessionsmythos versteht man die Abfolge mehrerer Göttergenerationen, -geschlechter oder -dynastien. In der griechischen Mythologie wurde ein solcher schriftlich erstmals von Hesiod in der hexametrischen Dichtung *Theogonie* dargestellt (um 700 v. Chr.). Nach kosmogonischen Göttern erscheinen bei Hesiod drei Götterdynastien mit je einem Götterpaar, das Kinder hervorbringt. Der Vater wird jeweils von einem Sohn gewaltsam entmachtet. Das Paar der Urgötter (1. Dynastie) sind Ouranos [Uranos] (Himmel) und Gaia (Erde). Ihre Kinder sind die Titanen (2. Dynastie). Diese kommen an die Macht, indem der jüngste Titan, Kronos, seinen Vater Uranos entmannt und die Herrschaft übernimmt. Die von ihm und der Gattin Rheia abstammenden Kinder sind Olympische Götter. Wieder der jüngste Sohn, Zeus, leitet den siegreichen Kampf gegen Kronos und die anderen Titanen (vgl. Reinhardt, MH, S. 448).

Auch der Sukzessionsmythos hat Vorläufer in altorientalischen Mythen. Er war schon Mitte des 2. Jahrtausends Gegenstand des Kumarbi-Zyklus, Dichtungen in hethitischer Sprache, die auf hurritischen und babylonischen Traditionen fußen (Krebern timer in: Jamme/Matuschek, S. 226). Den aufeinander folgenden Götterherrschern Anu, Kumarbi und Teššub entsprechen Uranos, Kronos und Zeus; auch Anu wird wie Uranos entmannt (ebd. S. 227; weitere Varianten sind die Göttergeschlechter im Enūma eliš, s. S. 225f., und anderen altorientalischen Mythen, s. S. 227f.; s. auch Reinhardt, MH, S. 448f.).

Auch in der Mythologie der Edda gibt es ältere und jüngere Götter, die Wanen und die Asen, die natürlich keine Vorläufer des griechischen Mythos sind.

Die Göttergeschichten des griechischen Mythos erfuhren schon bald in der Antike Deutungen, so auch der Sukzessionsmythos. Götter wurden von Theagenes von Rhegion (6. Jh. v. Chr.) als Naturkräfte, Charaktere und ethische Haltungen gedeutet; Parmenides (5. Jh. v. Chr.) hielt bedeutende Götter für Allegorien der antiken Elemente: Feuer/Zeus, Luft/Hera, Erde/Hades, Wasser/Nereus [statt fehlerhaft Nestis?]; Metrodoros von Lampsakos (5. Jh. v. Chr.) den Götterstaat für eine Allegorie des menschlichen Organismus, wobei die Götter Organe sind (Hubig, *Mythos und Rationalität*. Zugriff: 4. 1. 2020; vgl. o. I, 4.3.2). Der neuplatonische Philosoph Plotinos deutet die Sukzession Uranos – Kronos – Zeus im Sinn der drei Hypostasen seines Systems als Hen (Das Eine) – Nous (Der Geist) – Psyche (Die Seele). Diese Deutung, von Schwabl angeführt, hält dieser für am tiefsinnigsten (in: Figl, S. 190).

Nun soll hier der griechische Sukzessionsmythos als mythisches Bild für Bewußtseinsentwicklungen gedeutet werden, wofür Steiner und Gebser herangezogen werden.

Steiner spricht an unterschiedlichen Stellen über die drei Göttergenerationen. In „Mysterienwahrheiten und Weihnachtsimpulse“ verbindet er sie mit den übersinnlichen Wahrnehmungsarten Intuition, Inspiration und Imagination. Gäa – Uranos besaßen die Intuition, Rheia – Kronos die Inspiration, die Zeus-Götter die Imagination. Die drei geistigen Wahrnehmungsfähigkeiten stellen eine Art Abstieg dar. Die Intuition ist die umfassendste, die unmittelbare Wahrnehmungsfähigkeit anderer geistiger Wesen, die Inspiration

(„Einhauchung“) erfolgt über eine Art geistiges Gehör, die Imagination über das Schauen von Bildern. In dieser Deutung herrscht Identität von „göttlicher“ und menschlicher Fähigkeit. In „Die okkulten Wahrheiten alter Mythen und Sagen“ knüpft Steiner die Göttergenerationen an bestimmte Erdphasen und die jeweiligen menschlichen Entwicklungszustände, wofür der jeweilige Götterkönig die führende Wesenheit ist. Uranos führte vor der Mitte der lemurischen Phase, als der Mensch noch nicht irdisch war. Es war dies der bereits besprochene Urmensch Adam Kadmon (s. o. V, 4.1.3). Kronos war ab der Mitte der lemurischen Zeit die führende Wesenheit bis in den Anfang der atlantischen Zeit. Der Mensch stieg allmählich in die Materie hinab und rückte damit zugleich in die Zeit ein. [Steiner setzt den Namen Kronos mit griechisch *chronos*, „Zeit“, gleich.] Danach herrschte Zeus. (S. 68ff.) Nach einer dritten Deutung stellen die drei Götterkönige drei Weltbereiche dar: Uranos das Devachan (die himmlische, oberste geistige Welt), Kronos das Astralische, Zeus das Physische. Damit erklärt Steiner auch das grausige mythische Bild vom Fressen seiner Kinder durch Kronos: Im Astralischen werde nicht geboren, sondern verzehrt. (Anthrolexus s. v. Uranos, Kronos, Zeus, Prometheus; 5. 1. 2020)

Bei der Gleichsetzung von Kronos mit *chronos* wird das Verschlingen der Kinder auch so gedeutet, daß „die Zeit“ ihre Kinder „frißt“, da ständig Gegenwart in Vergangenheit übergeht.

Gebser deutet den Sukzessionsmythos nicht als ganzes, wohl aber den Gott Kronos in sehr eigenständiger Weise (1. Teil, S. 242ff.), was für mich Licht auf den gesamten Sukzessionsmythos wirft. Der Deutungsversuch soll nun entlang den drei Stufen bei Hesiod erfolgen. Bei der ersten Stufe wird Hesiod teilweise ein Paralleltext hinzugefügt, und zwar ein polynesischer Mythos (Cerinotti, S. 12). Dies soll aufzeigen, daß es sich nicht nur um Mythentradierung handelt, sondern daß der Sukzessionsmythos aufgrund seiner Wahrheit im Wissen der Menschheit verankert ist.

1. Uranos – Gaia

Die Urgöttin Gaia brachte aus sich selbst, *zuerst, ihr gleich, den sternreichen Uranos hervor*, [...]. Uranos wurde ihr Gemahl, und sie gebar die 12 Titanen und Titaninnen. Als letzter wurde *der Krummes sinnende Kronos geboren, das schrecklichste ihrer Kinder. Der haßte den strotzenden Vater.* (Theogonie 126-138; Übersetzung der in Kursivschrift stehenden Stellen: Otto Schönberger)

Polynesischer Mythos

*Der Himmel lag so dicht bei seiner
Gemahlin, dass ihre Nachkommenschaft
in fortwährende Dunkelheit gehüllt war.*

Hesiod, Theogonie 154-159

*Alle nämlich, die von Erde und Himmel
stammten, waren schrecklich-gewaltige
Kinder und dem Vater von Anfang ein
Greuel; kaum war eines geboren, verbarg
sie Uranos alle im Schoß der Erde, ließ sie
nicht ans Licht und freute sich noch seiner
Untat.*

Die anfängliche Hervorbringung von Wesen aus sich selbst durch Gaia zeigt, daß sie noch eine kosmogonische androgyne Urgöttin einer uranfänglichen Welt ist, in der noch keine Trennungen erfolgt waren (vgl. o. V, 4.1.1, und 4.1.2). Als ein Zweites, Andersgeschlechtliches entstand, war dies ihr trotz dieser allerersten Trennung noch gleich. Der Anfang der Geschichte von Uranos und Gaia zeigt also zuerst einen Zustand fast völliger

Identität, Gleichheit. Identität ist nach Gebser ein Merkmal der archaischen Bewußtseinsstruktur, die hier also noch nachklingt. Die Einheit von Himmel und Erde bedeutet mikrokosmisch die Einheit des Menschen mit dem Kosmos (Gaia = Mensch, Uranos = Kosmos), das „Ununterschiedensein des archaischen Menschen von Welt und Weltall“ (Gebser, Teil 1, S. 85). Das menschliche Bewußtsein war traumloser Tiefschlaf (Gebser, S. 179), „Unerwachtheit der Seele“ (S. 84); dies aber war ein Zustand völliger Identität (S. 175). Durch das Fehlen des Bewußtseins von sich selbst und einer Geschiedenheit von allem anderen befand sich der Mensch in selbstverständlicher Identität mit allen Wesen. Dies ist auch das, was Steiner als Intuition bezeichnet.

Das Hervorbringen von Kindern zeigt ein erstes Werden an, doch haben diese „Kinder“ Schwierigkeiten, wegen der noch nicht gänzlich vollzogenen Trennung der Eltern als eigene Wesen in Erscheinung zu treten; auch leben sie im Dunkel. Makrokosmisch betrachtet weist dies auf den Austritt der Sonne aus der Erde, die dunkel zurückblieb, bis die völlige Trennung von Himmel und Erde erfolgt war (s. o. V, 4.1.1). Mikrokosmisch wird eine neue, die magische Bewußtseinsstruktur beschrieben. Das Zusammensein der Eltern untereinander und mit den Kindern ist keine Identität mehr, aber ein enges, räumlich nicht getrenntes Beisammensein, eine dichte Einheit, Allverflochtenheit. Gebser nennt dieses Merkmal der magischen Struktur Unität (S. 175). Ein weiteres Merkmal ist die Dunkelheit; diese hat zur Folge, daß das Hören die wichtigste Wahrnehmungsmöglichkeit ist (Gebser, S. 219). Bei Steiner ist dies die Inspiration, ein Wahrnehmen durch einen geistigen Gehörsinn. Als weiteres Merkmal der magischen Struktur nennt Gebser die Zeitlosigkeit (S. 174). Durch die noch nicht erfolgte Trennung von Himmel und Erde gibt es noch keinen Wechsel von Tag und Nacht, keine Veränderung, es herrscht daher Raum- und Zeitlosigkeit, daher Allverflochtenheit: Alles ist überall zu gleicher Zeit.

Unsere beiden Mythen beschreiben, wie dann ein unüberwindlicher Drang nach neuem Bewußtsein entsteht, der sich im mythischen Bild in Aufbegehren und Gewaltplänen der Kinder ausdrückt. Doch ist es nur einer, der die Tat ausführt: Trennung aus der Allverflochtenheit macht die Absonderung eines Einzelnen durch ein neues Bewußtsein möglich: Tane Mahuta einerseits und Kronos andererseits. Bei Hesiod unterstützt außerdem Gaia selbst ihre Kinder und reicht Kronos die Waffe, eine Sichel. Im polynesischen Mythos wird die erstmalige Wahrnehmung des Lichtes betont. Makrokosmisch kann erst jetzt das Licht der Sonne von außen auf die Erde scheinen (s. o. V, 4.1.2). Mikrokosmisch gedeutet, erfolgt eine „Erleuchtung“, das Aufgehen einer Sonne im Inneren, stärkeres, wacheres Bewußtsein seiner selbst. Dies führt nach Gebser zur neuen, der mythischen Bewußtseinsstruktur. In den Mythen lautet der Vorgang so:

Polynesischer Mythos

Die Kinder berieten sich darüber, was zu tun sei. Nach erfolglosen Versuchen der anderen versuchte es Tane Mahuta. Er streckte sich aus, mit dem Rücken auf der Erde und den Füßen gegen den Himmel. Die Eltern begannen nachzugeben, und die Bande, die sie einten, dehnten sich und zerrissen. Himmel und Erde schrien vor Schmerz.

Hesiod, Theogonie 159-182

Gaia leidet mit ihren Kindern und stiftet sie gegen den Vater an. Doch nur Kronos hat den Mut, die Tat auszuführen und entmannt Uranos mit der von Gaia geschaffenen großen Sichel (V. 162): Gaia barg ihn in einem Versteck, gab ihm die scharfgezahnte Sichel in die Hand und lehrte ihn die ganze List. Uranos kam voller Liebesverlangen zu Gaia. Der Sohn aber griff

[...]
*Kaum war sein Werk vollendet, kam eine
Vielzahl an Geschöpfen hervor, die von
Himmel und Erde gezeugt worden
waren und die niemals das Licht
kennen gelernt hatten.*

*aus dem Versteck mit der linken Hand nach
ihm, nahm die riesige, lange, scharfgezahnte
Sichel in die Rechte, mähte rasch das
Geschlecht seines Vaters ab und warf es
hinter sich, daß es fortflieg; [...]*

2. Kronos

Kronos ist der Gott, der aus der magischen Bewußtseinsstruktur heraus und in die mythische führt. Als ein wesentliches Merkmal der neuen Struktur sieht Gebser ein erstes Zeitbewußtsein an. Er beschreibt, wie aus der magischen Raum-Zeitlosigkeit eine „Zeithaftigkeit“ der mythischen Struktur wurde (S. 238ff.). Mikrokosmisch interpretiert, trat der Mensch aus der Allverflochtenheit heraus, und er nahm den Lauf der Gestirne am Himmel wahr. Erstmals wurde an ihnen Bewegung und Veränderung erlebt. Es war die naturhafte Bewegung eines Kreisens, wie es der in sich selbst zurückkehrende Zyklus des zu- und abnehmenden Mondes, der Jahreskreis, der Kreislauf von Wachsen und Vergehen der Vegetation darstellen. Es ist kein Zufall, daß von Hesiod die „große Sichel“ hervorgehoben wird, die Gaia „erfand“. Die Sichel ist zu allen Zeiten ein Symbol des Mondes, der nun mit seinen Phasen zum ersten Mal von den Menschen wahrgenommen werden konnte. Es wird vermutet, daß der Mondzyklus im prähistorischen Denken der Ausgangspunkt für alle zyklischen Vorstellungen war. (Siegfried Vierzig, *Mythen der Steinzeit. Das religiöse Weltbild der frühen Menschen*. Oldenburg 2009, S. 65; für jungpaläolithisch halte ich die Vorstellung nicht.)

Gebser zeigt Darstellungen des Gottes Kronos als eine nächtliche, mondverhaftete Gestalt (Abb. S. 244f.). Da der Mondzyklus ein erstes Zeitartiges darstellt, hält Gebser die Lautähnlichkeit von Kronos und *chronos* nicht für zufällig – ebenso wenig wie Steiner. Klangliche Beziehungen spiegeln reale Zusammenhänge wider, auch wenn diese rein sprachwissenschaftlich nicht (mehr) nachweisbar sind.

Auch das Verschlingen und Wiederausspeien der Kinder – wozu Kronos gezwungen wurde – ist etwas Kreisendes wie der Mondlauf (Gebser, S. 245). Daß das Verschwinden eines Himmelskörpers als „Verschlingen“ aufgefaßt werden kann, zeigt sich im mythischen Bild in der Edda, wonach bei einer Sonnenfinsternis ein Wolf die Sonne verschlingt.

Das Kreisen von einem Pol zum anderen, z. B. Neumond – Vollmond – Neumond, erstmalig in der mythischen Struktur wahrgenommen, wirkt bewußtseinsweckend: „Hier wird die mythische Polarität sichtbar, welche die Seele weckt; oder, wie man es auch ausdrücken kann: *hier erwacht die Seele, [...]*“ (Gebser, S. 246) Auch die Seele wechselt von Leben zu Tod und von Tod zu Leben. Deswegen war der Mondzyklus von alters her ein Bild für Sterben und Wiedergeburt, ebenfalls ein großes Thema der frühen mythischen Zeit.

Gebser zeigt den Übergang von der magischen zur mythischen Struktur auch an den Sprachwurzeln auf (S. 246ff.): Im Namen Kronos und dem Wort *chronos* steckt die Wurzel gher. Diese ist eine neue Entwicklung im Vergleich zur dem Magischen verhafteten Wurzel kēl bzw. kēl. Noch heutige sehr alte Kulturen besitzen den Laut r nicht und haben Schwierigkeiten, ihn in Fremdsprachen zu artikulieren; er klingt dann oft wie ein l. Im Gegensatz zu l ist der Laut r mehr auf das Äußere gerichtet, das während der magischen Struktur aufgrund der Identität und Allverflochtenheit noch nicht wahrgenommen werden konnte. Der Gegensatz jedoch von Mensch und äußerer Welt verschafft dem Menschen erstmals ein Bewußtsein seiner selbst. Die Bezogenheit von Mensch und Welt stellt eine Polarität dar, wie die Polarität des innerlichen l und des auf ein Außen gerichteten r.

3. Die Zeus – Götter

Hesiods Theogonie „zeigt die Entstehung und den Aufbau der von Zeus beherrschten Welt“ (Jamme/Matuschek, S. 58).

Die Götter-Dynastie, die nach dem Sieg über die Titanen herrscht, wird die olympische genannt, nach dem Berg Olymp. Der Sitz auf einem Berg deutet auf das Wesen dieser neuen Götter hin, das dem Oberen, dem Himmel, der Helligkeit zugewandt ist. Die Olympischen Götter sind Geschwister oder Kinder des Zeus. Sie gelten als die typisch griechischen Götter, die die ersten schriftlichen griechischen Dichtungen beherrschen, neben der *Theogonie* Hesiods auch die nach Homer benannten Werke. W. F. Otto betont, daß die Olympischen Götter alle etwas vom Wesen des Zeus an sich haben. Steiner sagt, daß alle griechischen Götter außerhalb der Zeusfamilie aus Ägypten stammen (Ägyptische Mythen, S. 123). „Ägypten“ darf man vielleicht nicht so wörtlich nehmen, es steht für eine frühere Zeit mit einem anderen Bewußtsein. Mit der Zeusfamilie bricht ein neues Bewußtseinszeitalter an – die vierte nachatlantische Kulturepoche – , worüber Gebser sagt: Der Sieg des Zeus über die Titanen sei der „Sieg des Wachheitsprinzips über das Nacht- und Höhlenprinzip“ (Teil 1, S. 244). Die Zeus-Götter tragen beispielhaft für die Menschen dieses neue Prinzip an sich, die von Gebser so genannte „mentale“ Bewußtseinsstruktur, die auf die mythische folgt. Der Mythos selbst schildert also den Weg aus dem Mythos heraus.

Das Wesen und der Name des Zeus lassen diese neue Bewußtseinsart erkennen. Der Name Zeus bedeutet „himmlisches Licht“, „heller Himmel“ (Unsterbliche Götter Griechenlands, S. 84). Reinhardt spricht von Zeus als dem Prototyp des indogermanischen Himmelsgottes, der Verkörperung des strahlenden Taghimmels und des Wettergottes (MH, S. 167). Der Blitz ist sein wichtigstes Attribut, sein Begleittier der Adler, ein mächtiges Tier des Luftreiches und des Himmels. Der Name *Zeus* ist mit dem germanischen *Tiu/Ziu* ebenso verwandt wie mit dem römischen *Iupiter* (entstanden aus *Dies-piter*, „Tag-Vater“) und dem indischen *Dyaus*. Dieser war jedoch im Vergleich zu Zeus und Jupiter recht unbedeutend (Burkert, S. 200ff.). Dies zeigt, daß die altindische Kultur noch nicht der mentalen Struktur angehörte. Verwandt sind weiters die lateinischen Wörter *dies* (Tag) und *deus* (Gott).

Gebser geht der Wortwurzel di/da nach. Im Sanskrit gibt es die Verbformen *dayate* und *dayati*, die „er teilt, er schneidet“ heißen, im Griechischen das Verb *daiomai* (teilen, zerteilen, zuteilen, zerreißen). Es besteht eine Verwandtschaft zu den deutschen Wörtern *teilen*, *Zeit* und *Tag* (S. 251). Wenn für das Wort Tag – so Gebser weiter – eine Wurzel gebraucht werde, die „teilen“ bedeutet, so heiße das „doch nichts anderes, als daß im Anfang der mentalen Struktur der 'Tag' nicht in unserem heutigen Sinne aufgefaßt werde, sondern als *ein Teiler und Zerschneider der Nacht*“ (S. 252). Der Tag hat die mythische Nacht mit ihrem Traumbewußtsein und dem Zwielight des kreisenden Mondes zerschnitten (vgl. S. 251). Das neue Zeitbewußtsein ist etwas völlig anderes als die kreisende Zeithaftigkeit. Jetzt erst entsteht bewußtseinsmäßig die Vorstellung von einem geraden Zeitverlauf mit einem Anfang in der Vergangenheit und einem Ende in der Zukunft, also eine *Zeit l i n i e*. Dies hängt mit dem Blick des Einzelnen, dem Ich-Bewußtsein, zusammen: Nur vom Einzelnen, vom jeweiligen Punkt seines Blickes aus, ist es möglich, etwas als vergangen oder zukünftig zu erkennen. Gebser nennt dies die „teilende und zerschneidende 'Individualzeit'“ (S. 257). Es schwindet auch das Wissen um die zyklische Wiederkehr des Menschen, da das Leben linear auf den Tod zuzulaufen scheint (vgl. o. V, 4.1.4 die Verzweiflung des Gilgamesch über das Todesschicksal). Das Gilgamesch-Epos ist ein frühes Beispiel. Der durch Hesiod und Homer repräsentierte griechische Mythos kennt ebenfalls keine Wiedergeburt, sondern nur ein schattenhaftes Dasein der Gestorbenen. Die Zeus-Götter sind von der Sphäre des Todes völlig geschieden, sie verlassen den Menschen, sobald deutlich ist, daß er bald sterben wird. Sie haben keine Möglichkeit, den Menschen vor dem Todesschicksal zu bewahren (vgl. Otto, Die Götter Griechenlands, S. 257ff.; Beispiele in der *Ilias* sind Patroklos und Hektor).

Die Moiren stehen über den Olympischen Göttern. Der Name dieser Göttinnen, die dem Menschen das Todesgeschick, d. h. seine Lebenszeit, bestimmen, bedeutet „Zuteilerinnen“. Von all der linearen Zeitmenge, bei der sich nichts wiederholt, erhält jeder Mensch seinen Teil.

Es gibt noch weitere wesentliche Merkmale für das Wesen des Zeus. Nach dem Sieg über die Titanen und das Ungeheuer Typhon wird Zeus „zum König und Herrscher der Götter bestimmt, denen er jeweils ihre Ehrenstellung zuweist. Und das Wesen der Herrschaft des Zeus kommt daraufhin zum Ausdruck in einem Katalog der Ehen des Zeus“ (Schwabl in: Figl, S. 189). Besonders aussagekräftig dafür sind die ersten beiden Frauen und teilweise ihre und des Zeus Kinder. Die Stellen lauten bei Hesiod:

Als Götterkönig machte Zeus Metis (Klugheit) zur ersten Gattin, die weiseste unter Göttern und sterblichen Menschen.

[...]

Als zweite führte er die glänzende Themis (Satzung) heim, die Mutter der Horen Eunomia (gute Gesetze), Dike (Recht) und der blühenden Eirene (Frieden), die über das Tun der sterblichen Menschen wachen. Auch die Moiren (Zuteilerinnen) gebar sie, denen der Rat erteilende Zeus höchste Ehre verlieh, Klotho, Lachesis und Atropos, die den sterblichen Menschen Gutes und Schlimmes zuteilen.
(886f. und 901-906; Übersetzung: Otto Schönberger)

Die beiden Gattinnen verkörpern zwei weitere wesentliche Züge des Gottes Zeus: „Ebenso wie die Klugheit des Götterkönigs in erster Ehe, so wird in zweiter Ehe das **Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit** erfasst, das im Zusammenspiel zwischen Themis, Nemesis [die rächende und bestrafende Instanz], den Moiren und Zeus die mythische Welt in ihrem Innersten zusammenhält.“ (Reinhardt, MH, S. 211)

Themis ist die Göttin der göttlichen Weltordnung, wörtlich das „Festgesetzte“, die „Satzung“. Auch ihr Name trägt die (leicht veränderte) Wurzel dhe: Eine Satzung, eine Festlegung beruht auf einer Ent“cheidung“, gewisse Dinge werden als wichtiger als andere angesehen, also von diesen durch die Satzung getrennt. Zu solcher Abtrennung oder Entscheidung ist nur ein Bewußtsein fähig, das zielgerichtet, final, auf die Zukunft hin, denkt. Kennzeichnend ist die Tochter der Themis und des Zeus, die im Namen ebenfalls die Wurzel di trägt: Dike, die Gerechtigkeit.

Die andere Gattin ist Metis. Ihr Name bedeutet Klugheit, Weisheit, Plan; es besteht weiter Verwandtschaft mit Wörtern, die „denken, sinnieren, beabsichtigen“ bedeuten (bzw. das entsprechende Substantiv; vgl. Gemoll). An dem Namen zeigt sich eine weitere für das neue Bewußtsein kennzeichnende Wortwurzel, nämlich me/ma. Wie di/da wird auch dieser Laut am Ausgang des Mundes gebildet, da wo die dunkle Mundhöhle ins Freie, ins Helle übergeht. Das lateinische Wort *mens* (Genitiv *mentis*), nach dem die *m e n t* ale Bewußtseinsstruktur benannt ist, bedeutet u. a. „Sinnesart, Denkart, Herz, Gemüt, Sinn, Denkvermögen, Verstand, Vernunft, Geist, Überlegung, Einsicht, Mut, Unmut, Zorn“ (vgl. Georges). Hierzu sagt Gebser: „Mit diesen Inhalten ist bereits das Grundlegende gegeben: es handelt sich um das ansatzmäßige In-Erscheinung-Treten des *gerichteten Denkens*. War das mythische Denken, soweit man es als ein 'Denken' bezeichnen darf, ein imaginierendes Bilder-Entwerfen, das sich in der Eingeschlossenheit des die Polarität umfassenden Kreises abspielte, so handelt es sich bei dem gerichteten Denken um ein grundsätzlich anders geartetes: es ist nicht mehr polar bezogen, in die Polarität, diese spiegelnd, eingeschlossen und gewinnt aus ihr seine Kraft, sondern es ist objektbezogen und damit auf die Dualität, diese herstellend, gerichtet, und erhält seine Kraft aus dem einzelnen Ich.“ (Teil 1, S. 128) Er nennt weiter das griechische

Wort *menis* (Zorn), mit dem die *Ilias* beginnt und deren gesamte Handlung vom Zorn des Achilleus bestimmt ist. Dieser Zorn, „nicht als blinder, sondern als denkender Zorn, gibt dem Denken und der Handlung Richtung; [...] Er einzelt den Menschen von der bis anhin gültigen Welt – der Ton liegt auf Mensch – und ermöglicht sein Ich. Diese Betonung des Wortes Mensch ist durchaus nicht zufällig. Denn ob 'mens', 'Menis' oder 'Mensch' – sie sind aus der gleichen Wurzel“ (S. 129). Er nennt weitere Namen aus dem griechischen (und römischen) Mythos: Pro m e theus, Her m e s, M i nerva/M e nerva, M e dusa, M e nelaos, M n emosyne (Gedächtnis) und die erwähnten M o i ren; die lateinischen Wörter m e mini (sich erinnern), m e ditari (nachsinnen) und m e ntiri (lügen) gehören hierher und Odins Rabe M u nin (die Erinnerung).

Im Mythos verschluckt Zeus die schwangere Metis, nach Hesiod (V. 888-900) aus Furcht, sie werde einen Sohn gebären, der ihn entmachtet. Dies wird als rationalistisch primitiver Deutungsversuch Hesiods bezeichnet (O. Kern in: Hunger, s. v. Athena, S. 77, Anm. 12). Viel eher drückt sich in diesem mythischen Bild aus, daß Zeus das Wesen der Metis völlig in sich aufgenommen hat, die Klugheit ihn ganz durchdringt. Das Kind kommt aus seinem Haupt hervor, die Göttin Athene: Dies ist eine bekannte Szene, die seit frühester Zeit auch bildlich häufig dargestellt wurde. (Zu Athene s. u.)

Durch die Gattin Themis wird Zeus „als Hort und Inbegriff aller Rechtsordnung und Satzung“ gekennzeichnet (Die unsterblichen Götter Griechenlands, S. 89). Auch Reinhardt bezeichnet Zeus als den Garanten von göttlicher Gerechtigkeit (dafür steht Themis) und menschlicher Rechtssatzung (dafür steht ihrer beider „Tochter“ Dike) (MH, S. 167). Es wird bemerkt, daß die Giebelbilder des vielleicht bedeutendsten Zeustempels, des von Olympia, Szenen zeigen, in denen Zeus richtet, nämlich die Kentauren, die das Gastrecht verletzt haben (Westgiebel) und Oinomaos wegen der Tötung der Freier seiner Tochter (Ostgiebel) (Unsterbliche Götter Griechenlands, S. 189f.).

Gebser bemerkt, daß Gesetzgebung und Richteramt eine Erscheinung erst der mentalen Bewußtseinsstruktur waren, „denn wo der Gesetzgeber in Erscheinung tritt und nötig wird, da ist das alte Gleichgewicht (das ein polar-mythisches war) gestört, und es beginnt jenes Setzen und Fixieren, das es wiederherstellen soll. Nur die mentale Welt bedarf des Gesetzes, die in der Polarität geborgene mythische Welt bedarf seiner nicht und kennt es nicht“ (S. 130). Die Wörter „Recht“, „richten“ und alles, was davon abgeleitet ist (Richter, Richtung, rechts usw.), sind Wörter, die von einem Ausgangspunkt, also der Sicht eines Einzelnen, auf das Recht oder das Richtige hinzielen, also eine Finalität zeigen, die aus einem gedanklich bestimmten Willen erwächst. Die Wörter gehen auf eine Wurzel *regh* zurück, die „Bewegung in gerader Linie“ bedeutet (Gebser, Kommentarband, S. 198). Diese besitzt auch das indische Wort *rekha* (Strich, Linie), sowie alle lateinischen Wörter, die mit dem Verb *reg-ere* (gerade r i c h ten, lenken, leiten, r e g ieren, das R e g iment führen, zu r e c h zweisen) zusammenhängen. Dazu gehören *reg-ula* (das R i c h tscheit, der Maßstab, die R e g el) und vor allem *rex*, der König (verwandt: altindisch *rājān*; die gallische Namensendung *rix*, z.B. in Orgetorix; s. Georges).

Der Richter und König schlechthin ist Zeus, von dem auch die menschlichen Könige ihre Macht, Redegabe und Richterbefähigung haben, vermittelt durch die Zeustöchter, die Musen:

Wenn die Töchter des großen Zeus einen der zeusgehegten Könige begünstigen und bei seiner Geburt huldvoll anblicken, träufeln sie ihm süßen Tau auf die Zunge, und gewinnende Worte entströmen seinem Mund; alle Leute schauen auf ihn, wie er Urteile fällt in gerechter Entscheidung. Er spricht mit Festigkeit und beendet rasch und klug sogar gewaltigen Streit.

[...] von Zeus aber stammen die Herrscher.
(Hesiod, Theogonie, 81-87. 96; Übersetzung: Otto Schönberger)

Abschließend zur Deutung des Sukzessionsmythos komme ich auf die drei Hypostasen bei Plotin zurück. Es zeigt sich, daß ihre jeweilige Eigenart manchen Merkmalen der Gebserischen Bewußtseinsstrukturen nicht unähnlich ist. So heißt es zu den Hypostasen Nous und Hen: „Über der zweidimensionalen Kreis-Bewegung des νοῦς ist das punktartige, überseiende Eine zu denken.“ (Der Kleine Pauly s. v. Plotinos, Sp. 942)
Hier eine vergleichende Übersicht (zu Plotin: Kl. Pauly):

Plotin:	Hen	Nous	Psyche
Kl. Pauly:	punktartig	zwei-dimensionale Kreisbewegung	Prinzip der Bewegung
Gebser (S. 174 f.):	magische Struktur eindimensional Punkt; Einheit	mythische Struktur zweidimensional Kreis; polare Er- gänzung	mentale Struktur dreidimensional gerichtete, duale Gegensätzlichkeit
Mythos (Hesiod):	Uranos – Gaia	Kronos – Rheia	Zeus

Die drei Stufen des Sukzessionsmythos zeigen jeweils Übergänge von einer Bewußtseinsstruktur in die nächste bzw. die neue Struktur in ihrem Anfang. Gaia - Uranos zeigen den Beginn der magischen Struktur, haben aber noch Merkmale der archaischen; Kronos beendet die magische, zeigt aber selbst noch eine sehr frühe Phase der mythischen; die Zeus-Götter gehören der voll entfalteten mythischen Struktur zwar an, zeigen aber den Übergang und Merkmale der mentalen Struktur, so auch vor allem in ihren Namen. Die mentale Struktur ist das Ende des Mythos, das historisch in die Zeit um 500 v. Chr. gelegt wird, als die griechische Philosophie aufkam und damit eine immer stärker werdende, auf denkerischen Grundlagen beruhende Mythenkritik. Es ist das der Vorgang, der mit dem Ausdruck „vom Mythos zum Logos“ bezeichnet wird. Auch in anderen Weltgegenden gab es gleichzeitig ähnliche geistige Vorgänge. Deshalb nennt dies Jasper die „Achsenzeit“. Zeitliche Angaben mit Jahreszahlen für die Bewußtseinsstrukturen sind vor der mentalen Struktur nicht möglich. Wie weit die mythische und magische Struktur zurückreichen, ist nicht mit korrelierenden Zahlen zur Vor- und Frühgeschichte zu verbinden. Die von Steiner so genannte dritte nachatlantische Kulturepoche, auch genannt die ägyptisch-chaldäische, hat jedenfalls noch einen starken magischen Einschlag.

Initiationswissenschaftlich wird der Sukzessionsmythos aber auch, wie dargestellt, mit den alten Erdphasen in Verbindung gebracht. Dies ist wegen der Mehrdeutigkeit mythischer Bilder auch möglich. Das mit Kronos und seiner römischen Entsprechung Saturnus in Verbindung gebrachte Goldene Zeitalter kann genauso gut in der Atlantis gesehen werden wie in einer noch paradiesischen Vorzeit, die dem Genesis-Text entspricht. Steiner spricht dann von Spiegelungen dieser Erdphasen in den jeweiligen nachatlantischen Kulturepochen, wie

auch schon ausgeführt.

b) Einzelne Götter als Lenker der Bewußtseinsentwicklung
Wohin sich die Menschheit entwickeln soll, zeigen oft Götter im voraus in ihrem Wesen: Merkmale, die auf die mentale Struktur hingerichtet sind, zeigen sich in allem Hellen, Wachen, Denkerischen, Planenden, Zielgerichteten. In der griechischen Mythologie besitzen diese die Götter, die Zeus besonders nahestehen. W. F. Otto stellt in „Die Götter Griechenlands“ die Olympischen Götter ausführlich vor und zeigt auf, worin ihre Zugehörigkeit zum Wesen des Zeus liegt.

Doch gibt es bei ihnen Unterschiede. Poseidon, Hermes und Demeter zum Beispiel haben Anteile, durch die sie eher dem Nüchtern-Unterweltlichen zugewandt sind, während andere die helle, wache Wesensart besonders deutlich zeigen und dementsprechend vorrangig an der Bewußtseinsentwicklung des Menschen teilnehmen und sie fördern. Da ist zunächst Athene.

Athene

Der Homerische Hymnus auf Athene vom Ende des 7. Jhs. v. Chr. ist besonders gut geeignet, ihr Wesen zu erkennen, das in vielen Attributen ausgedrückt wird:

*Pallas Athene, die ruhmvolle Göttin, will ich besingen,
eulenäugig, vieles beratend, spröde im Herzen,
züchtige Jungfrau, Städtebeschirmerin, mutig zur Abwehr
ist sie, Tritogeneia, die Zeus, der Berater, erzeugte
selbst aus seinem erhabenen Haupt, zum Kampfe gewaffnet,
golden und ganz voll Glanz.
(Homerische Hymnen 28; Übersetzung: Anton Weiher)*

„Eulenäugig“ oder „helläugig“ (glaukopis) ist eines der häufigsten Attribute Athenes, wie ja auch die Eule ihr Begleittier ist. Gebser deutet dies so, daß damit ein Sehen ausgedrückt wird, das fähig ist, in das Nüchtern-Zwielichtige des Mythos mit scharfem Blick, der die Nacht erhellt, hineinzusehen. Die Tageshelle, die alles klar und getrennt voneinander sehen läßt, ist ein Kennzeichen der neuen Bewußtseinsstruktur und bedeutet die Helligkeit und Wachheit des Denkens. Das Wort *glaukos* bedeutet „hell, leuchtend, strahlend“, und *glauks*, die Eule, hat daher ihren Namen; auch ist es die Farbe des glänzenden Meeres. Otto sagt, daß das Bild des hellen, durchdringenden Auges das Wesen der Athene aufs beste anzeige, das von hellstem Wachsein gekennzeichnet sei (Die Götter Griechenlands, S. 60). Auch der Ölbaum, den Athene erfunden hat, wird wegen der schimmernden graugrünen Farbe der Blätter *glauke* ? genannt. Das Glänzende und Strahlende der Athene wird am Ende der zitierten Verse noch besonders steigernd hervorgehoben in zwei weiteren Adjektiven: golden (*chrysea*) und ganz voll Glanz (*pamphanoonta*).

Das nächste Attribut ist „viele beratend“. Im griechischen Wort *polymetis* steckt *poly* (viel) und das bereits besprochene Wort *metis*, „Klugheit, Besonnenheit, Rat“, was ja auch der Name von Athenes Mutter ist, und auch der Vater Zeus wird zwei Verse weiter als „Berater“ (*metieta*) bezeichnet. Mit diesen Wörtern wird auf Fähigkeiten angespielt, die aus dem Denkerischen entspringen und linear ausgereicht sind.

Weiter heißt es von Athene: „spröde im Herzen, züchtige Jungfrau“. Erotische Liebe gehört nicht zum Wesen Athenes. Ihre Jungfräulichkeit ist allgemein bekannt, und von der *Athena Parthenos* hat ja ihr Tempel auf der Akropolis seinen Namen. „Jungfrau“ bedeutet nichts

Moralisches. Mit der Bezeichnung wird ihre Selbständigkeit und Unabhängigkeit zum Ausdruck gebracht. Sie ist eine Frau, die keinem „herrischen Manne gehorcht“ (Wagner in „Die Walküre“, 3. Akt, Burghold, S. 154. Brünnhilde – nebenbei bemerkt – ist als Walküre eine Art Athene, wie überhaupt im „Ring“ fast ebensoviel griechische wie germanische Mythologie zu finden ist: Wie Athene ist Brünnhilde jungfräulich unabhängig, gewappnet mit Helm, Speer, Schild und Brustpanzer, der „Brünne“, kampfeslustig, Schützerin der Helden, liebstes Kind des obersten Gottes, mit dem sie eine Einheit bildet – nur daß sich dies alles bei Brünnhilde ändert.).

Weiter im Hymnus ist Athene „Städtebeschirmerin, mutig zur Abwehr“. Ihr Schutz gilt nicht nur Athen, sondern im Grunde allen Städten, weswegen sie allgemein auch den Beinamen *polias* besitzt. Es wird dargestellt, daß diese schützende Aufgabe schon in alte Zeiten zurückreicht, als ihr Schutz Königs- und Adelshäusern galt und von da auf die im Umfeld von Burgen sich entwickelnden Städte übertragen wurde (Hunger s. v. Athena, R, S. 74). So wie Städte und Geschlechter schützt Athene auch einzelne Helden.

Der Beiname „Tritogeneia“ ist nicht ganz geklärt, wörtlich heißt es „die Tritogeborene“. Es kann eine Anspielung auf eine Mythenvariante sein, nach der Zeus nach dem Verschlucken seiner Gattin Metis Athene nicht auf dem Olymp, sondern „neben einem Gipfel am Ufer des Flusses Triton“ in Böotien gebar (Kerényi, Mythologie 1, S. 96; die Textquelle ist der Stoiker Chrysipp). Weiter sagt Kerényi, der Name Tritogeneia könne bedeuten, daß sie aus dem Wasser selbst geboren war, „da der Name Triton wohl überhaupt mit 'Wasser' zusammenhängt“ (ebd., S. 102). Teichmann sieht hierin eine Geburt des Denkens aus dem Wasser. „Wasser“ ist ein Bild für die ätherische Lebenskraft. Aus dieser entsteht nach initiationswissenschaftlicher Deutung in Wirklichkeit das Denken, das vom Gehirn nur gespiegelt wird. Hierzu führt Teichmann ein Zitat Steiners an: „Eine materialistische Wissenschaft glaubt, dass der Mensch etwa mit seinem Gehirn denke. Er denkt nicht mit seinem Gehirn, das ist einfach ein Irrtum ... Der Vorgang des Denkens, die Tätigkeit des Denkens, die Verbindung und Lösung von Ideen läuft nicht im physischen Leibe ab, sondern im ätherischen oder Lebensleib. [...] Aber was kommt von alledem zum Bewusstsein, was so im ätherischen Leibe vorgeht? Es kommt nur das zum Bewusstsein, was davon gespiegelt wird ... In all den Fällen, wo das Leben gespiegelt wird, wird es bewusst.“ (Tempel – Griechenland, S. 220f.; aus GA 138, Vortrag vom 31. 8. 1912) Abschließend sagt Teichmann: Die Geburt der Athena ist „eine Geburt aus dem Wasser (Tritogeneia), das heißt, es existiert ein Wissen davon, dass Athena aus dem allgemeinen Lebensgrund entstammt. Was sie als Göttin darlebt, ist die Fähigkeit des Verstandes, der Klugheit“ (S. 224).

Die nächste Aussage in den Versen des Hymnus ist: „Zeus, der Berater, erzeugte sie selbst aus seinem erhabenen Haupt“. Die in den homerischen Epen nur angedeutete Geburt Athenes aus dem Haupt des Zeus nach dem Verschlucken der Metis wird klarer von Hesiod und Pindar beschrieben. Im jüngeren Text von Pindar ist es Hephaistos, der mit einem Beil das Haupt des Zeus spaltet. Dieses Ereignis wird schon in frühen Kunstwerken dargestellt, so in einer inselionischen Amphore um 680 v. Chr. (Die unsterblichen Götter Griechenlands, S. 68, Abb. 4.8). Ungewöhnliche Geburten sind in Mythen bei Göttern, Heilbringern und Heroen verbreitet. Als Geburtsorgan kommen z. B. vor: Achselhöhle, Bein, Mund, Schenkel, Knie (Lurker s. v. Geburtsorgan). Die Geburt Athenes aus dem Haupt des Zeus wird oft allegorisch so gedeutet, daß die Göttin der Klugheit aus dem Sitz des Denkens hervorgeht. Dem widerspricht Burkert, da für die frühen Griechen das Denken eher im Zwerchfell gesessen habe (Religion, S. 220ff.). Das griechische Wort *phrēn* bedeutet nicht nur Zwerchfell, sondern auch Verstand und Bewußtsein. Zwei Wörter bei Hesiod, die sich auf Athene beziehen, tragen dieses Wort in sich: *periphrōn* (umsichtig, klug, verständig; Vers 894) und *epiphrōn* (aufmerksam, besonnen; Vers 896). Was die Erzählung vom Verschlingen der Metis und der Geburt durch den Vater auf jeden Fall betont, ist die Mutterlosigkeit Athenes. Sie ist nur das

Kind des Vaters und hat eine enge Bindung an ihn (Burkert ebd.). So auch Kerényi: Pallas Athene ist die Vaterstochter. Sie nahm, „wenigstens seit Homer, neben Vater Zeus die zweite Stelle ein“ (Mythologie 1, S. 96).

(Auch hierin ähnlich: Brünnhilde bei Wagner. Die enge Bindung zwischen ihr und dem Vater Wotan kommt erst in dessen Abschiedsworten am Ende von „Die Walküre“ vollständig zum Ausdruck: „Leb' wohl, du kühnes, du herrliches Kind! Du meines Herzens heiligster Stolz, leb' wohl! [...] Der Augen leuchtendes Paar, das oft ich lächelnd gekos't, wenn Kampfes-Lust ein Kuss dir lohnte, wenn kindisch lallend der Helden Lob von holden Lippen dir floss; - dieser Augen strahlendes Paar, [...]; dem unseligen Ew'gen muss es scheidend sich schließen!“ 3. Akt, Burghold, S. 162f.)

Im Homerischen Hymnus wird in den folgenden Versen beschrieben, wie Athene sofort den Olymp hinunterstürmt. Dieses kraftvolle Auftreten betont auch Pindar: [...], *als durch Hephaistos' Kunstfertigkeit unter dem Schlag des erzgetriebenen Beils Athene oben aus dem Kopf des Vaters herausfuhr und mit überlautem Schrei den Schlachtruf ausstieß.*“ (Olympische Oden 7, 35-38; Übersetzung: Dönt) Das Verb, das ihr Hervorkommen bezeichnet, ist *anorouein*, „aufspringen, emporfahren“. Gebser bemerkt, daß dieses „Springen“ wichtig sei für das Verständnis der Geburt Athenes als Bewußtwerdungsmythologem, denn es handle sich dabei um einen Bewußtseinssprung, eine Mutation, wie bei jedem Wechsel von einer Bewußtseinsstruktur in die nächste, hier von der mythischen in die mentale. Diese Mutation werde „in einem festumrissenen Mythologem gleichsam vorausgeträumt und sichtbar“ (Teill, S. 124). Bemerkenswert findet Gebser auch den im Hymnus erwähnten Stillstand der Sonne: *Halten ließ da der strahlende Sohn Hyperions die schnellen Rosse lange Zeit, [...] (V. 13f.):* „Der Kreis ist tatsächlich unterbrochen worden, und aus der Lücke, der Wunde, tritt eine neue Weltmöglichkeit hinaus“ (S. 128).

Zuletzt heißt es in der Beschreibung des Hymnus: „Zum Kampfe gewaffnet“. Hesiod ist ausführlicher bei seiner Darstellung der Geburt:

*Er selbst [Zeus] gebär aus seinem Haupt die helläugige Athene,
die schreckliche, Kämpfe erregende Heerführerin
und unbesieglige Herrin, der Kampfärm gefällt
und Kriege und Schlachten.
(Theogonie, 924-926; Übersetzung: Schönberger)*

(Auch zu dieser Hesiodstelle höre ich einen Anklang bei Wagner: „[...] ,lieb' ich auch muthiger Männer Schlacht“, so sagt Brünnhilde von sich selbst; Die Walküre, 2. Akt, Burghold, S. 105)

Schefold beschreibt, wie Athene in Bildwerken, die ja den literarischen Zeugnissen nachfolgen, dargestellt wird. Die erwähnte inselionische Amphora ist das älteste, um 680 v. Chr. inmittelbar auf Hesiod (um 700) folgend (vgl. Schefold, S. 121f.). Etwa hundert Jahre später, in der Epoche Solons, habe sich die „Epiphanie der bewaffneten Athena“ gezeigt (s. S. 204-216). Und die Bilder des Parthenon aus dem 5. Jh. v. Chr. zeigen die Themen um Athene in erneuerter Form: Im Ostgiebel die Geburt Athenes, im Westgiebel den Wettstreit Athenes mit Poseidon um das attische Land, auf den Metopen Kämpfe wie den gegen die Giganten, auf dem Panathenäenfries mit seinem Festzug die Götterversammlung im Olymp, auf die hin sich die Prozession der Menschen bewegt. Bei der Darstellung der Geburt im Ostgiebel „erscheint [Athena] neben dem thronenden Zeus, mächtig einherstürmend, und in der Wirkung ihrer Erscheinung auf die andern Olympier spiegelt sich ihr Wesen, das Aufleuchten gewaffneter Macht des Geistes, des kosmischen Sinns, der in allem Leben

verborgen ist, wie damals der Philosoph Anaxagoras lehrte [...]“ (S. 271f., mit Abb. 75, einer Rekonstruktionszeichnung des Giebels). Zum Westgiebel schreibt Schefold: „Dem Wunder des Geistes im Olymp entspricht im Westgiebel [...] sein Erscheinen auf der Erde, indem Poseidon und Athena Besitz von der Akropolis nehmen, unter den erschreckt auffahrenden attischen Urkönigen und ihren Familien.“ (S. 273; Zeichnung: Abb. 76) Zur Darstellung der Götterversammlung im Vergleich zu den athenischen Bürgern des Festzuges schreibt er: „Nun tritt das Überraschende ein, daß die Götter mehr individualisiert werden als die Menschen der klassischen Zeit. Bei den Göttern ist Urbild und Gesetz, was sich bei den Menschen ins Zufällige zersplittert; [...]“ (S. 274) Hier zeigen sich nach Schefolds Beobachtung die Götter als Vorreiter einer Entwicklung, der die Menschen erst folgen sollen, wie schon mehrmals erwähnt.

Eine Mittelstellung hierbei nehmen die Heroen ein. Diese, meist Halbgötter, sind in der Lage, als erste „Menschen“ die Eigenschaften zu entwickeln, die später alle Menschen erlangen sollen: die Ausbildung der Persönlichkeit, denkerische und planende Fähigkeiten, bewußtes Niederhalten dunkler Mächte. Erzählungen und Darstellungen von Kämpfen sind Bilder, die diese „Geisteskämpfe“ symbolisieren. Davon wird das nächste Kapitel über Heroenmythen handeln. Athene ist bei diesen Vorgängen die wichtigste Schützerin und Helferin der Heroen. Dieser Bund sei für ihr Wesen besonders bezeichnend. Sie biete den „kraftvollsten Persönlichkeiten ihre Begleitung und Unterstützung, befeue und erleuchte sie im rechten Augenblick, mahne zu Besonnenheit, Sinn und Rat. Doch nie befürworte sie blindwütiges kriegerisches Rasen, weshalb Ares ihr verhaßt sei (W. F. Otto, Die Götter Griechenlands, S. 47f.). Dann vergleicht Otto sie mit Apollon, der als weiterer bedeutender Olympier wie sie gleiche Klarheit des Wesens besitze. Doch im Gegensatz zu ihrer Nähe zu Helden, die sie zur rechten Tat anleitet, sei er der Gott der Ferne und weitgespannter Ziele (S. 55f.).

Apollon

W. F. Otto bezeichnet Apollon als den bedeutendsten griechischen Gott neben Zeus; er ist ein majestätischer Gebieter (Die Götter Griechenlands, S. 62). So wird er schon auf einer archaischen Amphora um 660 v. Chr. dargestellt, auf der er Kithara spielend auf einem Wagen gezeigt wird, die Schefold beschreibt (S. 126; Abb. 24, S. 127). Für stilistisch verwandt, ebenso feierlich hält er den Homerischen Hymnus 3 auf Apollon. In diesem wird Apollon immer wieder als *anax* (Herr, Herrscher, Gebieter) bezeichnet, was sonst meist nur Zeus zukommt (Gemoll). Auch jüngere Darstellungen, so die berühmte vom Zeustempel in Olympia, zeigen ihn als den erhabensten, siegreichsten und lichtesten der Olympischen Götter (Otto ebd.).

Deswegen scheuen ihn auch die übrigen Götter, womit sein Hymnus beginnt:

*Denken will ich und nimmer vergessen Apollons, des Schützen.
Götter zittern vor ihm im Palaste des Zeus, wenn er schreitet
Alle springen empor von den Sitzen, wenn er sich nähert,
Wenn seinen strahlenden Bogen er spannt.
(1 – 4; Übersetzung: Anton Weiher)*

In diesen Versen wird er besonders als Bogenschütze hervorgehoben. Der Bogen ist ja neben der Kithara bei Darstellungen Apollons das wichtigste Erkennungszeichen. Auf seine Bogenkunst spielt das Adjektiv *hekatos* im ersten Vers an (mit „Schütze“ übersetzt): Es bedeutet „nach seinem Willen treffend, treffsicher, nie fehlend, sicherer Schütze“, oft auch mit „Ferntreffer“ wiedergegeben. Auch diese Wendung, *Apollon hekatos*, kehrt in dem fast 550

Verse langen Hymnus immer wieder. (In anderen Texten kommen auch die Varianten *hekebolos*, *hekatebeletes*, *hekatebolos* vor.) Ein Bogenschütze trifft von fern, anders als ein Nahkämpfer mit dem Schwert. Hierin ist die Unnahbarkeit im Wesen Apollons symbolisiert. Wie der Pfeil, so sei auch Apollon oft fern (Burkert, Religion, S. 229). Die gleiche Distanz zu den Sterblichen und die gleiche Fern-Waffe zeichnet auch seine Zwillingschwester Artemis aus (Die unsterblichen Götter Griechenlands, S. 150f.).

Eine weitere Stelle aus dem Hymnus soll einleitend auf wesentliche Merkmale hinweisen. Schon kurz nach seiner Geburt sagt Apollon zu den anwesenden helfenden Göttinnen:

*Mein sei die liebe Leier und mein der gekrümmte Bogen!
Künden werd ich den Menschen des Zeus untrüglichen Ratschluß.
Sprachs und verließ im Schreiten die breiten Straßen der Erde,
Phoibos in wallendem Haar, der Schütze ins Weite.
(131 – 134)*

Er selbst nennt hier also mit „Leier“ und „Ratschluß des Zeus“ zwei weitere seiner Zuständigkeiten: die *mousike* und das Orakelwesen, das von Zeus ausgeht. Phoibos ist sein wichtigster Beinamen, er bedeutet „leuchtend, rein“ (Gemoll), was später (ab dem 6./5. Jh. v. Chr.) Apollon in die Nähe der Sonne und zur Identifizierung mit Helios führte. Auch sein Geburtsort, die Insel Delos, „die Leuchtende“, die auf rätselhafte Weise zu seiner Geburt aus dem Meer ans Licht emporstieg, weist darauf hin (Kerényi, Mythologie 1, S. 105f.). Nur nebenbei sei erwähnt, daß im Namen Delos wieder die Wurzel di/da vorliegt. Weiter wird in den Versen das wallende Haar erwähnt - und von da an immer wieder, noch bei Horaz -, und auf allen Darstellungen trägt Apollon das Haar ungeschoren. Es ist das Zeichen der Jugendlichkeit, und der „ewig junge Gott wird seit alters her mit den Knaben und jungen Männern am Übergang zum Erwachsenwerden in Verbindung gebracht“ (Die unsterblichen Götter Griechenlands, S. 152. Auch hier heißt es ähnlich bei Wagner: „dem ewig Jungen weicht in Wonne der Gott“; Burghold, S. 241. Der ewig Junge ist hier Siegfried, ihm weicht Wotan.). Die Gestalt des Apollon ist der auf dem Höhepunkt der Entwicklung befindliche junge Mann, ein Idealbild der griechischen Kultur. Deswegen gehören zu Apollon die Jahresversammlungen der Stammes- und Geschlechterverbände, die auch Initiationsfeste der Epheben waren. Diese, noch mit langem Haar, standen an der Wende des Jugendalters (Burkert, Religion, S. 225ff.). Auch der bekannte „Wagenlenker“, eine Weihstatue in Delphi, stellt einen solchen idealen jungen Mann dar, dessen Hoheit der Apollons angeglichen ist.

Das Aufblühen der Insel Delos bei Apollons Geburt, das im Hymnus beschrieben wird, wurde oben schon erwähnt. Alles, was mit Apollon in Berührung kommt, hat an seinem Glanz Anteil. So wird Delos, die karge und unscheinbare Insel, zu einem „weit sichtbaren Stern der dunklen Erde“ (Kerényi, Mythologie 1, S. 106, ein Pindar-Fragment). Schwäne, Apollon heilige Tiere, umkreisen sie während seiner Geburt, die ganze Natur erglänzt von Gold, Olive, Palme, der Fluß Inopos, und „den ganzen Tag lang leuchtete golden der runde Teich auf der Insel (Kerényi ebd., S. 107: Callimachus, Hymnus in Delum).

Mit Delos verbunden ist auch das Land der Hyperboreer, denn von dort seien Gesandtschaften und Sendungen nach Delos gekommen, und hyperboreische Mädchen bringen Weihgaben dorthin (Otto, Die Götter Griechenlands, S. 64 und Hunger s. v. Hyperboreer). Das Land des Volks der Hyperboreer ist ein mythischer Ort, der die Erinnerung an die Goldene Zeit bewahrt. Er kann nur auf Geisteswegen erreicht werden, wie Pindar schreibt:

Mit Schiffen freilich oder zu Fuß wirst du nicht finden

*einen Wunderweg zum Ort der Hyperboreer. [...]
 An ihren beständigen Festen
 und frommen Gebeten freut sich besonders Apollon, [...].
 Die Muse fehlt aber nicht
 bei ihrem Treiben: überall regen sich Mädchenhöre,
 der Schall der Leiern und Flötengetön,
 mit goldenem Lorbeer stecken sie sich ihr Haar auf und speisen heiteren Sinns.
 Krankheit und lähmendes Alter befallen
 das heilige Volk nicht. Sonder Mühen und Kämpfe
 leben sie, ohne die Nemesis,
 die das Recht schützt, fürchten zu müssen.
 (Pindar, Pythische Oden 10, 29-44; Übersetzung: Dönt)*

Ohne Zweifel ist dies noch ein Paradies, mit dem Apollon eng verbunden ist, denn er hält sich jedes Jahr im Winter dort auf. Ehmer spricht davon, daß dieses Lichtland die eigentliche Heimat Apollons sei und er sich in Griechenland nur besuchsweise aufhalte (S. 117). Er reist mit einem Schwanengespann zu dieser im Norden, „jenseits – hyper – des Nordwindes Boreas“ gelegenen Insel. Auf einem bekannten Vasenbild schwimmt er, in seinem heiligen Dreifuß sitzend, der von Schwanenflügeln bewegt wird, über das Meer. Auch sollen Schwäne die Insel singend umkreisen. Bei der Rückkehr nach Delphi im Frühling sangen Nachtigallen, Schwalben und Zikaden, und der kastalische Quell sprudelte silbern (bei Himerios Orat. 14,10 zitiertes verlorenes Gedicht des Alkaios, wiedergegeben in Otto, Die Götter Griechenlands, S. 65). Nach Otto zeige dieses regelmäßige Fernsein Apollons von Delphi ebenfalls auf sein Wesen als der Unnahbare (ebd.).

Die lichte, goldene, reine und strahlende Wesenheit Apollons, die sich in diesen Geschichten zeigt und die auch sein Beinamen Phoibos ausdrückt, ist der Grund, warum er später auch als Sonnengott angesehen wurde. Ehmer vergleicht ihn dem germanischen Baldur, dessen Name auch der „Leuchtende“ bedeutet, sowie dem keltischen Bel. Ein solcher Sonnengott und Weltenheiland sei eine Urgestalt indogermanischer Religion. Man finde ihn auch im zarathustrischen Ahura Mazda, im persischen Mithras und im römischen Sol invictus (S. 114ff.).

Drei große Bereiche sind es, mit denen Apollon verbunden ist: die Weissagung, das Musische und das Heilende. Es wird zu zeigen sein, daß sich in diesen Bereichen etwas sie Verbindendes äußert, nämlich Apollons Einfluß auf die Entwicklung des selbständigen Denkens und damit der menschlichen Freiheit und Entwicklung der Persönlichkeit des Einzelnen. Er war der Inaugurator eines Bewußtseins, das zur Lösung von alten Bindungen führte.

Apollon war über Jahrhunderte der führende Gott der wichtigsten antiken Orakelstätte Delphi. Diese liegt in der Landschaft Phokis hoch am Gebirge Parnass, schwer zugänglich, über dem Golf von Korinth. Am Fuß befindet sich die kastalische Quelle, die der Reinigung und Inspiration dient. Dann zieht man eine gewundene Straße zum Tempel empor, die von Schatzhäusern und anderen Weihgaben gesäumt ist. Oberhalb des Apollontempels befinden sich ein Theater und ein Stadion, denn es fanden in Delphi sowohl kämpferische als auch musische Agone statt, die Pythischen Spiele – auf deren Sieger Pindar die Pythischen Oden gedichtet hat. Die Mythen sprechen davon, daß in ältester Zeit die Weissagungen von der Erdgöttin Gaia und einem Drachen, der manchen ihr Sohn war, ausgingen, und daß Apollon diesen Drachen tötete und an seiner Stelle die Orakel verkündete. Mit diesem Mythos reiht sich Apollon in das weit verbreitete Mythologem des Drachenkämpfers ein.

Der Drache wird entweder als Typhon (irrtümlicherweise, denn Typhon ist ein Ungeheuer, mit dem sich Zeus mißt), als Python oder als Drachin Delphyne bezeichnet (Kerényi, Mythologie 1, S. 108). Kerényi hält Python nicht für den eigentlichen Feind, sondern Delphyne. Nach Hyginus ist es dagegen Python, der schon Leto vor der Geburt ihrer Kinder verfolgt hat. Apollon nimmt dafür Rache an dem Python, dem Sohn der Gaia, tötet ihn und übernimmt selbst das Orakel. „Töten“ bedeutet mythisch „Ablösung“; daß der Python auf neue Weise weiterlebte, zeigt sich an der Aufbewahrung seiner Knochen in dem heiligen Dreifuß, auf dem die Priesterin sitzt, wenn sie von Apollon inspiriert die Orakel spricht. Daß die Erdkräfte des Gaiasohnes auch weiterhin beteiligt sind, zeigt ihre „Amtsbezeichnung“ Pythia, ein Name, der auch im Beinamen „Pythios“ für Apollon zum Ausdruck kommt. Außerdem, so schreibt Hyginus noch, - und dies ist mehr als eine Kultaitiologie - , wurden Leichenspiele für den toten Python, die Pythischen Spiele, eingerichtet. Dies alles bedeutet, daß Apollon zwar die alte Art der Weissagung ablöste, aber ihr Wissen in seinem eigenen Wesen barg. Das Merkmal der alten Art der Weissagung war der unbewußte Zustand des Mediums, meistens Frauen, zu denen auch die sogenannten Sibyllen gehörten. Auch Wilamowitz sieht in dem Kampf gegen den Python die Ablösung des alten Traumorakels durch die Pythia, die Priesterin des neuen Gottes (in: Hunger s. v. Python, S. 362). (Noch ein Seitenblick auf das Fortleben von Mythologemen in neuester Zeit, nämlich in der Harry-Potter-Erzählung: Die die ganze Handlung auslösende Prophezeiung wird von der Wahrsagelehrerin „Sibyl“ Trelawney in unbewußtem Zustand gemacht, ohne daß sie sich je daran erinnern kann; ein weiterer Zug an ihr ist, daß sie fast blind ist, wie so manche Seher des Mythos. Ihre in wachem Zustand gelehrt Wahrsagekünste werden dagegen von niemandem ernstgenommen. Es ist erstaunlich, welche präzisen Kenntnisse sowohl vom Mythos als auch Okkultismus die Autorin J. K. Rowling besitzt.)

Daß es sich um die Ablösung eines altertümlichen Orakelwesens handelt, gilt auch bei der Annahme, daß Delphyne die alte Seherin ist, denn dies ist an ihrem Namen zu erkennen. Delphyne leitet sich von griechisch *delphys*, „Gebärmutter“, ab, Kerényi nennt sie „die gebärmutterartige Riesenschlange“ (S. 109); der Delphin, griechisch *delphis*, ist der Fisch mit einer Gebärmutter. Es sei daran erinnert, daß laut Steiner die Geschlechtsorgane ursprüngliche Wahrnehmungsorgane übersinnlicher Erkenntnis waren, ihr Name weist also auf ein sehr altes Wesen hin. Auch von ihr nimmt Apollon etwas in sein eigenes Wesen auf: Bei einer wichtigen Unternehmung verwandelte er sich in einen Delphin. Auch sein Doppelgänger Dionysos verwendete eine solche Verwandlung, doch zu anderem Zweck, nämlich als Bestrafung: Er war als Knabe von Seeräubern entführt worden, die ihn in die Sklaverei verkaufen wollten. Dieses mythische Bild läßt sich so deuten, daß sie das neue Bewußtsein, den „Knaben“, nicht zur Freiheit gelangen lassen wollten. Dionysos verwandelte sie zur Strafe in Delphine. Diese Strafe ist folgerichtig, denn da sie sich gegen das neue Bewußtsein wandten, mußten sie selbst in dem alten, einseitig gewordenen Bewußtsein verharren. Doch in Apollon lebt das alte Bewußtsein, ob nun Python oder Delphyne, verwandelt weiter. Es geht bei aller Entwicklung nie um die Abschaffung desjenigen, was einmal gewesen ist, sondern um dessen Transformation. Deswegen wird in den Sagen auch von dem Drachenblut als Schutz oder Vermittlerin von Offenbarungen gesprochen. Der germanische Held Siegfried badet im Blut des Lindwurms Fafnir und wird unverwundbar. In „Siegfried“ von Wagner wird der Wurm als „weise“ bezeichnet (Burghold, S. 223). George Hastings in seiner Interpretation des „Rings“ hält die Tötung Fafners für einen Fehler und Ursache von Siegfrieds Unwissenheit, durch die er schließlich zu Tode kommt (Allegories, S. 81f. ; zur Siegfriedgestalt s. das nächste Kapitel, Heroenmythen). In der griechischen Mythologie zeigt sich die Bewahrung der Drachen- bzw. Schlangenweisheit auch bei Athene: Ihr Kultbild im Parthenon-Tempel von Pheidias hat die alte Burgschlange als Begleittier bei sich. Daß gerade diese beiden Götter, die das Helligkeitsprinzip am reinsten verkörpern, die unteren Kräfte in sich aufnehmen, zeigt die

Mittlerfunktion der griechischen Kultur und Religion, die wichtig ist, denn die alleinige Hinneigung zum Oberen wäre luziferisch einseitig und damit gefährlich. Dionysos, als Vertreter eher der dunklen inneren Seite des Daseins, bildet zusammen mit Apollon eine Art Polarität, von Gebser als Merkmal des Mythos bezeichnet. Polarität bedeutet niemals unvereinbarer Dualismus, da auf jeder Seite der beiden Pole etwas vom Wesen des anderen enthalten ist. Eine solche polare Ergänzung zu Apollon stellt auch seine Zwillingschwester Artemis dar (römisch Diana), die später mit der Mondgöttin gleichgesetzt wurde. Und hier kommt nun noch die Göttin Hekate ins Spiel, eine Erscheinungsform der Mondgöttin, deren Name die weibliche Form des Adjektivs „ferntreffend“ ist, der also Apollon „rätselhafterweise“ (Burkert, Religion, S. 229) verbunden ist. Auch Gruben spricht davon, daß das Überwundene untergründig im Wesen Apollons und Delphis vorhanden sei; schon der Ort des Heiligtums sei zugleich von den Erdkräften des 2500 Meter hohen Parnass u n d von klarstem Licht und Wasser geprägt (S. 67).

Die gesamte Lichtsymbolik jedoch, von der das Wesen Apollons hauptsächlich umgeben ist, weist laut Teichmann auf seine Bedeutung für die Entwicklung des menschlichen Denkens hin. Apollon galt als das göttliche Wesen, das gleicherweise im Licht und im Denken erlebt wurde. Daher gingen von Delphi Anregungen aus, das Denken zu erwecken (Tempel - Griechenland, S. 142). Dem diente u. a. das Orakel. Die Orakelsprüche der Pythia bestanden zwar auch nur aus einer Art trancehaftem Lallen, das sie, durch Erddämpfe in einen unbewußten Zustand versetzt, hervorbrachte. Doch diese wurden von Priestern in verständliche Sprache umgesetzt und den Ratsuchenden mitgeteilt. So floß in das Orakel die Wirksamkeit Apollons ein. Hierzu schreibt auch Wolfgang Greiner: „Die Sibyllen wissen nicht, was sie sagen, sie lassen die im Umkreis der Erde lebenden geistigen Gewalten durch sich sprechen. Und Apollo muss sich hineinsenken von oben in das Pythiawesen dieser Sibyllenseelen – da wo die Sibylle mit einem Apollo-Orakel in Verbindung steht -, muss gleichsam durchimpfen mit geistiger Sonnenwirkung die irdischen Elemente, muss durchdringen und überwinden, was da an schwefeligem Drachendampf in den Seelen aufsteigt.“ (Vom Wesen der Sibyllen. In: Grals-Geheimnisse. Dornach 1983, S. 41) Die Orakel gaben nie direkte Auskunft, sondern forderten zur Deutung heraus. Diese Uneindeutigkeit regte eigenes Denken und eigene Entscheidungen an (Teichmann ebd., S. 150f.). Weiter gingen von der Orakelstätte Ratschläge für Gesetzgebung und Gerichtswesen aus. „Die erstaunlich schnelle Entwicklung im Leben der griechischen Städte – von der rein autoritativen, auf göttliche Einsetzung gegründeten Führung zur Selbstbestimmung der aus eigener Kraft schöpfenden Persönlichkeit – ist mit dem Wirken des delphischen Apollon eng verbunden. Alles, was das Leben der frühen Griechen bestimmte, wird nach und nach in die eigene Verantwortung der Menschen übergeben.“ (ebd. S. 156) Auch die unzähligen Weihgeschenke in Delphi dokumentieren nach Teichmann die von dort ausgehende Anregung zu einem neuen Bewußtsein, denn sie sind zumeist Zeugnisse historischer Ereignisse. Geschichtsbewußtsein hängt mit dem neu entstandenen linearen Zeitverständnis zusammen. Weiter sagt Teichmann, daß Apollon als Anreger und Erzieher des selbständigen Denkens aufzufassen sei (S. 174). Der Beiname Phoibos hängt auch mit dem lichtverwandten Denken zusammen. Das Denken sei rein wie das Licht, da es von Begierde frei ist (S. 175ff. und 266). Der menschliche Geist als neue Errungenschaft - „vom Mythos zum Logos“ - ist allen Menschen zugänglich; dies ist etwas völlig Neues in der damaligen Welt (S. 178ff.).

Die zweite Zuständigkeit Apollons wird im Attribut der Lyra ausgedrückt, das weder in bildlichen noch in schriftlichen Zeugnissen fehlt. Statt Lyra – Leier – kommen auch die ähnlichen Instrumente Kithara, Phorminx und Barbiton vor. Mit diesem Attribut wird Apollon als Gott der *mousike* gekennzeichnet. Damit ist mehr gemeint als unser Verständnis von

Musik als Tonkunst. Immer gehörten zur Instrumentalmusik Gesang und Tanz und jede Art von Dichtung und literarischer Kunst, so die Geschichtsschreibung. Auch die Astronomie galt als Musenkunst, da sie wegen ihrer Zahlenverhältnisse der Musik verwandt ist. Dies alles ist in den neun Muses, den Schwestern Apollons, verkörpert. Nach Otto sind diese Zeus-Töchter hohe Göttinnen. Ferner sind die mythischen Sänger Orpheus und Linos Apollons „Söhne“, wie er Inspirator aller Dichter ist. Seine eigene Bezeichnung als Ausübender der *mousike* ist *Kitharodos*, „Sänger zur Kithara“. Das in den Armen gehaltene Saiteninstrument Kithara gewährt dem Musizierenden große Freiheit im Unterschied zu einem Blasinstrument, zu dem nicht gesungen werden kann und mit dem auch keine Harmonien erzeugt werden können. Der Katharaspielder kann selbst seinen Gesang begleiten, die gesungene Dichtung. Die Leier oder Kithara ist ein Instrument der Vielseitigkeit, der Mitte und des Maßes; Teichmann betont auch die freie leichte Körperhaltung und das harmonischen Zusammenwirkung von Melodie, Harmonie und Rhythmus beim Leierspiel. Zwei Mythen ranken sich um die beiden gegensätzlichen Instrumente. Athene, die die „Flöte“ (den Aulos, ein Rohrblattinstrument) erfunden hatte, warf sie weg, als sie in einem Gewässer ihre verzerrten Gesichtszüge beim anstrengenden Spiel erblickte. Der Satyr Marsyas nahm die Flöte an sich und wurde ein solcher Meister des Spiels, daß er Apollon zum Wettstreit herausforderte. Der Sieg Apollons kann als die Überlegenheit der Leier verstanden werden, aber auch als Sinnbild für das rechte Maß, für das Apollon steht. Denn die Flöte ist ebenso wie die Schlaginstrumente ein einseitiges Instrument, während die Lyra vielseitig ist (Ihren Platz hat heute das Klavier oder die Gitarre eingenommen, deren Name von „Kithara“ abstammt.). Teichmann setzt Melodieinstrumente der Seelentätigkeit des Vorstellens gleich, Harmonieinstrumente dem Fühlen, Rhythmusinstrumente dem Wollen (S. 275). Hierzu sagt Steiner, daß Apollons Verbindung mit der Musik heilende Funktion hatte, da durch sie in das Zusammenspiel von Denken, Fühlen und Wollen Ordnung gebracht wurde (Anthrolexus s. v. Apollo). In makro- und mikrokosmischer Analogie sieht der Neuplatoniker Proklos (5. Jh. n. Chr.) die Gestalt Apollons mit der Lyra:

*Apollo, der Führer der Muses,
erfüllt das Weltall wie einen Kosmos
mit göttlicher Harmonie, und zwar
unter dreifacher Begrenzung:
dem Geist ordnet er den höchsten Ton zu;
der Seele den mittleren
und dem Körper den tiefsten.
Und wahrlich aus dieser demiurgischen Lyra
erhält das All seine Kraft und Vollendung.*

(Aus: Die Harmonie des Kosmos, zitiert in: Jan Brauers, 5000 Jahre Lyra. Vom bedeutendsten Musikinstrument der Antike zum Symbol für Harmonie. Karlsruhe 1994)

W. F. Otto äußert sogar die Vermutung, daß die *mousike* die Quelle der gesamten Wesensart Apollons sei. „In Apollons Musik tönt der Geist aller lebendigen Gestaltung“ und „Ebenmaß und Schönheit sind das Wesen und die Wirkung dieser Musik. Sie bändigt alles Wilde“, so schreibt Otto weiter (Die Götter Griechenlands, S. 74). Der Grieche selbst habe eine Ähnlichkeit zwischen der Leier und dem Bogen Apollons gesehen: „Beide sieht er ein Geschoß nach dem Ziele abschnellen, hier den treffenden Pfeil, dort das treffende Lied.“ (ebd., S. 77) Dieser Zusammenhang werfe ein Licht auf das Wesen der Apollinischen Musik: „Das Lied des wachsten aller Götter steigt nicht traumhaft aus berauschter Seele, sondern fliegt geradeaus auf sein klar geschautes Ziel, die Wahrheit, und daß es trifft, ist das Zeichen

seiner Göttlichkeit.“ (S. 78) Die Wachheit, die Wahrheit, die Zielgerichtetheit, all diese Wesenseigentümlichkeiten Apollons will der „Erzieher“ der Menschen diesen zukommen lassen. Wachheit und Klarheit des Bewußtseins, Zielgerichtetheit des Denkens und des neugewonnen historischen Bewußtseins – dies sind Merkmale der mentalen Bewußtseinsstruktur oder auch des Ich-Bewußtseins, das dem Einzelnen nach und nach Unabhängigkeit von alten kollektiven Bindungen beschert.

Der dritte Zuständigkeitsbereich weist Apollon als den Herrn über Gesundheit und Krankheit oder Leben und Tod aus. Dieses Wirken in Polaritäten zeigt noch die Zugehörigkeit zu altmythischen Zeiten. Apollons Vollzug von Strafen an Frevlern – und Frevlerinnen wie Niobe – ist gnadenlos und grauenvoll. Doch andererseits kann er auch zur Entsöhnung von Freveln helfen und weist dafür oft durch das Orakel den Weg. So sagt von ihm die delphische Priesterin:

*Er weiß die Heilung, bannt den bösen Spuk
Und jedes Haus wird rein durch seine Macht.
(Aischylos, Die Eumeniden, S. 126. Übersetzung: Ernst Buschor)*

In den „Eumeniden“ geht es um die Entsöhnung und Freisprechung des Orestes (Orest) von dem Muttermord, den er aus Rache an der Mutter begangen hatte, weil sie ihren Gatten Agamemnon bei der Heimkehr nach der Eroberung Trojas heimtückisch ermordet hatte. Hier steht also das Blut des Vaters gegen das der Mutter. Die „Eumeniden“, die Erinyen, sind alte Göttinnen aus Zeiten, in denen die Blutsbindung, Sippe und Familie, für den Menschen wichtiger war als der Wert der einzelnen Person. Für diese Göttinnen zählt der Mord an dem nicht blutsverwandten Gatten weniger als der Mord an der Mutter. Apollon, als Gott des neuen Bewußtseins, schützt und berät Orestes in seinem Zwiespalt, ob er Rache an der Mutter nehmen soll, durch das Orakel: „Die Weisung des Gottes war nicht zweifelhaft“ (Kerényi II, S. 260); er verschafft ihm einen Bogen zur Verteidigung gegen die Erinyen (ebd.). Nach dem Mord an der Mutter entsöhnt ihn Apollon und verteidigt ihn, unterstützt von Athene, vor dem Gericht in Athen. Da die Stimmsteine Gleichstand zeigen, ist Orestes freigesprochen. Dies kommentiert der Chor der Eumeniden so:

*O ihr neueren Götter,
Die alten Gesetze,
Ihr tratet sie nieder,
Entwunden sind sie der Hand!
(S. 155 und 156)*

In seinem Kommentar sieht Buschor einen „gewaltigen Vorgang der göttlich-menschlichen Geschichte“ in dieser „Auseinandersetzung einer neuen geistigen Ordnung mit dem Reich alter blutmäßiger mütterlicher Bindungen“ (S. 187).

Auch Apollon selbst mußte Sühne leisten für Bluttaten, nämlich die Tötung des Drachen in Delphi und der Kyklopen (möglicherweise sind dies Mythenvarianten). Die Sühne war ein Dienst bei König Admetos von Thessalien. Von Kerényi wird dieser, schon am Namen A-dmetos, der „Unbezwingliche“ (von *daman*, bezwingen) zu erkennen, als eine Art Unterweltkönig aufgefaßt; darauf weisen auch seine Herden von Rossen hin, Tieren, die, wie an Poseidon erkennbar, im Mythos oft dem chthonischen Bereich nahestehen (Kerényi, Mythologie 2, S. 127). Doch Apollon „hütet“ diese Rosse, d. h. er zähmt sie, hat sie in seiner Gewalt, verhilft also zum sicheren Umgang mit der nächtlichen Seite. Ebenso leitet er Admetos an, zwei andere wilde Tiere, einen Löwen und einen Eber, gemeinsam vor einen

Wagen zu spannen und damit seine Gemahlin Alkestis zu gewinnen; dies war nämlich eine von ihrem Vater gestellte Freierprobe, die vor Admetos keiner hatte bestehen können. Bei der Hochzeit erwirkte Apollon von den Moiren, Admetos vor einem baldigen Tod zu verschonen, wenn an seiner Stelle ein anderer Mensch freiwillig stürbe. Hyginus schreibt hier so weiter: „Da für ihn weder Vater noch Mutter hatte sterben wollen, bot sich seine Gattin Alkestis an und starb für ihn an seiner Statt; diese rief danach Herakles wieder von den Toten herauf.“ (S. 19) Der Alkestis-Stoff wurde häufig bearbeitet, auch in etlichen Opern. Ich erwähne nur die Tragödie „Alkestis“ von Euripides, 438 v. Chr., und „The Alcestiad“ von Thornton Wilder, 1958. Auch bei Platon im Symposion kommt der Alkestis-Mythos zur Sprache. Er wird als ein Beispiel für eine Liebestat gepriesen, die sogar die Unterweltgötter rührte:

Und als sie [sc. Alkestis] das getan hatte, schien sie nicht nur den Menschen, sondern auch den Göttern eine solch herrliche Tat ausgeführt zu haben, daß sie ihre Seele aus Bewunderung für ihre Tat an die Oberwelt entließen – und doch verleihen die Götter, obwohl viele Menschen viele schöne Taten ausführten, nur ganz wenigen diese Huld, ihre Seelen wieder aus dem Hades zu entlassen.

(Platon, Das Gastmahl. Übersetzt und erläutert von Franz Eckstein. Augsburg 1966, S. 45 = Symposion 179 b-c)

Bemerkenswert ist auch hier, daß die nicht blutsverwandte Gattin aus dem Bereich der Moiren und des Unterweltlichen herausgeführt wird, wobei Apollon beide, Admetos und Alkestis, freundschaftlich leitet und zueinander führt. Dieses Paar ist sozusagen eine neue Generation, die nach Platon das Prinzip der Liebe verkörpern, die frei waltet, die von Person zu Person aus freiem Willen webt und schwebt, während die blutsverwandten Eltern sich nicht für den Sohn opfern wollten:

[...] ; diese übertraf sie dank ihrer Liebe so sehr an zärtlichem Opfermut, daß sie klar erwies, wie jene dem Sohn innerlich entfremdet und nur dem Namen nach verbunden waren. (Ebd.)

Alkestis kann aufgrund ihres Opfertodes, nach dem sie selbst aus der Unterwelt wieder hervorkam, als weibliche Präfiguration Christi verstanden werden. Cassirer sagt zu dem mythischen Motiv des Opfertodes, er gehöre zu den mythisch-religiösen Elementargedanken der Menschheit (S. 272).

Gerade im Zusammenhang mit dem Sühnedienst bei Admetos standen auch andere Totenerweckungen. Die Tötung der Kyklopen durch Apollon war erfolgt, weil die Kyklopen als urweltliche Schmiede auch die Blitze des Zeus herstellten. Mit einem Blitz aber hatte Zeus Asklepios, den Sohn Apollons, getötet, weil jener Totenerweckungen durchgeführt hatte. Asklepios, der als „Sohn“ Apollons galt, war ein großer Arzt, der nicht nur in seinem Heiligtum in Epidauros wirkte, sondern auch an vielen anderen Stätten und z. B. in Rom als Aesculapius größtes Ansehen hatte. Im mythischen Bild eines „Sohnes“ verkörpert Asklepios Apollons Funktion als Heilgott. Daß Zeus gegen diese Funktion seines sonst geliebten Sohnes Apollon mit den Kräften der altertümlichen Kyklopen vorgeht, zeigt, daß Apollon ein noch jüngerer Gott als Zeus ist – er schreitet über Zeus hinaus. Asklepios, so wie auch der andere Sohn Orpheus, reichen schon in den nachklassischen Bereich der Mysteriengötter. Dieser Apollon, dessen Identifizierung mit dem Sonnengott erst in dieser Zeit richtig bedeutsam wurde, ist den Menschen heilend und erlösend zugetan. Daher wurde er in frühchristlicher Zeit als eine Präfiguration Christi angesehen. Ikonographisch wurde seine übliche Darstellung zu einem Vorbild für den jugendlichen Christus, der unbärtig, mit vollem Haupthaar, thronend oder stehend, abgebildet wurde. Oft hatte er einen Widder oder ein

Lamm, eins der Begleittiere Apollons, bei sich (Reinhardt, MH, S. 181f.).

Teichmann sieht in Apollon ebenfalls einen Vorläufer Christi, doch bringt er dies mit dessen Wirksamkeit bei der Ausbildung der Denkfähigkeit in Verbindung. Der Denkvorgang besteht aus der Verbindung der Elemente Wahrnehmung und Begriff. Der Begriff ist etwas Geistiges; er findet sich nicht in den Wahrnehmungen der einzelnen Dinge, ist aber davon abgeleitet. Da er alle Wahrnehmungen von einer Sache in sich vereint, z. B. verschiedene Entwicklungsstadien einer Pflanze, ist er raum- und zeitlos (Tempel - Griechenland, S. 169). Die Verbindung von Wahrnehmung und Begriff kann man in der Gemeinsamkeit von Dionysos und Apollon symbolisiert finden. Eine solche Art zu denken, die zur Begriffsbildung führt, war in der nachklassischen griechischen Zeit etwas Neues und hing vom freien Willen zu dieser Denktätigkeit ab. Apollon war hierbei der Förderer und Helfer (S. 271f.). Statt „Wahrnehmung“ und „Begriff“ kann man auch von Welt und Menscheninnerem sprechen. Der Mensch ist so veranlagt, daß die Verbindung beider als Möglichkeit in ihm liegt. Im Denken offenbare sich – so Teichmann weiter - „die Einheitlichkeit des in den Welterscheinungen und in den Geisteswelten lebenden Wesens“ (S. 278). Nun führt Teichmann zum Schluß aus, daß ohne die von Apollon gelenkte Denkschulung, die sich von Griechenland über die antike Welt verbreitet hat, die christlichen Mysterien nicht hätten begriffen werden können. Die in Griechenland entwickelte Art zu denken, die auch mit der griechischen Sprache zusammenhängt, sei eine geistige Vorbereitung des Kommens Christi gewesen, so wie die 42 Generationen in Palästina die leibliche Vorbereitung war. Die Ausbildung des Denkens sei nötig gewesen, weil sonst die mit Christus offenbarte Wahrheit nur in einer die Logik nicht befriedigenden Weise hätte gegeben werden können (S. 282f.). Im esoterischen Christentum bemüht man sich, die Wahrheit auch zu *denken*, was zum freien und eigenständigen Umgang mit den Glaubensgeheimnissen wichtig ist. Dies beinhaltet auch ein angeführter Ausspruch des Alanus ab Insulis, eines bedeutenden Theologen des 12. Jahrhunderts:

Gott ist eine rein geistige Späre, deren Zentrum überall und deren Peripherie nirgendwo ist. (Sermo de Sphaera intelligibili, angeführt S. 283)

Und über das Denken sagte er:

*Heute müssen wir an Gott glauben, damit wir Gott denken können.
Es wird aber eine Zeit kommen, da werden die Menschen an Gott denken müssen,
um an ihn glauben zu können.*

(Zitiert im Artikel „Das Labyrinth von Chartres“.

In: www.perseus.ch/PDF-Europaer/JG_16/JG16_2012_08_Europaer.pdf ; Zugriff: 2. 2. 2020)

Dionysos

Der Kult des Gottes Dionysos war der am weitesten verbreitete in der griechischen Welt, und Dionysos ist die bildlich am häufigsten dargestellte Gottheit (Die unsterblichen Götter Griechenlands, S. 170). Aus seinem Kult ist die griechische Tragödie hervorgegangen. Dionysos ist bekannt als der Gott des Weines, des Rausches, der Begeisterung oder der Ekstase. In der freien Natur in Wäldern und Bergen sind Scharen rasender Frauen um ihn, die Mänaden, sowie bocks- und pferdebeinige Naturwesen, die Satyrn und Silene, die oft betrunken sind; weiter gehören zu der Schar meist wilde Tiere. Auf älteren Darstellungen ist

Dionysos als würdiger alter Gott in langem Gewand gezeigt, mit Efeukranz, Weinranken und dem Kantharos genannten Weinbecher, in späteren Zeiten mit denselben Attributen, aber als junger, oftmals nackter Mann. Der würdevolle ältere Gott ist selbst nicht im Rauschzustand, sondern erscheint eher als dessen Meister oder Lenker, auf jüngeren Bildern kommt häufig eine Identität mit der rasenden Schar – dem Thiasos – zum Ausdruck.

Da wir Rauschzustände eher mit einer Bewußtseinstrübung in Verbindung bringen, stellt sich die Frage, wieso Dionysos etwas mit dem neuen wachen Bewußtsein zu tun haben soll. Dies ist nur verständlich bei der Berücksichtigung des andersartigen seelisch-geistigen Zustandes in den früheren nachatlantischen Kulturepochen. Was für uns selbstverständlich ist, das Empfinden der eigenen, selbständigen Persönlichkeit, mußte sich erst entwickeln, und nur für diesen Entwicklungsabschnitt war der Rausch, insbesondere der Weinrausch, förderlich. Deswegen war die „Erfindung des Weines“ eine Kulturtat. Außer im Dionysos-Mythos kommt sie auch in der Genesis vor, die Noah nach der Sintflut als ersten Weinzüchter und -trinker beschreibt: „Noah wurde der erste Ackerbauer und pflanzte einen Weinberg.“ (Gen 9,20; Einheitsübersetzung 1980). Noah trank dann Wein und wurde betrunken. Noah ist ja eine der mythischen Gestalten, die den Führer der Menschheit aus der Atlantis in die nachatlantische Zeit darstellen. Was die Verse der Genesis nur verdeckt in der Gestalt des Noah zum Ausdruck bringen, macht der Dionysos-Mythos deutlich: Der Wein gehört in die Bewußtseinsentwicklung der nachatlantischen Zeit, und zwar als bewußtseinsweckendes Mittel. So schreibt Burkert zur Wirkung des Rausches im Dionysos-Kult: Der Weinrausch als Bewußtseinsveränderung werde als Einbruch eines Göttlichen gedeutet. Die dionysische Erfahrung betreffe außerdem jegliche *manía*, die keine Abirrung sei, sondern eine „Steigerung der selbsterlebten 'geistigen Kraft'“ (Griechische Religion, S. 252).

Nach Steiner hat Alkoholgenuß bestimmte Wirkungen auf die menschlichen Wesensglieder, durch die die Verbindung zur geistigen Welt geschwächt wird. Physischer Leib und Astralleib werden enger aneinander gebunden, wodurch das in den ersten nachatlantischen Epochen noch vorhandene Hellsehen und das Wissen um die Reinkarnation allmählich ausgelöscht wurden, was vor allem in der griechisch-römischen Epoche zum Tragen kam. Dies war damals wünschenswert, damit der Mensch lernte, frei seine eigene Persönlichkeit zu entwickeln und sich bei der jeweiligen Inkarnation vorwiegend den irdischen Belangen, auch auf sozialem Gebiet, zu widmen. In diesem Zusammenhang sei auch die besondere Zeichenhaftigkeit der Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kana im Johannesevangelium verständlich (Joh 2,1-12). Diese Verwandlung „heiligt, was auf den physischen Plan herauskommen muß“. Der Mensch sollte ganz ins Physische hinabgeführt werden. Heute ist diese Entwicklung abgeschlossen, und es wird nötig, daß der Mensch wieder Verbindung zum Spirituellen findet: „Das nächste ist, daß der Wein wieder in Wasser verwandelt wird.“ (AnthroWiki s. v. Alkohol; 7. 2. 2020) Interessant ist auch die Deutung der Satyrn durch Steiner. Satyrn, Faune und Pan seien Bilder des atlantischen Durchschnittsmenschen, der noch kein Ich besaß (Anthrolexus s. v. Satyrn; 19. 2. 2020). Sie befinden sich deswegen als Betrunkene im Gefolge des Dionysos, weil er der Gott ist, der das Ich erst einführt. Die Satyrn und anderen Wesen stehen kurz vor dieser Entwicklung.

Die Mythen über Dionysos sind reichhaltig und besitzen etliche Varianten. Diese vielen nebeneinander bestehenden Geschichten wurden wohl von den Anhängern des Orpheus in eine große Erzählung von zwei Müttern und drei Geburten des Gottes vereinigt (Kerényi 1, S. 213. Weiter folge ich seinen Ausführungen im Kapitel über Dionysos, S. 197-215.). Dionysos ist einmal der Sohn der Unterweltsgöttin Persephone und einmal der Sohn der thebanischen Königstochter Semele; Zeus gilt meist als Vater, worauf auch der Name

Dionysos hinweist, wobei der Namensteil „nysos“ nicht geklärt ist. Als Sohn der Persephone wird Dionysos auch als Chthonios, der „Erdzugehörige“, bezeichnet, oder, wie auch Zeus in diesem Zusammenhang, als Zagreus, „der große Jäger“. Dionysos Zagreus wird von Titanen oder „Erdenstrossenen“ getötet und zerrissen. Zeus trifft diese mit seinem Blitz und übergibt die Glieder des Dionysos Apollon, der sie in Delphi in seinem heiligen Dreifuß beisetzt. Darauf wird Dionysos als „Kind in der Getreideschwinge“ wiedergeboren. Die Getreideschwinge, das *liknon*, war ein Kasten zum Worfeln des Getreides, das eine ähnliche Form wie eine Wiege besaß. Das Dionysos-Kind wurde daher „Liknites“, „derjenige in der Getreideschwinge“, genannt (vgl. Gemoll). Der Kult zur Wiedererweckung spielte sich auf dem Parnass ab.

Nach anderer Lesart rettet Athene das Herz des getöteten Dionysos-Zagreus. Es wird von Zeus verschluckt oder zu einem Trank verarbeitet, was beides zum neuen Entstehen aus Semele, einer der Geliebten des Zeus, führt. Diese und das ungeborene Dionysos-Kind will Hera verderben. Sie verleitet Semele dazu, Zeus in seiner wahren Gestalt sehen zu wollen, und Semele verbrennt beim Anblick der Göttlichkeit des Zeus. Er rettet das Kind, das er in seinen Schenkel einnäht, woraus es dann geboren wird.

So wie der kleine Dionysos von Ammen und Wärterinnen versorgt wird, ist er später von der Schar seiner ekstatischen Anhängerinnen umgeben, den Mänaden („Rasende“) oder Thyiaden („Schwärmende“), während er von Männern häufig abgelehnt und verfolgt wird. Einmal flieht er dabei ins Meer zur Meeresgöttin Thetis. Mit dem Meer wird er auch sonst in Verbindung gebracht, wie die Geschichte mit den Seeräubern zeigt (s. o. Apollon). Auch beim athenischen Fest der Anthesterien, einem Totenfest, hielt Dionysos seinen Einzug auf einem Schiffskarren. Dieser Einzug wurde als Rückkehr des Gottes aus der Unterwelt aufgefaßt (Hunger s. v. Dionysos). W. F. Otto bezeichnet Dionysos als den Verschwindenden und Wiederkehrenden, als den Sterbenden und von neuem Geborenen (Dionysos, S. 182). Auch drang Dionysos als Lebender in den Hades ein, um seine Mutter Semele heraus- und dem Olympos zuzuführen.

Aus der Fülle der Kulte und Mythen möchte ich die Motive herausgreifen, die besonders die Bedeutung herausstellen, die Dionysos bei der Bewußtseinsentwicklung hat:

1. Der ältere und der jüngere Dionysos und das Motiv des Zerreißen
2. Dionysos und Apollon
3. Dionysos der Mysteriengott

zu 1

Es soll hier Steiners Deutung wesentlicher Punkte des Dionysos-Mythos vorgestellt werden. Die „Götter“ sind dabei Bilder für das menschliche Geistige und Seelische, deren Wandlungen und Erlebnisse in mythischen Erzählungen dargestellt werden.

Der ältere und der jüngere Dionysos stellen mikrokosmisch verschiedene Phasen des menschlichen Bewußtseins dar. Diese werden charakterisiert durch die Mütter Persephone und Semele.

Persephone ist die Repräsentantin der alten hellseherischen Kräfte der Menschenseele. Der Raub der Persephone durch Pluto [Hades] stellt die Verbannung dieser Kräfte in einen unterbewußten seelischen Bereich, die „Unterwelt“, ab einer bestimmten Zeit dar. Pluto ist ein Bild dieser menschlichen Tiefen selbst, der Pluto im eigenen Seeleninneren. Makrokosmisch ist dieser Pluto auch Herr der Kräfte, die in den Tiefen der Erde wirken (Weltenwunder, Seelenprüfungen und Geistesoffenbarungen, GA 129, S. 33f.; www.fvn-rs.net/PDF/GA/GA129.pdf ; 18. 2. 2020). Dionysos-Zagreus hat als Sohn der Persephone zunächst noch Anteil an dem alten Bewußtsein, einem noch einheitlichen Seelendasein in leibfreiem Zustand, einer alten Ich-Form. Die „Zerstückelung“ stellt dar, wie später die Seelen

in die Leiber eingingen und sich dadurch als einzeln und abgeschlossen empfanden: „Dann kam eine Zeit, wo diese Ich-Wesenheit ihre Einheit verließ und jede einzelne Seele hineintropfte in einen Leib. Diesen Moment, den stellte in einem grandiosen Bilde die griechische Phantasie in der Gestalt des zerstückelten Dionysos hin.“ (Ebd. S. 112) Es kam damit auch die Gefahr des Egoismus auf, die Kehrseite der Ich-Entwicklung. Dies zeigt sich schon in der Eifersucht derjenigen Gottheit, die die Zerstückelung veranlaßt hatte, nämlich Hera; denn Eifersucht kann nur da entstehen, wo die Individualitäten abgegrenzt sind (ebd.). Die Rettung des Herzens stellt im Bild die Hilfe gegen Vereinzelung und sich abschließenden Egoismus dar (S. 114f.). Aus den Herzenskräften entsteht durch Zeus und Semele der jüngere Dionysos, das neue Ich-Bewußtsein, das dem heutigen entspricht, ohne hellseherische Fähigkeiten. Dies zeigt sich an der rein menschlichen Mutter, die wenig Verbindung zur geistigen Welt hat, doch sich von Hera dazu verführen läßt, diese schauen zu wollen. Aber sie kann den Anblick des Zeus in seiner wahren astralischen Gestalt nicht aushalten: „Sie ging in den Flammen zugrunde, weil sie Zeus in den Flammen der astralischen Welt, das heißt hellseherisch, sah. Sie wurde wirklich zerschmettert, wie das heutige Ich-Bewußtsein des Menschen zerschmettert würde, wenn es plötzlich vor der astralen Welt stünde.“ (S. 130) Der jüngere Dionysos, der von Zeus gerettet, in seinem Schenkel geborgen und schließlich daraus geboren, also ähnlich wie Athene ein Vater-Kind ist, ist für Steiner die zum heutigen Ich-Bewußtsein fortentwickelte Dionysoskraft (S. 117). Es heißt weiter, makrokosmisch sei der jüngere Dionysos das intellektuelle Ich, das sich über die Welt ausbreitet. Im mythischen Bild ist das der Zug des Dionysos. „[...] was wir sonst, wenn wir trocken, nüchtern, abstrakt sprechen, die Ausbreitung der intellektuellen Kultur nennen, das nennt die alte griechische Mythologie den Zug des jüngeren Dionysos, der den Menschen Ackerbau, Weinpflanzung, die Wissenschaft, aber auch die Schrift und dergleichen lehrte: den Zug über die Erde hin.“ (S. 118)

Eine etwas andere Deutung des Persephone-Dionysos-Mythos von Steiner findet sich in der Sammlung Lucifer-Gnosis, GA 34, S. 154-156. Steiner nennt hier diesen Mythos das „Urdrama des Menschen“. Persephone ist das Seelische, Dionysos das Geistige, die sich anschicken, in das Irdische herabzusteigen. Persephone stammt aus himmlischen Regionen und ist zur Unsterblichkeit bestimmt. Ihre Mutter ist Demeter, die unsterbliche Erdenseele. Die Menschenseele kann jedoch nicht ungeteilt ihre Unsterblichkeit genießen, sondern muß von Zeit zu Zeit in das Reich des Todes gehen. Die Oberwelt der Sage bedeutet die himmlischen Regionen, die „Unterwelt“ der Sage ist ein Sinnbild für die Erde, auf der sich Persephone, die Seele, immer wieder aufhalten muß. Sie muß zu ihr zurückkehren, da sie von deren Früchten – im Mythos der Granatapfel – genießt. Diese Frucht ist die Begierde der Seele zum Irdischen, durch die sie zu immer neuen Verkörperungen getrieben wird. Mit diesem Drama von der Menschenseele wurde das Schicksal des Dionysos in Verbindung gebracht. Dionysos ist das Sinnbild des Menschengeistes, in dem ein Teil des göttlichen Geistes zu erkennen ist, im Bild sein Vater Zeus. „Dieser Geist erscheint in dem Menschen nicht rein, sondern in dem Gewande der Leidenschaften. Die Titanen sind das Sinnbild dieser Leidenschaften. Sie lassen in dem einzelnen Menschen nicht den ganzen, reinen Gottesgeist wirken, sondern immer nur ein Stück desselben.“ (S. 155) Das Herz ist der Quell des Göttlichen im Menschen, das von Athene (der Weisheit) gerettet wird. „Nimmt man nun die beiden Dramen, das Persephone- und das Dionysosdrama zusammen, so ergibt sich das menschliche Urdrama, wie es den Griechen dargestellt wurde, die zu den Eleusinischen Mysterien zugelassen wurden. Aus Geist und Seele besteht der innere, der höhere Mensch. Die Seele entstammt der unsterblichen Erdseele, der Geist dem ewigen Gottesgeiste. Die Erdenlaufbahn stellt für die Seele eine Unterbrechung, für den Geist eine Zerstückelung dar.“ (S. 156) (Lucifer-Gnosis. Grundlegende Aufsätze und Berichte aus den Zeitschriften

Die Zerstückelung des Dionysos-Zagreus fand schon in der Antike Deutungen: Die Zerstückelung und neuerliche Zusammensetzung des Dionysos wurde mit dem Zertreten der Trauben in der Kelter und der Entstehung des neuen Weines in Verbindung gebracht. Eine stoische Spekulation, die sich bei Plutarch findet, sieht Dionysos als Symbol des Kosmos, der in Elemente aufgespalten und durch Helios/Apollo wieder zu einem Ganzen zusammengefügt wird (Kloft, S. 40). Die Wahrnehmung der Aufspaltung des Kosmos in Elemente ist eine Sache des Bewußtseins. In der indischen Philosophie ist es gerade dies, was als Maya bezeichnet wird, nach der die Welt der Erscheinungen als Täuschung oder Illusion angesehen wird. Die Erfahrung des „Zerreißens“, also das „Entstehen“, d. h. die Wahrnehmung von Einzelheiten, ist ein Bewußtseinsvorgang. Plutarch schreibt an der erwähnten Stelle, daß ein Gott, der zwar unvergänglich und ewig ist, sich doch Wandlungen unterzieht: „[...] wenn er sich aber in Winde und Wasser, Erde und Gestirne und die Geschlechter von Pflanzen und Tieren verwandelt und umgestaltend zerlegt, so stellen sie dieses Geschehen, diese Veränderung in verhüllender Andeutung als Zerreißung und Zergliederung dar, geben ihm den Namen Dionysos [...]“ (aus: Über das E in Delphi, zitiert in Teichmann, Griechenland, S. 270). Ein Zerrissener war auch der dionysische Sänger Orpheus, in dessen Lehre und Dichtung Dionysos eine zentrale Rolle spielt. Er wurde von thrakischen Frauen zerrissen (Kloft, S. 39). Dies und sein Abstieg in die Unterwelt machten ihn zu einer Präfiguration Christi. Auch der leidende Christus galt als „Zerrissener“, der im Bild der gekelterten Traube erschien, so bei Clemens von Alexandrien (Kloft, S. 40f.).

H. Zimmermann nennt außer Dionysos und Orpheus noch den in 14 Teile zerstückelten Osiris und den Leidenden in Psalm 22:

*Ich bin ausgeschüttet wie Wasser; alle meine Gebeine haben sich zertrennt; mein Herz ist in meinem Leibe wie zerschmolzen Wachs.
Meine Kräfte sind vertrocknet, und meine Zunge klebt an meinem Gaumen, und du legst mich in des Todes Staub.
Denn Hunde haben mich umgeben und der Bösen Rotte hat mich umringt; sie haben meine Hände und Füße durchgraben.
Ich kann alle meine Gebeine zählen; sie aber schauen und sehen ihre Lust an mir.
(15-18; Luther 1912)*

Zimmermanns Deutung des Bildes des Zerreißens lautet: Es sei eine symbolisch selbstvergegenwärtigte Imagination des im Wachbewußtsein durch die Verstandesabstraktionen vom Rumpf getrennten Kopfes. Er sieht dieses getrennte Kopfbewußtsein auch im Märchen „Von dem Machandelboom“ (Grimm, KHM Nr. 47). Dem bezeichnenderweise aus der Schule, dem Ort des Verstandesdenkens, kommenden Knaben wird der Kopf abgeschlagen (Rundbrief 20/2006). Auch der Kopf des Orpheus soll abgetrennt vom Leib noch weiter gesungen haben.

zu 2

Es besteht eine Verbindung, Beziehung oder gar Einheit zwischen Dionysos und Apollon. Dies wird am deutlichsten erkenntlich an der Anwesenheit des Dionysos in Delphi. Der Wiedererweckungs-Kult des Dionysoskindes auf dem Parnas wurde schon erwähnt. Dionysos war ein zweiter Herr Delphis, über das er während Apollons Verweilen bei den Hyperboreern im Winter herrschte. Dies machen die Giebelbilder des Apollontempels deutlich, wie aus den

Beschreibungen des Pausanias (2. Jh. n. Chr.) und den erhaltenen Fragmenten ersichtlich: Auf dem Ostgiebel ist Apollon mit Leto, Artemis und den Musen, auf dem Dreifuß sitzend, als Herr des Orakels dargestellt, auf dem Westgiebel Dionysos, umgeben von Thyiaden. Seine Gestaltung gleicht ihn Apollon als Kitharoden an: ein Jüngling mit langen Haaren, in langem Gewand und dem Band der Eingeweihten um die Stirn. In der Linken trägt er die Kithara, die ihn Apollon als Gott der Musik gleichsetzt. Dionysos vereint die unterschiedlichen Welten der beiden Gottheiten, die auf demselben Tempel abgebildet sind (Rozina Kolonia, Delphi Archeological Museum. Athen 2009, S. 40, mit der Abbildung der gut erhaltenen Figur des Dionysos). Auch zeigte man das Grab des Dionysos im Innersten des Heiligtums.

Darstellungen auf Vasenbildern zeigen Dionysos und Apollon ebenfalls häufig vereint. Eine hellenistische Apollonfigur auf einer Weinflasche ist mit einem Efeukranz, dem Attribut des Dionysos, abgebildet (Die unsterblichen Götter, S. 151, Abb. 10.33).

Bekanntlich hat Nietzsche in seiner Schrift „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“, 1872, erstmalig einen Antagonismus des Apollinischen und Dionysischen in der griechischen Kultur herausgestellt. Dieser Antagonismus sei aber weder im Kult noch in Bildern als Konflikt zu erkennen (Die unsterblichen Götter ebd.). Vielmehr handelt es sich um eine notwendige Verbundenheit dieser beiden Götter, die eine tiefe Bedeutung hat: Das Obere und Helle kann nicht sein ohne das Untere, Nächtliche. So wird diese Verbindung manchmal als die Einheit von Leben und Tod gedeutet. Das Dunkle als notwendige Ergänzung des Hellen zu sehen, sei eine besondere Leistung des griechischen Geistes. Der Bund zwischen Apollon und Dionysos sei ein Sinnbild der olympischen Religion: Das Licht und der Geist droben müssen immer wieder das Nächtliche und die mütterliche Tiefe unter sich haben (W. F. Otto, Dionysos, S. 114). Die Überwindung der Kräfte des Unteren, wie sie sich auch schon im Kampf Apollons mit dem Drachen in Delphi gezeigt hat, ist nie eine völlige Beseitigung derselben, sondern deren Integration. Durch Nietzsche seien die dionysischen Untergründe aller apollinisch erscheinenden Kunst entdeckt worden (H. Zimmermann, Rundbrief 16/2004).

In der Anthroposophie werden die beiden Götter als Vertreter der bereits erwähnten (s. o. I, 4.3.1) Nördlichen und Südlichen Einweihung verstanden. Bei der Nördlichen Einweihung – Apollon zugeordnet – geschieht der Zutritt zur geistigen Welt durch das Durchdringen des äußeren Schleiers der Natur bzw. der Sinneswelt, bei der Südlichen Einweihung des inneren Schleiers, des Seelischen bzw. der Erinnerung. In der griechischen Mythologie wird die Natur durch die oberen, kosmischen Götter, die seelische Welt durch die unteren, chthonischen Götter dargestellt (Anthrolexus s. v. Götter obere und untere. Aus: Der Orient im Lichte des Orients. Die Kinder des Luzifer und die Brüder Christi, GA 113; 3. 3. 2020).

Die Besonderheit des griechischen Wesens ist es, daß hier die beiden Einweihungsströme verbunden wurden: „Für die höchsten Eingeweihten Griechenlands waren der Lichtgott Apollo und der mystische Gott Dionysos zwei Aspekte des gleichen göttlichen Wesens. Sie wußten, daß der makrokosmische und der mikrokosmische Weg bei einem höheren Einweihungsgrad zusammenführen.“ (Veltman, S. 33)

zu 3

An anderer Stelle heißt es, daß die oberen Götter, bei den Griechen die Zeus-Familie, eher die Weltenwunder der Außenwelt verkörperten, während es bei den Mysterien des Dionysos um die seelischen Schicksale des Menschen ging, der nach Erkenntnis der übersinnlichen Welten strebte (Steiner, Weltenwunder, Seelenprüfungen und Geistesoffenbarungen, GA 129 [s. o. S. 627], S. 137f.; 6. 3. 2020).

Der Mythos von der Unterweltfahrt des Dionysos und die Heraufholung seiner menschlichen

Mutter Semele zeigt ihn stellvertretend für die Hoffnung aller, die dem Dionysos-Kult anhängen: In einer Zeit, als die zyklische Vorstellung vom Tod, der in neues Leben übergeht, bereits weitgehend geschwunden war, suchten die Menschen neue Wege, die Geheimnisse des Todes und des Lebens zu verstehen. Diesem Wissen hatten zwar auch die Einweihungen der ägyptischen Kultur gedient, doch waren es da nur erst der König und ansatzweise Priester und Beamte, die in der Lage waren, diese Einweihung zu erfahren. Nun bemächtigte sich die Sehnsucht nach geheimem Wissen und eigener Begegnung mit dem Göttlichen vieler Menschen. So schreibt Kloft: „In der Erzählung von Tod und Wiedergeburt hat man ein Initiationsmotiv sehen wollen: Der Einzuweihende erlebt den Abstieg und den Aufstieg als Scheidegrenze zu einem neuen und besseren Zustand. Wein und Rausch, Wildheit und Ekstase, Tod und Verwandlung sind menschliche Urerfahrungen, die sich im Dionysosmythos in verschiedener Weise bündeln und zur Anschauung gebracht werden. Sie interessieren in unserem Kontext deshalb, weil sie die Voraussetzung für die Entstehung von dionysischen Mysterienkulten verständlich machen. Diese haben sich spätestens im 5. Jahrhundert v. Chr. in Griechenland und Unteritalien in lockeren Assoziationen gebildet, möglicherweise im Zuge eines sich ausbreitenden religiösen Individualismus. Der Mensch sucht ein persönliches und emotionales Verhältnis zum Göttlichen zu erreichen.“ (S. 28f.) Ähnlich sieht dies Schlesier in einem Beitrag über Dionysos als Ekstasegott (Schlesier/Schwarzmaier, Dionysos, S. 29-41). Dionysos weise als Gott der Ekstase auf Riten hin, bei denen die Ekstase wichtig war, und das waren die Mysterienkulte. Die Ausdrücke *mainas*, *bakchos*, *lenai*, *magoi* und *mystai* deuten diese Mysterienerfahrungen an. Schon eine Stelle bei Herodot belegt die Existenz des dionysischen Mysterienkultes, der von ihm als typisch griechisch angesehen wird. Weiter schreibt sie, daß die Ekstase ein Ergebnis der Einweihung ist. Durch sie werde die Grenze zur Unsterblichkeit überschritten.

Prometheus

Schon bei Dionysos kann man sowohl wegen seiner Mutter, durch die er eher einem Heros ähnelt, als auch aufgrund seiner Funktion als Mysteriengott eine Nähe zu den Menschen feststellen. Noch viel mehr gilt dies für Prometheus, der deswegen auch zu denjenigen Göttern der griechischen Mythologie zählt, die in besonderem Maße mit menschheitlichen Entwicklungen verknüpft sind.

Zuerst sollen Grundzüge des Prometheusmythos dargestellt werden, als zweites Möglichkeiten für dessen Deutung.

Der Prometheusmythos

Wie Zeus stammt Prometheus von Titanen ab, aber von einer anderen Linie, nämlich von der des Titanen Iapetos. Nach Kerényi ist diese Linie mit dem Menschengeschlecht verknüpft (Mythologie I, S. 164). Prometheus gilt als Kulturbringer, als listiger, ränkevoller (Hesiod, Theogonie 511) Widersacher des Zeus und Verteidiger der Menschen. In diesen Eigenschaften ist er eine Art Trickster-Gestalt (s. o. V, 4.1.4). Ferner ist er Schmiede- und Keramikgott (Reinhardt, MH, S. 240). Schmiede des Mythos, nicht nur des griechischen, sind göttliche oder halbgöttliche Wesen, allen voran Hephaistos, aber auch die geheimnisvollen Kabiren, die Daktylen und Telchinen, die in Schmiedezünften vereint waren. Auf Zypern waren im 12. Jh. v. Chr. Schmiedewerkstätten mit einem Heiligtum verbunden (Burkert, Religion, S. 260f. und 268f.). Als Keramikgott steht Prometheus nicht nur einem weiteren frühen Grundhandwerk, das ins Neolithikum weist, nahe, sondern auch dem Mythologem der Erschaffung des Menschen aus Lehm (Ton, Erde), das aus der Genesis wohlbekannt ist, aber

auch schon in der ägyptischen Mythologie - hier sind die Götter Chnum oder auch Ptah die Schöpfer – und im Enuma elisch vorkommt mit Marduk als Schöpfer.

Reinhardt bespricht die griechischen literarischen und bildlichen Belege des Mythologems. Obwohl es nicht völlig sicher ist, ob es schon frühe Stellen gab, nämlich bei Hesiod und Sappho, meint er, es wäre jedenfalls bei den engen Zusammenhängen zwischen altorientalischer Epik und frühgriechischem Mythos eigenartig, wenn die Erschaffung der Menschen, die im Enuma elisch ein wichtiges Ereignis ist, nicht auch im frühgriechischen Mythos vorgekommen sei. Auch werde dann viel plausibler, warum Prometheus sich gegenüber Zeus so sehr für die Menschen einsetzte (S. 241f.).

Über die Auseinandersetzung zwischen Zeus und Prometheus berichtet Hesiod: Als es um ein Abkommen zwischen Göttern und Menschen und deren jeweilige Anteile an den Opfergaben ging, wollte Prometheus Zeus listig dazu bringen, die wertloseren Teile für die Götter zu wählen, indem er die Knochen des geopfert Stieres in Fett einhüllte. Zeus durchschaute den Betrug und nahm aus Zorn den Menschen das Feuer. Doch wieder überlistete ihn Prometheus, der das Feuer in einem Narthexstengel stahl und den Menschen brachte. Auch hierfür nahm Zeus Rache an den Menschen. Aus Erde formte Hephaistos in seinem Auftrag die erste Frau, die berühmte Pandora, die von Athene und anderen Göttinnen mit aller Schönheit, Liebreiz und Schmuck ausgestattet wurde – daher der Name Pandora, die Allbeschenkte. Epimetheus, der Bruder des Prometheus, nahm sie zur Gattin, und von ihr stammen alle Frauen ab. Nach Hesiod kam durch Pandora und das ganze weibliche Geschlecht alles Unglück über die Menschen, die bis dahin in paradiesischem Glück gelebt hatten: Pandora öffnete ein Faß – oft als „Büchse der Pandora“ bezeichnet -, aus dem alle Übel, Leiden, Plagen, Krankheit und Tod hervorkamen (Theogonie 507-616 und Erga 47-89). Kerényi hält diese Bestrafung der Menschheit für eine ziemlich altertümliche Vorstellung (S. 174).

Wie oben dargestellt, gibt es auch in der griechischen Mythologie eine Sintfluterzählung. Das überlebende Paar, Deukalion und Pyrrha, erschuf auf Geheiß der Götter neue Menschen aus Steinen. Ein relativ alter Beleg ist Pindar (Olympische Oden 9, 41ff.), sehr bekannt Ovids Darstellung (Metamorphosen 1, 313-415). Die nachsintflutliche, „steinerne“, Menschheit ist mit der Iapetos-Linie durch direkte Abstammung verbunden: Deukalion ist der Sohn des Prometheus, Pyrrha die Tochter des Epimetheus und der Pandora. Bei Apollodoros erfährt man, daß Prometheus auch der Warner und Ratgeber vor Beginn der Sintflut war: „Da aber Zeus das Geschlecht aus Erz vernichten wollte, baute Deukalion auf Anraten des Prometheus einen Kasten, legte alles Notwendige hinein und ging dann selbst mit Pyrrha hinein.“ (1, 47; vgl. o. V, 4.1.5,d) zu dem Ratgeber in verschiedenen Mythen) Eine noch weiter gehende Beteiligung des Prometheus an der Entstehung der neuen Menschheit zeigt eine Stelle des Mythographus Vaticanus I (evtl. 6. Jh. n. Chr.): Prometheus soll den Steinen, die von Deukalion und Pyrrha geworfen wurden, das Leben eingegeben haben (189; wiedergegeben bei Reinhardt, MH, S. 239).

Nicht nur die Menschen, auch Prometheus bestrafte Zeus für den Raub des Feuers, wie schon Hesiod erzählt:

Zeus band auch den listigen Planer Prometheus mit unlösbaren, schmerzenden Fesseln, durch deren Mitte er einen Pfahl trieb. Auch sandte er ihm einen Adler mit mächtigen Schwingen; der fraß die unsterbliche Leber, die in der Nacht ganz so nachwuchs, wie sie der mächtig geflügelte Vogel den Tag über abfraß.

(Theogonie 521-525; Übersetzung: Otto Schönberger)

Von dieser Qual wird Prometheus schließlich befreit, wofür es zwei Varianten gibt. Die eine nennt Hesiod in Fortsetzung der zitierten Stelle: Herakles tötete den Adler mit Einwilligung

des Zeus, weil dieser in der Heldentat eine Vermehrung des Ruhmes seines Sohnes sah. Für den gefesselten und erlösten Prometheus gibt es ein altorientalisches Vorbild auf einem Rollsiegel: Hier ist der sumerische Sonnengott gefesselt und von einem Raubvogel bedroht und wird von einem Helden mit Pfeil und Bogen gerettet (Burkert, Religion, S. 264f.). Zu der Darstellung Hesiods gibt es auch ein relativ frühes griechisches Vasenbild (um 610 v. Chr.), auf dem man hinter Prometheus auch den erwähnten Pfahl sieht, sodann den übergewaltigen Adler und einen riesigen Herakles, der mit Pfeilen nach ihm schießt. Aischylos stellt in der Tragödie „Der gefesselte Prometheus“ den anderen Weg zur Befreiung dar: Er wurde von Zeus freigelassen, weil er ihm ein wichtiges, ihn betreffendes Geheimnis verriet; Zeus solle sich hüten, sich mit der Meeresgöttin Thetis zu verbinden, weil der Sohn dieser Verbindung seinen Vater, Zeus, entmachten werde. Doch es war außerdem noch nötig, daß sich ein Unsterblicher für Prometheus opferte. Dies tat der Kentaur Cheiron, der sterben wollte, weil er an einer unheilbaren Wunde litt. Thetis wurde gezwungen, Peleus, einen Sterblichen, zu heiraten. Als späte Folge bahnte sich auf deren Hochzeit die Ursache des Trojanischen Krieges an; denn die nicht eingeladene (Dornröschen!) Göttin Eris („der Streit“) warf einen Apfel unter die anderen Göttinnen, welcher der schönsten zukommen solle. Dies führte später zur Entführung der Helena.

Deutungsmöglichkeiten

Alle Deutungen, die ich hier vorstellen möchte, weisen in die gleiche Richtung: Prometheus ist diejenige Göttergestalt, die für die Selbständigkeit, Emanzipation und Freiheit des Menschen steht, womit das Aufbegehren gegen Zeus einhergeht. So hat dies ja schon Goethe in seinem bekannten Gedicht „Prometheus“ ausgedrückt:

*Bedecke deinen Himmel, Zeus,
Mit Wolkendunst,
Und übe, dem Knaben gleich,
Der Disteln köpft,
An Eichen dich und Bergeshöhn;
Müßt mir meine Erde
Doch lassen stehn,
Und meine Hütte, die du nicht gebaut,
Und meinen Herd,
Um dessen Glut
Du mich beneidest.*

...
*Ich dich ehren? Wofür?
Hast du die Schmerzen gelindert
Je des Beladenen?
Hast du die Tränen gestillet
Je des Geängsteten?*

...
*Hier sitz' ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen sich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!*
(Goethe, Werke Bd. 1, S. 60ff.)

Matuschek schreibt einleitend über die Prometheus-Gestalt (in: Jamme/Matuschek, S. 131ff.): Prometheus ist die Symbolfigur des menschlichen Aufbegehrens gegen die Götter. „Durch die wörtliche Deutung seines Namens ('Vorbedacht') verkörpert er die menschliche Kultur als auf den Verstand gegründete Emanzipation von göttlicher Vormundschaft.“ (S. 131) Prometheus gilt als Schöpfer der Menschen aus Lehm nach dem Ebenbild der Götter, ähnlich wie in der Genesis. Als Kulturstifter und Menschenbildner steht Prometheus „für die menschliche Kreativität als himmelstürmende, selbstermächtigende Kraft“ (ebd.). Ambivalent klingt bei Hesiod die Vorstellung eines Verstoßes gegen göttliches Gesetz mit, nicht nur die berechtigte Auflehnung. Doch Aischylos stellt in „Der gefesselte Prometheus“ „seine Titelfigur anders als Hesiod eindeutig positiv als Kulturstifter dar, der die Menschen aus ihrem rohen, elenden Dasein unter einem tyrannischen Zeus befreit hat“ (S. 132). Matuschek nennt dann noch die Deutung des Prometheus-Mythos durch Kerényi (in dessen Buch Prometheus: die menschliche Existenz in griechischer Deutung, 1959): Der Mythos sei die frühgriechische Selbstreflexion der menschlichen Existenz (S. 134).

Blumenberg gibt dem Prometheus-Mythos in seinem grundlegenden Werk „Arbeit am Mythos“ großen Raum. Der dritte Teil mit der Überschrift „Die Entfrevelung des Feuerraubes“ (S. 330ff.) handelt von den Varianten des Mythos, seinen Bearbeitungen und Deutungen bis zur Goethe-Zeit; im vierten Teil, „Gegen einen Gott nur ein Gott“ (S. 432ff.), geht es um die Prometheus-Gestalt bei Goethe. Ich greife hier nur Einleitendes heraus, das mir aber wesentlich für Blumenbergs Verständnis scheint: In der Renaissance wurde Prometheus Adam gleichgesetzt. „Es ist die erste und vorsichtige Annäherung an die Umstellung des Bewußtseins darauf, sich die Selbstwerdung des Menschen vorbehaltlos zuzuschreiben.“ (S. 393) Dies zeigt sich an der Beziehung zum Verbotenen, der Frucht vom Baum der Erkenntnis einerseits, dem Feuer andererseits. „In der Gleichsetzung wird das Verbotene darauf festgelegt, daß es nicht das der menschlichen Natur Ungemäße, sondern das ihr Vorenthaltene ist, sie zwar das Paradies der Unschuld verliert, das des Wissens gewinnt.“ (S. 393f.)

Für mich weisen viele Züge des Mythos mehr oder weniger verhüllt auf wesentliche menschheitliche Entwicklungsvorgänge hin, wie dies auch in der Initiationswissenschaft gesehen wird. Hierzu zählt gerade das Unabhängigwerden von den Göttern, die „Selbstwerdung des Menschen“ und das Wissen. Daß dies ein Frevel sei, ist eine mythologische Einkleidung. Der Verlust der „Unschuld“ und alle Folgen und Gefahren sind notwendige Entwicklungen, durch die dem Menschen die Aufgabe der Verantwortlichkeit für sein Tun gestellt ist.

Im Folgenden möchte ich auf Einzelheiten des Prometheus-Mythos hinweisen.

Da ist zunächst der Name Prometheus selbst, der „Vorausdenkende“. Nicht nur zeigt die Silbe „me“ wie in vielen anderen Namen und Wörtern auf die m e n t a l e Bewußtseinsstruktur, sondern ist in dem Vorausdenken auch die für sie typische neue lineare Vorstellung enthalten, die dem zyklischen Weltbild ein Ende bereitete.

Das Listige und Ränkevolle im Wesen des Prometheus ist ein Zeichen des Vorherrschens des Verstandesdenkens, für das auf der Seite der späteren Heroen Odysseus steht.

Das Feuer, die Keramik und die Schmiedekunst zeigen Prometheus als Kulturbringer. Das Feuer ist die Grundlage aller materiellen Kultur, der Feuergebrauch eines der Kennzeichen, durch das sich der Mensch von den Tieren unterscheidet. Das Feuer war wesentlich für die Entstehung eines Gehirns, das erst die Art des Homo sapiens ermöglichte. Wie die Schädel älterer Menschenarten zeigen, ist bei diesen die Kieferpartie samt entsprechend vorhanden

gewesenen Muskeln und Sehnen vorherrschend, da der Verzehr rohen Fleisches entsprechende Kraft verlangt. Der Vergrößerung des Schädels war aber durch den Geburtsvorgang eine Grenze gesetzt. So war eine Vermehrung des Raumes für das Gehirn erst möglich, als diese gewaltigen Kiefer nicht mehr benötigt wurden, und das war erst der Fall, als Fleisch im Feuer gegart werden konnte. Im Neolithikum kam die Getreidenahrung hinzu, zunehmend wurde Nahrung gekocht und bei Seßhaftigkeit aufbewahrt, was Keramik als Koch- und Vorratsgefäße erforderte. Deswegen wurde das Töpfern zu einem Grundhandwerk. Zuvor dienten Keramikgegenstände nur dem kultischen Gebrauch. Der nächste Entwicklungsschritt der materiellen Kultur war die Metallverarbeitung, auch diese im Mythos eine Erfindung göttlicher Wesen wie Schmiedegötter, die deswegen Verehrung genossen, weil man wußte, welch großen Schritt die Verwendung dieser Materialien für die Menschheit bedeutete. Die Schmiedekunst war ursprünglich ein Geheimwissen, das mit der Beherrschung des Feuers, dem Auffinden und der Bearbeitung der Erze verbunden war. Das Schwert aus dem wertvollen Eisen gilt als Symbol des neuen, verstandesgeprägten Menschen, und es sind besondere Heroen, die einzigartige, unschlagbare Schwerter besitzen, „Träger geheimnisvoller Kräfte“ (Lurker s. v. Schwert).

Das Töpferhandwerk führt zu dem Mythologem der Erschaffung des Menschen aus Erde, die ägyptischen Götter Ptah und Chnum besitzen sogar eine Töpferscheibe. Nach Hesiod waren die ersten Menschen nur Männer, bis dann als „Strafe“ die Frau in Gestalt der Pandora erschaffen wurde, die alle Übel der Welt verursachte. So wie Hesiod den Mythos erzählt, sind die Vorgänge verschleiert, die in anderen Mythen der Welt deutlicher sind (vgl. o. V, 4.1.4). Die ersten Menschen waren keine Männer, sondern androgyn, so wie Adam, Atum, Ymir. Dies war, wie oben dargestellt, ein sehr alter Entwicklungszustand, wie Kerényi bemerkte, der durch die Geschlechtertrennung endete, was im Bild durch das Erscheinen der „ersten Frau“ ausgedrückt wird; in Wirklichkeit entstanden der erste Mann und die erste Frau. Pandora ist eine Parallele zu Eva in Genesis 2. Beide sind mythische Urmütter der vorsintflutlichen Menschheit, für die der paradiesische Zustand zuende geht. Die Geschlechtertrennung ist verbunden mit einer Körperlichkeit, die Alterung, Krankheit und Tod unterworfen ist. „Pandora öffnete die Büchse“ ist dafür die mythische Einkleidung. Hesiod sieht sich allerdings veranlaßt, in einem langen frauenfeindlichen Erguß zu schwelgen (Theogonie 585-612). Er nennt die Frau in einem Wortspiel *kalon kakon*, das „schöne Übel“. Tatsächlich ist es so, daß die Geschlechtertrennung, d. h. die geschlechtliche Vermehrung, nötig wurde, weil die zunehmend sich verhärtende Leiblichkeit es nicht mehr zuließ, daß ein Leib allein aus sich heraus seinesgleichen hervorbringen konnte. Diese Umstellung zog sich von der lemurischen bis in die atlantische Zeit hinein. Im Bild stehen hierfür die Taten des Zeus und des Prometheus. Die endgültig in die zwei Geschlechter getrennte Menschheit, die auch das Feuer verwendete, entstand während der späten Atlantis, der Sintflut und der beginnenden nachatlantischen Zeit. Deswegen erscheint Prometheus auch als Beteiligter bei der Sintflut. Er gibt der neuen, der nachsintflutlichen, der nachatlantischen Menschheit ihr Leben und nimmt sich ihrer an. Er lehrt die neue Menschheit die notwendigen Fähigkeiten für ihr Überleben: den Gebrauch des Feuers, die Töpferei, die Metallverarbeitung. In der Tragödie *Der gefesselte Prometheus* (*Prometheus desmotes*) von Aischylos (die Verfasserschaft wird häufig angezweifelt) nennt Prometheus selbst noch vieles andere, worin er die Menschen unterwies: Hausbau und Zimmerwerk, Astronomie, Schrift, Verwendung von Tieren zur Feldbestellung und Lastentransport, Schiffbau, Medizin, Weissagung, Metallbearbeitung (Vers 436-506, nach der Übersetzung von Walther Kraus). Bei Aischylos handelt es sich bei der Kultur um dringende Hilfe für das Leben im neuen Zustand und die Befreiung von der Tyrannei des Zeus, der den Menschen dies verwehren wollte (vgl. o. Matuschek, S. 132). Dabei geht es nicht nur um das materielle Überleben, sondern auch um eine innere Entwicklung hin zu Freiheit durch das Entstehen einer Verstandeskultur. Hier ist auch

folgende Stelle aus den genannten Versen wichtig:

*Sie, die zu Anfang Augen hatten, doch nicht sahn,
Und Ohren und nicht hörten, sondern wie Gebild
Von Träumen ihre lange Lebenszeit hindurch
Blind all in eines wirrten und nichts wußten [...].
(V. 447-450, Übersetzung Walther Kraus)*

Eine bessere Beschreibung des atlantischen Menschen kann man sich kaum vorstellen: Seine Fähigkeiten waren noch nicht auf die äußere Umwelt gerichtet, die Sinneswahrnehmungen waren noch nicht geschärft, er hatte ein traumartiges Bewußtsein. Doch in nachatlantischer Zeit waren es „Götter“, die alle Fähigkeiten verliehen, die für die geistige und physische Hinwendung zur Erde notwendig waren, und in der griechischen Mythologie war dies vor allem Prometheus.

Die „Bestrafung“ des Prometheus ist ein mythisches Bild, in das sich der Gesamtzusammenhang der Entwicklungsvorgänge hin zur nachsintflutlichen Menschheit kleidet: Der Felsen, an den „Prometheus“, der neue Mensch, gefesselt ist, ist der hart gewordene, knöcherne Leib und die Stofflichkeit, an die der Mensch aufgrund seines Leibes gebunden ist. Der Adler kann als Symbol für die Sinneswahrnehmungen („Adlerauge“), das Denken und das wache Tagesbewußtsein gelten, das für die Menschheit immer wichtiger wurde. Das Wachbewußtsein „frißt“ die Lebenskräfte, wie auf diesen Seiten wiederholt dargestellt. Im mythischen Bild ist dies die Leber. Diese ist das zentrale Stoffwechselorgan, reguliert den Eiweiß-, Fett- und Zuckerstoffwechsel, den Mineral-, Vitamin- und Hormonhaushalt, ist also an allen Lebensvorgängen im Körper beteiligt. Sie besitzt eine große Regenerationsfähigkeit. Schon bei Platon galt die Leber als Sitz der Lebenskraft, der „Organseele“ (Brockhaus s. v. Leber). Daß im Mythos die Leber in der Nacht nachwächst, zeigt die Regeneration während des Schlafes, also im unbewußten Zustand, der die Schäden, die das Wachbewußtsein hervorbringt, bis zu einem gewissen Grad heilt.

Da meine Interpretation teilweise an Erkenntnisse Steiners angelehnt ist, sind aus seinen Darstellungen im folgenden nur noch Einzelheiten nachzutragen. Steiner hat sich öfter zum Prometheus-Mythos geäußert. Ich beziehe mich hier auf Darstellungen in der Vortragsreihe „Die okkulten Wahrheiten alter Mythen und Sagen“, GA 92, 1904, Siebenter Vortrag: Die Prometheus-Sage, Berlin, 7. Oktober 1904, S. 59-70 (Zugriff: 9. 3. 2020). Darin heißt es, die Prometheus-Sage zeige die ganze Geschichte der fünften Wurzelrasse, ihre Vergangenheit und Zukunft (S. 61; Steiner verwendet zu diesem Zeitpunkt noch den Ausdruck Wurzelrasse. Er meint damit eine Erdphase. Die fünfte ist die nachatlantische, zu der auch die Gegenwart zählt.). Erst in der nachatlantischen Zeit entstanden Künste, Erfindungen, Entdeckungen und Technik; darunter war der Gebrauch des Feuers besonders wichtig. Im dritten Vortrag hat Steiner darüber gesprochen, warum dies erst dann möglich wurde: Erst in nachatlantischer Zeit war die Materie so verdichtet, daß sich daraus Feuer schlagen ließ. Alles Verstandesmäßige, Technische verdankt sich dem Feuer, es ist dasjenige, was auf den physischen Plan herunterführt (S. 35f.). Prometheus, der Repräsentant der nachatlantischen Menschheit, ist der „Vor“denker: Er hat zuerst den Gedanken und setzt ihn dann in die Wirklichkeit um; dies ist eine Voraussetzung für Erfindungen. Das Bild der Fesselung an den Felsen weist auf die besondere Art des nachatlantischen Denkens hin: Es ist nur auf die mineralischen Kräfte bezogen, an diese sozusagen „gefesselt“, fixiert. Die Geistigkeit der atlantischen Menschheit hatte dagegen auf die Lebenskräfte gewirkt und diese genutzt wie die heutige Menschheit die mineralischen

Stoffe. Wenn die Verstandeskraft an das Unorganische gefesselt ist, dient sie dem Egoismus (S. 65).

Steiner wendet sich dann den Bildern des Geiers (Adlers), des Herakles und des Chiron im Prometheus-Mythos zu. Diese drei Gestalten zeigen, was der Mensch der nachatlantischen Zeit überwinden muß. Der Geier, der an der Leber nagt, die die Verbindung zur Lebenskraft ist, ist ein Symbol des Astralkörpers, den Steiner hier auch mit dem indischen Ausdruck Kama bezeichnet (S. 66f.). Kama ist die allgemeine Astral-, Wunsch- oder Begierdennatur. Der Astralleib schafft damit auch Bewußtseinswachheit, aber auf Kosten der Lebenskraft: „Damit mußte der Mensch seine Prometheus-Ähnlichkeit bezahlen.“ (S. 67f.) Damit er vom Felsen, dem Mineralischen, befreit wird, muß er seine eigene Natur bezwingen. Dies gelingt nur einem, der während der fünften nachatlantischen Zeit zum Eingeweihten wird. Im Bild ist dies Herakles. Schon am Anfang des Vortrags sagt Steiner, daß die zwölf Arbeiten des Herakles symbolisch dargestellte Einweihungsprüfungen seien. Nur ein Eingeweihter kann den Prometheus-Menschen in sich befreien. Chiron ist ein alter Teil des Menschen, der noch mit dem Tierischen verbundene Mensch der Vorzeit. Die Prometheus-Sage zeigt an, was der Mensch für seine zukünftige Entwicklung tun muß.

4.3 Heroenmythen

Nach den Abschnitten über Urgeschichte und Göttermythen folgt ein dritter über Heroenmythen.

Während kosmogonische und anthropogonische Mythen in fast allen Mythologien der Welt vorkommen und Göttermythen mit einem ausgeprägten Pantheon z. B. für die altorientalische, ägyptische oder indische Religion typisch sind, besitzt die griechische Mythologie als besonderen Bereich neben den Göttermythen die Heroenmythen. Deren Bedeutung hebt Reinhardt hervor. Im Vergleich zum altorientalischen und ägyptischen Mythos sei im griechischen die Anzahl der Götter reduziert, und es zeige sich eine Verschiebung zu den Heroenmythen (MH, S. 86). Die Heroen seien eine „wesentliche Innovation“ gegenüber dem altorientalischen Mythos (ebd. S. 106). Die Zeit der Heroen steht in der mythischen Chronologie zwischen der der Götter und der der Menschen, die „als reale Historie dem Mythos sein natürliches Ende setzt“ (ebd.). Der „Gesamtkomplex der Heroenmythen bildet nach Umfang und Bedeutung eindeutig den Schwerpunkt und zugleich das narrative Zentrum des [frühgriechischen] Mythos“ (ebd. S. 110). Dies hat schon Kirk so gesehen, der sagt: „Griechenland ist geradezu einmalig im Erzeugen von Heroenmythen [...]. Dem entspricht noch am ehesten die Heldenwelt der nordischen Mythen und Sagas.“ (S. 205)

Die folgende Darstellung enthält in einem allgemeineren Teil grundlegende Gesichtspunkte und Themen zu den Heroenmythen; in einem zweiten Teil wird es um die Deutung einzelner Heroenmythen und ihrer Gestalten gehen, die aus den genannten Gründen vorwiegend aus der griechischen Mythologie stammen, wenige aus der keltischen und altnordischen.

Eine Fortsetzung fanden die Heroenmythen in mittelalterlichen Sagen, Legenden und Märchen. Campbell sieht eine Universalität des Heros: Die Probleme und Lösungen, die der Mythos zeigt, sind für die ganze Menschheit gültig (Heros, S. 31). Der Held ist der Mensch, der sich über die persönlichen Grenzen hinaus kämpft zu gültigen menschlichen Formen. Seine Visionen und Eingebungen „kommen unverdorben von den Urquellen menschlichen Lebens“ (ebd.). „Als Mensch der Gegenwart ist der Held gestorben, als Mensch des Ewigen, als vollkommen gewordener, nicht auf Partikularitäten festgelegter, universaler Mensch wird er wiedergeboren.“ (S. 32)

4.3.1 Grundlegende Gesichtspunkte zu den Heroenmythen

Dieser erste, übergeordnete, Abschnitt zu den Heroenmythen befaßt sich mit zwei Themenbereichen.

Im ersten Bereich (4.3.1.1) geht es um den Begriff „Heros“ und Abgrenzungen zu ähnlichen, oft synonym verwendeten.

Neben den durch Dichtungen überlieferten Heroenmythen gab es in Griechenland auch einen Heroenkult; mit beidem befaßt sich ein zweiter Abschnitt (4.3.1.2).

4.3.1.1 „Heros“ und andere Bezeichnungen

Das Wort „Heros“ und andere Bezeichnungen, die oft an seiner Stelle verwendet werden, sollen einen ersten Einstieg in das verschaffen, was ein Heros ist und was die Mythen, deren Protagonist er ist, bedeuten könnten.

So kommt das Wort z. B. im Titel des bekannten Buches von Joseph Campbell „Der Heros in tausend Gestalten“ vor (englischer Originaltitel: *The Hero in a Thousand Faces*. 1949). In diesem Buch werden als Material Erzählungen aller Zeiten und Weltgegenden herangezogen, und der Begriff dessen, was Campbell unter „hero“ versteht, ist sehr weit gefaßt. Ich nenne Beispiele: Am ehesten verstehen wir unter „Heros“ die eigentlichen Mythen- und Sagenhelden, die auch er bespricht: u. a. Theseus, Herakles, Aeneas aus der griechisch-römischen Mythologie. Ferner sind es bei ihm Helden keltischer Erzählungen wie der irische Prinz von der einsamen Insel, Guinon Bach (Wales), der irische Krieger Cuchulinn; Prinz Arjuna aus der Bhagavad Gita. In vielen Erzählungen indigener Völker findet er Helden vor: in einer Erzählung der Irokesen; in der Geschichte vom Wasserkrugknaben (Pueblo-Indianer); in der Eskimo-Legende vom Raben im Bauch des Walfischs. In Märchenhelden sieht er ebenfalls Ähnlichkeiten mit den Helden anderer Erzählungen. Er bespricht u. a. das Grimmsche Märchen „Der Froschkönig“ und das Märchen aus 1001 Nacht „Prinz Kamar ez-Zamân und Prinzessin Budûr“. Weiter von dem, was gewöhnlich unter „Heros“ verstanden wird, entfernt er sich, wenn er auch Gestalten darunter zählt, die allgemein als Götter gelten: Prometheus; den „Heiland“ Osiris; die Kriegergötter der Navaho; die altorientalische Göttin Inanna; die japanische Sonnengöttin Amaterasu. Ferner zählt er Göttliche, Erleuchtete und Religionsgründer unter die 'heroes': Christus, Buddha, den Bodhisattva Avalokiteshvara, Mose. Sodann beschreibt er die Unterweltreise eines Schamanen der Lappen als typisches Erlebnis eines „Heros“.

Auf Campbell und das, was er als das Gemeinsame dieser Gestalten ansieht, werde ich unten eingehen.

Wegen der großen Bedeutung der griechischen Heroenmythen soll zunächst von griechischen Wortbedeutungen ausgegangen werden.

Im Griechischen gibt es die Wörter *hērōs* (ἥρως) und *hēmítheos* (ἡμίθεος). Die Etymologie von *hērōs* ist nicht bekannt. Gemoll sieht es aus der erschlossenen Form *sērōus* entstanden, was „Kern“ oder „Stärke“ bedeutet, und nennt als Übersetzungen: Tapferer, Held, Heros. Der Plural *hērōes* bedeutet Geister der Verstorbenen. *hēmítheos* (Halbgott) findet sich schon bei Hesiod (um 700 v. Chr.), welcher schreibt:

Der Kronide Zeus schuf ein göttliches Geschlecht von Heroen-Menschen, die Halbgötter genannt werden (Erga 158ff.).

Schon oben (V, 4.2.1) wurde erwähnt, daß das Adjektiv *theîos* auf nichtgöttliche Wesen bezogen werden kann, und auch die Bezeichnung Halbgötter weist darauf hin, daß sich hier etwas in der Schwebe zwischen Göttlichem und Menschlichem befindet. Dies zeigt auch das deutsche Wort Gottmensch, das Kerényi manchmal gebraucht (Mythologie 2).

Synonym mit Heros wird im Deutschen oft das Wort „Held“ verwendet. Laut Kluge stammt dieses von der indogermanischen Wurzel *kel- ab, die 'antreiben' bedeutet. Mit dem Wort war der Hirte gemeint, der in Urzeiten ein kraftvoller jugendlicher Kämpfer gegen tierische und menschliche Angreifer war.

Während also die Wörter Heros und Held auf das Kraftvoll-Kämpferische hinweisen, bezieht sich „Halbgott“ auf Abstammung und Wesensart. Ein Halbgott ist ein Wesen mit einem menschlichen und einem göttlichen Elternteil. F. Winter zählt ihn zu den in vielen Religionen vorkommenden „Zwischenwesen“. Der Heros hat „meist einen göttlichen Elternteil“ und ist „deshalb den übrigen Menschen an Kraft, Intelligenz usw. überlegen“. Insbesondere komme er in der epischen Literatur der griechisch-römischen Antike vor (in: Figl, S. 655).

Wie die Liste aus Campbell zeigt, können „Heroen“ nicht immer von „Göttern“ abgegrenzt werden. Von der unklaren Definition dessen, was ein Gott ist, wurde oben (V, 4.2.1) schon gesprochen. So meint Kerényi über den griechischen Heros: „Viel eher als durch eine Eigenschaft [sc. Heldenhaftigkeit] werden die Heroen in allen Geschichten durch ihre Substantialität, eine eigentümliche Konsistenz, gekennzeichnet, die sie mit den Göttern als Gestalten teilen. Die Götter mancher nicht mit den Hochkulturen Vorderasiens und des Mittelmeers verbundenen Mythologien nehmen diese mittlere Stellung zwischen Göttergestalten, wie die der Griechen es sind, und den Menschen ein.“ (Mythologie 2, S. 11) Doch auch in der Vorstellung der griechischen Religion selbst gibt es keine völlig klare Scheidung zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen. So wird das erwähnte Adjektiv *theios* (göttlich) oft für Menschen, gerade auch Heroen oder Helden, gebraucht. Hunger und Burckhardt sehen in manchen Heroen und Heroinnen ehemalige Götter. Zu ihnen zählt Burckhardt „die Sonnengötter Herakles und Perseus; die Dioskuren und ihre erlauchte Schwester Helena, [...]“ (Band 2, S. 213).

Umgekehrt gibt es neben diesen götterartigen Heroen auch heroenartige Götter, also solche, die dem Menschlichen näherstehen und Erlebnisse haben, die sich sonst eher bei Heroen finden. Dies sind vor allem Prometheus und Dionysos, letzterer sogar mit einem menschlichen Elternteil, seiner Mutter Semele (s. o. V, 4.2).

Wegen solcher Undeutlichkeiten wird hervorgehoben, daß auch nach den Zeugnissen der klassischen griechischen Autoren nicht klar ist, was ein Heros ist: „Insgesamt waren die Grenzen zwischen Göttern und Heroen nicht klar definiert.“ (Veit Rosenberger, Religion in der Antike. Darmstadt 2012, S. 37)

Doch offensichtlich ist zu erkennen, daß die Heroen etwas Mittleres zwischen Göttern und Menschen einnehmen. Laut Reinhardt zeigt sich dies zeitlich in der fiktiven 'Chronologie' des frühgriechischen Mythos: Die Zeit der Heroen (ehernes Weltalter) steht zwischen der Zeit der Götter (Vorzeit, Goldenes Weltalter, Silbernes Weltalter) und der der Menschen (Eisernes Weltalter) (MH, S. 107: Grundschema). Eine bildlich-symbolische Darstellung erkennt Teichmann im Aufbau des griechischen Tempels von oben nach unten in den Teilen Giebel, Metopen bzw. Fries und Säulen: „So wie der Giebel als ein Bild der göttlichen Welt erscheint, so ist der Säulenkranz als ein Bild des menschlichen Bereichs aufzufassen. Denn die Säulen repräsentieren Menschen, Menschen, die zusammenstehen und gemeinsam die Götterwelt tragen. Diese wiederum braucht die Menschen, um zu erscheinen. Beide Welten werden durch die 'Halbgötter', die großen Heroen der Griechen, vermittelt. Dementsprechend haben die Bilder ihrer Taten ihren Platz zwischen dem Giebel und den Säulen, in den Metopen beim dorischen Tempel oder im Fries beim ionischen Tempel. Der ganze Tempel ist also hierarchisch gegliedert: zuunterst die Menschen, über ihnen die Halbgötter und über diesen die Götter [...]. Nur die Späre der Götter wird vollplastisch gebildet, die Heroen in Fries und Metopen werden nur in hohem Relief, die seltenen Darstellungen aus dem menschlichen Bereich in flachem Relief geschaffen. In der plastischen Einbindung oder Befreiung vom Hintergrund wird also auch wieder die hierarchische Ordnung der Welt sichtbar: Erst die Götter sind wirklich selbstständige Wesen, die Menschen dagegen haben sich noch kaum vom Untergrund abgehoben. Die Heroen nehmen die Mitte ein.“ (Tempel - Griechenland, S. 86f.)

Uehli sieht eine mythologische Epoche zwischen den Uranfängen und der geschichtlichen Epoche. Die Sage ist im Übergang von Mythos zu Geschichte angesiedelt als eine halbhistorische Epoche. Im Mittelpunkt der Handlung des Mythos steht der Gott oder Halbgott. In der Sage ist der Held der Mittelpunkt. Im Mythos ist die reale Existenz des Handelnden nicht historisch erkennbar, doch in der Sage schimmert sie oft durch. Solche Helden der halbhistorischen Schicht sind z. B. Siegfried, Dietrich von Bern, Artus, Tristan oder Parsifal (Ernst Uehli, *Die Geburt der Individualität aus dem Mythos als künstlerisches Erlebnis* Richard Wagners. Stuttgart 1921, S. 63f.).

4.3.1.2 Der griechische Heros in Dichtung, Mythos und Kult

Die Heroenmythen wie der gesamte griechische Mythos sind zuerst in bestimmten literarischen Formen, „Dichtung“, überliefert, die um 700 v. Chr. beginnt, auf 200-300 Jahren mündlicher Vortragserzählung fußt und in etwa 400 Jahren (8. - 5./4. Jh. v. Chr.) die Werke der „große[n] mythischen Epoche“ hervorbrachte (Reinhardt, MH, S. 323f.). Viele oder sogar die meisten Dichtungen sind verloren, wie allein aus Erwähnungen antiker Schriftsteller hervorgeht, woraus man vielleicht auf noch viel mehr nicht erwähnte Werke schließen kann. Bei der zuerst schriftlich erscheinenden Gattung, dem Epos, sollte man sich nicht aufgrund der erhaltenen Werke dazu verleiten lassen, daß es bei diesen Epen nur um den trojanischen Mythenkreis ging. An verlorenen Werken werden u. a. erwähnt: Titanomachia, Oidipodeia, Thebais, Epigonoï, Herakleia und eine Frühfassung des Argonautenmythos. An lyrischen Texten und darin vorkommenden mythischen Inhalten ist nur wenig erhalten. Auch von der attischen Tragödie ist nur ein Bruchteil der einstmals aufgeführten Stücke überliefert worden (Reinhardt, MH, S. 324f. und Übersicht S. 450f.). Es ist anzunehmen, daß schon in der mündlichen Phase das „spätere Gebäude des griechischen Mythos in einigen wesentlichen Teilen“ entstand (ebd. S. 323).

Kirk nimmt an, daß die Dichte, Vielschichtigkeit und Komplexität der griechischen Mythen kein ausschließliches literarisches Phänomen sei, da sie in den Homerischen Epen schon vorausgesetzt werden. Frühere, vor der Handlung der *Ilias* und der *Odyssee* liegende heroische Ereignisse werden in den Epen nur angedeutet und „sowohl der Dichter als auch sein Publikum“ kennen „erstaunlich viele Episoden und Namen“ (S. 105). Als Beispiel wird Glaukos im 6. Buch der *Ilias* genannt, der seine Herkunft auf weit zurückliegende mythische Gestalten zurückführt, deren Geschichten er nur andeutet. Dies kommentiert Kirk: „Aber was für eine Einsicht in den heroischen Hintergrund setzt diese anspruchsvolle Verkürzung voraus!“ (S. 106) Vollends gilt das für Pindar, der in seinen Oden oft eine ganze Reihe von mythischen Anspielungen macht – neben auch länger ausgeführten Mythen –, die der Zuhörer verstand (ebd.). Die mythischen Beispiele Pindars stammen meist aus der Heroenmythologie; sie stellen entweder einen Bezug zu dem Wettkampfort, zu dem Sieger und seinen Vorfahren oder den Heroen seiner Heimat her, wobei die letzten beiden Punkte identisch sein können. Pindars Oden auf die Sieger in den Olympischen, Pythischen, Nemeischen und Isthmischen Spielen sind kultische Texte. Dies liegt einerseits an dem religiösen Charakter der Spiele zu Ehren der jeweiligen Gottheit, andererseits an dem Glanz, der den Sieger umgibt, der mit seiner Siegestat eben dieser Gottheit sein Können und seine jugendliche Kraft geweiht hat. Mit dieser Tat ähnelt er dem Heros des Ortes oder seiner Heimat. „Die Herren des 5. Jahrhunderts, für die Pindar schreibt, reinkarnieren gewissermaßen die mythische Heroen der Vergangenheit.“ (Kirk, S. 106). Die Heroen, ihre Taten und ihre Zeit werden in die Gegenwart heraufgehoben durch den Vortrag des Liedes bei der Siegesfeier. Pindar verwendet die Mythen „als aktive Kraft für die Erhaltung einer semi-göttlichen Vergangenheit“ (S. 98).

Diese wirkende Kraft, eine Anfangstat, eine Arché nach Hübner, gegenwärtig sein zu lassen, ist ein kultisches Prinzip. Diese Wirksamkeit könnte anfänglich allein durch das „Wort“, das wirkende Wort, das magische Wort, den *mythos*, hervorgerufen worden sein, so daß allein die Rezitation eines Mythos der Kultakt oder ein Teil desselben war. So sagt z. B. Reinhardt: In den frühgriechischen Anfängen könnten Ritual und religiöse Begehung „das früheste Medium dargestellt haben“, „in dem sich mythisches Denken realisierte“, vor jeder literarischen Fixierung (MH, S. 300).

Dieser „Mythos“, die Erzählung von den Heldentaten, gehört wesentlich zu einem Heros, wodurch er sich von den Göttern unterscheidet. So zitiert Reinhardt Carl Robert: „Zu einem echten Heros gehört als notwendige Lebensbedingung der Mythos“ (MH, S. 111), wogegen bei einem Gott „sein Wesen und seine Wirkung auf Welt und Menschen die Hauptsache ist“ (ebd. Anm. 457). Dieses Eingreifen und Einwirken der Götter auf die Menschen ist vielleicht der Grund, warum sich eine kultische Anbindung der Epik im Gegensatz zur Lyrik und dramatischen Dichtung nicht erkennen läßt, obwohl die Stoffe des Heroenmythos gattungsübergreifend vorkommen. Auch der ägyptische Mythos, der vor allem Göttermythos ist, drückt sich nicht in der Form der Epik aus. Kerényi schreibt: „Wie jede Mythologie bewahrt auch die Heroenmythologie ihre Verbindung mit dem Kult. Die heroische Dichtung [Epik] ist, soweit wir sie kennen, vom Kult unabhängig. Der Heros mit seinem Kult grenzt sich vom Heros im Epos mehr ab als vom Heros in der Tragödie, die immer auch einen Kultakt darstellt. Es ist keine Grenze im Stoff, es ist eine Grenze zwischen Atmosphären.“ (Mythologie 2, S. 13) Dieses Atmosphärische hat etwas mit dem damaligen Vorhandensein von Heroengräbern in ganz Griechenland zu tun und dem Kult, der dort stattfand. Die Heroenkulte galten zwar oft Lokalheroen, aber doch auch vielen aus der Heroenmythologie bekannten Gestalten. So wurde Achilleus im Mutterland als Halbgott verehrt, Agamemnon als Halbgott und „Zeus Agamemnon“ angerufen, Theseus in Athen verehrt; dessen Taten gegen sechs Unholde sind auf dem „Theseion“ genannten Tempel in Athen dargestellt (s. Hunger). Reinhardt nennt an weiteren Heroen mit Kulte: Aktaion, Perseus, Herakles, Iolaos, Oidipous, Pelops, Amphiaraios, Menelaos, die Dioskuren, Protesilaos, Neoptolemos, Großer Aias, Diomedes und die Heroinnen Semele, Leda, Helena und Iphigeneia (S. 299f.).

Die rituellen Handlungen bestanden aus Opfern, die denen an die Unterweltgötter ähnlich waren. Das Blut von Opfertieren oder Trankspenden flossen dabei vom Altar in eine Grube hinab, denn der Heros wurde als im Grab anwesend vorgestellt (Beschreibung des Opfervorgangs bei Kerényi 2, S. 12). Dies galt mehr oder weniger allen Toten – s. o. die Bedeutung des Plurals *heroes*: Geister der Verstorbenen - ; sie konnten hören, was zu ihnen gesprochen wurde und genossen Speisen und Getränke, die ihnen gespendet wurden (Burckhardt II, S. 210). Der im Grab lebende Heros war ein mächtiger Schützer. Stellen aus Tragödien sind hierfür literarische Zeugnisse, die den „mächtigsten Ernst“ des Grabdienstes verraten: In den *Choephoren* von Aischylos ist Agamemnon im Grabe lebend, ermutigend, schützend dargestellt, als eine mithandelnde Kraft. In *Die Perser* von Aischylos erfolgt „das vollständige und großartige Bild einer Totenbeschwörung“, nämlich des verehrten Königs Dareios (Burckhardt ebd. S. 209).

(Eine Nebenbemerkung: Vielleicht wurde Wagner für die Gestalt des Titurel in *Parsifal* eher durch Aischylos, der ihm ein großes Vorbild für seine Dichtungen war, angeregt als durch die mittelalterlichen Gralsepen. Bei Chrestien de Troyes und Wolfram von Eschenbach erscheint und spricht Titurel nicht. In der Regieanweisung von *Parsifal* heißt es: „Nachdem alle ihre Stelle eingenommen haben und ein allgemeiner Stillstand eingetreten war, vernimmt man vom tiefsten Hintergrunde her aus einer gewölbten Nische hinter dem Ruhebett des Amfortas die Stimme des alten Titurel wie aus einem Grabe heraufdringend.“ Später spricht Titurel: „Im Grabe leb' ich durch des Heilands Huld: zu schwach doch bin ich, ihm zu dienen.“

(Kurt Pahlen, Richard Wagner, Parsifal. Textbuch. Einführung und Kommentar. Mainz 2008, S. 57ff.))

Auch Oidipus wirkt in der Tragödie *Oidipous Koloneus* (*Ödipus auf Kolonos*) von Sophokles als eine Art Schutzgottheit. Von seinem Grab in Kolonos bei Athen aus will er segensreich über Attika wachen (Burckhardt II, S. 225).

Kerényi schreibt weiter über den Zusammenhang von Heroenkult, Heroenmythologie und Tragödie: Kult und Mythos enthalten die Tragödie im Kern. Die attische Tragödie schließt sich in ihrem Stoff, ihrem formenden Prinzip und zeitlich an beides an, ohne Bruch und Kluft. Der Heroenkult, die Heroenmythologie, „diese[r] Kult der Heroen durch die Erzählung“ und die Tragödie sind gleicherweise Kultakte (Mythologie 2, S. 20f.).

4.3.2 Deutungen der mythischen Gestalt des Heros

Der Heros als Abkömmling von Göttern, der häufig Kämpfe gegen Fabelwesen auszufechten hat und nicht selten Gebiete jenseits des Irdisch-Realen betritt, ist eine mythische Gestalt. Alles, was ihn betrifft, wird in der Bildsprache des Mythos dargestellt. Gemäß dem hermetischen Grundsatz, das Mythisch-Spirituelle mit dem Gedanklichen zu verbinden, soll in diesem Abschnitt nach möglichen Deutungen der mythischen Gestalt des Heros gesucht werden. Leitende Ideen sind dabei:

Götter, Könige und Heroen – Heroengeschlechter - Der Heros als ein Vorreiter der Entwicklung – Bewußtwerdungs- und Sonnenmythologeme in den Heroenmythen.

Es wird sich zeigen, daß diese Gesichtspunkte im Grunde miteinander zusammenhängen.

4.3.2.1 Götter, Könige und Heroen

Hesiod fügt das Heroengeschlecht in seine Abfolge der nach Metallen bezeichneten Menschenzeitalter zwischen das eherne und das gegenwärtige eiserne ein (Erga, V. 156-172). Im altorientalischen und im ägyptischen Mythos spielen weder Menschen noch Heroen eine große Rolle. Allerdings gibt es wie im griechischen Mythos Götter, die Erlebnisse haben, die für Heroen typisch sind. Diese hängen mit Todeserfahrungen zusammen. Im altorientalischen Mythos z. B. muß die Göttin Inanna eine Unterweltsfahrt antreten und die sieben Tore der Unterwelt durchschreiten. Im ägyptischen Mythos ist es Osiris, der getötet wird und seitdem der Herr des Totenreiches ist und die Gestorbenen durch die Jenseitswelt geleitet. Im altorientalischen Mythos gibt es als eine außergewöhnliche Gestalt Gilgamesch, der eine für Heroen typische Abenteuerfolge erlebt und dem sich die Frage nach Leben und Tod in drängender Form stellt. Sonst sind die alten Mythologien überwiegend von Göttern und Königen als Hauptgestalten geprägt. In Ägypten sind ursprünglich Götter und Könige nicht geschieden, denn die ersten Könige waren Götter, die noch auf der Erde wandelten. Daher wurde der König als der Gott Horus bezeichnet und behielt den Horusnamen immer als Teil seiner Titulatur. Eine gewisse „Entgöttlichung“ erfuhr der König jedoch in der 4. Dynastie durch den weiteren Titel „Sohn des Re“. Als Sohn kam ihm nur noch eine Art Halbgöttlichkeit zu. Die Pharaonen dieser bereits geschichtlichen Zeit trugen häufig einen mit „Re“ gebildeten Namen, z. B. Chäfre (= Chefred). Doch immer galten die Könige als eine Art Inkarnation von Göttlichem, als Vertreter der Götter auf Erden, Gottkönige, Priesterkönige oder Theokraten. Das Gottkönigtum des Alten Orients und Ägyptens verliert sich nach rückwärts

in eine a-historische mythische Vergangenheit mit legendenhaften Gestalten wie dem ersten ägyptischen König Menes oder Vermischung von Mythos und Historie wie bei Gilgamesch, der Stadtkönig von Uruk gewesen sein soll.

In Griechenland gibt es diese Phase der Vermischung auch, und zwar bei der Ineinsetzung der archäologisch nachweisbaren minoischen und mykenischen Kulturen mit Mythen: Der kretische König und Zeussohn Minos ist die Ausgangsgestalt des kretischen Mythenkreises, und Könige der mykenischen Zeit sind Hauptgestalten des griechischen Mythos überhaupt. Schefold sieht im mykenischen Herrscherkult den wichtigsten Ausgangspunkt der griechischen Sage. Von dem Kult zeugen die Festungen und die Grabbauten (S. 61f.). Die Sakralität dieser Bauformen des Herrscherkultes wird daran erkenntlich, daß sie später für Heiligtümer verwendet wurden. Der Thronsaal, das Megaron, wurde z. B. zum Vorbild für das älteste Weihegebäude in Eleusis und überhaupt zur Grundlage des Tempels (S. 72). Weiter sagt Schefold zum mykenischen Gottkönigtum: „In den Burgen wurden die lebenden, in den Gräbern die verstorbenen Gottherrscher verehrt, die Heroen, wie sie in der homerischen Dichtung heissen.“ (S. 62)

Doch gerade bei diesen Heroen des trojanischen Mythenkreises zeigt sich eine Veränderung, eine Weiterentwicklung von der Gestalt des Gottkönigs zum Heros: Diese Helden sind zwar von besonderer Kraft und gewaltige Krieger; sie werden häufig von Göttern unterstützt, doch besitzen sie selbst meist keine Göttlichkeit. Direkte göttliche Abkunft kommt nur noch selten vor, z. B. bei Achilleus, dessen Mutter die Nereide Thetis ist, die Tochter des Meeresgottes Nereus, oder bei Aineias (Aeneas), dessen Mutter die Göttin Aphrodite ist. Für die meisten Kämpfer vor Troja liegt jedoch ein göttlicher Ahn viele Generationen zurück. Das Göttliche fällt immer mehr ab wie eine Hülle.

Während also die Gottkönige ältester Zeit entweder selbst als eine Art Gott oder Inkarnation eines Gottes angesehen wurden, sind die Heroen zwar auch Herrscher mit göttlichen Vorfahren, aber sie werden immer mehr in das Menschliche verstrickt, begehen oft Frevel und Untaten, erleben Scheitern und Unglück. Die letzten Vertreter des Heroengeschlechtes verschwanden nach dem Untergang Trojas und Thebens, kamen auf dem Rückweg oder zu Hause um oder wurden in die Ferne verschlagen (Burckhardt II, S. 211; s. auch Hesiod, Erga, Viertes Menschengeschlecht).

Den Wechsel von Gottkönigen zu Heroen sieht auch Steiner in seiner spirituellen Weltentwicklungsdarstellung. Das Priesterkönigtum der alten Zeit der Hochkulturen war das letzte Überbleibsel von Kulturepochen, in denen die Menschheit nur von Priestern geleitet wurde, die noch von Göttern inspiriert waren. Diese alten Epochen, die sogenannte urindische und die urpersische, die nur dem übersinnlichen Schauen faßbar sind, standen noch völlig mit der göttlichen Welt in Verbindung. In „Die okkulten Wahrheiten alter Mythen und Sagen“ sagt er hierüber Folgendes: „Heute will ich dazu nur sagen, daß die sieben Unterrassen sich so entwickeln, daß wir es in der ersten Unterrasse im wesentlichen zu tun haben mit der ausschließlichen Lenkung durch Priester, in der zweiten Unterrasse mit der Lenkung durch Priesterkönige und durch Magier. Zarathustra, der eigentliche Magier, ist der Ratgeber des Priesterkönigs. Während der dritten Unterrasse kann die Herrschaft auf die weltlichen Könige übergehen, die noch immer den Ratschlägen der Priester folgen. Erst während der vierten Unterrasse haben wir es mit weltlichen Königen zu tun, die nicht mehr in irgendeiner Beziehung zur priesterlichen Gewalt stehen. Die ersten weltlichen Könige treten zunächst im griechischen Volke auf, und als die griechische Herrschaft befestigt wird, geschieht das durch weltliche Könige.“ (Die okkulten Wahrheiten alter Mythen und Sagen, GA 92, S. 98. In diesen 1904 gehaltenen Vorträgen benutzt Steiner den Ausdruck Unterrasse für das, was er später als die nachatlantischen Kulturepochen bezeichnet hat. Die erste Unterrasse ist die

urindische Kulturepoche, die zweite Unterrasse die urpersische, die dritte Unterrasse die ägyptisch-chaldäische, die vierte Unterrasse die griechisch-römische.) Die weltlichen Könige sind, wie gesagt, die Heroen des Mythos. Eine ähnliche Entwicklung zeigt eine chinesische Vorstellung, von der Campbell berichtet: Nachdem die Erde fest geworden war, habe zuerst der Kaiser Fu Hsi, der „Himmlische Kaiser“ über die Menschen geherrscht und viele Segenstaten vollbracht. Danach herrschte Shen Nung, der „Irdische Kaiser“ (Heros, S. 333). Nach Steiner ist z. B. Troja noch ein altes Priesterkönigtum aus der dritten nachatlantischen Kulturepoche.

Die allmähliche Freilassung der Herrschenden aus der Lenkung durch inspirierte Priester ist eine Entlassung zur Selbständigkeit und Eigenverantwortlichkeit des Menschen. Dies wird noch an vielen Einzelheiten zu zeigen sein. (Ausführlicher wurde das Phänomen des Gottkönigtums bereits in V, 4.2.2.5,c) dargestellt.)

4.3.2.2 Heroengeschlechter

Im griechischen Heroenmythos gibt es ein äußerst umfangreiches Geflecht von Genealogien. Die Stammbäume haben in den Mythen offensichtlich eine große Bedeutung. Wie oben gesagt, ist „Halbgott“ eine andere Bezeichnung für „Heros“. Doch bei genauer Betrachtung der Stammbäume sind viele bedeutende Heroen nicht direkte Göttersöhne; z. B. Kadmos, Oidipus, Iason, Priamos, Agamemnon und andere Helden des trojanischen Krieges sind es nicht. Anders als bei jedem Pharao, dessen mythische Gottessohnschaft vorausgesetzt wird, die sogar in Schrift und Bild in manchen Heiligtümern dargestellt ist, ist die genealogische Bindung der Heroen an einen göttlichen Urahn über eine verzweigte Sippschaft ausgebreitet (vgl. die genealogischen Schemata bei Reinhardt, MH, S. 460-463, Nr. 3-15).

Unter den Urahn sind welche vom alten Göttergeschlecht der Titanen und viele vom Geschlecht der olympischen Götter. Vom Aufeinanderfolgen dieser beiden Geschlechter war schon oben die Rede (V, 4.2.2.6, a)). Die direkten Nachkommen von Titanen gelten ebenfalls als Titanen und Titaninnen. So gehört der Titanensohn Atlas zu ihnen, der die altertümlichen Merkmale der Titanen besitzt. Er trägt das Himmelsgewölbe auf seinen Schultern und ist weit im Westen angesiedelt. Er weist noch in das Goldene Zeitalter zurück. Daher kommt seine Verbindung zu den Hesperiden, seinen „Töchtern“, den Hüterinnen der Goldenen Äpfel. Als Träger des Himmelsgewölbes ist er ein kosmogonischer Gott, der die Trennung von Himmel und Erde aufrechterhält. Es ist nicht verwunderlich, daß eine solch urtümliche Gottheit der Ahnherr des alten trojanischen Priesterkönigtums ist (s. Reinhardt ebd., Stammbaum 11). Zum Urahn der trojanischen Dynastie, Atlas, gesellt sich als Urmutter die Titanin Pleione. Eine andere Dynastie, die der Tantaliden, Pelopiden und Atriden, stammt zwar von Zeus ab, hat aber unter den Urmüttern zwei Titaninnen (Stammbaum 13). Titanenabstammung zeigt sich außerdem bei den Helioskindern Aietes (Stammbaum 3), Medeia (Stammbaum 4) und Pasiphae (Stammbaum 5). Helios, die „Sonne“, ist der Sohn des Hyperion. Die Zeit der Titanen und Titanenkinder lag in Urzeiten; sie sind zum Teil kosmische Mächte, deren Wirken sich vor der vollen irdischen Erscheinung der Menschen abspielte, z. B. die Meergötter Okeanos und Tethys, die spätere Mondgöttin Phoibe und der Himmelsgott Hyperion. Man kann diese alten Götter mit der Zeit der Atlantis in Beziehung bringen – worauf schon Atlas als Namensgeber hinweist -, in der die Menschen noch in träumerischem Zustand waren. Das altertümliche Wesen der Titanen haftet in gewisser Weise

ihren mythischen Nachkommen an. Die Helios-Kinder Aietes mit der Enkelin Medeia, Kirke und Pasiphae z. B. sind noch der Zauberei mächtig, gehören also der magischen Bewußtseinsstruktur an. Von den Titanen Atlas und Pleione stammt, wie gesagt, das trojanische Königshaus ab (Stammbaum 11), nach Steiner eine letzte Priesterkönigsdynastie (s. u. 4.2.3., Troja). Tantalos, der Erzfrevler der griechischen Mythologie, ist ein Sohn des Zeus und der Titanin Pluto und hat die Titanin Dione zur Gemahlin. Wie in uralten Zeiten die Menschen noch Umgang hatten mit den Göttern, so gestattet Zeus Tantalos, an den Mählern der Götter teilzunehmen. Doch Tantalos, an der Wende zu einem neuen Zeitalter, kann damit nicht mehr umgehen und gerät in schrecklichste Verirrungen: Er verrät den Menschen die Geheimnisse der Götter und begeht die grauenvolle Tat, seinen eigenen Sohn den Göttern zum Mahl vorzusetzen. Nach Steiner sei Tantalos ein Eingeweihter, der die Gunst, im Rat der Götter zu sitzen, mißbraucht (Die okkulten Wahrheiten alter Mythen und Sagen, S. 7). Bekanntlich büßte er seine Untaten in der Unterwelt mit ewigem Hunger und Durst. Seine Frevel führten zu dem Geschlechterfluch, der durch mehrere Generationen bis zu Agamemnon und seinen Kindern reichte (Stammbaum 13).

Die Titanen haben etwas Urweltliches, sehr Altertümliches an sich, und dieses Wesen zeigt sich an vielen Eigenarten ihrer Nachkommen, wobei sich an den Untaten die Defizienz dieser Struktur erweist, wie auch schon Kronos als „der Krummes Sinnende“ bezeichnet wird. Der griechische Hauptmythos zeigt die Zeit und das Wesen der olympischen Götter, wogegen die einstmals der Goldenen Zeit angehörigen Titanen und so auch ihre Nachkommen Zeichen der defizienten Schlußphase aufweisen. (Die effiziente und defiziente Phase der jeweiligen Bewußtseinsstrukturen hat Gebser dargestellt.) Die olympischen Götter dann sind die Ahnen vieler Heroengeschlechter oder fügen sich durch Verbindungen später ein. Bei den von Reinhardt dargestellten Stammbäumen sind dies Zeus (Nr. 5, 7, 9, 13, 14, 15), Poseidon (Nr. 4, 7, 8), Apollon (Nr. 8, 12), Ares (Nr. 9, 10, 13), Aphrodite (Nr. 9, 10), Hermes (Nr. 12). Die Frauen, also die Urmütter der Heroengeschlechter, sind meist Sterbliche oder Töchter untergeordneter Götter wie Flußgötter. Besonders die „Liebschaften“ des Zeus sind oft, schon in der Antike, als götterunwürdige Frivolitäten kritisiert worden. Es mag sein, daß relativ späte Dichtungen diese Geschichten benutzt haben, um Frivolitäten darzustellen. W. F. Otto ist der Auffassung, daß diese Liebesverbindungen nur ein Bild für die Abstammung vieler Geschlechter von Göttern sind, und daß Burlesken aus später Zeit stammen; so auch Schefold (Otto, Griechenland, S. 136). Das mythische Bild der Abstammung zeigt, von welchem Gott das jeweilige Heroengeschlecht anfänglich geführt, man könnte auch sagen, inspiriert wurde. Es handelt sich um Inspirationsströme, um eine geistige Abstammung. In Zeus verkörpert sich das Wesen der olympischen Götter am eindeutigsten, deswegen ist er der Ahnherr der bedeutendsten Geschlechter mit besonders herausgehobenen Einzelgestalten. Ganze Mythenkreise gehen auf Zeus zurück:

Die kretische Dynastie geht aus der Verbindung mit Europa hervor (Stammbaum 5). Da Kreta geistig noch eng mit Ägypten verbunden war und Europa selbst aus Asien „entführt“ wurde, zeigt sich in diesem Mythenkreis ein Übergangsbereich eines alten Zeitalters in ein neues. Die Dynastie der Tantaliden, Pelopiden und Atriden mit ihrem starken titanischen Einschlag wurde schon erwähnt. An deren Beginn steht die Verbindung des Zeus mit der Titanin Pluto; die späteren Nachkommen sind Agamemnon und Menelaos. Besonders hier liegen die Düsternis eines Geschlechterfluches und die Großartigkeit der Helden vor Troja eng beieinander. Dieser Fluch tritt von Generation zu Generation mehr zutage: Die zunehmend von der Götterlenkung freiwerdenden Heroen haben, oftmals auf sich gestellt, noch nicht die Kraft, Verlockungen, Verirrungen und Freveln zu entgehen. So kommt es zu grausigen Verfehlungen des Tantalos, Pelops, Thyestes und Atreus, Aigisthos und der Klytaimestra (Stammbaum 13). Agamemnon und seine Kinder sind späte Opfer dieses Fluches. Dazu

kommt bei Agamemnon das starke Ausleben seines Herrschercharakters, der seine Abstammung von Zeus widerspiegelt: Früh „zeigte sich zum erstenmal auch seine keine Grenzen achtende Herrschernatur, der Charakter eines irdischen Zeus, in seiner Jugend sogar mit titanischen Zügen“ (Kerényi, Mythologie 1, S. 249). Diese kompromißlos herrische Einstellung führte auch zum Streit mit Achilleus, dem Auslöser der *Ilias*-Handlung.

Andere Abstammungslinien zeigen die andere Wesensart des Zeus, nämlich den hell strahlenden Glanz des Himmelsgottes. Dies kann als Symbol eines freien, auf sich selbst stehenden, aus alten Bindungen befreiten, wahrlich königlichen Wesens angesehen werden. Solche Eigenschaften besitzen die Zeuskinder der Leda, die Zwillinge Kastor und Polydeukes und ihre Schwester Helena (Stammbaum 14); ferner die Nachkommen der Verbindung des Zeus mit Aigina, woher die bedeutenden Helden vor Troja, Teukros und Großer Aias, stammen sowie der größte Kämpfer und die zentrale Gestalt der *Ilias*, Achilleus (Stammbaum 15). Besonders beeindruckend ist die Abstammungsreihe aus der bereits erwähnten Beziehung mit Io; in diese Reihe trat Zeus noch zweimal später ein, nämlich bei der Verbindung mit Danae, der Perseus entsprang, und mit Alkmene, deren Sohn Herakles war, der berühmteste aller griechischen Heroen, dessen großartige und schreckliche Taten zahlreiche Deutungen erfahren haben (Stammbaum 7).

Als Beispiel für die Zeus-Abstammung soll hier Genaueres über die Verbindung des Zeus mit Leda gesagt werden. Zu der Abstammung der drei Kinder gibt es Mythenvarianten. Die bekannteste ist die, bei der sich Zeus in Gestalt eines Schwanes mit Leda vereint, die dann ein, zwei oder drei Eier gebiert, aus denen die Zwillingssöhne und Helena hervorgehen. Kastor und Polydeukes (lateinisch Pollux) werden Dioskuren genannt (Zeussöhne oder Zeusknaben). Kastor gilt auch als Sohn des königlichen Gemahls der Leda, Tyndareos, und ist sterblich, Polydeukes unsterblich. Verwirrend ist, daß beide auch nach Tyndareos als Tyndariden bezeichnet werden. Kerényi hat die Vermutung, daß dies dasselbe bedeute wie Dioskuren, jedoch in einer alten Sprache Griechenlands (Mythologie 2, S. 89). Der „Kleine Pauly“ leitet den Namen von dem etruskischen Himmelsgott *tinia* ab, was also auch eine Ähnlichkeit mit Zeus zeigt. In einer weiteren Variante ist nicht Leda die Mutter, sondern die Göttin Nemesis in Gestalt einer Gans. Das Ei wird dann Leda gebracht, wodurch sie zur Ziehmutter wird. Die Dioskuren werden auch geflügelt dargestellt. Das Gleichbleibende dieser Lesarten ist die Symbolik des Schwans, wobei Gans oder auch Ente das gleiche weiße Vogeltier darstellen. Im Märchen *Hänsel und Gretel* trägt eine weiße Ente die Kinder über einen Fluß aus dem Bereich des Hexenwaldes an ein anderes Ufer. Auch Apollon wird von Schwänen von einer Welt in die andere getragen (s. o.). Eine Geburt ist ebenfalls der Wechsel von einer Welt in die andere. Im Bild des Schwans zeigt sich die Geburt eines besonderen Wesens, das aus höheren Sphären kommt. „Schwan“ war in den antiken Mysterien die Bezeichnung für eine Einweihungsstufe. Rudolf Meyer schreibt hierüber: Schwanensagen deuten auf Geburtsgeheimnisse hin, zeigen den himmlischen Flügelschlag einer Seele, die sich zur Verkörperung anschickt. „Wenn Helena als die Schwangezeugte gepriesen wurde, weil Zeus sich einst in Gestalt eines Schwans der Leda näherte, so soll damit der Blick auf die göttliche Seele gelenkt werden, die aus der Zeus- oder Jupitersphäre in diesen bestimmten Leib hineingesenkt worden ist; Jupiterseelen brachten die Ideale allen griechischen Strebens zur Erde hernieder.“ (Zum Raum wird hier die Zeit, S.221) Zeugnisse für das strahlende, Zeus ähnliche Wesen der Dioskuren finden sich in antiken Texten, so im Homerischen Hymnus 33:

*Musen, erzählt von den Söhnen des Zeus mit den strahlenden Augen,
Ledas berühmten Kindern, der Frau mit reizenden Knöcheln,*

*jenen Tyndariden, dem Rossebändiger Kastor
und Polydeukes, dem Mann ohne Tadel.*

(Vers 1-3; Übersetzung: Anton Weiher)

Hier werden auf engem Raum gleich zwei Eigenschaftswörter genannt, die die lichte Art hervorheben: *heliops* bedeutet „mit lebhaft bewegten“ oder „glänzenden Augen“, *aglaos* „hell, glänzend, klar, herrlich“, also bedeutet *aglaa tekna* „die hell glänzenden“ oder „herrlichen Kinder“ Ledas. Die in dem Hymnus erwähnten Flügel haben ebenfalls eine helle Farbe (V. 13).

Eine andere Stelle steht in den Argonautika des Apollonios Rhodios (geschrieben um 250 v. Chr.), bei der Polydeukes mit Amykos, einem wüsten Herausforderer, verglichen wird. Nachdem der beschrieben wurde, heißt es über Polydeukes:

*Dieser aber ist einem himmlischen Stern gleich, dessen Funkeln eben
am schönsten ist, wenn er durch die abendliche Nacht hin scheint.
(Buch 2, V. 40-42)*

Hier ist es die Lichtsymbolik der Sterne, mit der Polydeukes charakterisiert wird. Von den Dioskuren werden viele Taten berichtet:

Sie waren Teilnehmer bei Gemeinschaftsunternehmungen griechischer Heroen, bei der Kalydonischen Jagd und bei der Fahrt der Argonauten. Auf dieser Fahrt ereignete sich der Kampf gegen den König Amykos, der alle Ankömmlinge in seinem Land zu einem Faustkampf herausforderte, bei dem er bisher immer den Gegner getötet hatte. Die Unmenschlichkeit und das grobe Äußere des Amykos weist ihn als ein urtümliches Wesen aus: Im Gegensatz zum feingewebten Gewand des Polydeukes trägt er einen rauhen schwarzen Mantel. So heißt dann seine Charakterisierung, er

*schien eine ungeheure Ausgeburt entweder des verhängnisvollen Typhoeus
oder auch der Erde selbst zu sein, wie sie sie zuvor im Zorn auf Zeus
geboren hatte; [...].
(V. 38-40; Übersetzung: Paul Dräger)*

Typhoeus oder Typhon war ein altweltliches riesiges Ungeheuer mit hundert Drachenköpfen und Schlangenfüßen. Ihn sandte Gaia zum Kampf gegen den Olymp; Zeus traf ihn jedoch mit seinem Blitz und schleuderte den Ätna auf ihn (Hunger s. v. Typhon; s. auch oben). Der Vergleich des Amykos mit Typhoeus setzt Polydeukes seinem Vater Zeus gleich. Wie dieser kämpft er gegen Ungeheuer, die das neue Zeitalter der olympischen Götter bedrohen. Eine Parallele gibt es im Kampf des anderen Zeus-Sohnes Herakles, der gegen einen ähnlich wilden Herausforderer einen Faustkampf siegreich bestand, Busiris in „Ägypten“. „Ägypten“ kann hier symbolisch verstanden werden, ebenso wie die eher fiktiven als realen Landschaften, die die Argonauten ebenso wie Herakles und Odysseus bereisen. Es sind dort Geisteskämpfe gegen Mächte einer alten Zeit zu bestehen. In Amykos wird auch die Gestalt eines vorgriechischen Dämonen vermutet (Hunger s. v. Dioskuren).

Ebenfalls altertümliche Gegner der Dioskuren waren die sogenannten messenischen Zwillinge, Vettern der Dioskuren aus dem benachbarten Messenien, die wie Doppelgänger wirken, an denen zu erkennen ist, was bekämpft werden muß. Das Altertümliche an ihnen ist ebenfalls riesige Größe und eine gewisse Roheit. Es gibt mehrere Lesarten für den Grund, weswegen die beiden Zwillingspaare in Streit gerieten (vgl. Kerényi, Mythologie 2, S. 91ff.). Am aufschlußreichsten für das Wesen der Dioskuren ist darunter die Erzählung von der

Entführung der beiden Leukippiden. Diese Mädchen waren verwandte Schwestern, die den messenischen Zwillingen zur Frau versprochen waren. Doch die Dioskuren entführten sie nach einem alten Hochzeitsbrauch, der an eine Arché, die Entführung der Persephone durch Hades, angeschlossen. Die Leukippiden sollen Töchter Apollons gewesen sein, und auf einem Vasenbild sieht man Aphrodite und Zeus bei dem Brautraub anwesend: „sie billigten den Raub, durch den zwei göttliche Paare nach der Sitte der Spartaner Ehe schlossen“ (ebd. S. 92). Daß diese Paare zusammengehören, die messenischen Zwillinge also mythisch gesehen die falschen Bräutigame sind, zeigt sich an den Namen. „Leukippiden“ kann als „weiße Pferdetöchter“ verstanden werden „im Sinne himmlischer, weißer Füllen“ (ebd.). Auch die Dioskuren wurden als *leuko polo*, als „die beiden Schimmelfohlen“, bezeichnet. Sowohl die Bezeichnung der Mädchen als auch der Jünglinge beinhaltet die hell strahlende Farbe, Jugendlichkeit und eine Identifizierung mit dem Wesen des Pferdes. Es entsteht ein Bild von Heiterkeit und Unbeschwertheit sich tummelnder Fohlen.

Wegen des hilfreichen Eingreifens zu Roß in Schlachten wurden die Dioskuren meist mit ihren Pferden dargestellt. In der Initiationswissenschaft wird das Pferd oft als Symbol der menschlichen Intelligenz angesehen, das „Reiten“ als die Beherrschung der Kräfte der Intelligenz. Die „Zeus-Söhne“, die Seiten seiner Wesensart zum Ausdruck bringen, zeigen durch ihre enge Bindung an das Pferd die große Bedeutung der Intelligenz- oder Verstandeskräfte, die sich in der vierten Kulturepoche entfalten sollten. Die weiße Farbe zeigt an, daß sich diese Kräfte ohne Eigennutz bei den Dioskuren finden.

Dazu paßt, daß sie als Nothelfer nicht nur in Schlachten, sondern vor allem in Seenot galten. Ihr Erscheinen in einem furchtbaren Sturm nimmt den größten Teil des erwähnten Homerischen Hymnus ein: Die Schiffer rufen in der Gefahr die Söhne des Zeus an und opfern weiße (!) Lämmer. Da schwingen sich die Dioskuren ganz plötzlich auf hellen Flügeln vom Himmel herab und stillen den Sturm. Es ist eine Epiphanie der göttergleichen Retter. Weiter wurden den Dioskuren Heilkräfte zugesprochen. So fanden im Dioskurentempel auf dem Forum Romanum Inkubationen statt, bei denen die Dioskuren wie Aesculapius die Heilmittel bekanntgaben. Auch waren sie in Rom der ihrem Tempel nahe gelegenen Quelle der Nymphe Iuturna verbunden, die Heilkraft besaß (dtv-Lexikon, Religion/Mythologie 1, S. 217).

Zwillingsgestalten sind in der Mythologie häufig. Die Dioskuren sind ein Zwillingspaar, das eng miteinander verbunden ist. Doch gibt es Unterschiede zwischen ihnen. Erwähnt wurde schon, daß Polydeukes unsterblich, Kastor sterblich ist. Polydeukes ist Faustkämpfer, Kastor Rossebändiger. Zudem bestand eine Ungleichbehandlung im Kult, vor allem in Italien und Rom. Dort zeigt sich eine überwiegende Verehrung des Kastor. In Rom wurden die beiden oft als Castores bezeichnet (Kleiner Pauly s. v. Dioskuren). Dies alles weist deutlich darauf hin, daß Polydeukes etwas Altertümlicheres in seinem Wesen hat: Die Unsterblichkeit ist noch ein Rest alter Lebenskräfte des Goldenen Zeitalters, zudem scheint er der echtere Sohn des Zeus, besitzt also noch größere Götternähe. Auch der Faustkampf ist eine urtümlichere Kampfform, wogegen Kastor die größere Neigung zum Pferd hat. Er ist derjenige, der von den beiden relativ fortgeschrittener ist, mehr in die neue Zeit hineinragt. Daß er in der jüngeren römischen Kultur bevorzugt, als der eigentliche Dioskuros angesehen wird, ist so erklärlich. Im Mythos kommt der sterbliche Kastor im Kampf ums Leben. Bewegend ist, wie Polydeukes nicht ohne seinen Bruder sein will und dessen Tod vor Zeus beklagt, wie Pindar sagt:

*Heiße Tränen vergoß er und rief unter Klagen laut:
„Vater Kronion, wie gibt es Erlösung aus den Leiden? Verfüge auch über mich
zusammen mit diesem da den Tod, Herr. [...]“*

(Nemeische Oden 10, V. 75-77; Übersetzung: Eugen Dönt)

Zeus läßt Polydeukes auf diese Klage hin die Wahl, selbst für immer im Olymp zu wohnen, oder abwechselnd mit Kastor zur Hälfte unter der Erde, zur Hälfte im Olymp zu weilen,

*und jener ließ in seinem Entschluß keinen Zweifel aufkommen. Er befreite damit das Auge vom Todesdunkel, dann die Stimme des erzgürteten Kastor von ihrer Starre.
(V. 89-90)*

Dieses Opfer des Polydeukes weist ihn zusammen mit anderen Rettungstaten als Heiland aus. Die Dioskuren galten zwar nicht als Mysteriengötter, aber waren in der späteren Entwicklung ihres Mythos wie auch Asklepios, der „Sohn“ des lichten Apollon, Helfer, Retter und Heiler. In dieser späteren Zeit wurden sie auch zum Sternbild Zwillinge.

Abschließend ist zu sagen, daß die Genealogie, wie alle Verwandtschaftsverhältnisse in der Mythologie, ein symbolisches, mythisches Bild ist. Der Heros ist ein geistiger Nachkomme des göttlichen Stammvaters, zeigt einen Teil seines Wesens. Er ist eine Art menschlicher Stellvertreter. Man könnte bei den genealogischen Linien von verschiedenen Inspirationsströmen sprechen, wobei Zeus der wichtigste Inspirator ist, der die Wesensart der olympischen Götter am reinsten verkörpert; aber auch Apollon, Poseidon und Hermes treten als solche auf.

Eine andere enge Verbindung mit vielen Heroen haben ihre Schutzgötter, die sie auch in ihrem Sinn lenken; zu ihnen zählen vor allem Athene, aber auch Apollon, Hera und Hermes. Dies war schon Thema in V, 4.2.2.6, b).

4.3.2.3 Der Heros als Vorreiter eines neuen Bewußtseins

Wie schon an mehreren Stellen erwähnt und allgemein angenommen, erfolgte um 500 v. Chr. ein Bewußtseinswandel, nicht nur in der griechischen, sondern in vielen Kulturen der Welt. Noch vorhandenes magisches und mythisches Bewußtsein wich allmählich einem Bewußtsein, das sich auf die denkerischen Fähigkeiten stützte und zur Entfaltung der Einzelpersönlichkeit führte. Im Grunde war die von Steiner so genannte vierte nachatlantische Kulturepoche, die um 700 v. Chr. begann und bis ins europäische Mittelalter reichte, von diesem Wandel geprägt. Weil in der mythischen Gestalt der Heroen der Bewußtseinswandel häufig dargestellt ist, ergibt sich daraus die Einzigartigkeit des Heroenmythos in der griechischen Mythologie. Dabei reicht der originäre griechische Mythos in vorschriftliche Zeiten zurück, durchläuft dann eine Überschneidungsphase mit dem beginnenden philosophischen Denken (6./5. Jh. v. Chr.) und läuft in der Tragödie des 5. Jh. aus. Spätere mythische Dichtungen und mythographische Schriften bis zur Spätantike greifen auf die Mythen dieser mythopoietischen Zeit zurück.

Viele Autoren sehen in den Gestalten der Heroenmythen und ihrer Erlebnisse Erfahrungen dieses Überganges in ein neues Bewußtsein. Wie verbreitet diese Deutung ist, sollen die Beispiele verschiedener Autoren zeigen (a).

Danach wird die Gestalt des Oidipus als Beispiel für diejenigen Heroen herausgegriffen, die als Vorreiter des neuen Bewußtseins typisch sind (b).

Zuletzt werden in diesem Abschnitt entsprechende Tendenzen in der griechischen Tragödie

aufgewiesen (c).

a)

Unter den Autoren ist zunächst Steiner zu nennen. Die Welt- und Menschheitsentwicklung gehört zum Kern seiner schriftlich und mündlich dargelegten Erkenntnisse, wovon auf diesen Seiten schon öfter die Rede war. In Stellen aus „Menschengeschichte im Lichte der Geistesforschung“ (GA 61, 1911/12) wird eine Verbindung zum griechischen Bewußtsein hergestellt: Der griechisch-römischen Kultur ging eine Weltsicht voraus, die hier als Offenbarungskultur bezeichnet wird. In der Offenbarungskultur nahm der Mensch in gewaltigen Bildern wahr, was geistig aus allem zu ihm sprach. So kommt es unter anderem zu den Imaginationen der Naturwesen, was als Rest noch bei den Griechen und Römern vorhanden war. Doch schon die Griechen standen am Übergang zur Wahrnehmungskultur, die sich auf die Sinneswahrnehmungen stützt, und das imaginative Bewußtsein erlebte eine Art Abenddämmerung (Anthrolexus s. v. Offenbarungskultur, deren Ablösung im Spiegel des griechischen Mythos; 27. 11. 2020).

Der anthroposophische Autor Ernst Uehli nennt diesen Übergang vom noch an Gemeinschaften gebundenen mythischen Bewußtsein zum Sich-Bewußtwerden der Bedeutung des Einzelmenschen die Geburt der Individualität. Aus dem vorindividuellen, kosmisch sich erlebenden Menschen werde der individuell erlebende Mensch herausgeboren. Der Mythos beschreibe „diese Geburt des Selbstbewußtseinsmenschen in Gestalt von mythischen Handlungen“ (Die Geburt der Individualität aus dem Mythos als künstlerisches Erleben Richard Wagners. Stuttgart 1921, S. 63).

Jean Gebser sieht einen bestimmten Ablauf von unterschiedlichen Bewußtseinsstrukturen, die auf eine Bewußtseinsweiterung und -erhellung zugehen, in den Kulturen der Menschheit. Diese Strukturen wurden bereits dargestellt. Die griechische Mythologie stehe am Ende der mythischen Bewußtseinsstruktur und zeige den Übergang in die mentale Struktur, deswegen enthalte sie zahlreiche Bewußtwerdungsmythologeme: „[...] unserer Meinung nach enthält fast jeder Mythos das Bewußtwerdungs-Element, insofern er den Bewußtwerdungs-Prozeß der Seele spiegelt“ (Band 1, S. 117). An Heroen, die solche Bewußtwerdungsmythologeme in besonderem Maße verkörpern, nennt er Achilleus und Odysseus.

Joseph Campbell nennt bereits im einleitenden Teil seines Herosbuches eine ähnliche Bedeutung der Mythen: „Immer hatten Mythen und Riten vor allem die Funktion, die Symbole zu liefern, die den Menschen vorwärtstragen, und den anderen, ebenso konstanten Phantasiebildern entgegenzuwirken, die ihn an die Vergangenheit ketten wollen.“ (S. 24) Solche Phantasiebilder sind häufig Ungeheuer oder monströse Wesen in tierischer oder menschlicher Gestalt. Durch die mächtigen Taten, die der Heros gegen diese Scheusale verrichten muß, strömen schöpferische Energien in die Welt ein. Die Schneide des Schwertes des Heldenkriegers ist ein Bild dafür, daß die Schalen des Überholten abfallen. „Denn der Held der Mythen ist der Vorkämpfer nicht der gewordenen Dinge, sondern der werdenden“ (ebd. S. 355). Der Drache ist ein Ungetüm des Alten, an dem es mit aller Macht festhalten will. Dagegen sind Verwandlung und Fluidität das Charakteristikum des Helden (S. 355f.).

Manche Interpretationen von Wagners „Der Ring des Nibelungen“ sehen auch in diesem Werk wichtige Aspekte der Menschheitsentwicklung im Bild mythischer Gestalten dargestellt. Darauf beruht die Deutung des Regisseurs Carlus Padrissa in der Inszenierung von Valencia 2008/2009. Auch Stefan Mikisch stellt ähnliche Gedanken in seinen Vorträgen über den „Ring des Nibelungen“ vor. Es sei darin der Übergang vom Gesetzes- zum Liebesprinzip enthalten.

Die Grundbedingung des Liebesprinzips aber sei Freiheit, daher gehe es um das Werden eines freien Helden. Fricka dagegen sei eine Vertreterin des rückwärtsgewandten Gesetzesprinzips (Stefan Mikisch spielt und erklärt Richard Wagner - Die Walküre. Einführungsvortrag Bayreuther Festspiele 2003. CD).

b)

Oidipus (lateinisch Oedipus, deutsch Ödipus) gilt als derjenige, der unwissend und unschuldig in sein Unglück geraten ist. Sein Vater Laios, König von Theben, hatte ein Orakel erhalten, er werde von seinem Sohn getötet werden. Als ein Knabe zur Welt kam, wurde dieser ausgesetzt. Doch das Kind wurde gerettet und vom Königspaar von Korinth aufgezogen. Später wollte sich Oidipus beim Orakel von Delphi Gewißheit über seine Herkunft verschaffen und erhielt die Auskunft, er werde seinen Vater töten und seine Mutter heiraten. Deswegen ging er nicht nach Korinth zurück, sondern wandte sich nach Theben. Auf dem Weg tötete er im Streit einen alten Mann. Theben wurde von dem Ungeheuer Sphinx gequält, die jeden tötete, der ihr Rätsel nicht lösen konnte. Doch Oidipus gelang es und wurde, wie von der Stadt gelobt, König von Theben und Gemahl der Königswitwe. Es kam nach Jahren heraus, daß der getötete Alte sein Vater und seine Gemahlin seine Mutter war. Sie erhängte sich, er stach sich die Augen aus und verließ nach einer Lesart des Mythos Theben.

Diese Geschichte ist eine von mehreren innerhalb der griechischen Mythen, die die „Integration des Geschehens in einen göttlichen Schicksalsplan“ zeigt, so Reinhardt als Überschrift eines Abschnittes, der eine der konstitutiven Grundkategorien des frühgriechischen Mythos darlegt (MH, S. 207-237). Der Zusammenhang mit einem Schicksalsplan kommt speziell in den Heroenmythen vor. In der altorientalischen Mythentradition gibt es keine vergleichbare Konzeption. Der Schicksalsplan in den griechischen Mythen stammt von meist weiblichen Schicksalsgöttinnen, mit verschiedenen Namen Moiren, Aisa, Nemesis oder Erinyen genannt. Denen sind auch die olympischen Götter unterworfen, die manchmal stellvertretend für sie ein Schicksal beschließen. So spricht Agamemnon bei Homer in einer Rede an die anderen griechischen Könige:

*Freund', ihr Helden des Danaerstamms, o Genossen des Ares,
Hart hat Zeus, der Kronid', in schwere Schuld mich verstricket!
Grausamer, welcher mir einst mit gnädigem Winke gelobet,
Heimzugehn, ein Vertilger der festummauerten Troia.
Doch nun sann er verderblichen Trug und heißet mich, ruhmlos
Wieder gen Argos kehren, nachdem viel Volks mir dahinstarb.*

(Ilias 2, 111-115; Übersetzung: Johann Heinrich Voß)

Der Mensch, auch der Heros, hat keine freie Wahl in seinem Verhalten, er ist auch in seinen Fehlhandlungen göttergelenkt, was Agamemnon erkennt. Doch es gibt im griechischen Mythos eine weitergehende Vorstellung mit größerer menschlicher Beteiligung am Unglück, nämlich den willentlichen Frevel. Findet sich ein solcher bei einem Urahn eines Geschlechtes, kann er die Dynastie wie eine Seuche über mehrere Generationen durchziehen. So wie alles Gute als mythische Substanz allem Geistigen und Materiellen eines Hauses anhaftet, so haftet die Untat des Ahnen dem Haus als Geschlechterfluch an, so daß die leiblichen Nachkommen mit der Neigung zum Freveln infiziert sind. Der Fluch ist überindividuell und wird überindividuell bestraft. Eine ähnliche Vorstellung findet sich auch im Alten Testament in Exodus 20,5, die auch Reinhardt anführt:

Gott der Herr spricht:

Bei denen, die mir feind sind, verfolge ich die Schuld der Väter an den Söhnen, an der dritten und vierten Generation; [...]. (Einheitsübersetzung 1980)

Weiter schreibt Reinhardt über den Geschlechterfluch: „Diese **fatale Perspektive für eine ganze aristokratische Dynastie aufgrund von Fehlverhalten bei einem oder mehreren Ahnherrn des Geschlechts** gehört zu den Grundstrukturen mythischen Denkens“ (S. 214).

Entsetzlich zeigt sich der Geschlechterfluch bei den Tantaliden, Pelopiden und Atriden mit grauenvollen Missetaten von Tantalos, Pelops, Niobe, Thyestes, Atreus, Aigisthos und selbst noch Agamemnon (vgl. MH, Stammbaum Nr. 13, S. 463).

Es ist von Bedeutung, daß sich die Vorstellung des Geschlechterfluchs noch nicht in epischer Dichtung findet – Agamemnon ist bei Homer noch göttergelenkt -, sondern erst in der Chorlyrik und der attischen Tragödie vollständig ausgestaltet wird (Reinhardt, MH, S. 218). Die Vorstellung der Schuld bei den Vorvätern ist also jünger als die völlige Lenkung durch Götter. Im thebanischen Königshaus ist es der Fluch des Labdakos, der seinen Sohn Laios ebenfalls zur Freveltat führt. Labdakos versündigte sich gegen den Gott Dionysos, da er ihm den Kult verweigerte. Laios mißbrauchte das Gastrecht bei Pelops, dessen Sohn er aus Liebesverlangen gegen seinen Willen entführte, worauf sich der Jüngling das Leben nahm. Bei diesem jüngeren Konzept besteht also ein „nachvollziehbare[r] Kausalzusammenhang zwischen Vergehen und Bestrafung“ (Reinhardt ebd. S. 232). Dieser Kausalzusammenhang besteht aber nicht bei denjenigen Nachkommen, die unter dem Geschlechterfluch zwar leiden, jedoch ohne eigene Schuld. Hinter einem Fluch steckt eine magische selbsttätige Wirksamkeit; oder, wie Hübner es ausdrückt, wirkt der Fluch, „weil mythisch Ich und Welt, Subjekt und Objekt nicht voneinander streng getrennte Sphären [sind], sondern eine unauflösliche Einheit darstellen“ (S. 79). Doch anders als Hübner meine ich, daß am Ende der mythischen Zeit die Frage der persönlichen Schuld oder Unschuld aufkam und in der Tragödie mit dem Problem des Geschlechterfluches gerungen wurde. Das zeigt sich nicht nur an der Gestalt des Oidipus, sondern auch an Orest, worauf unten näher eingegangen wird. Endgültig beendet wird die Vorstellung des überindividuell wirkenden Fluches erst außerhalb des griechischen Mythos im Evangelium, nämlich in der Geschichte von der Heilung eines Blindgeborenen in Johannes 9, der sechsten der sieben Zeichentaten („Wunder“) Jesu im Johannesevangelium. Hierin heißt es:

Und Jesus ging vorüber und sah einen, der blind geboren war. Und seine Jünger fragten ihn und sprachen: Meister, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er ist blind geboren? Jesus antwortete: Es hat weder dieser gesündigt noch seine Eltern, sondern daß die Werke Gottes offenbar würden an ihm. (V. 1-3; Luther 1912)

Die Jünger, die es für möglich halten, daß das Leid eine Folge der Sünde der Eltern sein könne, haben noch die Vorstellung einer generationenübergreifenden, unabhängig vom Individuum bestehenden Befleckung. (Ihre zweite Vermutung, der Blindgeborene könne dies durch eine eigene Sünde verursacht haben, soll hier nicht behandelt werden; nur so viel: Da diese Verfehlung vor seiner Geburt lag, ergibt sich die Frage: Wann eigentlich? Für manche ist dies einer der wenigen Hinweise auf die Vorstellung wiederholter Erdenleben im Neuen Testament.) Wie so oft, ist die Antwort Jesu neu und überraschend. Die Blindheit des Mannes hat weder die eine noch die andere Ursache, sondern soll zur Heilung führen, die in einem neuen Sehen, dem wahren Sehen besteht, wie der Fortgang des Textes zeigt. Dieses ist eine spirituelle Schau, die in der Erkenntnis des Wesens Christi besteht, zu der der Geheilte in

ständig sich steigernden Stufen gelangt: Zuerst ist Jesus für ihn nur „der Mensch, der Jesus heißt“ (V. 11), dann „ein Prophet“ (V. 17), dann ein Gottesfürchtiger, der seinen Willen tut (V. 31), dann einer, der „von Gott“ ist (V. 33), dann, als Höhepunkt, der Sohn Gottes, an den er glaubt und den er anbetet (V. 35-38). Danach sagt Jesus:

Ich bin zum Gericht [Krisis; andere Übersetzung: zur Entscheidung] auf diese Welt gekommen, auf daß, die da nicht sehen, sehend werden, und die da sehen, blind werden (V. 39).

Dies sind die offenbar gewordenen Werke Gottes (V. 3). Die geistlichen Führer der Juden, die Pharisäer, verstehen wohl, daß das Wort auch ihnen gilt, und fragen, ob sie denn auch blind seien, worauf Jesus antwortet:

Wäret ihr blind, so hättet ihr keine Sünde; nun ihr aber sprecht: „Wir sind sehend“, bleibt eure Sünde. (V. 41)

Der Gegensatz zwischen vermeintlich Sehenden, die spirituell blind sind, und Blinden, die spirituell sehend sind, wird vorchristlich präludiert im Motiv des blinden „Sehers“, wie des Teiresias und der legendenhaften Gestalt Homers (und wie, als Motiv neu aufgegriffen in „Harry Potter“, die stark sehbehinderte Wahrsagelehrerin Sibyl Trelawney).

Der Gegensatz zwischen einem physisch Sehenden, der aber geistig blind ist, und einem physisch blinden Seher hat in der Tragödie „König Oidipus“ (*Oidipus tyrannos*) von Sophokles eine große Bedeutung. In dieser forscht Oidipus mit allen ihm zur Verfügung stehenden Fähigkeiten nach dem Mörder des Königs, von dem er nicht weiß, daß es sein Vater war, ohne sehen zu wollen, daß die Indizien auf ihn selbst hinweisen. Deswegen nennt der Seher Teiresias ihn in einer großen Auseinandersetzung blind:

*Doch ich verkünde, weil du mich als Blinden höhnst:
Du siehst, und sehend siehst du nicht, wie tief du sankst,
Nicht wo du weilest, noch, mit wem zusammenwohnst.
(V. 413-415; Übersetzung: Johann Heinrich Christian Donner)*

Für Latacz ist das Thema von „König Oidipus“ die menschliche Geisteskraft, der Intellekt, durch den Oidipus auch das Rätsel der Sphinx lösen konnte. So betätigt er sich auch nun Jahre später als Spurensucher und Rätsellöser, weist jedoch mit Macht alles von sich, was auf ihn selbst hinweist, bis eindeutige Beweise die Wahrheit ans Licht bringen (Latacz, Tragödie, S. 222ff.). Als abschließende Deutung sagt Latacz: Wie andere sophokleische Gestalten stürzt auch Oidipus durch die Maßlosigkeit in seiner hervorragenden Eigenschaft, seiner Intelligenz. Das unmäßige Wissenwollen bringt ans Licht, was sonst nicht entdeckt worden wäre (ebd. S. 235f.). An anderer Stelle nennt er Oidipus geradezu die Inkarnation des menschlichen Verstandes, der fiel, weil er trotz der Unbeschränktheit seines Verstandes seine letztliche Beschränktheit nicht erkannte (S. 249). Im Jahre später entstandenen Drama von Sophokles, „Oidipus auf Kolonos“, ist der erblindete Oidipus ein völlig Verwandelter, der das Entsetzliche seines Schicksals angenommen hat. Er hat auch die Einseitigkeit des Intellektuellen erkannt und eingesehen, daß dieses nur ein Teil des Ganzen des Menschen ist. „Darum ist Oidipus jetzt würdig, in den Kreis der Heroen aufgenommen zu werden, die das Gute wirken.“ (ebd.)

Er erlebt im Hain der Eumeniden auf Kolonos bei Athen diese Apotheose. Zuvor hat er seine Leiden in verklärter Weise als Schicksal der Götter angenommen, aber in klarem Wissen seiner persönlichen Unschuld. In einer Antwort auf Vorwürfe des neuen thebanischen Königs Kreon sagt er:

*Wen wähnt dein frecher Übermut, schamloser Mann,
 Hiermit zu höhnen, mich, den Greisen, oder dich,
 Daß du den Mord, den Ehebund, mein Jammerlos
 So frech mir vorrückst, das ich unverschuldet trug,
 Ich Armer? Denn den Göttern war es so genehm,
 Die wohl schon lange grollten meinem Haus.
 Bei mir ja selber findest du doch nimmermehr
 Den Flecken eines Frevels aus, mit dem ich so
 An mir und meinem Stamme mich versündigt.
 (V. 960-968; Übersetzung: Johann Heinrich Christian Donner)*

Oidipus ist nun selbst ein blinder Seher geworden, dazu ein Schutzheros Athens.

In seinen (erhaltenen?) Oidipus-Dramen hat Sophokles nicht alle Seiten des Oidipus-Mythos dargestellt, sondern ihn als den Heros der neuen Verstandeskultur charakterisiert. Die Gefahr der Einseitigkeit einer einzigen Seelenfähigkeit hat er deutlich herausgestellt. Daran kann man erkennen, daß Sophokles am Beginn der effizienten Phase der mentalen Bewußtseinsstruktur stand. Am Ende, der defizienten Phase, seit der Renaissance, wird diese Einseitigkeit leider von allzu wenigen erkannt und ist kaum noch zu meistern.

Auch die Lösung des Rätsels der Sphinx hängt damit zusammen, daß Oidipus ein Vorreiter der neuen Bewußtseinsstruktur ist. Die weibliche Sphinx der griechischen Mythologie hat mit den ägyptischen Sphingen nur die Mischgestalt und dadurch den Namen gemeinsam. Sie gehört zu den bedrohlichen Ungeheuern, mit denen sich die griechischen Heroen auseinandersetzen müssen. Ursprünglich wurde dies wohl in einem physischen Kampf dargestellt, mit dem die Gewinnung einer Braut verbunden war, also ein altes Motiv. Doch schon in frühen epischen Fassungen wurde daraus ein Rätselwettkampf (Kleiner Pauly s. v. Oidipodeia). Der Rätselwettkampf ist eine frühe Literaturform aller Völker, der z. B. auch in der Edda vorkommt. Es ist ein Kampf mit geistigen Waffen, bei dem es um Leben und Tod gehen kann (Kleiner Pauly s. v. Rätsel). Dies ist ja auch im Oidipus-Mythos der Fall; die Frage, welches Wesen zuerst auf vier, dann auf zwei und dann auf drei Beinen geht, konnte außer Oidipus niemand beantworten, und es hatte schon viele Todesopfer gegeben. Oidipus war dazu in der Lage, weil er der Vertreter eines neuen Bewußtseins war, aufgrund dessen er die anstehende Bewußtseinsveränderung verstand und auch die zukünftige Entwicklung des Menschen überschaute. Die zu hörende und bis heute zu lesende Antwort, es sei mit diesem Rätsel der krabbelnde Säugling, der erwachsene Mensch und der Greis mit einem Stock gemeint, ist allerdings allzu banal. Von Steiner dagegen gibt es eine Deutung, die ihn veranlaßt, den Mythos vom Rätsel der Sphinx als eine Grund- oder Ursache ihres Zeitalters zu bezeichnen. Es geht um drei menschheitliche Entwicklungsstufen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Der Mensch mit vier Beinen stellt eine Entwicklungsstufe vor der Entstehung des aufrechten Ganges dar, in der der Mensch sich schwebend in der noch flüssigen Erde vorwärts bewegte. Dies war in der nur okkult erkennbaren Phase der Erde, die Steiner die hyperboreische nennt (vgl. Ägyptische Mythen, 5. Vortrag, S. 69ff. - Eine Bemerkung: Der Zustand des Menschen in dieser Erdphase war noch halb geistig, und es geht dabei nicht um die Frage der Evolutionstheorie, inwiefern der Mensch von Tier abstammt, was ja, wie hier schon öfter erwähnt, von der Anthroposophie, aber auch anderen, genau umgekehrt gesehen wird, vgl. o. Teil II, 4.3.d) und Teil III, 4.1.). Die Zeibeinigkeit ist der uns bekannte Zustand der paläologisch und historisch faßbaren Zeit. Die „dreibeinige“ ist eine in weiter Ferne liegende Zukunftsgestalt, die natürlich auch nur seherisch erkennbar ist. In dieser Zukunft wird der Mensch „fliegen“ und sich dreier Hilfsmittel bedienen, die aus seinen

heutigen Organen entstehen werden (Anthrolexus s. v. Rätsel der Sphinx. Aus : GA 94: Kosmogonie. Populärer Okkultismus. Das Johannes-Evangelium. Die Theosophie an Hand des Johannes-Evangeliums (1906), Ausgabe 1979, S. 72).

Oidipus ist ein Wissender, ein Eingeweihter in die Geheimnisse der Menschheitsentwicklung, und das zeigt sich in mythischen Bildern auch an ihm selbst. Denn die Ausbildung des menschlichen Geistes geht einher mit einer Schwächung anderer Körperbereiche. „Das zum Kopfe heraufwandernde Ich wird stark, indem die Füße verkümmern.“ (Anthrolexus s. v. Ödipus: GA 158: Der Zusammenhang des Menschen mit der elementarischen Welt (1912-1914, Ausgabe 1993, S. 107ff.) Dies ist durch die mythische Erzählung so dargestellt, daß dem neugeborenen Sohn des Laios vor dem Aussetzen die Füße durchbohrt wurden. Die durch diese Verletzung geschwellenen Füße führten zum Namen Oidipus, nämlich „Schwellfuß“. Nach diesem Merkmal der geschwächten Füße trägt er also seinen Namen, der gar kein Eigenname ist. Auch der Name seines Großvaters, „Labdakos“, bedeutet wahrscheinlich „der Hinkende“ (Hunger s. v. Laios), das Merkmal durchzieht also diese Dynastie. Interessant ist, daß das Motiv „Schwächung an den Füßen“ sich auch bei Achilleus findet, dessen einzig verwundbare Stelle die Ferse ist, und bei Eurydike, die von einer Schlange in die Ferse gebissen wird. Beide sind mythenchronologisch späte Gestalten. Und letztlich findet sich das Motiv des Schlangenbisses auch im Alten Testament bei Evas Nachkommen nach der „Vertreibung aus dem Paradies“ (Gen 3,15). Die Schwächung der Füße ist ein Merkmal des Menschen, der aus dem Paradies vertrieben ist, der nicht mehr der Goldenen Zeit angehört, der zunehmend irdischer wird, seine Denk- und Verstandeskkräfte verwendet und die irdischen Gegebenheiten meistern muß.

Im mythischen Bild ist dies auch der Gott Hephaistos, eine dem Prometheus ähnliche Gestalt, der Helfer des Menschen auf dem Weg zu neuen Entwicklungen ist. Hephaistos (römische Mythologie: Vulcanus) ist wie Prometheus dem Feuer verbunden, mit dessen Hilfe er das neue Handwerk des Schmiedens ausübt – und er hinkt. In der *Ilias* ist „der Hinkende“ eine immer wiederkehrende Bezeichnung für ihn. Da Hephaistos, wie oft auch andere Götter, im Mythos stellvertretend für Heroen oder Menschen auftritt, soll eine Stelle der *Ilias* näher betrachtet werden. Es ist die lange Erzählung in Buch 18, in der Thetis zu Hephaistos kommt mit der Bitte, ihrem Sohn Achilleus neue Waffen zu schmieden (*Ilias* 18, 369-617). Diese Erzählung ist durchzogen mit Ausdrücken und Hinweisen auf das Hinken des Hephaistos, und zwar mit verschiedenen Wörtern: V. 371: *kyllopodion* (Krummfuß, Hinkender); V. 383, 393, 462, 614: *periklytos/klytos amphigyeeis* (der berühmte, auf beiden Seiten hinkende); V. 397, 411, 417: *cholos/choleuon* (lahm, gelähmt, hinkend); V. 411: *knemai apaiai* (schwache Schenkel). Thetis geht zum Palast des Hephaistos, wo er auch seine Schmiede hat, und wird von ihm äußerst freundlich aufgenommen, denn sie hat fast eine mütterliche Beziehung zu ihm. Er erzählt davon selbst, als er sie begrüßt und sagt, nun sei die ehrenwerteste Göttin bei ihm zu Besuch,

*die mich rettete, als Schmerz mich
fern Fallenden ergriff
auf Veranlassung meiner eigenen schrecklichen Mutter,
die mich verbergen wollte,
weil ich lahm war.
(V. 395-397)*

Des Hephaistos Mutter Hera hatte ihn vom Olymp geworfen, und die beiden Nereiden Thetis und Eurynome hatten ihn bei sich aufgenommen. In einer Grotte, die nur die beiden kannten, übte er neun Jahre lang seine Schmiedekunst aus (V. 400.402). Diese Stelle zeigt einen

Zusammenhang der Göttin Hera, der Meergöttinnen und Hephaistos selbst. Hera hat noch altertümliche Züge, worauf ihr Beiwort „die Kuhäugige“ hinweist, denn Kuh- und Stierverehrung gehörte hauptsächlich der dritten nachatlantischen Kulturepoche an und war in der griechischen Kultur etwas Überständiges. An den lahmen, schwachen Beinen des Sohnes nahm Hera deswegen Anstoß, weil sie ein Hinweis auf einen neuartigen Geist waren, den sie nicht anerkennen konnte. Steiner sagt hierzu, der untere Teil des Körpers komme aus der Vergangenheit, die verschwinden muß, eine menschheitliche Entwicklung der fernen Zukunft. In der Gestalt Vulkans erkenne man dies am Hinken: Seine Beine seien in Rückbildung begriffen (Anthrolexus s. v. Vulkan hinkender; 7. 12. 2020). Wie sehr Hephaistos sich von den lichten olympischen Göttern unterscheidet, zeigt die Stelle, nachdem er die Begrüßungsrede beendet hat:

*So sprach er, und von dem Amboßklotz stand
das schnaufende, hinkende
Ungetüm auf, und unten regten sich
schwache Schenkel.
(V. 410f.)*

Die Leiblichkeit des Hephaistos wird hier und in den folgenden Versen mit starken Worten beschrieben, als er Hände, den mächtigen Nacken und die behaarte Brust nach der Arbeit wäscht. Er ist mit dieser sehr irdischen Körperlichkeit über den Stand der stets immateriellen und golden strahlenden olympischen Götter hinaus, ist „irdischer“. Auch die Beziehung zu Thetis zeigt dies an. Die Meergöttin symbolisiert das Wasser als physische Materie, wie Steiner in einem Vortrag der Reihe „Die okkulten Wahrheiten alter Mythen und Sagen“ dargelegt hat: „Sie wissen wohl, daß in der Esoterik überall die Materie dargestellt wird durch das Symbol des Wassers.“ (GA 92, S. 98)

Aus unserer Textstelle in *Ilias 18* geht hervor, daß Hephaistos ein mächtiger Beherrscher aller irdischen Elemente ist. Beeindruckend sind die zwanzig Blasebälge, die in seiner Schmiede das Feuer entfachen; außer dem Wasser steht er also auch Luft und Feuer nahe. Er besitzt und bearbeitet viele Metalle der Erde, Erz, Gold, Zinn und Silber:

*Dies gesagt, verließ er sie dort und ging in die Esse,
wandt in das Feuer die Bälge' und hieß sie mit Macht arbeiten.
Zwanzig bliesen zugleich der Blasebälge' in die Öfen,
Allerlei Hauch aussendend des glutanfachenden Windes,
Bald des Eilenden Werk zu beschleunigen, bald sich erholend,
Je nachdem es Hephaistos befahl zur Vollendung der Arbeit.
Jener stellt' auf die Glut unbändiges Erz in den Tiegeln,
Auch gepriesenes Gold und Zinn und leuchtendes Silber,
Richtete dann auf dem Block den Amboß, nahm mit der Rechten
Drauf den gewaltigen Hammer und nahm mit der Linken die Zange.
(V. 468-477; Übersetzung: Johann Heinrich Voß)*

Dann geht er daran, die neue Rüstung für Achilleus zu schmieden. Die Beschreibung der Schmiedearbeit ist eigentlich nur der Schmiedeszene in „Siegfried“ von Wagner vergleichbar – der zu ihr von Homer angeregt worden sein könnte. Siegfried ist ebenfalls ein Bediener des Blasebälgs und beherrscht in einer Höhle die Feuerkräfte (vgl. o. Teil II, 4.1, Feuer). Ähnlich ist auch die Abneigung Frickas gegen das neue Geschlecht, aus dem Siegfried stammt, so wie Fricka überhaupt mehr Hera als der germanischen Göttin Frigg gleicht. Siegfried ist in der

Lage, das auf Veranlassung Frickas zerbrochene Schwert neu zu schmieden. Auch Hephaistos schmiedet neue Waffen für Achilleus, den „Initiierten der vierten Unterrasse [= der vierten nachatlantischen Kulturepoche]“ (Steiner ebd. S. 99). Dessen frühere Rüstung hat nämlich der Hauptgegner der alten Priesterkönigsmacht, Hektor, erbeutet. Solche Zusammenhänge, wie sie durch die Stelle in *Ilias* 18 deutlich werden, sind keine Zufälle, sondern von dem eingeweihten Dichter-Seher Homer so komponiert.

Hephaistos ist auch weiteren Gestalten mit einer Schwächung an den Füßen verbunden, so einem eigenen Sohn, Palaimonios, der an der Fahrt der Argonauten teilnimmt (Apollonios Rhodios, *Argonautika* 1, 202-204). Weiter durch Thetis deren Sohn Achilleus, dessen schwache Stelle sich ebenfalls an den Füßen befindet. Diese entstand dadurch, daß seine Mutter ihn unsterblich machen wollte, was nur teilweise gelang. Sie hielt den Säugling an den Fersen in das Wasser der Styx, was ihn bis auf die eine Stelle, wo sie ihn anfaßte, „unverwundbar“, also unsterblich machen sollte. Doch diese Stelle brachte ihm den Tod. Hierzu sagt Steiner: „Achilleus ist der erste Initiierte von dieser Art [einer Ehe mit der „Materie“ entstammend, nämlich der des Heros Peleus mit Thetis]. Er ist daher unverwundbar, bis auf die Ferse. Alle Initiierten der vierten Unterrasse [zu der die griechische, römische und germanische Kultur gehören] sind noch verwundbar an irgendeiner Stelle.“ (ebd. S. 99) Styx ist einer der Unterweltflüsse. Initiierte schauen in ihren Einweihungserlebnissen Teile der geistigen Welt. Diese Erfahrungen machen sie gegenüber dem, was jenseits der Todesschwelle ist, angstfreier oder unempfindlicher. Dies wird jedoch zunächst von Achilleus nur teilweise erreicht und hat eine Verwundbarkeit und Schwächung zur Folge. Eine solche Schwächung gerade an der Ferse kommt auch in dem Märchen „Das Wasser des Lebens“ vor (Grimm, KHM, Nr. 97). Der Märchenheld kann zwar das Wasser des Lebens erringen und es aus dem jenseitigen Bereich herausführen, doch dabei verliert er eine Ferse. Es zeigt sich, daß er danach noch einen langen Weg bis zur Vollendung vor sich hat, auf dem er unwissend und unvorsichtig ist, „schläft“, und dadurch in Lebensgefahr gerät. Auch Achilleus ist nach seinem Tod in der Unterwelt kein Wacher, kein Sehender, sondern ebenso ein Schatten wie die Nichteingeweihten, was er in der berühmten Stelle gegenüber Odysseus beklagt:

*Tröste mich nicht, Odysseus, strahlender, über den Tod weg.
Lieber wollt ich als Tagelöhner den Acker bestellen
Bei einem armen Mann, der nicht viel hat an Besitztum,
Als über alle die Toten, die hinweggeschwundenen, herrschen.
(Odyssee 11, 488-491; Übersetzung: Roland Hampe)*

Zuvor hatte er gesagt:

*Welch ein Wagnis, zum Hades zu steigen, dort wo die Toten
Ohne Bewußtsein weilen, die Bilder entschlafener Menschen?
(V. 475f.)*

Die „Unsterblichkeit“ der Eingeweihten lag darin, nach dem Tod nicht vollständig dieser Bewußtlosigkeit zu verfallen. Auch von Achilleus gibt es eine Mythosvariante, in der ihn Thetis nach Leuke, auf die „weiße Insel“, brachte. „Das war doch eine Art Unsterblichkeit, wenn auch nicht die der Götter oder des Herakles auf dem Olymp.“ (Kerényi 2, S. 275).

c)

Die klassische attische Tragödie des 5. Jh. v. Chr. ist eine der Hauptquellen für den Heroenmythos. Es wird sich zeigen, daß viele Gestalten der erhaltenen Tragödien als Vorreiter der Bewußtseinsentwicklung dargestellt sind.

Es ist hier nicht der Ort, über die Tragödie allgemein viel zu sagen, nur das, was für die vorliegende Fragestellung nötig ist. „Tragödie“ bedeutet, wie bereits erwähnt, wahrscheinlich so etwas wie „Bocksgesang“. Bekanntermaßen liegt der Ursprung der Tragödie im athenischen Dionysoskult, und der Kultgesang, der Dithyrambos, wurde von als Böcke verkleideten Tänzern durchgeführt, da diese die halbtierischen, bocksfüßigen Begleiter des Dionysos „waren“, die Satyrn. Die Tragödienaufführungen im Rahmen eines Wettbewerbs blieben immer an Dionysosfeste in Athen gebunden, es waren kultische Agone, bei denen das Geschehen kultisch präsent war. Die Stücke wurden ursprünglich nur für das jeweilige Fest geschrieben, einstudiert und aufgeführt, wobei der Dichter häufig zugleich Komponist, Choreograph und Darsteller war. Der „Chor“, d. h. die Gesang-Musik-Tanz-Darstellung, war also das Ursprüngliche und zunächst dem bzw. den Einzelschauspielern gleichgewichtet. Ein Beitrag zu dem Schauspielagon bestand aus vier Stücken, drei Tragödien und einem Satyrspiel. Bei Aischylos war diese Tetralogie einem bestimmten mythischen Thema zugeordnet, erst später besaßen die vier Stücke verschiedene Inhalte.

Wie sich aus den alten „Bocksgesängen“ die attische Tragödie entwickelte, läßt sich nicht vollständig klären, da sowohl von diesen alten Dichtungen als auch von allen Zwischenstufen kaum Texte erhalten sind. Besonders sind zwei Dinge nicht deutlich erkennbar: Erstens, wie bzw. warum sich das, was wir unter dem „Tragischen“ verstehen, nämlich eine unselige Schicksalsverwirrung mit großen Leiden für die Betroffenen, aus dem alten Dithyrambos entwickelt hat; zweitens, wie das Heroenthema mit dem Dionysos-Mythos in Beziehung steht. Vermutungen zum ersten hat Schefold angestellt: Die Tragödienagone begannen 534 v. Chr., das was davor lag, bezeichnet er als „alte Tragödie“. Er sieht in dem Wandel der alten zur klassischen Tragödie eine Parallele zur Umwandlung der Formenwelt der späarchaischen Kunst in die der klassischen. Diesem Formenwandel entspreche „die Umwandlung der Tragödie aus einem heiteren Spiel in ein Trauerspiel mit heroischem Stoff, offenbar durch Aischylos und Phrynichos.“ (S. 227) Er sieht darin sogar einen Vorgang gesamt-menschheitlicher Entwicklung: „Tatsächlich haben die vorklassischen Spiele auf der ganzen Welt, soweit wir sie kennen, einen heiteren, oft parodierenden Charakter, bis in Athen um 500 die ernste Tragödie geschaffen und das heitere Element ins folgende Satyrspiel übertragen wurde.“ (ebd.) Weiter sagt er: „Die archaische Kunst hatte die Schöpfung gleichsam vor dem Sündenfall gesehen. Das Jahrhundert der Tragödie macht die Bedingtheit aller Wesen sichtbar, auch die der Götter.“ (S. 277) Der Anonymus bezeichnet das Ereignis des Falles der Menschheit als eine kosmischen Tragödie.

Das erwähnte Satyrspiel, das vierte Stück der Tetralogie, hat sich zwar nicht aus dem alten Dithyrambos entwickelt (Latacz, Tragödie, S. 61), doch bestand offensichtlich weiterhin in der Zeit der entwickelten klassischen Tragödie das Bedürfnis nach einem heiteren Abschluß. Buschor hebt hervor, daß das Satyrspiel an betonter, krönender Stelle stand und von Aischylos keineswegs als Anhängsel behandelt wurde: „[D]urch immer neue Einbeziehungen überlieferter mythologischer Stoffe in die dionysische Welt wurde das Satyrspiel der unausschöpfliche Born kühner Erfindungen [...], wurde gegenüber den wahrheitssuchenden Tragödien das reinere, leichtere Spiel, [...]“ (Nachwort zu Aischylos, Orestie, S. 170). Die Entwicklung des heiteren Dithyrambos zur klassischen Tragödie, in der die Verstrickung des Menschen in leidvolle Schicksale dargestellt wird, hat nach Kerényi darin seinen Grund, daß der Heroenkult ein Toten- und Grabkult war. Die Heroenmythologie schlage mit der Schwere des Schicksals des Heros „von Anfang an einen Weg ein, der charakteristischerweise

in die Tragödie mündet“ (Kerényi 2, S. 20). Hier kommt auch die zweite Frage ins Spiel, wieso gerade der Kult des Gottes Dionysos zur Heroenthematik der Tragödie führte. Latacz erwähnt, daß die Griechen selbst schon im 5. Jh. diesen Bezug zu Dionysos nicht mehr erkannt haben, was sich in dem bekannten Sprichwort zeige „das hat (ja gar) nichts mit Dionysos zu tun [*ouden pros ton Dionyson*]“ (Tragödie, S. 34). Nach heutigen Erkenntnissen besteht der Zusammenhang zwischen Dionysoskult und heiligen Handlungen zur Heroenverehrung, wozu ihr Mythos mit allen Leiden gehörte, darin, daß Dionysos ein göttlicher Heros ist, wie Kerényi sagt: „Kult und Erzählung zu Ehren der Heroen und das dramatische Spiel, Tragödie genannt, um Dionysos zu ehren, steht da und zeugt selbst von einem Aspekt des Gottes, durch den er unsere Frage beantwortet. Er war doch unter den Göttern der Heros. So riefen ihn die Frauen von Elis: 'Komm, Heros Dionysos!'“ (Kerényi 2, S. 21)

Das Zerrissenwerden durch die Titanen und das Todesschicksal des Gottes wurden bereits in Teil V, 4.2.2.6,b) dargestellt.

Dieser Zusammenhang mit dem Heroenmythos beantwortet aber nicht die Frage, warum sich die klassische Tragödie um 500 v. Chr. entwickelte. Dies muß meiner Auffassung nach mit der Bewußtseinsveränderung zusammenhängen, die etwa ab dieser Zeit das Wissen des Menschen um sich selbst und das Nachdenken über seine Stellung in der Welt stärker hervortreten ließ, was sich ja nicht nur in der griechischen Kultur zeigte.

Von Gebser wird dieser Vorgang als Entstehung der mentalen Struktur, die durch gerichtetes Denken, Bewußtwerdung und Raum gekennzeichnet ist, beschrieben. In Athen „wurde neben der rauschhaften Entäußerung letzter Reste der Dunkelheit, die durch Trank und Tanz geschah, die Ernüchterung bewirkt, und dort *entstand das Drama*“ (S. 137). In diesem stand der Chor den einzelnen Darstellern *gegenüber*, d. h. dem Chor als Allgemeinseele stand ein Einzelner, von ihr distanziert, gegenüber. Dieser einzelne Sich-bewußt-Werdende ist ein Gegensatz zum Chor (dem „Unbewußten“). Gebser stimmt nicht der häufig zu hörenden Auffassung zu, der Dionysoskult sei eine Rückkehr aus der 'Geistigkeit', die sich bei den Griechen schon in gewissem Maß entfaltet hatte, in den 'Untergrund des Lebens'. Die dionysische Bewegung „ist genau das Gegenteil“ (S. 139). Sie ist die Herauslösung aus diesem Untergrund. Der Rausch des Kultes und das Drama, das gerichtete Handlung ist, gehen nebeneinander her, eines das andere bewußtmachend und ergänzend (ebd. S. 139f. Zu der durch den Dionysoskult eingetretenen Bewußtseinserhellung in der Sicht Steiners vgl. auch o. V, 4.2.2.6,b). Zu dem oft vertretenen chthonischen Charakter sowohl des Dionysos- als auch des Heroenmythos und der Tragödie s. u.).

Bevor zu den einzelnen Tragödien bzw. Tetralogien etwas gesagt wird, sollen hier erst einzelne wichtige Merkmale der Tragödie genannt sein, an denen sich der Bewußtseinswandel zeigt.

Schefold spricht von der Tragödie in Verbindung mit einem Bewußtseinswandel. Er führt ein Wort Heraklits an, in dem er den Wandel zum nacharchaischen Menschenbild treffend charakterisiert findet: „[D]ie innere Anlage bestimmt dämonisch das Leben des Menschen [*ethos anthropo daimon*]“. Das *ethos*, auch mit Denkweise oder Sinnesart übersetzt (Gemoll), ist es, was nun, um 500 v. Chr. zu einer Art leitender Gottheit – *daimon* – wird und die Befreiung des Individuums beginnen läßt. Da aber die Ordnung der Götter noch immer anerkannt wird, zeigt sich dieses „dämonisch Sprengende“ in der „individuellen Abweichung vom göttlichen Mass, das jeder Held auf seine Weise verkörpert“. Dies könne sowohl zu irdischer Vollkommenheit des Heros als auch zum Frevel führen, und diese neue innere Beschaffenheit des Menschen habe in Griechenland die Tragödie entstehen lassen. „Sobald in

der Klassik das innere Gesetz des Helden gestaltet wird, bricht ein Gegensatz zum göttlichen Mass auf, der das Leid des Helden als notwendige Folge seines Wesens begreift. Für diesen Gegensatz ist der Begriff Schuld ganz unzureichend.“ (S. 256f.) Wenn der Mensch in Gestalt des Heros versucht, nur nach seinem Daimon zu handeln, ist ihm verhängt zu scheitern (S. 257). Latacz stellt dar, wie das tragische Geschehen oft durch die einseitige Bevorzugung dieses eigenen inneren Strebens ausgelöst wird, das den Helden das göttliche Maß nicht erkennen läßt. Diese Hybris hat sich bei Oidipus gezeigt, dem seine eigenen geistigen Fähigkeiten zum alleinigen Gesetz wurden (Sophokles, *Oidipus tyrannos*). Bei Aischylos zeigt sich oftmals eine ganze Hybris-Kette, die einen bestehenden Geschlechterfluch immer weiter trägt: „Hybris erzeugt Hybris“ im Verlauf der Orestie (Latacz, Tragödie, S. 119). Auch die nicht vollständig erhaltene Thebanische Trilogie mit dem Oidipus-Schicksal zeigt „zunächst die Unentrinnbarkeit des Gesetzes 'Hybris erzeugt Hybris'“ (ebd. S. 132). Ebenso beruht das Scheitern des persischen Königs Xerxes auf Hybris (in Aischylos' *Die Perser*). Dies sollte für die Athener eine Warnung sein (ebd. S. 135).

Ein weiteres Motto des Aischylos, „das wie ein Emblem über seinem Schaffen steht“, heißt *pathei mathos*, „durch Leid Lernen“ oder „durch Leid Wissen (Einsicht, Weisheit)“ (ebd. S. 119). Dies geht aus seinen Tragödien als Ganzes hervor, doch sagt er es expressis verbis in *Agamemnon*:

*Weise zu sein wies er [Zeus] den Weg
Den Sterblichen, und er setzte dies:
Daß aus Leid wir lernen.
Träufelt im Herzen zur Stunde des Schlafs
Kummer, des Leides eingedenk,
Lernt Weisheit auch verstocktes Gemüt.
Eine harte Gunst der Götter ist's, die
Am heiligen Steuer sitzen.
(V. 175-183; Übersetzung: nach Emil Staiger)*

Bemerkenswert ist, daß der Weg zur Einsicht durch Leiden von Zeus und den anderen Göttern am Steuer des Zeitalters, den Lenkern des neuen Bewußtseins, den Menschen auferlegt wird. Sogar die Unwilligen, die sich diesem „Lernprozeß“ widersetzen, müssen diese Erfahrung machen. Und zum Schluß: Es ist Gunst der Götter, wenn auch eine harte (*charis biaios*), da sie durch Leid zum Besten des Menschen führt. Diese Tatsache wird durch das Oxymoron, eine witzig-widersprüchliche Wortzusammenstellung („harte Gunst“), stilistisch hervorgehoben. Aischylos scheut sich nicht, die göttliche Leitung zum Neuen als heilig oder verehrungswürdig (*semnon*) zu bezeichnen. Er stellt den siegreich von Troja zurückkehrenden Agamemnon nicht als strahlenden Sieger dar, sondern als einen Gebeugten, der weiß, was dieser Sieg alle gekostet hat. Buschor bezeichnet ihn als den großen Schicksalsträger, als Leidenden, und gerade dies verbinde ihn mit Zeus. „Denn die höhere Macht, die unbesiegbare und tröstliche Macht des dritten Weltbeherrschers beruht darauf, daß er dem Menschen das Leid und mit dem Leid die Einsicht spendet. Der heimkehrende Triumphator weigert sich, den Purpurteppich zu betreten, nicht aus Schuldgefühl, sondern als Mensch, als zeusbelehrter Schicksalsträger.“ (Buschor im Nachwort zu Aischylos, Orestie, S. 178)

Das Leid führt zur Einsicht, zur Bewußtseins-erweckung. Das Wort *mathos* (Lernen, Wissen, Einsicht) gehört von der Lautform und vom Sinn her ganz der mentalen Bewußtseinsstruktur an. Das zugrundeliegende Verb *manthano* besteht aus der bereits wohlbekannten Wurzel *men* (wie men-t-al) und der Wurzel *dho*, was dem Verb die Bedeutung gibt „seinen Sinn auf etwas richten“ (Gemoll), womit das Merkmal des Zielgerichteten der mentalen Struktur deutlich

zum Ausdruck gebracht ist.

Sehr tiefsinnig deutet der Anonymus die Verbindung von Leiden und Bewußtseinerhellung. Das Leid entsprang der Frucht vom Baum der Erkenntnis, zusammen mit Mühe und Tod (vgl. Gen 3). Diese drei Gegebenheiten bestimmen den menschlichen Zustand nach dem Sündenfall. Die Mühe oder Arbeit ersetzte die mystische Unmittelbarkeit in der Beziehung zwischen Mensch und Gott vor dem Sündenfall. Das Leiden als bewußtseinerweckende Kraft ersetzte die direkte Offenbarung Gottes oder Gnosis (Erkenntnis) vor dem Fall. Der Tod als Zerstörung der Formen ersetzte die ständige Umwandlung der Formen vor dem Fall. Die attische Tragödie zeigt von diesen dreien vor allem Leid und Tod als Schicksal des Menschen. Es sei daran erinnert, daß auch Schefold die heitere alte Tragödie als Darstellung des menschlichen Zustandes vor dem Sündenfall ansieht (s. o.). Nun führt der Anonymus aus, daß die Erlösung durch Christus, wie sie in dem Wort „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6) ausgedrückt ist, genau auf diese drei Folgen des Sündenfalls bezogen ist: Der mühevollen *Weg* der menschlichen Evolution kann wieder zur mystischen Vereinigung mit Gott führen, die unmittelbare Erkenntnis Gottes kann wieder das Lehren der *Wahrheit* durch das Leid ersetzen, und das umwandelnde *Leben* kann den Platz des zerstörerischen Todes einnehmen (die ganze Darstellung bei dem Anonymus S. 69f.).

Diese endgültige Erlösung schimmert aber auch schon in der griechischen Tragödie und im Heroenmythos durch. Dies zeigt die Apotheose des Oidipus, aber auch das Eingehen des Herakles in den Olymp. Bei Aischylos, dessen jeweils zusammengehörigen drei Tragödien zunächst eine unausweichliche Situation zeigen, die manchmal auf dem sich immer mehr steigernden Geschlechterfluch beruht, gibt es am Ende eine Lösung. Der Ausgleich zwischen dem „Tragischen“ und der glückhaften Lösung ist eventuell ein Grund, warum Aischylos von den Athenern am höchsten von allen drei Tragikern geschätzt wurde und als geistiger Repräsentant Griechenlands galt (Latacz, Tragödie, S. 86 und 88).

Campbell mit seinem weiter gefaßten Begriff von „Heroenmythos“ schreibt, daß in der alten Welt den Märchen, Mythen und göttlichen Komödien „ein höherer Rang zugeschrieben [wurde] als der Tragödie, eine tiefere Wahrheit, eine schwierigere Verwirklichung, eine gesündere Zusammensetzung und eine vollkommenerere Erlösung“. Und weiter: „Das glückliche Ende des Märchens, des Mythos und der göttlichen Komödie der Seele ist nicht als Widerspruch zur universalen Tragödie des Menschen zu verstehen, sondern als deren Überwindung zu deuten. Die objektive Welt bleibt, wie sie war, wird aber, durch eine Akzentverschiebung im Subjekt, wahrgenommen, als ob sie verwandelt sei.“ (S. 39f.) Dann sagt er: „Es ist das wahre Geschäft des Mythos und des Märchens, die besonderen Gefahren und Techniken des dunklen inneren Weges von der Tragödie zur Komödie zu offenbaren.“ (S. 40f.)

Im 5. Jh. v. Chr. bestanden die Gefahren vor allem darin, daß die Menschen dem sich anbahnenden Bewußtseinswandel noch nicht gewachsen waren. Den Hauptgestalten bei Aischylos und Sophokles droht daher das tragische Scheitern. Doch die Einsicht durch das Leiden kann den Weg „von der Tragödie zur Komödie [...] offenbaren“.

An weiteren Tragödien soll nun aufgezeigt werden, inwieweit Geschehen und Gestalten auf einen Bewußtseinswandel hinweisen können, zunächst aus der Tragödie *Die Hiketiden* (*hiketides*), „Die Schutzflehenden“, von Aischylos. Dieses Drama ist das einzige erhaltene Stück einer Tetralogie. Der zugrundeliegende Mythos ist anderweitig vielfach bezeugt, und was davon möglicherweise in den verlorenen drei Stücken vorkam, ist eine schwierige Frage für die philologische Wissenschaft. Die Schutzflehenden sind die fünfzig Töchter des Danaos, eines Nachkommen des Zeus und seiner Geliebten Io. Danaos ist der Ahnherr der Danaer, womit die Griechen, insbesondere die Kämpfer vor Troja, gemeint sind. Io, von der eifersüchtigen Hera in eine Kuh verwandelt, die von einer Bremse gequält wird, läuft in einer langen Flucht bis Ägypten, wo sie von Zeus erlöst wird und einen Sohn gebiert, von dem

dann Danaos und sein Zwillingsbruder Aigyptos (der „Ägypter“) abstammen. Wie häufig, streiten die Brüder um Macht und Land. Aigyptos hat fünfzig Söhne und will, daß die fünfzig Töchter des Danaos (die Danaiden) diese heiraten. Da Danaos und auch die Töchter das ablehnen, fliehen sie übers Meer in die Urheimat der Ahnin Io, in das griechische Land Argos, und bitten dort um Schutz. Nach dem Recht des Zeus, der deswegen auch Zeus Hikesios genannt wird, muß einer solchen Bitte nachgekommen werden. Der König von Argos, Pelasgos (nach anderen Quellen Gelanos), gewährt diesen Schutz und wehrt die inzwischen auch an der Küste bei Argos gelandeten Söhne der Aigyptos ab. Hier endet die Tragödie von Aischylos. Von den anderen drei Stücken sind die Titel und Fragmente erhalten. Die Titel sind *Aigyptioi* (die „Ägypter“), *Danaiides* (die „Danaiden“) und *Amymone*, das Satyrspiel. Die Hauptgeschehnisse des Mythos sind weiter der Angriff und Sieg der Söhne des Aigyptos über die Pelasger, wonach die Danaiden doch zur Hochzeit gezwungen werden. In der Hochzeitsnacht töten die Danaiden auf Befehl des Vaters bis auf eine ihre Männer. Da Pelasgos im Kampf gefallen ist, wird Danaos zum neuen König von Argos. Die Tochter Hypermestra, die seinem Befehl zuwidergehandelt hat, wird vor Gericht gestellt, aber durch das Eingreifen Aphrodites freigesprochen. Das weitere Schicksal der übrigen Töchter wird verschieden überliefert, was aber nicht von großer Bedeutung ist, denn Hypermestra und ihr Gatte Lynkeus sind es, die zum Urelternpaar eines der wichtigsten Heroengeschlechter werden, dem Perseus und Herakles entstammen (zum Mythos vgl. Kerényi 2, S. 40ff.). Obwohl *Die Hiketiden* allgemein als das erste Stück der Tetralogie angesehen werden, ist dies doch nicht unwidersprochen geblieben. W. Rösler hält die *Aigyptioi* für das erste Stück, das die Geschehnisse in Ägypten zum Inhalt hatte, die zu der Flucht nach Argos führten (Wolfgang Rösler, Der Schluß der 'Hiketiden' und die Danaiden-Trilogie des Aischylos. In: Rheinisches Museum für Philologie 136, 1993, 1-22. Auch: www.rhm.uni-koeln.de/136/Roesler.pdf ; 14.1. 2021).

Die Feindschaft unter Zwillingsbrüdern ist ein typisches Motiv von Brüder- oder Zwillingsmythen, wo ein gegensätzliches Wesen zu unversöhnlichem Haß und Gewalttat führen kann. Dieser Gegensatz war schon bei Kastor und Polydeukes aufgeblitzt: Kastor, der Sterbliche, ist im Sinne der Menschheitsentwicklung der „neuere“ Menschentypus, der in größerer Götterferne steht und ein lineares Zeitbewußtsein und damit ein Wissen vom eigenen endgültigen Todesschicksal besitzt, Polydeukes dagegen ist noch eng dem „Vater“, Zeus, verbunden und ist „unsterblich“, d. h. besitzt kein Todesbewußtsein. Bei Danaos und Aigyptos kann man einen ähnlichen Gegensatz hinter den Namen vermuten. „Danaos“ besitzt die Wurzel da-, die dem Wandel zur mentalen Bewußtseinsstruktur angehört, wie Gebser herausgestellt hat; Aigyptos dagegen ist durch seinen Namen der dritten nachatlantischen Kulturepoche zugewiesen. Dazu paßt auch, daß er den Ostteil des Landes geerbt hat, wo sich das alte Priesterkönigtum noch länger hielt, Danaos aber den Westen.

Das Ziel der Flucht, Argos auf der Peloponnes, ist nicht zufällig, sondern es ist das eigentliche Heimatland, da wo der Urvater Zeus waltet und von wo die Urahne nur unwillig und getrieben aufgebrochen ist. So singt der Chor der Danaiden in den *Hiketiden* in einem großen an Zeus gerichteten Gebet:

*Und erneu ein hold Verheißen:
Wie du Io einst berührtest, laß dir gegenwärtig sein!
Dein ist das Land ja, in dem wir wohnten,
Hier aber die Heimat, aus der wir verpflanzt.*

*Die alte Spur betret ich neu,
Den Blumenhügel, der Mutter Auslug,
Die Rinderweide, von der einst Io,*

*Gehetzt von dem Stachel,
Von Wahnsinn umrauscht,
Floh durch der Menschen viel wechselnde Völker:
(V. 534-543; Übersetzung: Walther Kraus)*

Sobald die Danaiden in Argos gelandet sind, treffen sie auf König Pelasgos. Als „Pelasger“ wird auch die vorgriechische Bevölkerung bezeichnet, und in den *Hiketiden* ist Pelasgos der Sohn des „erdgeborenen Palaichthon“, „des Heros 'Alt-Erde'“ (Kerényi 2, S. 41). Anderen Überlieferungen zufolge fordert Danaos die Herrschaft über Argos zurück. Das Volk gewährt dies aufgrund eines Omens: Ein Wolf fällt den Leitstier der Kuhherden von Argos an und besiegt ihn. In dem Leitstier sieht das Volk den eigenen König, in dem Wolf Danaos und nimmt dieses Zeichen als Götterentscheidung an. In dem Wolf hat man den Gott Apollon gesehen, dem als Apollon Lykios Danaos darauf einen Tempel gründet (Kerényi ebd.). Warum der alte König als Stier erscheint, wird im Mythos nicht gedeutet, doch wie schon erwähnt, ist der Stier das Hauptsymboltier der vorangegangenen dritten Kulturepoche, und das alte Argos wird auch durch dieses als eine Kultur gekennzeichnet, die Merkmale zumindest einer Mittelstellung zwischen dieser und der sich neu entfaltenden zeigt. Die Herrin über Argos ist die kuhäugige Hera, die ja auch Io „verzaubert“ hat, sie also im alten Bewußtsein festhalten wollte. In König Danaos kam dann aber endgültig ein Vertreter eines neuen Bewußtseins an die Macht. Ihm war in Apollon einer der Hauptgötter der neuen olympischen Generation zugeordnet. Nicht zufällig war es auch die Zeustochter Athene, die das Schiff, mit dem Danaos und seine Töchter „Ägypten“ verließen, erfand und baute – wie übrigens auch das Schiff Argo (Hunger s. v. Danaiden).

In den *Hiketiden* finden sich nur noch Spuren der Altertümlichkeit des Pelasgos, wie der Name seines Vaters Palaichthon. Ansonsten wird Pelasgos als Vertreter eines neuen Zeitalters gezeigt, in welchem der Mensch auf sich und seine eigene Urteilskraft gestellt ist. Das zeigt sich in Folgendem: Der Hilferuf der Danaiden hat ihn in einen „qualvollen Pflichtenkonflikt“ gebracht (Latacz, Tragödie, S. 142). Schutzsuchenden Hilfe zu gewähren, ist göttliches Gebot, das nicht ohne Folgen übertreten werden kann. Andererseits weiß Pelasgos, daß diese Schutzgewährung zum Krieg mit den Söhnen des Aigyptos führen wird, den er nicht leichtfertig riskieren möchte. Das Gespräch des Königs mit den Danaiden nimmt mehrere hundert Verse ein (V. 234-523) und zeige ein langes Ringen in Argumenten und Gefühlen, weswegen Latacz die *Hiketiden* als ein „Seelendrama“ bezeichnet (ebd.), was ergreifend folgende Worte des Pelasgos zum Ausdruck bringen:

*Ich vermag euch nicht
Zu helfen ohne Schaden – aber freilich ist's
Auch nicht geraten, zu mißachten solch Gesuch.
So bin ich ratlos, Furcht umfängt die Seele mir,
Zu tun, zu lassen – zu ergreifen das Geschick!
(V. 376-380)*

B. Snell sieht König Pelasgos als zentrale Gestalt der *Hiketiden* an, denn der Akt der Entscheidung sei ein wesentliches Motiv bei Aischylos. Pelasgos denke über die Entscheidung, die die Situation von ihm verlangt, tief nach: „Nirgends in der frühen Dichtung ringt so ein Mensch um eine Entscheidung, denkt so 'in die Tiefe', um zu einem Entschluß zu kommen; hier zum ersten Male müht sich jemand um Verantwortung und Recht, um das Böse abzuwenden.“ Er fühle „sich zurückgeworfen auf sein eigenes Denken, um selbst zu entscheiden, wo der höhere Anspruch, das Recht, liegt“ (Mythos und Wirklichkeit in der griechischen Tragödie. In: Die Entdeckung des Geistes, S. 103 und 104). Im Vergleich zum

Menschenbild bei Homer, wo der Mensch von außen bestimmt sei, entweder als Reaktion auf Reize oder durch Götter, werde die Entscheidung des Pelasgos zur eigenen Tat, denn „die Wahl ist ein Problem, das nur im eigenen Denken zu lösen ist, das zu lösen der Mensch sich aber auch verpflichtet fühlt“ (ebd.). Am Ende des Austauschs der Argumente und seines tiefen Nachdenkens spricht Pelasgos:

*Ich hab's bedacht und dahin läuft's zuletzt hinaus:
So oder so – auf uns zu nehmen großen Krieg
Ist unumgänglich.
(V. 438-440)*

Doch vorher hat er noch Erstaunliches geäußert: Er will die Zustimmung der Volksversammlung einholen:

*Ich aber will euch kein Versprechen tun, bevor
Ich allen Bürgern mitgeteilt, was ihr begehrt.
(V. 368f.)*

Darüber sind die ägyptische Verhältnisse gewohnten Danaiden so erstaunt, daß sie sich gemüßigt fühlen, ihm zu sagen, was ein König ist:

*Du bist das Volk,
Du die Gemeinde, kein
Richter ist über dir!
Du hast Gewalt auch über den Altar,
Den Herd des Lands, mit ungeteilter Macht.
(V. 370-374)*

Deutlich stellt hier Aischylos das alte Priesterkönigtum heraus und damit den Gegensatz zur athenischen und argolischen Demokratie seiner eigenen Gegenwart, was natürlich ein Anachronismus ist. Doch zeigt dies deutlich, wie bewußt Aischylos das Besondere und Neuartige der griechischen Wesensart war. Auch aus einer anderen Stelle geht hervor, daß „Ägypten“ für ihn ein Symbol des Alten war: Nachdem die Söhne des Aigyptos gelandet sind und einen Herold zu Pelasgos geschickt haben, sagt dieser zu ihm:

*So lautet unsrer Volksgemeinde einige
Entschließung, nimmer auszuliefern der Gewalt
Den Zug der Frauen. Festgeheftet ist dies Wort
Mit ehrnem Nagel, daß es bleibe unverrückt.
Auf Tafeln freilich eingeschrieben ist es nicht,
Noch in Papyrosfalten zugesiegelt: du
Vernimmst es klar aus eines freien Mannes Mund.
(V. 942-948)*

Das Motiv der Freiheit eines griechischen Bürgers im Gegensatz zur Unfreiheit der Menschen des Orients – aus griechischer Sicht - kommt auch an einer anderen Stelle bei Aischylos vor, nämlich in den *Persern*: Die Mutter des Königs Xerxes erkundigt sich nach den Griechen und fragt unter anderem:

Wer steht als Gebieter ihnen vor und kommandiert das Heer?

Sie erhält als Antwort:

Keines Mannes Knechte stehen sie im Ruf zu sein noch Untertanen.

(V. 241f.; Übersetzung: Kurt Steinmann)

Als weiteres Merkmal der griechischen Geistigkeit bei Aischylos ist das Rechtliche schon bei den Zitaten angeklungen. Nach Latacz ist die Einrichtung einer Rechtsnorm Ziel der Danaiden-Trilogie, soweit erkennbar. Im dritten Stück wurde offensichtlich Hypermestra angeklagt, aber durch das Einschreiten Aphrodites freigesprochen, und es wurde die Institution der Ehe eingeführt. So sei ein alter, nicht normierter Zustand durch einen neuen, geordneten, rechtsgeregelten und rechtsverbindlichen Zustand ersetzt worden (Tragödie, S. 138).

Die Schaffung von Rechtsnormen betrachtet Gebser als Hinweis auf die Sichtbarwerdung der mentalen Bewußtseinsstruktur, „denn wo der Gesetzgeber in Erscheinung tritt und nötig wird, da ist das alte Gleichgewicht (das ein polar-mythisches war) gestört, und es beginnt jenes Setzen und Fixieren, das es wiederherstellen soll. Nur die mentale Welt bedarf des Gesetzes, die in der Polarität geborgene mythische Welt bedarf seiner nicht und kennt es nicht.“ (S. 130)

Dies ist es auch, worauf die einzige erhaltenen Trilogie von Aischylos, die *Orestie*, hinausläuft und was am Ende zur Lösung des Geschlechterfluches der Atriden führt: „Ersetzung des Prinzips der Blutrache durch das Prinzip des Rechts (Freisprechung des Orest durch ein ordentliches Geschworenengericht, das die Göttin Athene zur Verrechtlichung der Blutrache einsetzt: den *Areopág*).“ (Latacz, Tragödie, S. 97)

Die *Orestie* besteht aus den Stücken *Agamemnon*, *Die Choephoren* (*choephoroi*, *Das Totenopfer* oder *Die Weihfußträgerinnen*) und *Die Eumeniden* (*eumenides*). Das Satyrspiel *Proteus* ist verloren. Das erste Stück handelt von der Ermordung des Königs Agamemnon bei seiner Heimkehr aus dem Trojanischen Krieg nach Argos. Diesen Mord hat seine Gattin Klytaimestra mit ihrem Geliebten Aigisthos schon lange geplant. Es lebt im Palast noch die Tochter Elektra, die von der Mutter unterdrückt wird; der jüngere Bruder Orestes (Orest) lebt schon seit einigen Jahren bei einem Freund Agamemnons in Delphi. Das zweite Stück spielt einige Jahre später. Orestes kehrt nach Argos zurück. Er hat von dem Gott Apollon den Auftrag erhalten, seinen Vater zu rächen. Bei einem Opfer am Grab Agamemnons, der Weihfußspende, erkennen sich Elektra und Orestes wieder, und er weiht die Schwester in den Racheplan ein, den auch sie befürwortet. Nachdem Orestes sich durch eine List Zutritt zum Palast verschafft hat, werden Klytaimestra und Aigisthos von ihm getötet. Danach fühlt er sich von den Rachegöttinnen der Mutter, den Erinyen, verfolgt. Im dritten Stück wird Orestes von Apollon entsühnt, doch die Erinyen quälen ihn weiter. Athene gründet in Athen ein Gericht, das von da an über derartige Fälle entscheiden soll, den Areopag. Aufgrund von Stimmengleichheit wird Orestes von diesem Gericht freigesprochen. Die als Klägerinnen anwesenden Erinyen beschwerten sich heftig, daß ihnen dadurch ihre alten Rechte und ihr Ansehen genommen seien. Doch Athene setzt sie als verehrte Hüterinnen über Athens Gedeihen und Fruchtbarkeit ein und gibt ihnen den Namen „Eumeniden“, die „Wohlgesonnenen“.

In *Agamemnon* klingen immer wieder die Ursachen an, die zu dem Mordgeschehen geführt haben, die Opferung Iphigeneias und der Geschlechterfluch, der auf dem Haus der Atriden liegt. Agamemnons Tochter Iphigeneia (Iphigenie) mußte nach Auskunft des Sehers Kalchas der Artemis geopfert werden, damit eine Windstille endete, die das griechische Heer an der

Abfahrt nach Troja schon lange hinderte. Bereits im Einzugslied des Chores – die Alten von Argos – wird dieses schreckliche Geschehen dargestellt. Der Chor läßt in der Erinnerung Agamemnon sprechen:

*Schwer ist das Los, wenn wir ihm nicht folgen!
Noch schwerer bedrückt es,
Die Blüte des Hauses zu opfern,
Zu röten die Hand mit
Opferblut eigenen Kindes!
Darf ich feige verlassen, verraten den Bund?
Müssen nicht widrige Winde gestillt sein?
(V. 206-213; Übersetzung: Ernst Buschor)*

Hier sieht man Agamemnon in einem ähnlichen Entscheidungskonflikt wie Pelasgos, es „wird die tragisch-ausweglose Situation des handelnden Menschen sichtbar gemacht“ (Kleiner Pauly s. v. Aischylos). In einem ebensolchen Zwiespalt wird sich später auch Orestes befinden: Er kann den Vater nur rächen, indem er einen Muttermord begeht. Als Agamemnon sich zur Opferung entschlossen hat, wird die Szene sehr emotional beschrieben:

*Alle Bitten, die Schreie zum Vater, zartes
Alter des Mädchens, sie galten ein Nichts,
Als in den Richtern die Kampfgier siegte,
Als der Vater den Dienern befahl
Nach dem Gebet, kühn die Verhüllte,
Rücklings gekrümmt wie ein Reh,
Über den Blutstein zu halten,
Stimme des lieblichen Mundes zu bannen,
Daß sie nicht fluche dem Hause.
(V. 227-235)*

Diese blutige Tat ist die erste einer Reihe und zeigt, wie aus ihr die weiteren hervorgehen, die alle genauso grauerregend sind wie die erste. Denn Klytaimestra hat Agamemnon die Opferung der Tochter niemals verziehen und rechtfertigt damit seine Ermordung, was wiederum zur Rache führt, die Orestes an ihr nimmt. Die einzige Lösung liegt darin, „daß doch endlich die Serie der Vergeltung zugunsten einer höheren, einer geistigeren rationalen Norm beendet werden muß“ (Zitat und ganze Stelle: Latacz, Tragödie, S. 105). Der Geschlechterfluch über dem Haus des Atreus, dessen Sohn oder Enkel Agamemnon ist (daher der „Atride“), reicht weit zurück. Nicht nur, daß die Urväter Tantalos und Pelops schwer gefrevelt haben, es taten dies auch Atreus und sein Bruder Thyestes. Diese beiden entzweite die Auseinandersetzung um die Herrschaft über Mykene. Bei wem mehr Recht, bei wem mehr Unrecht lag, ist nicht leicht zu erkennen (vgl. Kerényi 2, S. 237ff.). Doch vollbrachte Atreus eine grauerregende Tat, die an das Schreckensmahl des Urahnen Tantalos erinnert: Er tötete zwei Kinder seines Bruders Thyestes und setzte sie ihm zum Mahl vor. Ein anderer Sohn des Thyestes ist eben der Aigisthos, der als ihr Geliebter mit Klytaimestra auf den Mord an Agamemnon sinnt, den er als Rache für die Tat des Atreus ansieht. Die Seherin Cassandra schaut in einem schreckenvollen Gesicht diese Zusammenhänge, von denen sie zum Chor spricht:

*Seht ihr die Knaben vor des Hauses Tor?
Wie Traumgestalten stehen sie vor mir,*

*Ach, Kinder, die das eigne Blut erschlug,
 Und halten Fleisch, des eignen Leibes Fleisch,
 Gekrös und Niere, jammervolle Last,
 Den Fraß, von dem der eigne Vater aß.
 Und einen seh ich, der die Rache sinnt,
 Den Feigling, der sich nur im Bette wälzt,
 Im Hause, weh, des heimgekehrten Herrn.
 Der Herr der Flotte, Trojas Sieger, weiß
 Nicht, wie der tollen Hündin Zunge leckt
 Und spielt und schmeichelt und im Dunkel nur
 Verderben sinnt, das schrecklich sich erfüllt.
 Sie wagt es wirklich, Frau erschlägt den Mann!
 (Agamemnon V. 1217-1231)*

Der Mord am Gatten ruft die Vergeltung durch den Sohn hervor, den Muttermord, der von Apollon befohlen ist, und der auch dem Willen des Zeus und der Athene entspricht. So sagt Orestes in den *Choephoren*:

*Vaters Entehrung,
 Sie muß sie büßen!
 So wahr jene Götter es wollen,
 So wahr diese Hände bereit sind,
 Fort muß sie, es koste mein Leben!
 (V. 435-438)*

Dem Dreigestirn der olympischen Götter Zeus, Apollon und Athene stehen in der Orestie die Erinyen zunächst unversöhnlich gegenüber. Für sie wiegt der Mord an der Mutter schwerer als der Mord am Gatten, denn dieser ist mit der Frau nicht blutsverwandt. So klagt die Chorführerin als Sprecherin der Erinyen Apollon an, und es entspinnt sich folgender Dialog:

<i>Chorführerin:</i>	<i>Dein Seherspruch befahl den Muttermord!</i>
<i>Apollon:</i>	<i>Befahl des Vaters Rache, und mit Recht!</i>
<i>Chorführerin:</i>	<i>Dann nahmst du diesen Blutbefleckten auf!</i>
<i>Apollon:</i>	<i>Zur Sühnung nahm ich ihn in dieses Haus [sein Heiligtum in Delphi].</i>
<i>Chorführerin:</i>	<i>Die Muttermörder treiben wir vom Haus.</i>
<i>Apollon:</i>	<i>Und eine Frau, die ihren Mann erschlägt?</i>
<i>Chorführerin:</i>	<i>Er fiel nicht von der blutsverwandten Hand!</i>

(Eumeniden V. 202-212)

Die Erinyen gehören einer alten Art von Göttern an, die meist als weibliche Gestalten dargestellt werden. W. F. Otto hat diese in einem Kapitel des Buches „Die Götter Griechenlands“ als gegensätzlich zu den olympischen Göttern dargestellt (S. 19-42). Sie beherrschen die Bereiche von Erde, Zeugung, Blut und Tod (S. 20), sind hochverehrt und spenden Gesundheit, Fruchtbarkeit, Reichtum und Frieden. Doch verfolgen sie unerbittlich diejenigen, die die heiligen Satzungen der Natur mißachten (S. 22). „Es ist ein mütterliches Reich von Gestalten, Spannungen und Ordnungen, deren Heiligkeit das ganze menschliche Leben durchdringt. Im Mittelpunkt steht die Erde selbst, als Urgöttin, unter vielen Namen. Aus ihrem Schoße quillt alles Leben und alle Fülle; in ihn sinken sie wieder zurück. Geburt und Tod, beide gehören ihr und schließen in ihr den heiligen Ring. Aber so unerschöpflich ihre Lebenskraft, so reich und gütig ihre Gaben, so heilig und unverbrüchlich sind ihre

Satzungen.“ (S. 25) Gebser spricht davon, welche Erschütterung der Untergang dieser alten Welt ausgelöst haben muß. Den Muttermord sieht er als Symbol für diesen Untergang, denn es sei das Ende des Matriarchats gewesen. (Daß es ein Matriarchat gegeben habe, wird wissenschaftlich seit den 90er Jahren des 20. Jh. eher abgelehnt, vgl. Heller in: Figl, S. 541f.; Wikipedia s. v. Matriarchats-theorien; Röder et al., Götinnendämmerung - Doch dies muß nicht heißen, daß es nicht eine Zeit gab, in der Frauen geistig-spirituell führend waren.) Zur *Orestie* sagt Gebser weiter: „In der Handlung des Orest geht eine Welt unter und eine neue bricht an: und dies mit all den Begleiterscheinungen, die ein Weltuntergang an sich hat. Jener Sturz der Seele, von dem die damaligen Menschen durchfahren wurden, muß furchtbar gewesen sein, zumal die neue Struktur sich erst nach diesem Sturz voll entfalten konnte. Welche Mühe sie forderte, spiegelt sich in der Anstrengung der antiken Helden, sich in der Welt zu behaupten. Die Haltung eines Odysseus oder die irgendeines anderen griechischen Helden, die sich auch in Prahlerei und Selbstlob äußert, ist symptomatisch für den Zwang, den Riß, der durch den Muttermord entstanden war, nicht nur auszufüllen, sondern sich auch behaupten zu müssen.“ (Teil I, S. 223f.)

Mythisch ist der Übergang zu einem neuen menschlichen Bewußtsein in dem Gegensatz der Götterwelten dargestellt, in dem die olympischen Götter die Oberhand behalten, der Geschlechterfluch zu einem Ende gebracht und ein Gerichtshof an die Stelle der alten Blutrache gesetzt wird. Doch das Einsetzen der Eumeniden zu Hüterinnen der Stadt zeigt, „daß im Reiche des Zeus diese beiden Welten ihre Stelle haben, daß der strahlende Entsühner Apollon zwar dem Orestes zum Freispruch und zur Erlösung von den Fluchgeistern verhelfen kann, aber doch nur mit Hilfe der Schwester, die Zeus' eigenstes Kind ist und die Fluchgeister in Segenskräfte verwandelt. Ohne die Kräfte der unteren Welt ist auch die obere nicht vollkommen – mit dieser Erkenntnis schließt die *Orestie*.“ (Buschor im Nachwort zu seiner Übersetzung, S. 190)

Bei Sophokles, dem etwas jüngeren Tragödiendichter, dessen Lebenszeit fast das ganze 5. Jh. umfaßt, spielt der Geschlechterfluch keine Rolle mehr. Demzufolge umfassen seine Trilogien kein einziges Thema, sondern bestehen aus Einzelstücken. Sophokles gehörte zu den geistig und politisch führenden Männern, bekleidete politische, militärische und kultische Ämter. Bei den Schauspielagogen war er jahrzehntlang fast immer unter den Siegern, jedoch sind nur sieben Stücke erhalten, zu denen die beiden bereits herangezogenen Oidipus-Dramen gehören.

Die Sophokles-Interpretation ist ein äußerst schwieriges Gebiet. Hier sollen nur einige Andeutungen gemacht werden, wie seine Sichtweise der mythischen Gestalten mit dem Thema Bewußtseinsentwicklung verbunden sein könnte.

Das bekannte Chorlied aus *Antigone* stellt das Können, den Wagemut und die Erfindungsgabe des Menschen heraus. Sein Anfang lautet:

*Viel Gewaltiges gibt es, doch nichts
ist gewaltiger als der Mensch.
(V. 332f.)*

Als Beispiele werden dann die Beherrschung des Meeres und der Erde durch Schifffahrt und Landwirtschaft genannt, die Beherrschung der Tierwelt durch Jagd, Fischfang und Zähmung; sodann Sprache, Denken, Staatsführung, Medizin und Erfindungen. Doch dann trübt sich das Bild ein durch die Möglichkeit des Fehlens:

Bald wendet er sich dem Schlechten, bald dem Edlen zu. (V. 366)

Und aus der Gemeinschaft verbannt ist, wer nicht mit dem Guten vereint ist wegen seiner Verwegenheit (V. 370f.). Die gewaltigen Fähigkeiten des Menschen können ihn in Gefahr bringen, wenn er sich zu sehr überhebt. „Für Sophokles entwickelt sich das Schicksal aus dem Wesen des Menschen. [...] Gerade durch seine großgeartete Natur neigt der Mensch dazu, die Grenzen zu überschreiten, die ihm als einem Sterblichen von der Gottheit gesetzt sind. [...] Aus dem Verfehlen des Götterwillens oder seiner Unerkennbarkeit ergibt sich die Tragik bei Sophokles. Dennoch ist er überzeugt, daß die Götter, obwohl rätselhaft und undurchschaubar, gerecht handeln, wenn sie die verletzte Ordnung wiederherstellen.“ (Marion Giebel, Sophokles, *Antigone: Erläuterungen und Dokumente*, Stuttgart 1992, S. 30)

Gerade in dem nicht selbstverständlich erkennbaren Götterwillen sieht Snell ein Merkmal des Neuartigen in der Tragödie. Schon für Aischylos seien die noch unbezweifelten Götter Homers fragwürdiger geworden, bei Sophokles nehme dies noch zu: „Der Mensch beginnt dem Göttlichen nachzugrübeln, und je mehr er es sucht, desto verlassen er wird. Schon Sophokles' Gestalten sind einsamer als die des Aischylos.“ (S. 108)

Für *Antigone* gibt es etliche Deutungen. Zwei der genannten tragödientypischen Züge scheinen aber deutlich zu sein: Verblendung, die es unmöglich macht, das Rechte, das auch dem Götterwillen entspricht, zu erkennen, auf der einen Seite; Beharren auf dem als göttliches Recht Erkannten auch in großer Verlassenheit und Gefahr, die damit verbunden ist, auf der anderen Seite. Der Stoff von *Antigone* stammt auch aus dem thebanischen Mythenkreis; Antigone ist eine Tochter des Oidipus. Nach dessen Tod stritten seine Söhne um die Herrschaft über Theben, und der vertriebene Polyneikes griff die Stadt unter der Herrschaft seines Bruders Eteokles an, wobei beide fielen. Der neue König, Oheim Kreon, verbot, die Leiche des Polyneikes zu bestatten. Giebel führt aus, welch ein Frevel gegen die Götter und die Welt der Toten dies auch noch im 5. Jh. darstellte (S. 31f.). Antigone, die Schwester, bestattete den Bruder und zog sich dadurch die von Kreon angedrohte Todesstrafe zu. Dennoch handelte sie in völligem Wissen der Gefahr im Sinne dessen, was sie für das dem Gebot des Königs übergeordnete göttliche Recht hielt. Weder der Chor – die Alten von Theben – noch ihre Schwester, das vierte Kind des Oidipus, die der Auffassung waren, daß man sich einem Gebot des Königs nicht widersetzen dürfe, konnten sie davon abhalten. So mußte sie in größter Einsamkeit in den Tod gehen.

Das tragische Geschehen dieses Stückes hat seine Ursache in der völligen Verblendung Kreons: Er ist der Auffassung, daß ein Staatsfeind keine Bestattung erhalten dürfe und weist alle zurück, die ihn vom Gegenteil überzeugen wollen, sieht darin eine Verschwörung gegen seine königliche Entscheidung und damit seine Herrschaft. Hier ist also ein Mensch, der sich in Verblendung und in Hybris allen Ratgebern widersetzt und gegen göttliches Recht frevelt. Seine rechte Einsicht schließlich aufgrund des Einschreitens des Sehers Teiresias kommt zu spät, da Antigone nicht mehr zu retten ist. Sie ist jedoch gerechtfertigt, da Kreon die Bestattung des Polyneikes schließlich erlaubt. Doch es gibt weitere Todesopfer: Erst tötet sich Kreons eigener Sohn, der mit Antigone verlobt war, danach aus Trauer über den Tod des Sohnes Kreons Gemahlin. Giebel sieht in der Rechtfertigung Antigones sowie der Bestrafung Kreons durch den Verlust aller Angehörigen die Wiederherstellung der göttlichen Ordnung (S. 44).

Ein Einsamer und Verblendeter ist auch der Titelheld Aias in der Tragödie von Sophokles. Aias ist in der *Ilias* der bedeutendste und stärkste Held nach Achilleus und wird da ausschließlich positiv charakterisiert. Er besitzt übermenschliche Riesenkraft, trägt einen turmhohen Schild, und „allein noch keinen Panzer tragend, ragte er wie aus älteren Zeiten in die Kämpfe um Troja hinein. Der Steinwurf der alten Heroen gehörte noch zu seiner Kriegskunst“ (Kerényi, *Mythologie 2*, S. 252). In dem nachhomerischen Epos *Ilias mikra*

wird von dem Ereignis berichtet, das die unmittelbare Vorgeschichte zu Sophokles' *Aias* bildet, dem Streit um die Rüstung des gefallenen Achilleus. Obwohl Aias annimmt, daß die Rüstung ihm zugesprochen wird, erhält sie nach dem Beschluß der Atriden Odysseus, eine tiefe, für Aias fast unerträgliche Kränkung, da er sich als Erbe und Nachfolger des Achilleus ansieht. Nicht deutlich ausgesprochen in den antiken Texten, aber von Hübner dargelegt, ist die Auffassung, daß, wie jeder Besitz des Menschen, die Rüstung mythische Substanz enthält, also etwas vom Wesen des Besitzers. Dies zeige die Wichtigkeit der Beute, bei der es nicht in erster Linie um den materiellen Wert geht (S. 117f.). Solche alte mythische Denkweise paßt sehr gut zu dem altertümlichen Kämpfer Aias. Wegen der Wichtigkeit ist auch die unglaublich heftige Reaktion des Aias zu verstehen. Er verfällt in Wahnsinn, in dem er die Atriden und Odysseus töten will, jedoch in seiner Sinnesverwirrung statt ihrer Vieh niedermetzelt. Die Tragödie *Aias* beginnt, als Aias gerade aus diesem Wahnsinnsanfall wieder zu sich kommt. Latacz betont, daß das Wahnsinn-Motiv noch nicht bei Homer vorkommt, der von dem Rüstungs-Urteil in der *Odyssee* spricht. Es könnte ein weiteres Merkmal des „alten“ Helden sein, der nicht mehr in die Zeit paßt – was Homer so noch nicht gesehen hat. Wahnsinnsanfälle gibt es in der griechischen Mythologie auch bei Herakles und Io. Über Io, wie sie in *Der gefesselte Prometheus* von Aischylos dargestellt wird, sagt Steiner: „Die Io, das war das alte hellseherischen Bewußtsein, das in diesem vierten Zeitraum nicht mehr in normalen Bewußteinszuständen auftreten konnte, sondern nur im Zustande des Wahnsinns.“ Anthrolexus s. v. Io. Aus: GA 104a: Aus der Bilderschrift der Apokalypse des Johannes (1907/1909)) Wenn – was auch nicht unumstritten ist – Sophokles Aias im Gegensatz zu Odysseus als einen alten Helden schildern will, so paßt diese Steinersche Erklärung jedenfalls dazu.

In der Tragödie fühlt sich der aus dem Wahnsinn erwachte Aias vollends entehrt und tötet sich. Danach schließt sich ein umfangreicher Teil an, in dem es um die Bestattung des Aias geht. Die Atriden wollen sie verweigern, doch Odysseus setzt sich mit der Auffassung durch, daß sie diesem großen Helden zusteht. P. v. Möllendorff sieht hierin – wie in vielen anderen Zügen der Handlung und Personengestaltung von *Aias* – eine Anspielung auf die *Ilias*. Dort kommt Achilleus zu der Einsicht, daß der Leichnam Hektors dessen Vater zur Bestattung überlassen werden muß (S. 273ff.). Somit werde Odysseus durch Sophokles auch hierin – außer durch den Erhalt der Rüstung – als der wahre Nachfolger Achills und eigentlicher Held angesehen. (Peter von Möllendorff, die Konstitution von Helden. Rezeptionslenkung durch Intertextualität im Aias des Sophokles. www.archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/479/1/Moellendorff_Die_Konstruktion_von_Helden_2ßß1.pdf 11. 2. 2021) Auch Latacz sagt, das Drama laufe auf Odysseus zu (Tragödie, S. 201). Während für Aias Größe eines Heros darin bestand, unbeugsam bei seinen Auffassungen zu bleiben, tritt Odysseus für Wandlungsfähigkeit und Kompromißbereitschaft ein: „Indem er das tut, wozu Aias nicht fähig ist [...], wächst Odysseus über Aias hinaus. Und Odysseus hat von diesen beiden das letzte Wort: aus ihm spricht Sophokles.“ (ebd. S. 202) Es spricht also einiges dafür, daß tatsächlich in dem Stück eine neue Art Heros an dem Gegensatz herausgestellt werden soll, der Wandlungsfähige, der geistig Wendige, der Besonnene. Dies spricht schon im Prolog Odysseus' Schutzgöttin Athene aus:

[...] die Besonnenen
lieben die Götter und hassen die Schlechten.
(V. 132f.)

Der dritte Tragödiendichter des 5. Jh. ist Euripides. Viele in alter und neuer Zeit schätzen ihn weniger, da es ihm um den Mythos nicht mehr ernst gewesen sei. Tatsächlich werden die dem Mythos entnommenen Geschehnisse als rein menschliche Konflikte dargestellt. „Euripides

hat den Mythos in die normale Menschenwelt versetzt und dort zu Ende gedacht“, so schreibt Latacz (Tragödie, S. 293). Er sei der Destrukteur von hoher Sprache und erhabenem Ton, Seriosität bei Helden und Problemen, Religion und Glauben an die alten Werte (ebd. S. 267ff.).

Von Euripides sind neunzehn Stücke erhalten. Zwei von ihnen behandeln Stoffe, die auch in den erhaltenen Dramen des Aischylos und des Sophokles vertreten sind, nämlich das Geschehen um die Ermordung Agamemnons. Es sind die beiden Dramen *Elektra* und *Orestes*. Die dort dargestellte Problematik soll im Groben mit der entsprechenden in der *Orestie* des Aischylos und der *Elektra* des Sophokles verglichen werden.

Inhaltlich geht es in den Stücken um die Ankunft des Orestes in Argos nach der Ermordung Agamemnons, das Zusammentreffen mit seiner Schwester Elektra und Planung und Durchführung der Rache für den ermordeten Vater an seinen Mördern Klytaimestra und Aigisthos, der Mutter und ihrem Geliebten.

Wie oben dargestellt, ist bei Aischylos die Rache für den Vater Orestes von dem Gott Apollon auferlegt. Doch die objektiv geschehene Bluttat läßt die Erinyen auf den Plan treten, die Orestes verfolgen. Sophokles legt die Betonung auf die Gestalt der Elektra, nach der das Drama ja auch benannt ist. Sie leidet seit des Vaters Tod unter der Unterdrückung, Mißachtung und sogar Bedrohung ihres Lebens durch die Mutter und deren Geliebten. Da Orestes sich ihr auch nicht gleich zu erkennen gibt, sondern seinen Tod vortäuscht, wird ihr Leiden ins Unermeßliche gesteigert. Nach der Anagnorisis der Geschwister werden die Rachemorde durchgeführt. Diese faßt Sophokles als gerecht auf: Elektra war ihres Lebens nicht sicher und handelte fast in Notwehr, die Rache war angebracht. Es treten keine Rachegeister auf noch empfinden die Geschwister Gewissensqualen (Franz Stoessl, Die Elektra des Euripides. www.rhm.uni-koeln.de/Stoessl.pdf ; 16. 2. 2021). Latacz hebt hervor, daß durch den Verlauf der Handlung das Leiden Elektras stark betont wird. Dadurch rücken seelische Vorgänge in den Mittelpunkt. Sophokles schafft „eine sowohl dramaturgisch als auch psychologisch höchst komplizierte Stoffformung“, „wie sie Aischylos wohl so noch gar nicht leisten konnte.“ (Tragödie, S. 240) In *Elektra* von Euripides liegt das Schwergewicht noch mehr auf Elektra, da Orestes als sehr junger Mann beschrieben wird, der im Grunde nicht weiß, wie er die Rache für den Vater durchführen soll. So ist Elektra die treibende Kraft. Anders als bei Sophokles befindet sie sich zwar in niederdrückender Lage, aber nicht in Lebensgefahr; sie wird angetrieben durch einen maßlosen Haß auf die Mutter. Doch nach den Morden empfinden beide Geschwister Reue und erkennen ihre Schuld an. Die Dioskuren erscheinen als *dei ex machina* und verfügen, daß Elektra Pylades heiratet, Orestes nach Athen geht, um dort freigesprochen zu werden (vgl. Stoessl).

Es soll nun das Augenmerk auf einige Punkte gerichtet werden, die als Anzeichen des Bewußtseinswandels aufgefaßt werden können, und zwar gerade aufgrund der unterschiedlichen Behandlung durch die drei Dichter.

1. Die Entscheidungsmöglichkeit des Menschen:

Hierzu sagt Stoessl, daß in Euripides' *Elektra* beide Geschwister in eigener Entscheidung die Tat vollbringen, während die Helden bei Aischylos und Sophokles halb unwissend oder unfreiwillig in die tragische Lage geraten. „Kaum sonst in der griechischen Tragödie sind die Menschen so bewußt und von innen heraus, ohne äußere Nötigung schuldig geworden, wie Orestes und Elektra bei Euripides, und wohl nirgends sonst erwächst so die Reue aus dem Verbrechen.“

Im Gegensatz zur Elektra bei Sophokles hat sie bei Euripides die Wahl, die Morde zu verüben oder nicht, weil sie nicht mit dem Tod bedroht ist. Auch in anderen Tragödien des Euripides hat der Mensch Handlungsfreiheit. In *Medeia* zeigt sich z. B. deutlich, daß Euripides den überlieferten mythischen Stoff so umformt, daß das möglich ist. Die Tötung der Kinder, um

den untreuen Gatten zu strafen, erscheint erstmals bei Euripides. „Medea könnte unangefochten mit oder ohne Kinder nach Athen fliehen und tut doch das Entsetzliche; [...].“ (Kleiner Pauly s. v. Euripides) Zu der Entscheidung, die Kinder zu töten, ringt sich Medea eigenständig durch, ohne von einem Gott beeinflusst zu sein. Dies ist ein früher Ansatz, das Verhalten aus der eigenen emotionalen Befindlichkeit des Subjekts heraus zu erklären (Reinhardt, MH, S. 334).

2. Kritik an den Göttern:

In diesem Punkt unterscheidet sich Euripides wesentlich von Aischylos und Sophokles. Die beiden älteren Dichter halten den Muttermord für rechtens, weil er von Apollon befohlen worden war. Ein Gott wird nicht in Frage gestellt oder beurteilt. Euripides jedoch kritisiert Apollon durch den Mund der Dioskuren, die den Racheauftrag als unklug bezeichnen. Zu der Stelle sagt Latacz: „[...] wenn die Götter Muttermord befahlen, ist das nicht Entlastung für die Menschen, sondern wirft die Frage auf, wie 'klug' wohl Götter sind, die das befohlen haben (sollen). Zusammen mit vielen anderen Indizien [...] weist dieser kritische Akzent auf bewußte Infragestellung gerade der *Sophokleischen* Glaubensgewißheit durch Euripides hin.“ (Tragödie, S. 360) Wie wichtig Euripides dieser Gedanke war, erkennt man daran, daß davon auch in seiner späteren Tragödie *Orestes* gesprochen wird. Dort sieht die wieder nach Hause gekehrte Helena die Schuld an dem Muttermord bei Apollon, und Elektra hält ihn für die „törichte Befolgung eines Unrechtsbefehls Apollons“ (Latacz ebd. S. 377). Zur Infragestellung der Götter des Mythos paßt auch das Ausmerzen des Mythisch-Heroischen, indem die Gestalten des Mythos zu Alltagsmenschen umgeformt werden, die ein besonders schweres Schicksal haben.

3. Das Psychische:

Auch wenn Sophokles den Mythos noch ernst nimmt, geht er mit dem, was sich im Inneren seiner Dramengestalten abspielt, über Aischylos hinaus, was sich besonders in *Elektra* zeigt. Latacz weist auf, wie die Handlung ein zweimaliges Umschlagen von Hoffnung zu Hoffnungslosigkeit und dann wieder zu Hoffnung enthält. Dadurch werde ein Ausschöpfen des Seelischen möglich (ebd., S. 240).

W. Peter betont, ähnlich wie Snell allgemein bei Sophokles, die Einsamkeit Elektras. Ihre Situation stelle den Höhepunkt der Schicksale der Tantaliden dar, die zeigen, wie die alten Blutsbande im Laufe der Entwicklung zerbrechen. So spricht sie:

„Einsam bin ich, deiner (des vermeintlich toten Bruders) beraubt wie auch des Vaters, und dienen muß ich wieder den mir zumeist verhaßten Menschen, den Mördern meines Vaters.“ Die Einsamkeit Elektras deutet Peter so: „Sie zeigt uns die Individualität als etwas werdendes, sie überschreitet die Grenzen zwischen einer alten und einer neuen Welt [...].“

(Wolfgang Peter, Schuld und Sühne, Rache und Vergeltung oder Liebe, Mitleid und Vergebung. www.odysseetheater.org/elektra/elektra.htm; 23. 2. 2021)

4. Die Bedeutung des Gewissens

Gerade die Vergleichsmöglichkeit aufgrund der Erhaltung von Dramen mit gleichem Stoff zeigt uns den Weg vom noch göttergeführten Menschen zu dem, der sich seines unabhängigen inneren seelischen Lebens bewußt wird. Das ist besonders an dem, was wir als Gewissen bezeichnen, zu erkennen.

Das griechische Wort für Gewissen, *syneidesis*, ist erst spät, vor allem im Neuen Testament, bezeugt. Bei Aischylos kommt es noch nicht vor. Orestes empfindet für seinen Mord keine Reue, sondern wird durch die Erscheinung göttlicher Wesen, der Erinyen, verschreckt. Diese zeigen etwas eher Objektives, nämlich den in die Welt gebrachten Frevel des Muttermordes; mit den Worten Hübners: Die Erinyen stellen eine mythische Substanz dar. Steiner schreibt

darüber, daß eine Unrechtstat eine reale Wirkung auch in der geistigen Welt hat, die hellsehtig geschaut werden kann. Nun hatten sich in griechischer Zeit eine Weile noch Reste von Hellsehtigkeit erhalten. Zur Zeit des Aischylos sei Hellsehen nur noch in besonderen Fällen eingetreten. „Hellsehtig wird die Seele des Orest, nachdem er den Muttermord begangen hat. Da sieht sie, welche Geister sie durch ihre Tat wachgerufen hat in der geistigen Welt. Die dringen an sie heran.“ (AnthroWiki s. v. Gewissen)

In *Elektra* von Sophokles werden die Erinyen kaum noch erwähnt, bei Euripides sind sie ganz geschwunden. In der Tragödie *Orestes*, in der ähnlich wie in *Die Choephoren* von Aischylos die Situation unmittelbar nach den Morden dargestellt wird, befindet sich Orestes ebenfalls in schrecklicher, krankhafter Verirrung, doch es treten keine Erinyen auf. Als er gefragt wird, was ihn quäle, antwortet er bezeichnenderweise:

*das Bewußtsein (die Einsicht), daß ich bei mir selbst weiß,
Schreckliches getan zu haben.*

Die objektiv in der geistigen Welt existierenden geistigen Wesen der Erinyen sind hier zu einem subjektiven inneren Erlebnis geworden, zum inneren Empfinden der Reue, die einem Wissen gleichkommt. Auffällig ist auch, daß dieses Wissen in der Ich-Form vorkommt, im Verb *synoida*: ich weiß (verstehe) mit mir, in mir, bei mir selbst (vgl. Walter Ötsch, *Bewusstsein und Gewissen in der Antike und im frühen Christentum* [Vorlesung vom 6. 11. 2012]. www.dorftv.at/video/24683; 23. 2. 2021). In der Vorlesungsreihe spricht Ötsch von der „Entdeckung der Innenwelt“ in griechischer Zeit: Teile der Innenwelt werden abgegrenzt, isoliert gedacht und erhalten eigene Namen. Äußere Impulse und Kräfte wachsen nach innen. In diesem Prozeß sinkt die Fähigkeit, die Götter direkt außen zu erfahren, sie werden unsichtbar. „Das Bewusstsein entwickelt sich auf Kosten der Götter.“ Als Beispiel wird hier auch Orestes bei Euripides genannt.

In dem Text von Steiner bei AnthroWiki heißt es noch, daß das Gewissen sich als besondere Fähigkeit des sich immer mehr individualisierenden Menschen in der griechisch-lateinischen Zeit entwickelt habe; diese Entwicklung hänge mit dem herannahenden Christusimpuls zusammen.

Dadurch daß Euripides die Tragödie aus der mythischen in die Alltagswelt versetzt, bringt er auch den kultischen Charakter der Aufführungen an ihr Ende. Dies erkennt man an der weiteren Entwicklung der Tragödienaufführungen nach ihm, wobei die Anbindung an ein religiöses Fest immer mehr schwand und stattdessen das Künstlerische und die schauspielerische Leistung in den Vordergrund traten und die Zuschauer sich nicht mehr als Festgemeinde verstanden. Am Ursprung jedoch war die griechische Tragödie „ein religiöses Drama“ (Giebel, *Antigone*, S. 24), das anhand einer mythischen Begebenheit die Grundsituation des Menschen, wie sie den Griechen in jener Zeit erschien, darstellte. Man sah den Menschen mit all seinen Gefährdungen, aber auch Möglichkeiten. Das Menschheitsdrama von Fall und Aufstieg zeigte sich im Schicksal der Heroen, wobei jedes der erhaltenen Dramen dies in einer je eigenen Weise darstellt, so daß in einem der Fall ganz in den Vordergrund rückt, im anderen die Möglichkeit des Aufstiegs aufblitzt. Dionysos war der Gott, der dies urtypisch selbst erfahren hatte. Den Grund für das Überwiegen des „Tragischen“ im Gegensatz zum optimistischen Ende sieht Steiner in Folgendem: Bei den Griechen rührte das tragische Gefühl daher, daß sie noch wußten, daß der Mensch aus der geistigen Welt heruntergestiegen war, aber nicht wußten, daß er sich wieder in die geistige Welt hinaufarbeiten konnte (vgl. Anthrolexus s. v. Io). Der kultische Festspielcharakter zeigt, daß noch ein Wissen von der stellvertretenden archetypischen Gestalt des Dionysos und aller Heroen, die in den Tragödien an seine Stelle traten, bestand.

4.3.2.4 Bewußtwerdungs - und Sonnenmythologeme

a) Bewußtwerdungsmythologeme

Hier soll noch einmal auf einige bereits in Teil V, 3.3.2 besprochene von Gebser sogenannte Bewußtwerdungsmythologeme eingegangen werden. Laut Gebser kommen sie in „unabsehbare[r] Fülle“ vor, fast jeder Mythos enthalte „das Bewußtwerdungs-Element, insofern er den Bewußtwerdungs-Prozeß der Seele spiegelt“ (S. 117).

Zwei der Mythologeme sieht Gebser gleichzeitig in Ost und West erscheinen, nämlich das Sonnen- und das Zorn-Mythologem. Das Licht kann als Symbol für Bewußtseinserhellung angesehen werden. Bekanntlich spielen Sonnengott, Sonnenlauf und die Sonnensymbolik im Alten Ägypten eine alles überragende Rolle, doch habe sie dort noch Traumcharakter. Erst in der griechischen Mythologie werden sie „im gestalteten Mythos ausgesagt“ (ebd. S. 121) – im Gegensatz zu Ägypten, das keine Epik kannte. Beide, Sonnen- und Zorn-Mythologem erscheinen in den homerischen Epen, deren Entstehung heute in das späte 8. Jh. oder sogar noch etwas später gelegt wird. Dies ist genau der Beginn des Widder-Zeitalters, also der vierten nachatlantischen Kulturepoche.

Während die Sonne mit Licht und Wachheit leicht in Verbindung gebracht wird, ist es weniger deutlich, was das Zorn-Mythologem mit Bewußtseinserhellung zu tun hat. Gebser sieht im Zorn eine Kraft, die einen Heros in die Einzelung, in die Selbstbehauptung und Ichwerdung treibt. „Es handelt sich um jenen 'heiligen Zorn', der oft als heiliges, dem Menschen innewohnendes Feuer bezeichnet worden ist. Die Gleichzeitigkeit der Formung der Sonnenmythologeme und Schilderung des Zornausbruchs will fast besagen [...], daß die Sonne in den Menschen herabstürzte, um sich in ihm durch diesen Zorn zu manifestieren.“ (ebd.) Steiner sieht hinter dem Zorn das göttliche Feuer, das auf dem irdischen Plan der Täuschung als Zorn erscheint. Er macht sich als starke Gewalt zunächst in Einzelnen geltend, während andere noch nicht reif dafür sind. Der initiierte Dichter – der „blinde“, der innerlich schaut – hat deswegen den Zorn zum Thema der Dichtung *Ilias* gemacht (Die okkulten Wahrheiten, GA 92, S. 103).

Die *Ilias*, die erste Dichtung Europas, beginnt mit dem Wort Zorn: μῆνις (mēnis). Das Wort zeigt schon in seiner Wurzel men- die Zugehörigkeit zur (spät-)mythischen Bewußtseinsstruktur, die in die men-t-ale überleitet. So heißt es in den ersten Versen:

*Den Zorn besinge, Göttin, des Peleussohnes Achilleus,
den verderblichen, der den Griechen unermessliche Leiden bereitete
[...],
von da an, als zuerst im Streit auseinandertraten
der Atride, der Herr der Männer, und der göttliche Achilleus.
(I, V. 1-2; 6-7)*

Der Atride, Agamemnon, der Anführer des Kriegszuges gegen Troja, hatte Achilleus schwer entehrt. Aus Zorn darüber beschloß Achilleus, der bedeutendste Kämpfer der Griechen, an den Schlachten nicht mehr teilzunehmen, so daß die Trojaner in Vorteil gerieten und die Niederlage der Griechen bevorstand. Achilleus griff erst wieder in die Kämpfe ein, nachdem sein Freund Patroklos gefallen war, und tötete seinerseits Hektor, den stärksten Helden der Trojaner. Damit war aber der Krieg nicht beendet; die weiteren Ereignisse und den Untergang Trojas beschreibt Homers *Ilias* nicht. Deren Inhalt beschränkt sich auf 50 Tage in dem zehn Jahre dauernden Krieg, und die Kampfhaltung des Achilleus stellt eine Retardierung des

Geschehens auf das von den Göttern beschlossene Ziel, die Vernichtung Trojas, hin dar. Latacz nennt dies eine Episodenhandlung, wie sie sicher als Einschübe in verlorenen Werken zum Thema Trojanischer Krieg vorgekommen waren. Ganz unwahrscheinlich sei es aber, daß jemals vorher eine solche Einzelheit „als alleiniger Gegenstand eines Epos angekündigt war“ und daß von Interesse war, was als Folge eines Streites in der Seele des Helden entsteht (Homer, S. 116). Schon vorher hat er festgestellt, daß das Thema der *Ilias* kein äußeres Geschehen sei, sondern ein Vorgang im Inneren des einzelnen, eine Innensicht. Das Interesse gelte dem, was im Menschen vorgeht, und das mythische Geschehen werde dadurch erklärt, daß es ins Innere verlegt wird (ebd. S. 98ff.).

Auch die in unzähligen Mythen vorkommende Hades- oder Höllenfahrt, Nekyia (Totenopfer), Jenseitsreise oder Abstieg in die Unterwelt betrachtet Gebser als Bewußtwerdungs-Mythologem. Die Sonne selbst erlebt diesen Abstieg allnächtlich, durchläuft ein Reich ihres nächtlichen Aufenthaltes, wo eine Erneuerung stattfindet, aus der sie wie bei einer Geburt zu neuem Leben hervorgeht. Dieser Wechsel von Licht und Dunkel, der sich im Tages- und im Jahreslauf zeigt, ist eine Art mythische Ur-Polarität. Licht kann nicht ohne Dunkelheit sein, und so führt gerade der Wechsel zur Erkenntnis des Lichts, auch des Bewußtseinslichts. Die Erfahrung des Dunklen gehört also notwendig zur Bewußtseinsklärung und zur Erkenntnis des Wesens des Menschen. Gebser sieht in dem Hadesfahrt-Mythologem eine Symbolik des Dunklen im Menschen, dessen „Ansichtigwerden“ notwendig sei für die Integrierung der Seele: „Diese Nekyia ist in höchstem Maße Ausdruck der Integrierung der Seele, da sie den Hades im Menschen sichtbar macht und ihm die Möglichkeit gibt, sich dieser dunklen und somit polaren Entsprechung der lichten Manifestationsform der Seele bewußt zu werden.“ (S. 123) (Wie alle Mythen kann auch die Hadesfahrt jedoch auf vielfältige Weise gedeutet werden, hierzu unten Weiteres.)

b) Sonnenverehrung und Sonnensymbolik

Sonnenreligionen und Sonnenverehrung sind auf der ganzen Welt verbreitet. In der Initiationswissenschaft geht man von einer Mysterienstätte, einem Sonnenorakel, in der Atlantis aus, das führend für das gesamte geistige Leben war, und dessen Sendboten nach dem Untergang der Atlantis ihr Wissen in die nachatlantischen Religionen einfließen ließen (Steiner, passim). Sowohl in den Mysterien als auch in Kult und Mythos stand der Sonnengott im Mittelpunkt. Denn der Sonnengott ist, wie Teichmann darlegt, Schöpfer und Führer der Menschheit, er hat den Menschen die Erde als Wohn- und Arbeitsstätte zugewiesen, damit sie sich da entwickeln (Ägyptische Mysterien, S. 33).

Das Bild vom Sonnenlauf ist die Grundlage des ägyptischen Weltverständnisses (ebd. S. 65).

Wegen des Nachlaufs der Sonne und ihres winterlichen „Abstiegs“ können einzelne Sonnengötter auch eine Beziehung zur Unterwelt aufweisen, woher auch das Attribut Pferd stammt, das häufig den Sonnenwagen zieht (Lurker s. v. Sonnengottheiten. Kerényi sieht in der griechischen Sonnenmythologie viele dieser chthonischen Einschlüge: Der Sonnenwagen sei dem Drachenwagen des Triptolemos und der Medea ähnlich, die Rosse seien chthonische Tiere. Die Nachtseite des Helios ist dem Hades sehr verwandt, denn beide sind Unsichtbar-Machende (Töchter, S. 20ff.). Helios fährt in der Nacht im Sonnenbecher durch den Okeanos, aus dem alles hervorgeht und in dem auch Helios den verjüngenden Schlummer erfährt (ebd. S. 34).

Es ist auffällig, daß Sonnenauf- und -untergang sowie ihr Lauf über den Himmel oft bei Homer genannt werden – sowie die „rosenfingrige Eos“ als Verkünderin. In der Odyssee ist

eins der Abenteuer ganz dem Geheimnis des Sonnenlaufes gewidmet, nämlich das frevlerische Verspeisen der Sonnentiere auf der Insel Thrinakia durch die Gefährten des Odysseus. Auf die Sonne weist die Zahlensymbolik hin: Es sind 7 mal 50 Kühe und 7 mal 50 Schafe, die von den Töchtern des Helios gehütet werden. G. Dietz sieht in diesen Zahlen von zweimal 350 die Tage und Nächte des Jahres. Die unsterblichen und sich nicht vermehrenden weiblichen Tiere sind die lebensspendenden Kräfte des Helios, die an jedem Tag und in jeder Nacht des Jahres in unterschiedlicher Stärke wirksam sind (S. 45).

Sowohl Jahres- als auch Tageslauf der Sonne sind mit der Zahl 12 verbunden, der Jahreslauf mit dem Tierkreis, der Tageslauf mit den zweimal 12 Stunden. Wo daher die Zwölfszahl erscheint, ist mit Sonnensymbolik zu rechnen.

In einem der ägyptischen Jenseitsbücher, dem *Amduat*, ist die Nachtfahrt der Sonne in 12 Stunden eingeteilt. Der Tierkreis stammt, was unsere Kultur betrifft, aus dem Alten Orient, spielt aber auch in China und Altmexiko eine Rolle (Lurker s. v. Tierkreis). Verschiedenes zur Zahl zwölf wurde bereits in Teil II, 1.5 behandelt; hier soll nur ihre Bedeutung für die Heroenmythen aufgezeigt werden.

Die bedeutendsten griechischen Heroen sind mit der Zwölfszahl verbunden, was nach Campbell auf ihr solares Wesen hindeutet. Es gibt die 12 Taten des Herakles und des Theseus. Allumfassend begleitet die Zwölfszahl Odysseus: Er fährt mit 12 Schiffen zum Kampf gegen Troja, 12 Abenteuer bzw. Begegnungen hat er auf seinen Irrfahrten, darunter die mit Polyphem, zu der ihn zwölf Gefährten begleiten; 12 Etappen sind es, die ihn von seiner Landung auf Ithaka zur Wiedererlangung der Herrschaft führen; die Haupttat ist dabei das Durchschießen der Ösen von zwölf Äxten.

Aus späteren Mythen ist die Tafelrunde des Artus zu nennen: Die zwölf Ritter deuten auf eine Tierkreisinspiration hin, die Artus und seine Gemahlin Ginevra, die für Sonne und Mond angesehen werden, erfahren (Anthrolexus s. v. Artus).

Auch bestimmte Tiere können Sonnensymbolik besitzen, wenn sie mit dem Tierkreis verbunden sind wie Stier, Widder oder Löwe. Die Stellung der Sonne bei Frühlingsanfang verschiebt sich durch die Präzession der Erde etwa alle 2160 Jahre ungefähr um ein Tierkreisbild. Nach Steiners Auffassung von den Kulturepochen sind diese jeweils von dem Tierkreiszeichen geprägt, in dem die Sonne bei Frühlingsanfang steht, beginnend mit dem Krebs für die urindische Epoche. Nun beginnt der Kreis der Taten des Herakles mit der Bezwingung des Nemeischen Löwen. Falls der Löwe auf das Tierkreiszeichen hinweist, käme man in die Zeit des Übergangs von der Atlanits zur nachatlantischen Zeit, was auch als die Zeit der Sintflut aufgefaßt wird. Die Frage ist, ob sich irgendwo ein Hinweis auf das Zeichen Löwe aus dieser Zeit findet. Nun, manche halten die Sphinx-Figur von Gizeh tatsächlich für dermaßen alt, und zwar nur den Körper, der einen Löwen darstellt. Der Kopf, der eindeutig der Pharaonen-Ikonographie historischer Zeit entspricht, könnte später aufgesetzt oder umgearbeitet sein. Man hat festgestellt, daß der Sphinx von Gizeh auf die Stelle gerichtet ist, wo der Sonnenaufgang zu Frühlingsanfang im Löwen stattfand. Es ist auch bezeichnend, daß der Löwe an sich in der ägyptischen Mythologie nicht von großer Bedeutung ist. Das eigentliche Sonnentier der Zeit ist dagegen der Stier bzw. Kuh, nicht nur in Ägypten. Dort gibt es das Bild der Sonnenscheibe zwischen Kuhhörnern. Dies könnte ein Bild des Sonnenaufgangs im Zeichen des Stiers sein. In der griechischen Mythologie dagegen ist die Bekämpfung eines Stiers eine häufig vorkommende Heldentat, die z. B. Theseus, Herakles und Iason vollbringen müssen. Dies kann als die Zurückdrängung einer alten Kraft verstanden werden, denn das griechische Zeitalter stand im Zeichen des Widders, da sich der Frühlingspunkt inzwischen verschoben hatte. Das entsprechende Sonnentier wurde jeweils in der Kultur als etwas Besonderes angesehen. Deswegen spielt in der griechischen Mythologie der sprechende, helfende, goldene Widder eine so große Rolle. Das Goldene Vlies, das Iason nach Griechenland holen muß, bezeichnet R. Meyer als das sonnenhaft leuchtende Widderfell

(Märchen, S. 21).

Zur Sonnensymbolik gehört weiterhin das Gold. Nach der Zuordnung von Metallen zu Planeten, die bis in das altorientalische religiöse Weltbild zurückreicht, sind Sonne und Gold aufeinander bezogen. Nach Steiner ist dies nicht nur symbolisch zu sehen, sondern ist das irdische Gold tatsächlich aus Sonnenlicht entstanden, das bei der Abtrennung der Sonne von der Erde als Rest in der Erde verblieb und sich da allmählich verdichtete. „Das Gold ist verdichteter Sonnenstrahl und steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Sonne (AnthroWiki s. v. Gold, Zitat aus: Das christliche Mysterium, GA 97; 22. 3. 2021). Das Gold hat neben seiner Farbe und seinem Glanz die Eigenschaften, daß es nicht oxidiert, d. h. den Glanz nie verliert, und sich im Feuer zu höchster Reinheit läutert. Daher wird in allen Kulturen Gold mit dem Göttlichen und dem von ihm erleuchteten Königlichen in Verbindung gebracht. Es steht als Symbol für alles Höchste, was der Mensch erlangen kann: Unsterblichkeit, Vollendung, Erleuchtung. In den Mythen ist Gold oft verborgen oder bewacht. „Wer es zu heben vermag, unter Einsatz all seiner Kräfte, könnte die Stagnation seiner Entwicklung überwinden und unbewältigte Probleme lösen.“ (symbolonline.de s. v. Gold; 22. 3. 2021)

c) Symbolik der Ich-Entwicklung

Die Sonnensymbolik weist auf die Symbolik der Ich-Entwicklung hin. So schreibt der Dichter D. H. Lawrence, der Mensch sei der Sonne verwandt durch sein „kleines, glühendes Bewußtsein“, das eigene Sonnenselbst (zitiert von Kerényi in: Töchter der Sonne, S. 20f.). Laut Steiner hängt die Sonnenzahl zwölf mit der Ich-Natur des Menschen zusammen, denn die von ihm festgestellten zwölf Sinne (s. o. Teil II, 1.5) sind dem Tierkreis zugeordnet. Die Sinne aber sind die Grundlage des Ich-Bewußtseins, die Zwölfzahl liegt der Ich-Natur des Menschen zugrunde (Anthrolexus s. v. Ich-Natur und Zwölfzahl).

Sonnenhaft, wie gesagt, ist ebenfalls die Goldsymbolik. In älteren Zeiten waren es Könige, die der Sonne verbunden waren. Gold diente nicht der äußeren Prachtentfaltung, sondern war Hinweis auf die Sonne, von der eingeweihte Könige ihre Inspirationen erhielten. Dies wird für uns besonders bei den ägyptischen Pharaonen deutlich, da von ihnen so viele staunenswerte Zeugnisse erhalten sind, aber auch die Stücke aus den mykenischen Königsgräbern lassen es erkennen. So sagt auch Kerényi zu der Goldsymbolik: „Die goldene Pracht großer Königtümer der Weltgeschichte scheint immer – bewußt oder unbewußt – auf der archetypischen Verbindung von Sonne und König zu beruhen (Töchter, S. 55). Beim ägyptischen König bestand ursprünglich eine Identität mit dem Sonnengott, und drei Namen der fünfteiligen Königstitulatur weisen darauf hin: Horus, Gold (!)-Horus und Sohn des Re. Die Gestalt des Priesterkönigs ist der typische Eingeweihte der dritten nachatlantischen Kulturepoche. Nun sagt Teichmann, daß die Eingeweihten des Altertums für die Entwicklung der Kulturen bedeutend waren. Sie konnten kulturschöpferisch wirken, da sie den übrigen Menschen in der Entwicklung voraus waren (Die ägyptischen Mysterien, S. 25). Von großer Bedeutung für die Entwicklung des Ich und des Bewußtseins von sich selbst war die Entstehung der denkerischen Fähigkeiten. Teichmann zeigt weiter auf, daß sich gerade dies beim Pharaon als eine Wirkung seiner Einweihung einstellte.

„Nach der Rückkehr von einer solchen Initiation war der Eingeweihte ein anderer Mensch, ein Verwandelter. Von nun an interessierten ihn andere Gebiete als vorher, von nun an wußte er sich von einem anderen Dasein getragen [...]. Am deutlichsten zeigte sich diese Verwandlung jedoch in seinem alltäglichen Bewußtsein. Denn jetzt konnte er denken.“ (S. 246) Das Wesensglied, das im Ägyptischen Ka heißt und das von anthroposophischen Autoren mit dem Ätherleib gleichgesetzt wird, löst sich bei der Einweihung fast vollständig vom Leib, was den todähnlichen Einweihungsschlaf hervorruft. Bei der Rückkehr des Ka zum

Leib bleibt ein Teil davon weiter gelöst, und dies verhilft zum Denken. Diesen Vorgang sieht Teichmann auch sprachlich im Ägyptischen gegeben: „Und mit dieser Tatsache in Übereinstimmung ist *denken* im Ägyptischen die verbalisierte Form von Ka: *kaj* !“ (ebd.)

Im Alten Testament gibt es die Symbolik des Königtums ebenfalls. Der König ist von Gott erwählt, um für Recht und Gerechtigkeit zu sorgen. Aber anders als der Gottkönig der Reiche der dritten nachatlantischen Kulturepoche wird das Königtum auf alle Menschen ausgedehnt. „Es ist nicht nur der König, der erwählt ist, sondern unterschiedslos allen Menschen gilt ein besonderer Erwählungsakt Gottes, die Auszeichnung des Menschen nach königlicher Art. [...] Man kann das 'Demokratisierung' des Menschenbildes der Ägypter nennen. Ich würde lieber sagen: Es handelt sich um die Aufnahme aller Menschen in die königliche Sphäre.“ (Görg, Credo, S. 92)

„König“ kann ein Symbol für den Ich-begabten Menschen sein. Die alten Priesterkönige waren die Vorbereitung darauf, daß der Gott Ich-bin-der-Ich-bin sich allen Menschen offenbaren konnte. Dazu wurde die Menschheit im 1. Jahrtausend v. Chr. immer mehr reif gemacht, die Gottesbeziehung wurde individueller. Diese individuelle Gottesbeziehung des seiner selbst bewußten Menschen war die Vorbereitung auf das Kommen Christi, dem sich der Einzelne, unabhängig von Volk oder Herrscher, verbinden sollte. Die Vorbereitung erfolgte nicht nur in Israel, sondern gleichzeitig in anderen Kulturen, wovon ihre Mythen zeugen. Der Heros als besondere Erscheinung der griechischen (später auch der germanischen und keltischen) Mythologie ist im Vergleich zum göttergelenkten Priesterkönig mehr auf sich selbst gestellt.

Der griechische Heros ist zwar dem Amt nach meist noch ein König und königlicher Abstammung, aber seine leidvollen Erlebnisse, seine Fehler, Mühen und Irrwege, die er auch machen muß, wären bei einem ägyptischen König undenkbar. Der Heros ist „menschlicher“.

Zur Symbolik der Ich-Entwicklung gehört auch die Ausrüstung des Heros. Während das hauptsächliche Herrscherzeichen des Königs die Krone war, trugen Heroen – selbst wenn sie wie die griechischen Troja-Helden Herrscher ihres Landes waren – keine Kronen. Im Alten Orient und in Ägypten gehörten Kronen den Göttern an und wurden auf die ursprünglich göttergleichen Könige übertragen. Die Krone war das Bindeglied zwischen König und Gottheit, und durch die „Krönung“ wurde der Thronanwärter der Sphäre des rein Menschlichen enthoben und in Götternähe versetzt. Mit der Götternähe der alten Priesterkönige war aber noch eine starke Lenkung durch die Götter verbunden. Dem entwachsen erst die Heroen, die die immer mehr zunehmende Ausbildung des eigenständigen Ich-Bewußtseins zeigten. Dies wird mythisch durch eine andere Symbolik herausgestellt. Zu dieser zählen vor allem die Lanze bzw. der Speer, das Schwert und das Pferd. Dies waren zwar reale „Kampfmittel“, doch haben sie große symbolische Bedeutung in Kult und Mythos erlangt.

Obwohl Lanze und Speer unterschiedlich gehandhabt wurden, werden sie als Symbole in gleicher Bedeutung verwendet. Sie galten als zaubermächtige Waffen (Lurker s. v. Lanze). Die glänzende scharfe Spitze ließen sie zu einem Zeichen des Sonnenstrahls werden und somit zu einem Symbol für das Denken – das man ja auch als „scharf“ bezeichnen kann – und für das Ich. Bei den Germanen wurde die Lanze kultisch verehrt und war Rechtssymbol; der Gott Wodan besaß den mit Namen versehenen Speer Gungnir (Lurker ebd.). Auf Glanz und Spitze spielt Wagner beim sogenannten Speereid in „Götterdämmerung“ an:

*Helle Wehr! heilige Waffe! hilf meinem ewigen Eide! -
Bei des Speeres Spitze sprech' ich den Eid:*

Spitze, achte des Spruchs!
(2. Aufzug; Burghold, S. 316)

Dies zeugt nicht nur von Wagners Kenntnis der Mythologie, sondern auch von seinem Gespür für ihre Symbolik.

In der *Ilias* ist der Lanzenkampf häufig beschrieben; er wird dem Bogenschießen gegenübergestellt, wie Burckhardt sagt: „Bereits liegt hier [sc. in der *Ilias*] auf dem bloßen Bogenschießen gegenüber vom Lanzenwurf eine geringere Achtung; der verwundete Diomed schmätzt den Paris als Schützen; das Treffen mit einem Pfeil gilt nicht als offener Kampf von Mann gegen Mann.“ (Bd. IV, S. 51) Die Stelle in der *Ilias* lautet:

Lästerer, Bogenschütz, Pfeilprangender, Mädchenbeügler!
Wenn du mit offener Gewalt gegen mich kämest,
wenig frommten dir wohl dein Geschoß und die häufigen Pfeile.
Jetzt, da du leicht den Fuß mir ritztest, prahlest du eitel.
(11, 385-388; Übersetzung: J. H. Voß)

Odysseus, der Diomedes zu Hilfe kommt, wird bedeutungsvoll zweimal als Lanzenschwinger bezeichnet. Auch beider Schutzgöttin Athene trägt hoch aufgerichtet ihre Lanze. Lanze und Schwert sind die moderneren Waffen des Einzelkämpfers, während Pfeilschießen aus der Menge erfolgt. Eine weitere alte Waffe war die Keule, wie sie z. B. in frühen ägyptischen Zeiten der Pharaos im Kampf trug. Dies zeigt die bekannte prädynastische Narmer-Palette (um 3000 v. Chr.), auf der der Pharaos in einem kultischen Kampf mit der Keule dargestellt ist. Der dumpfe Schlag ist etwas anderes als das zielgerichtete Führen einer spitzen Waffe. Auf den „alten“ Kämpfer Aias wurde bereits hingewiesen. Auch er beherrschte eine alte Kampftechnik, den Steinwurf, bei dem es mehr auf Wucht und Masse ankam. Für ihn war auch bezeichnend, daß er keinen Panzer trug, wie auch die Ägypter. Symbolisch gesehen, ist der Panzer eine Absonderung von der Umwelt; sie verschließt den Einzelnen in sich. Die Griechen waren sich der Neuartigkeit ihres Geistes und ihrer Kultur wohl bewußt, wie aus einer Stelle von Aischylos in *Die Perser* hervorgeht. Die Mutter des Königs Xerxes, Atossa, fragt den Chorführer nach den Griechen:

Sieht man den Pfeil in ihren Händen, der den Bogen spannt?

Darauf lautet die Antwort des Chorführers:

Nein! Nur Lanzen für den Nahkampf sowie Schildbewaffnung.
(V. 239f.; Übersetzung: Kurt Steinmann)

Zum Symbol der Lanze sagt auch Gebser: Das denkerische Bewußtsein ist vorwärtsgerichtet, wie die zielende Lanze, wie der in den Kampf stürzende Achill (S. 129).

Was zur Symbolik der Lanze gesagt wurde, gilt in gesteigertem Maß für das Schwert, das die Waffe des Heros schlechthin ist.

Es besitzt die gleiche Lichtsymbolik und wurde daher mit Feuer, Blitz, Sonne und Mond in Beziehung gesetzt (Lurker s. v. Schwert). Am Menschen symbolisiert es alle hellen und wachen Fähigkeiten, wie Bewußtheit, Denken und Ich-Gefühl. Andere weisen darauf hin, daß auch die Möglichkeit des Schneidens und Trennens mit dem Schwert zu der Symbolik des wachen Bewußtseins beigetragen habe, da dieses wesentlich von der Fähigkeit zu Unterscheidung, Entscheidung, Entschlossenheit, Mut und Initiative abhängt. Im Buddhismus

ist Schwert das Symbol für Befreiung aus Unwissenheit, Erwachen zu klarem Bewußtsein und höhere Einsicht, denn es zerschneidet das Netz der Täuschungen (symbolonline s. v. Schwert).

Wegen dieser großen Bedeutung des Symbols ist das Schwert im Mythos oft umrankt von wundersamen Erscheinungen: Es besteht aus wertvollen Materialien wie Gold und magischen Edelsteinen, wird oft nach langer Suche gefunden, besitzt übernatürliche Kräfte und Weisheit, kennt seinen Besitzer und macht ihn unbesiegbar (ebd.). Als Namensträger ist es selbst eine Individualität. Die Herstellung oder – falls nötig – Wiederherstellung erfolgt durch besondere Personen, wie Riesen oder eingeweihte Schmiede, und unter besonderen Umständen. Das Schwert gehört persönlich eng zum Helden, kann meist nur von diesem einen bestimmten hergestellt oder gewonnen werden. (Ein starkes Gespür für die Heroen-Symbolik hat auch die Autorin der Harry-Potter-Romane, J. K. Rowling. Dort ist die besondere Waffe der Helden der Zauberstab. Als Harry Potter seinen Zauberstab bei dem Zauberstabmacher Mr. Ollivander erwirbt, probiert er viele aus, bis endlich ein bestimmter in seiner Hand eine gewaltige Wirkung zeigt. Dazu erklärt Mr. Ollivander: *Der Zauberstab sucht sich den Zauberer, erinnern Sie sich ... Ich denke, wir haben Großartiges von Ihnen zu erwarten, Mr. Potter [...]*. Harry Potter und der Stein der Weisen. Hamburg 1998, S. 96)

Es stellt sich die Frage, warum das Schwert, als Symbol des Ichs, mit solchem Glanz und solchen Wundern umgeben wird. Die Menschen der mythischen Zeit und die Schöpfer der Mythen schienen eine Ahnung davon gehabt zu haben, daß die Ich-Entwicklung der Angelpunkt auf dem Weg des Menschen zu einem freien und damit liebefähigen Wesen ist. Doch das Ich stellt zugleich die größte Gefährdung dar, ist doch seine Kehrseite jeglicher Egoismus, der Wunsch sich zu behaupten und zu bereichern auf Kosten des anderen, also das Gegenteil der Liebe.

Nun ist die gebräuchlichste Form des Schwertes die zweischneidige, bei der die Klinge an beiden Seiten geschliffen ist. Ein solches kommt als ein Symbol der Christusgestalt in der Offenbarung des Johannes vor:

Und als ich mich wandte, sah ich sieben goldene Leuchter und mitten unter den Leuchtern einen, der war eines Menschen Sohn gleich, [...] und aus seinem Munde ging ein scharfes, zweischneidiges Schwert, und sein Angesicht leuchtete, wie die Sonne scheint in ihrer Macht. (Off 1, 12b-13. 16b; Luther 1966)

Christus, mit aller Sonnen-, Licht- und Goldsymbolik umkleidet (s. vollständiges Zitat), ja die Sonne selbst, er ist auch Herr des zweischneidigen Schwertes, das aus seinem Mund kommt, nämlich der Logos, der seit je in der Welt war, ein Urbild des Menschen. Zu dem ganzen Zusammenhang sagt Steiner: „Wer nicht begreift, daß dieses Ich ein zweischneidiges Schwert ist, der wird kaum den ganzen Sinn der Menschheits- und Weltentwicklung verstehen. [...] Und derjenige, der da den Menschen gebracht hat das volle Ich-Bewußtsein, der Christus Jesus, er wird, wie wir gesehen haben, symbolisch in unserer Apokalypse mit Recht dargestellt als derjenige, der das scharfe, zweischneidige Schwert im Munde hat.“ (Apokalypse, S. 156 und 158) Nicht allein Steiner spricht von dem Ich, und man muß es auch gar nicht so nennen. Für die Mystiker war es das von Gott stammende Seelenfünkeln, der Anonymus sieht es in dem Ebenbild und Gleichnis Gottes der Genesis (1,26), wobei er im „Ebenbild“ das unveränderliche von Gott geschaffene Wesen des Menschen sieht, im „Gleichnis“ den Teil des Menschen, der die Neigung und die Möglichkeit des Willens hat, von Gott abzufallen und in Christo wieder zu ihm zu gelangen. Ebenbild und Gleichnis oder - nach der Einheitsübersetzung 2016 – Bild Gottes und Ähnlichkeit mit ihm stellen das zweischneidige Schwert dar.

Ein weiteres Symbol für Denk- und Intelligenzkräfte und somit für das Ich ist das Pferd. Ältere Zeugnisse für den Einsatz des Pferdes zeigen seine Verwendung als Zugtier, im Kampf als Zugtier des Streitwagens. Der Streitwagen kam in verschiedenen Gegenden in der Mitte des zweiten Jahrtausends v. Chr. auf und wurde von Assyrern, Hethitern und Hurritern eingesetzt. Nach Ägypten wurde er durch die einfallenden Hyksos, deren Identität bis heute nicht geklärt ist, um 1600 gebracht. Zuvor gab es nur Fußkämpfer, was sich ebenfalls an der Narmer-Palette erkennen läßt. Ramses II., der sich unzählige Male als Streitwagenlenker in der Schlacht bei Kadesch (1274 v. Chr.) abbilden ließ, war eine relativ späte Erscheinung der ägyptischen Kultur. Auch in der Ägäis war der Streitwagen etwa ab 1600 v. Chr. in Gebrauch. Es dauerte Jahrhunderte bis zum Aufkommen der Reiterei, in Griechenland am Ende des 8. Jhs. v. Chr. Der in der *Ilias* beschriebene – ausschließliche - Streitwagenkampf stellt dessen Endstadium dar (vgl. Wikipedia s. v. Reiter; Streitwagen; 25. 3. 2021). Von dieser Entwicklung aus betrachtet, ist es erklärlich, daß die ältesten Heroen ihre Abenteuer zu Fuß oder zu Schiff bestehen, spätere sich auch als Wagenlenker hervortun und reitende Helden erst für spätere Mythen wie die der Kelten und Germanen sowie für mittelalterliche Sagen, Legenden und Märchen typisch sind.

Symbolisch ist das Pferd mit dem Licht und dem Wasser verbunden. Genannt wurden schon die Dioskuren mit ihrer Bezeichnung *leuko polo*, weiße Fohlen. Auch als Tiere des Sonnenwagens hat das Pferd Verbindung zur Sonne; so ziehen Schimmel den Wagen des Helios, in der germanischen Mythologie die Pferde Alsvidr und Arvakr („zeitig wach“ und „sehr schnell“; u. a. Lieder-Edda, Grímnismál, Str. 37; Stange, S. 27). Als einzigartige plastische Gestaltung ist der Sonnenwagen von Trundholm bekannt. In der vedischen Mythologie ist die Sonne gar selbst ein weißes Pferd und heißt „Hengst“ (vgl. Lurker s. v. Pferd). Die Sonnenpferde symbolisieren Licht, Bewußtwerdung, Intellekt und Gedanken, was noch dadurch betont wird, daß sie fast immer Schimmel („Schimmernde“, Glänzende) sind und ihre Mähnen die Strahlen der Sonne darstellen. Bei vielen indogermanischen Völkern standen Wagenrennen in Verbindung mit dem Sonnenkult (symbolonline s. v. Pferd). Der Wagenlenker kann Symbol für den Menschen sein, der die tierische Natur, als Zeichen für Triebhaftes, in sich lenkt. So versteht der Anonymus die Tarotkarte „Der Wagen“. Der auf ihm stehende königliche Mensch hält keine Zügel, da die beiden Pferde „wissen“, wohin sie ihn zu führen haben. Dieser „Triumphator“ auf dem Wagen könne den geläuterten Menschen, der Herr seiner selbst ist, zeigen (Anonymus, S. 177). Instinktive Kräfte dienen ihm aus eigenem Antrieb, denn es besteht ein Bündnis des Überbewußten, des Bewußten und des Unbewußten oder Instinktiven (ebd. S. 182). Dies zeigt auch die in Delphi gefundene Bronzefigur des Wagenlenkers (etwa 480-460 v. Chr.). Dieser beherrscht aufrecht stehende, geradeaus nach vorne blickende Jüngling bringt eine wunderbare Klarheit und Geistigkeit zum Ausdruck. Der strenge Stil, dem diese Figur angehört, stellt als Beispiel den Übergang der griechischen archaischen zur klassischen Kunst dar. Das Werk „hat sich selbst befreit von der gekünstelten Anmut und der dekorativen Absicht der Werke der späten archaischen Periode. Schlicht und ernst, gibt es keine Äußerlichkeiten wieder, sondern einen erstaunlichen Ausdruck des Ethos eines Athleten“ (Rozina Kolonia, Delphi archeological Museum. Athen 2009, S. 72). Es ist ein Bild des hellen Ich, dessen Hoheit sich die Griechen bewußt wurden.

Das Aufkommen des Bildes des Reiters – der, wie gesagt, erst relativ spät erschien, - weist auf die Zügelung der Verstandeskräfte, die als neue Fähigkeit erst in der vierten Kulturepoche zum Tragen kamen. Daß diese Kräfte im Bild des Tiers erscheinen, zeigt ihre zunächst noch instinktive, eher triebhafte und halbbewußte Natur. Der Mensch muß lernen, diese neuartigen Gedankenkräfte zu meistern (Lenz, S. 259).

Ein Bild der Intelligenzkräfte ist gerade das Pferd deswegen, weil es innerhalb der Huftiere

den Bereich des Nerven-Sinnes-Systems vertritt (s. Wolfgang Schad, Säugetier und Mensch). Im Vergleich zum Rind ist es wacher und leichter erregbar, mit feineren Sinnesorganen ausgestattet und besitzt ausgeprägte Schneidezähne (s. o. Teil II, 4.3, c)). Es zeigt die Intelligenzkräfte in einer einseitigen, tierischen Weise, und die Zügelung und Beherrschung des „Pferdes“ bedeutet, diese Kräfte im rechten Maß zu entwickeln. Wie alle Tiere, hat sich das Pferd geopfert, damit der Mensch diese Möglichkeit habe. „So sonderbar, so grotesk es erscheinen mag, wären um uns nicht die Tiere, die repräsentiert sind durch die Pferdenatur, der Mensch hätte sich niemals die Intelligenz aneignen können.“ So sagt Steiner und fügt hinzu, daß sich hieraus die enge Bindung und die tiefen Gefühle für dieses Tier beim Menschen erklären lassen (Apokalypse, S. 95f.).

Auf der anderen Seite haftet dem Pferd auch etwas Chthonisches an, die Wassersymbolik, wie es im Lexikon von Lurker heißt. Poseidon, der bekannterweise mit der Erschaffung des Rosses im Wettstreit gegen Athene antrat, ist dem Wasser, das als Meer in Erdtiefen hinabreicht, verbunden. In sehr alten Zeiten hatte er Roßgestalt (Otto, Götter, S. 31). Hades besitzt ein dem Sonnenwagen ähnliches Gefährt, mit dem er Persephone raubt. Diese wechselt zwischen Unterwelt und irdischem Bereich, ähnlich wie Helios, der mit seinem Sonnenwagen nächtens in die unterweltliche Meerestiefe geht. Damit wird er zur Arché für den zwischen Erde und geistiger Welt wechselnden Menschen, und die Rosse werden zum Bild des Seelengeleiters. Dies gilt nicht nur für Tote, die ins Jenseits geführt werden, sondern auch für Eingeweihte, die die Fähigkeit erlangt haben, zwischen physischer und geistiger Welt zu wechseln, und diese Beweglichkeit wird im mythischen Bild als Roß dargestellt (vgl. Hastings, Allegories, S. 91).

d) Sonnenhelden und ihre Symbolik

Schon Mircea Eliade hebt die solare Natur vieler Heroenmythologien hervor; oft müsse der Heros wie die Sonne gegen die Finsternis kämpfen. Eliade sieht Sonnengötter und Sonnenhelden als Präfigurationen Christi an (Das Heilige, S. 138f.).

Ehmer sagt zum Thema, daß ein Sonnenheld-Mythos „ein erstes selbstbewußt erwachendes Ich-Bewußtsein“ andeuten könne. Der Mensch der Steinzeit habe noch ein kindlich-embryonales Verhältnis zum Göttlichen gehabt, daher waren Muttergestalten häufig. Darin aber liege der Sonnenweg des Abendlandes, das Göttlich-Sonnenhafte in sich selbst als das höhere Geistes-Ich zu entdecken. Deswegen sei in der Bronzezeit die Gestalt des göttlichen Sonnenhelden entstanden.

In diesem Abschnitt nun sollen die Ergebnisse der Abschnitte a) – c) zusammengeführt und an einzelnen Mythen bzw. Heroen aufgezeigt werden.

G i l g a m e s c h

Im Gegensatz zu den ägyptischen Königen, deren Unsterblichkeit, Sonnen- und Götterähnlichkeit nicht in Frage gestellt wurde, hat Gilgamesch, der als König der Stadt Uruk galt, ein Schicksal, das ihn eher in die Nähe von Heroen bringt. Er erfährt und erkennt auf tragische Weise das Todeslos des Menschen, was ihn als eine Gestalt am Übergang eines alten Zeitalters in ein neues ausweist. Dies wurde bereits in Teil III, 3.2 und Teil V, 4.1.4 dargestellt. Hier soll hervorgehoben werden, welche Züge eines Sonnenhelden an ihm erkennbar sind.

Das Gilgamesch-Epos beginnt damit, daß Gilgamesch seinen Freund Enkidu gewinnt. Er tritt sozusagen seine Abenteuer als Zwillings an. Im Zeichen der Zwillinge stieg die Sonne damals nach der Frühlings-Tag-und-Nachtgleiche auf, ein Hinweis darauf, daß die beiden im Auftrag und unter dem Schutz des Sonnengottes Schamasch handeln. Dieser Gott wurde oft als

geflügelte Sonnenscheibe dargestellt (symbolonline s. v. Gold); hier zeigt sich also auch die Gold-Symbolik. Als Paar, von dem der eine, wie oft, noch altertümlicher, der andere fortgeschrittener ist, überwinden sie das Ungeheuer Chumbaba auf Geheiß des Schamasch. Dieser greift auch in den Kampf ein, indem er 13 Winde gegen Chumbaba erweckt. Hier kann man die Zahl 12 erkennen, wenn Schamasch selbst einer der Winde ist.

Als nächstes müssen Gilgamesch und Enkidu den Himmels- oder Sonnenstier bekämpfen. Im Zeichen des Stiers stand die Frühlingssonne in der dritten nachatlantischen Epoche, in der Stiere deswegen für heilig gehalten wurden. Der ägyptische Pharaoselbst hatte als einen Titel „starker Stier“ und trug in seinem Königsornat einen Stierschwanz. Die Stierkräfte gelten später als veraltet und müssen, wo sie sich noch regen, bekämpft werden. So ähnelt hier Gilgamesch der Gestalt des Theseus, der den Minotauros bezwingt, ist also ein Heros des beginnenden Widderzeitalters (vgl. Ehmer, Gilgameschs Suche nach Unsterblichkeit, S. 6). Dazu paßt auch, daß er den Stier mit seinem Schwert, dem Symbol des Ich-Bewußtseins, tötet:

*Es jagte Enkidu, zu greifen den Himmelsstier,
Da packte er ihn am Schweife fest,
Enkidu hält ihn mit beiden Händen,
Und Gilgamesch, wie ein kundiger Schlachter,
Stark und sicher trifft er den Himmelsstier,
Zwischen Nacken, Hörnern und ... mit seinem Schwert.
(Sechste Tafel, V. 147-152; v. Soden, S. 59f.)*

Die Götter außer Schamasch beschließen als Strafe für die Tötungen den Tod Enkidus. Danach begibt sich Gilgamesch, allein gelassen und nur auf sich gestellt, auf die Suche nach der Unsterblichkeit. Zu dieser Suchreise sagt Ehmer, sie werde mit Abenteuern ausgeschmückt, die vielleicht dem Gang der Sonne durch den Tierkreis entsprechen und nennt den Kampf gegen Löwen (Neunte Tafel, V. 9; v. Soden, S. 75), die Skorpionmenschen als Wächter des Nachtsonnen-Berges Mâschu (Neunte Tafel, II 6; v. Soden, S. 75) und die Schenkin Siduri vielleicht als Bild des Tierkreiszeichens Jungfrau (Zehnte Tafel; v. Soden, S. 79ff.). „Denn“, so Ehmer, „Gilgamesch ist eigentlich ein Sonnenheros, seine Suche ein kosmisch-astraler Weltengang“ (Gilgameschs Suche, S. 7). Ich sehe in den Abenteuern der Stiertötung, den Begegnungen mit Löwen, den Skorpionmenschen und einem „Wassermann“ die vier Jahreseckpunkte: Frühlings-Tag-und-Nachtgleiche, Sommersonnenwende, Herbst-Tag-und-Nachtgleiche und Wintersonnenwende. In diesen Zeichen stand die Sonne in der dritten Kulturepoche, als im Alten Orient der Tierkreis entstand. Man nennt das auch das Viergetier, das von Ezechiel, der Offenbarung des Johannes und der Gleichsetzung mit den Evangelisten bekannt ist, wobei der Skorpion dort als Adler erscheint. Gilgamesch, wie gesagt, muß als Heros, der auf das kommende Widderzeitalter vorausweist, diesen Sonnenstand „überwinden“. Da das Zeichen, in dem die Sonne zu Frühlingsanfang steht, die jeweilige Epoche markiert, beginnt der Kampf mit dem Stier. Bei der Suche nach der Unsterblichkeit gelangt Gilgamesch zu Löwen. Löwe ist das Zeichen zur Zeit der Sommersonnenwende, dem Höchststand der Sonne, nach dem sich der Sonnenlauf schon wieder abwärts senkt. Entsprechend trifft Gilgamesch am Beginn seiner Suchreise auf Löwen, denn er wird eine Unterweltfahrt machen müssen. Am Herbstbeginn steht er dann am Tor zur „Unterwelt“, in die auch die Sonne eingeht: Es ist der Berg Mâschu, in dem völlige Finsternis herrscht. An diesem Tor stehen die Skorpionmenschen, also das Zeichen, in dem die Sonne damals zur Herbst-Tag-und-Nachtgleiche stand; von da an werden die Tage immer kürzer bis zur Wintersonnenwende, es ist die Hadesfahrt der Sonne. Als Gilgamesch durch den Berg gewandert ist, begegnet er dem Fährmann Urschanabi, der ihn über das Meer des

Todes fahren muß. In ihm könnte der Wassermann zu erkennen sein, denn Gilgamesch muß durch die tiefste Stelle, den „Tod“ der Sonne, ihren tiefsten Stand, hindurch. Aus diesem Todespunkt der Sonne kommt Gilgamesch als neu geborener Sonnenheld hervor und kann jetzt dem Urahn Utnapischtim begegnen, von dem er sich Hilfe gegen den Tod erhofft. Der Kampf gegen die vier Tierkreisbilder bedeutet die Abkehr vom astronomischen Zustand der dritten Kulturepoche.

Die Tierkreisanbindung wird auch bei den griechischen Heroen Theseus und Herakles gesehen; sie ahmen dadurch den Sonnenlauf nach. Wie Herakles muß sich Gilgamesch in die Unterwelt vorkämpfen. Dies wird in mehreren Bildern gezeigt: Der Berg Mäschu ist der Ort des Sonnenlaufes. Seine Durchquerung dauert zwölf Doppelstunden, kein Mensch ist ihn bisher gegangen; es ist völlig finster auf dem Weg, die drohenden Skorpionmenschen bewachen Ein- und Ausgang (Neunte Tafel; v. Soden, S. 75-78). Den Weg der Sonne konnte der eingeweihte Pharao noch gehen, er durchfuhr ihn in der Sonnenbarke und hatte dabei eine Fülle von Schauungen der geistigen Welt. Daß dieser Weg nun in völliger Finsternis liegt, bedeutet, daß die Zeit dieser Wahrnehmungen vorüber ist, und die Skorpionmenschen wollen Gilgamesch abwehren:

*Der Skorpionmensch tat den Mund auf
Und sprach zu Gilgamesch:
„Nicht gab es, Gilgamesch, Menschen, die's konnten!
Des Berges Inneres hat niemand durchschritten,
Auf zwölf Doppelstunden ist finster sein Inneres!
Dicht ist die Finsternis, kein Licht ist da!
Zum Sonnenaufgang lenkt sich der Weg,
Zum Sonnenuntergang ...“
(Neunte Tafel; v. Soden, S. 76)*

Wegen einer Textlücke läßt sich leider nicht erkennen, wie Gilgamesch dennoch die Erlaubnis erhält, den Berg zu durchschreiten; er tritt „auf dem Wege des Schamasch“ (S. 77) ins Bergtor ein und geht den Weg, bei dem es nach jeder Stunde heißt:

*Dicht ist die Finsternis, kein Licht ist da,
Nicht ist ihm vergönnt zu sehen, was hinten liegt. (S. 77f.)*

Hier kann man das Hadesfahrt-Mythologem erkennen. Der gegen die Finsternis ankämpfende Heros muß ein inneres Licht, die Bewußtseinserhellung, erwerben. Dieser eigene Kampf wird auch deutlich bei der Begegnung mit dem Fährmann Urschanabi. Denn Gilgamesch zertrümmert dessen steinerne Ruder und muß sich deswegen neue aus Holz schnitzen, und zwar 120, für jeden Ruderschlag eins. Die Zahl deutet wiederum auf die Verbindung zur Sonne, und die selbstgefertigten Sonnen-Ruder zeigen die Beteiligung seines eigenen Bewußtseins an. Das Ersetzen der „toten“ steinernen Ruder durch das Holz der lebendigen Natur deutet an, daß Lebenskräfte im Reich des Todes erwachen können, so wie darauf Utnapischtim, den Gilgamesch ja als Ziel der Reise um Rat fragt, ihm den Weg zu einem Kraut des Lebens weist. Doch hier versagt Gilgamesch, indem er sich von einer Schlange das Kraut entwenden läßt.

G r i e c h i s c h e S o n n e n h e l d e n

Viele der bedeutendsten griechischen Heroen tragen Merkmale von Sonnenhelden. Zwei von ihnen, Perseus und Herakles, konnten sogar das alte sonnenhafte Land der Hyperboreer

betreten, über das der Sonnengott Apollon herrschte. Dieses war für gewöhnliche Menschen weder mit Schiffen noch zu Fuß erreichbar, wie Pindar sagt:

*Mit Schiffen freilich oder zu Fuß wirst du nicht finden
einen Wunderweg zum Ort der Hyperboreer.
Bei ihnen schmauste einmal Perseus, der Held, da er
ihre Stätten betrat und sie antraf, wie sie prächtige
Eselopfer darbrachten dem Gott [Apollon].
(Pindar, Pythische Oden 10, 29-34; Übersetzung: Eugen Dönt)*

(Nebenbei bemerkt, möchte ich sagen, daß nach meiner Auffassung von dieser Stelle Wagner zum Beginn der sogenannten „Grälerzählung“ in *Lohengrin* angeregt wurde:

In fernem Land, unnahbar euren Schritten, steht eine Burg, die Monsalvat genannt.

Und zwischen ihr und dem irdischen Gebiet reist Lohengrin wie Apollon in einem von Schwänen gezogenen Gefährt.)

Von Herakles sagt Pindar, daß er von den Hyperboreern Bäume für die Pferderennbahn in Olympia brachte, die dort beim zwölffmaligen Umrunden Schatten spenden sollten; nach ihnen ergriff ihn „süßes Verlangen“ (vgl. Olympische Oden 3, 16-18; 31-34). Perseus ist schon vom Namen her ein Sonnenheld, denn der Name ist abgeleitet von *perra*, einem Fremdwort für Sonne. So wurde Perseus auch vom Himmels-gott Zeus in Gestalt eines Goldregens gezeugt. Eine seiner größten Taten war der Kampf gegen die mondhafte Medusa (Kerényi, Töchter, S. 47). Burckhardt hält ihn wie Herakles für einen ehemaligen Sonnengott (Bd. 2, S. 213). Herakles ist als weiterer Zeus-Sohn der Himmelswelt verbunden. Er gründete die heilige Stätte Olympia und ehrte damit nicht nur seinen Vater Zeus, sondern alle zwölf Götterherren (*anaktēs theoi*):

*Er aber, der starke Sohn des Zeus, drängte das
ganze Heer in Pisa [bei Olympia] zusammen und alle
Beute und maß einen heiligen Hain ab für den
höchsten Vater, rundum befestigte er die Altis und
grenzte sie aus auf freiem Feld, die Fläche
rundum behielt er des Mahles Erquickung vor.
Er ehrte damit den Lauf des Alpheios und
die zwölf Götterfürsten.
(Pind. Ol. 10, 43-49; Dönt)*

Über die 12 Taten des Herakles wird später noch zu sprechen sein. (S. 1012-1026) In Olympia waren sie auf Metopen am Zeustempel, einem seiner bedeutendsten Heiligtümer, abgebildet. Die 12 Taten machten nach Julius Schwabe den Lebenslauf des Helden zu einem „Gleichnis der Sonne“. Schon im Altertum sah man die Beziehung des Herakles zur Sonne und wurde er Sonnengöttern gleichgesetzt, so Melkart von Tyrus (Lurker s. v. Herakles).

Statt „Sonnenheld“ gibt es auch die Bezeichnung „Sonnenläufer“ (Heliodromus). Sie wurde in den Mithrasmysterien für den im 6. Grad Initiierten verwendet. Nach Steiner ist die mythische Gestalt des Herakles sowie auch des Theseus ein solcher Sonnenläufer (Okkulte Wahrheiten, GA 92, S. 32). Die sieben Weihegrade waren den alten Planeten zugeordnet, daher die Verbindung des einen zur Sonne. Es wird auch eine den des Herakles nachgebildete Zwölfzahl an Heldentaten bei Theseus gesehen. Eventuell können es folgende sein: sechs Kämpfe gegen Ungeheuer auf dem Weg von Troizen nach Athen, die Abwehr der Medea, des Stiers von Marathon und des Pallas, die Tötung des Minotauros auf Kreta, die

Geschehnisse auf Naxos und die Feier mit dem Kranichtanz auf der Apolloninsel Delos (vgl. Kleiner Pauly s. v. Theseus).

Auch Iason, der Anführer der Argonautenfahrt, gilt als Sonnenheld. Seine Aufgabe war die Erlangung des „sonnenhaft strahlenden Widderfells“ (Rudolf Meyer, Volksmärchen, S. 20f.), zu dem ihn das sprechende Wunderschiff Argo führte. Die Schutzgöttin aller Sonnenhelden, Athene, hatte es erbaut, und mit ihm segelten die größten Heroen. Die Tat konnte nur durch die sonnenhafte Liebeskraft Aphrodites vollbracht werden, aufgrund derer sich die Königstochter Medeia in Iason verliebte (Kerényi, Töchter, S. 104ff.).

Rund um die Helden des Trojanischen Krieges häuft sich die Symbolik von Sonnenhelden: Diomedes, Achilleus und Odysseus steht besonders Athene bei. Sie selbst ist durch ihre Rüstung ebenso wie ihre Helden ausgezeichnet. Die Symbolik der Lanze zeigt sich besonders eindrucksvoll auf dem im Akropolis-Museum in Athen befindlichen Weihrelief (460 v. Chr.), wo Athene mit der Stirn die auf den Boden gestützte Lanze berührt. Man nennt es die „sinnende Athena“. Die Lanze als Symbol des auf das Denken gestützten Ich-Bewußtseins kann noch nicht jeder Held führen. Achilleus besitzt eine solche, ihre Bezeichnung ist auf Griechisch *engchos*. Diese Lanze kann nur Achilleus selbst schwingen. In der Szene, in der sein Freund Patroklos mit seiner Rüstung ausgestattet wird, um den Trojanern vorzutäuschen, er selbst sei es, erhält Patroklos zwei andere Lanzen mit der Bezeichnung *duros*, doch für das *engchos* ist er noch nicht reif:

*Auch zwei mächtige Lanzen [dure], gerecht in den Händen, ergriff er [sc. Patroklos].
Nur nicht nahm er den Speer [engchos] des untadeligen Peleionen [des Peleussohnes
Achilleus],*

*Schwer und groß und gediegen; es konnt ihn der Danaer keiner
Schwingen, allein vermocht ihn umherzuschwingen Achilleus.
(Ilias 16, 139-142; Übersetzung: Voß)*

Dieser besondere Speer wird mit denselben Worten noch einmal beschrieben, als Achilleus sich selbst rüstet vor seinem Wiedereintritt in den Kampf (19, 387ff.).

Diese Lanze bzw. Speer des Achilleus hatte schon zuvor ein Wunder vollbracht. Sie ist eng verbunden mit dem Schicksal des heilkundigen, in Pergamon verehrten Heros Telephos, auch ein Sonnenheld, wie sein Name, „der weithin Leuchtende“, andeutet (Hunger s. v. Telephos). Zu diesem König von Mysien gelangten die Griechen und wähten sich vor Troja. Sie erkannten ihren Irrtum und zogen wieder ab, zurück nach Argos. Telephos jedoch hatte von Achilleus mit der Lanze eine unheilbare Wunde davongetragen. Apollon verkündete in einem Orakel, daß die Wunde nur von dem, der sie geschlagen hatte, geheilt werden könne. In einem Fragment des Euripides lautet dies: ὁ τρώσας ἰάσεται (der dich verwundet hat, wird dich heilen) (frg. 700). Telephos begab sich nach Argos, und mit dem Versprechen, er könne den richtigen Weg nach Troja zeigen, erlangte er die Heilung: Von des Achilleus Lanze wurde Rost abgeschabt und in die Wunde gestreut, die sich dadurch schloß. In der Symbolik dieses Mythos ist etwas Ähnliches ausgedrückt wie in dem zweischneidigen Schwert. Diese „Waffen“, als Symbole des Ich-Bewußtseins, können, auf falsche Art eingesetzt, zu der unheilbaren Menschheitswunde führen, zu dem Fall und der Abkehr vom Geistig-Göttlichen, aber die Substanz derselben Waffe, in hoffendem Vertrauen auf die Gottheit, kann auch zur Heilung der Menschheitswunde führen; dann ist die Waffe nämlich das Symbol des höheren Ich. Nicht von ungefähr wurde Telephos zum heilenden Heros, dessen Geschichte auf den Innenseiten des Pergamon-Altars dargestellt ist, denn er besitzt „die Heilwerdung

hervorrufende sonnenhafte Genialität“ (Kerényi; Der Mythos bei Apollodoros, Epitome 3, 17 und 20; eine ähnliche Heilung erzählt der Mythos von Iphiklos: Apollodoros 1, 100ff.; Heilung durch die verwundende Waffe: Kerényi 2, S. 264; zu Parsifal s. u.).

Achilleus ist nicht nur durch seine Lanze ausgezeichnet, sondern auch durch die gesamte Rüstung und seine Rosse. Die neue Rüstung, da Hektor die erste erbeutet, hatte bekanntlich Hephaistos geschaffen (Il. 18, 369-616). Schon oben wurde Hephaistos als ein Gott beschrieben, der in die Zukunft weist. Achilleus, einer der durch das Zorn-Mythologem ausgezeichneten Heroen der Welt, war der Rechte, solche Waffen zu empfangen, die als mythische Substanz etwas vom Wesen dieses Gottes enthielten. Seine Krieger, die Myrmidonen, wagten sie nicht einmal anzuschauen, als seine Mutter Thetis sie von Hephaistos brachte. Kein Mensch trug je eine solche Rüstung:

*Also sprach die Göttin, und legete nieder die Waffen
Vor dem Sohn; da rasselte laut das Wundergeschmeide [daidala: kunstreich].
Alle die Myrmidonen durchdrang Furcht; keiner wagt' es,
Grade sie anzuschau'n; sie erzitterten: Aber Achilleus,
So wie er sah, so ergriff ihn noch stärkerer Zorn [cholos, nicht menis: vielleicht eher
Kampfwut]; und die Augen
Strahlten ihm unter den Wimpern, wie schreckliche Flammen des Feuers.
Freudig umfaßt' und hielt er die herrliche Gabe des Gottes.
Aber nachdem er sein Herz gesättigt, schauend das Wunder,
Schnell zur Mutter gewandt, die geflügelten Worte begann er:
Mutter, die Waffen verlieh ein Gott mir, so wie sie wahrlich
Schafft der Unsterblichen Hand, kein sterblicher Mann sie bereitet.
(19, 12-22; Übersetzung: Voß)*

Der Schild, der heller als Feuer strahlende Harnisch, der Helm mit dem goldenen Haarbusch und die Schienen (Ilias 18, 608-612), sie sind die Zeichen des Heros mit dem sonnenhaften Ich-Bewußtsein, wie auch die Feuerflammen der strahlenden Augen. Daß er diese Rüstung, die ihn in sich abschließt, den Schild, mit dem er sein Wesen schützt, und den Helm, der sonnenhell strahlt, einem Gott zu verdanken hat, ist ihm bewußt.

Achilleus besitzt weiter besondere Rosse, Xanthos und Balios; diese windschnellen Tiere sind unsterblich (Il. 16, 154). Die Schnelligkeit macht sie zum Bild des Gedankens, Unsterblichkeit besitzt die menschliche Verstandeskraft. Daß sie im Grunde Teile seiner selbst sind, zeigt des Xanthos Fähigkeit zu sprechen und ihre Trauer um Patroklos (Il. 17, 426ff.). Als Achilleus wieder in den Kampf zieht, steht er auf dem Streitwagen,

Leuchtend im Waffenschmuck, wie die strahlende Sonne des Himmels. (19, 398)

Über das häufige Vorkommen der Zwölfzahl bei Odysseus wurde bereits gesprochen; so auch bei der Bogenprobe, durch die er sich als der wahre Herrscher und Gatte ausweist: Seinen für ihn im Palast aufbewahrten Bogen kann nur er spannen. Zu ergänzen ist noch, daß dieses Wetschießen am Apollonfest zum Neujahrsmond stattfand (Kleiner Pauly s. v. Odysseus; Odyssee 21, 258f.; 404-423).

Odysseus wird als mythischer Sonnenheld bezeichnet (Lurker s. v. Odysseus). G. Dietz ist außer der Bedeutung der Zwölfzahl noch weiteren Merkmalen dafür nachgegangen. Dazu gehört die Verbindung, ja sogar Gleichheit mit dem Widder. In der „Mauerschau“ der *Ilias*, in der Helena die griechischen Helden vor Troja benennt, fragt Priamos auch nach ihm:

*Nenne mir nun auch jenen, mein Töchterchen; siehe, wie heißt er?
[...] er selbst, wie ein Widder, umgeht die Scharen der Männer:
Gleich dem Bock erscheint er mir, dickwolligen Vlieses,
Welcher die große Trift weißschimmernder Schafe durchwandelt.
(Il. 3, 192; 196-198; Voß)*

Odysseus ist der Heros der Zeit des Frühlingssternbildes Widder, das das Widderzeitalter heraufbringt, die Zeit des klaren Denkens. Daher ist der Widder sein Schutztier, mit dessen Hilfe er dem noch einäugigen Polyphem, der ihn verschlingen will, entkommen kann, indem er sich am Bauchfell des Tieres festklammert und so die Höhle Polyphems unentdeckt verläßt. Der Widder „ist *sein* Tier, das ihn hier über die Schwelle des Todes in die Freiheit, ins Leben trägt“ (Dietz, S. 36).

Im Sinne des Sonnenhelden deutet Dietz auch die Erlebnisse auf der Insel des Windgottes Aiolos, der sechs Söhne und sechs Töchter hat, die miteinander verheiratet sind. Odysseus erfährt, wie sie den Tag und die Nacht verbringen, was Dietz so deutet, daß Odysseus den vom Sonnenrhythmus geordneten Tag- und Nachtverlauf kennenlernt (S. 37; Od. 10, 1-12). Doch Odysseus „schläft“ manchmal, wenn es notwendig wäre, hell wach zu sein, d. h. er kann das volle Wachbewußtsein nicht ständig durchhalten. So verliert er das Geschenk des Aiolos, und so kommt es auch zu der Katastrophe des Schlachtens der Helios-Rinder auf der Insel Thrinakia, nach der Odysseus als einziger Überlebender übrigbleibt. Hierzu sagt Dietz, Odysseus sei noch nicht fähig, die Gefährten von dem Mißbrauch der Sonnenenergien abzuhalten, sie ihrerseits können ihre Triebe (den „Hunger“) nicht bezwingen. Diese Unfähigkeit bringt ihnen den „Tod“ im Sturm, Odysseus einen Rückschritt in der Entwicklung, da er noch einmal zu Skylla und Charybdis muß (Dietz, S. 45f.; Od. 12, 260-453). Daß Odysseus sein Triebverlangen noch nicht vollständig beherrschen kann, hat diese Episode gezeigt, im Bild könnten die „Gefährten“ seine Triebe sein. Daher bleibt er noch weiter von der Heimat, von seiner wahren Braut und von seinem Königtum entfernt. Eine andere Station der Irrfahrten, vor der Landung auf der Helios-Insel, ist die Begegnung mit der Zauberin Kirke. Magie gehört einer alten Bewußtseinsstufe an. Doch Odysseus ist gegen sie gewappnet, wie Dietz ausführt. Er erhält das Kraut Moly von Hermes, das das höhere Wesen der olympischen Götter enthält. Dadurch ist Kirkes Zauber, der die Wesen in die Richtung des Ursprungs der Dinge zurückdrängen will (die Schweineverwandlung), nicht wirksam. Gegen ihren Stab setzt Odysseus dann eine Waffe ein, „die ihm auf seiner menschlichen und heldischen Ebene angemessen ist: sein Schwert.“ Es ist das Schwert des Geistes und des Willens (S. 38f.; Odyssee 10, 135-347).

Sigurd / Siegfried

Sehr ausgeprägt finden sich Bewußtwerdungs- und Sonnenmythologeme auch bei der Gestalt des Sigurd (altnordisch) bzw. Siegfried (deutsch) der germanischen Mythologie. Wie viele griechische Heroen ist auch er ein Götterabkömmling; Odin ist der Urvater, der einen Sohn Sigi hervorbrachte: „Hier wird angefangen und erzählt von dem Manne, der Sigi genannt war, und es wird von ihm gesagt, daß er Odins Sohn hieß.“ (Die Völsungensaga, S. 1) Odin/Wotan ist wie Zeus ein Geistwesen, das in der Angelologie einem Erzengel entspricht. Diese waren führend in der vierten nachatlantischen Kulturepoche und beim Übergang in die fünfte (Steiner, Mission, S. 144ff., besonders S. 147), also in der Zeit, der außer Griechen und Römern auch die keltischen und germanischen Völker angehörten. Es gibt viele mit der Silbe „sig“ beginnende Namen in der germanischen Mythologie. Sie bezeichnen besonders von Odin geleitete, inspirierte und eingeweihte Gestalten (vgl. R. Meyer, Nordische Apokalypse,

S. 210). Diese göttliche Führung wird mythisch als „Abstammung“ dargestellt. Der Urenkel Odins hieß Völsung, dessen Nachkommen daher als „Völsungen“ bezeichnet wurden. Sein Sohn war Sigmund, sein Enkel Sigurd. Außer der Völsungasaga sind weitere Hauptquellen die Edda, das Nibelungenlied und die Thidrekssaga, die alle im 13. Jahrhundert niedergeschrieben wurden. Die Völsungasaga ist ein fortlaufender Prosatext.

Aufgrund körperlicher und geistiger Merkmale wird Sigurd an mehreren Stellen der Völsungasaga gepriesen. An Größe und Stärke übertreffen er und sein Roß alle anderen. Seine Rüstung und seine Waffen sind golden. Seine geistigen Fähigkeiten sind Weisheit, Weissagekraft aufgrund des Verstehens der Vogelsprache, Redegewandtheit und Furchtlosigkeit (Die Völsungensaga, S. 51f.).

Wenn man diese Aussagen symbolisch versteht, dann ist die besondere Größe und Stärke etwas Geistiges, das er den anderen seines Zeitalters voraus hat. Man kann darunter eine Ich-Stärke verstehen, die bei seinen Gegnern noch weniger ausgebildet ist. Dafür spricht auch das Gold als Symbol für den Sonnenhelden. Geistige Fähigkeiten und Redegewandtheit erinnern an Odysseus. Diese Fähigkeiten werden durch Brynhildes Weisheitslehren, um die er bittet, später noch vermehrt (Edda: Stange, S. 195, Strophe 13, und S. 378).

Ein Merkmal, das immer wieder herausgestellt wird, sind die besonders strahlenden, scharfen Augen, die ihn von seiner Geburt bis zum Tod prägen. Der Schwiegervater seiner Mutter bemerkt diese schon bei dem Neugeborenen: „Der König freute sich, als er die scharfen Augen sah, die er im Kopfe hatte, und sagte, keinem würde er ähnlich oder gleich werden.“

(Die Völsungensaga, S. 25) Der sterbende Fafnir bezeichnet den jungen Sigurd als helläugigen Knaben (ebd. S. 35). Später sagt Brynhild zu Gunnar, daß sie Sigurd auch wegen seiner Augen ihm vorgezogen hätte: „Nicht war er euch an den Augen gleich.“ (Edda, Das dritte Sigurd-Lied, Strophe 36; Stange, S. 206) Bei Sigurds Charakteristik in der Völsungasaga werden auch die Augen erwähnt: „Seine Augen leuchteten ihm so scharf, daß wenige wagten ihm unter die Augenbrauen zu blicken.“ (Die Völsungensaga, S. 45) Ähnlich heißt es in der *Ilias* von Achilleus: „Und die Augen leuchteten ihm wie schreckenerregender Glanz unter den Lidern hervor.“ (Il. 19, 16f.; Übersetzung nach Voß) Als der von Gunnar und Högni angestiftete Bruder Gutthorm Sigurd im Bett ermorden will, ist dieser wach und blickt ihn an. Weil Gutthorm ihm nicht in die Augen sehen kann, geht er zwei Mal wieder weg. Erst beim dritten Mal schläft Sigurd, und die Mordtat kann ausgeführt werden.

Die leuchtenden, scharfen Augen sind in wirklichem Sinn und als Symbol ein Kennzeichen für das wache Bewußtsein. Gebser schreibt davon, daß die magische Bewußtseinsstruktur von Tönen und damit von Gehörwahrnehmungen bestimmt war. Doch die späteren Bewußtseinsstrukturen sind ganz von den wachen, geöffneten Augen und der Wahrnehmung der Umwelt bestimmt. Athene als die Schutzgöttin und Helferin der Bewußtwerdungs- und Sonnenhelden besitzt selbst solche Augen, ist doch ihr ständiges Epitheton „glanzäugig“ (z. B. Il. 1, 206: *glaukopis*). Die Eule, ihr Begleittier, ist fähig, in der Dunkelheit zu sehen, also die Nacht zu überwinden.

In Wagners Werk *Der Ring des Nibelungen*, das, wie ich meine und bereits erwähnt habe, Bewußtseinswandel und menschliche Entwicklungen mit ihren bitteren, aber auch hoffnungsvollen Konsequenzen thematisiert, spielt das Merkmal der strahlenden Augen ebenfalls eine Rolle, um die Wälsungen von anderen zu unterscheiden. Fafners Anrede an Siegfried mit „helläugiger Knabe“ stammt natürlich direkt von der gerade genannten Stelle. Doch schon Hunding erkennt das Merkmal bei dessen Eltern Sigmund und Sieglinde:

Wie gleicht er [sc. Sigmund] dem Weibe [sc. Sieglinde]!

*Der gleissende Wurm
glänzt auch ihm aus dem Auge.
(Die Walküre, 1. Aufzug; Burghold, S. 87)*

Wenig später vergleicht Siegmund selbst die Augen seines Vaters mit Sieglindes Augen:

*Doch dem so stolz
strahlte das Auge,
wie, Herrliche, hehr dir es strahlt,
der war – Wälse genannt.
(ebd. S. 102)*

Die Verbindung der Zwillingsgeschwister Siegmund und Sieglinde kann mythisch verstanden werden, also eine geistige Verwandtschaft sein, durch die die Wesensart Wotans, dessen Kinder sie sind, verstärkt wird, d. h. mythisch „in der Familie“ bleibt. Die fünf Generationen von Sigi bis Sigurd in der Völsungasaga wurden von Wagner auf zwei verkürzt. Auch bei ihm hebt Brünnhilde Siegfrieds Augen hervor, vor denen selbst Hagen sich fürchten mußte:

*Ein einz'ger Blick
seines blitzenden Auges
[...]
deinen besten Muth
machte er bangen!
(Götterdämmerung, 2. Aufzug; Burghold, S. 319)*

In der Zeit, in der die Sigurd- bzw. Siegfriedsage spielt, nämlich der Zeit der Völkerwanderung, war das Reiten in Kampf und Krieg eine Selbstverständlichkeit, und die Zeit der Niederschrift des Sigurdmythos war gar eine Kultur, die nach dem „Ritter“ benannt wurde (aber auch schon bei den Römern gab es den Stand der *equites*). Der Reiter besitzt eine noch viel engere Verbindung mit seinem Tier als der Wagenlenker, er ist fast mit ihm verwachsen. (Vgl. das Gedicht „Der Ritt in den Tod“ von Conrad Ferdinand Meyer:

*Greif aus, du mein junges, mein feuriges Tier!,
Noch einmal verwachs ich zentaurisch mit dir! (Vers 1-2)*

Kein Wunder, daß das Roß wie eine zweite Identität viel über den Besitzer aussagt. (Dies ist fast noch stärker in den keltischen Mythen und wurde im 20. Jh. von Tolkien in seinem Roman *Der Herr der Ringe* verarbeitet.)

Am meisten über Sigurd und sein Roß Grani ist in der Völsungasaga zu erfahren. Er darf es sich selbst unter den Rossen am Hof des Schwiegervaters seiner Mutter wählen. Ein geheimnisvoller alter Mann mit Bart begegnet ihm und rät ihm, wie er aus der Herde das beste herausfinden könne: Die Pferde werden in einen Fluß getrieben, aber alle außer einem Hengst schwimmen zurück. Dieser ist der stärkste und stammt von Odins achtbeinigem Roß Sleipnir ab. Sigurd gibt ihm den Namen Grani (Die Völsungasaga, S. 26). Der Alte ist selbstverständlich Odin selbst, der in der Völsungasaga als Urvater im Hintergrund bleibt, um nur bei besonders bedeutenden Geschehnissen, und dann auch meist in verbergender Gestalt, zu erscheinen. Grani, das zweite Ich, enthält sozusagen Kraft und Wesen der führenden Gottheit selbst, da Odin der Hüter und Förderer der Ich-Entwicklung ist. Daß Grani im Bild ein Teil Sigurds selbst wird, zeigt sich daran, daß der Hengst sich nur in Bewegung setzt, wenn Sigurd auf seinem Rücken sitzt. Besonders beeindruckend und verhängnisvoll ist das Verhalten der Rosse beim sogenannten Werbebetrug an Brynhild. Sigurd hat am Hof der Giukungen – sonst auch genannt Burgunden, Nibelungen oder

Gibichungen nach einem Urahn Gibica – durch einen Vergessenstrank Brynhild, der er durch Eide verbunden war, vergessen. Als König Gunnar um Brynhild werben will, begleitet Sigurd ihn. Brynhild hatte geschworen, daß sie nur den zum Mann nehmen werde, der durch das Feuer, das um ihren Saal brennt, zu ihr gelangt. Als Gunnar sein Roß gegen das Feuer treibt, weigert sich das Tier hindurchzureiten, und Gunnar bittet Sigurd um seinen Hengst Grani. Doch Grani geht mit Gunnar auf seinem Rücken nicht vorwärts. Daher vertauschen Gunnar und Sigurd die Gestalten:

*Das Feuer wogte,
Es wankte der Boden,
Und hohe Lohe
Zum Himmel flammte;
[...]
Mit dem Schwert spornte
Sigurd Grani,
Das Feuer erlosch
Vor dem Fürsten;
Vor dem Lobgepriesnen
Die Lohe sich legte.
(Die Völsungensaga, S. 54f.)*

Hier wird symbolisch besonders deutlich, daß Sigurd ein Vorreiter des neuen Bewußtseins ist. Gunnar ist zwar selbst ein berühmter König und starker Krieger, doch gegen die Ich-Kraft, die neuen Denk- und Verstandeskkräfte Sigurds, symbolisiert in seinem Roß, kommt er nicht an. Sein eigenes „Roß“ ist zu schwach und weicht vor den Gefahren zurück.

Als Brynhild später von dem Betrug und Sigurds Untreue erfährt, ist ihr Zorn nicht zu bezähmen, und das wird der Anlaß zu Sigurds Tod.

Dieser Tod zeigt, daß auch Sigurd noch beschränkt ist. Schon gegen den Vergessenheitstrank hat er sich nicht zur Wehr gesetzt, und danach macht er viele Fehler. Nach seinem Tod wird Grani ein letztes Mal erwähnt und zeigt ähnliche Trauer wie die Rosse des Achilleus. Sigurds Gemahlin Gudrun spricht davon: „Laut schnob Grani, als er seinen Herrn verwundet sah. Da redete ich mit ihm wie mit einem Menschen, er aber senkte das Haupt zur Erde – er wußte, daß Sigurd gefallen war.“ (ebd. S. 69)

Als letztes aus den Symbolen der Sonnenhelden soll Sigurds Schwert genannt sein, mit Namen Gram, Balmung oder Notung. Das Schwert stammt von Odin selbst, enthält also sein Wesen, das als mythische Substanz auf jeden anderen Besitzer übergeht. Odin stößt das Schwert in einen Baumstamm und sagt, nur der solle es besitzen, der es herausziehen kann (Die Völsungensaga, S. 4f.). Der Baum „stamm“ kann für Abstammung stehen, sodaß also nur einer seiner Nachkommen dazu in der Lage ist. Seltsamerweise heißt der Baum *barnstokker*, was „Kinderbaum“ bedeutet. Und so ist es sein Ururenkel Sigmund, der als einziger das Schwert herausziehen kann. Man kann dies auch so deuten, daß er das „Schwert“ dem „Stamm“, d. h. der Sippenbindung entzieht, das Ich zu etwas Selbständigem, dem einzelnen Menschen Zugehörigem macht. Die Lösung des Einzelnen aus Stammes- oder Sippenverhaftung war zu der Zeit, in der diese Mythen spielen, eine Entwicklung, die sich bei den Germanen vollzog. Die symbolische Geschichte zeigt, wie Odin diese Entwicklung leitete. Sigmund bleibt lange Zeit durch das Schwert in allen Kämpfen siegreich, bis Odin sich ihm in einer Schlacht mit seinem Speer entgegenstellt, an dem das Schwert zerbricht und Sigmund unterliegt. Die zerbrochenen Stücke übergibt er sterbend seiner Gattin Hjördis für ihren ungeborenen Sohn Sigurd (ebd. S. 21ff.). Die Handlungsweise Odins wird nicht

begründet, möglicherweise stellt das Bild des Zerbrechens des Schwertes dar, daß Sigmunds Ich-Kraft noch nicht stark genug ist. Er war in dem Kampf auch noch kein Einzelkämpfer, sondern focht an der Seite seines Schwiegervaters.

Anders ist es mit seinem Sohn Sigurd. Zwar heiratet seine Mutter wieder standesgemäß, und Sigurd gilt als Stiefsohn dieses Königs, doch wird er von einem namens Regin erzogen, dem Sohn eines mächtigen und reichen Mannes (ebd. S. 29; nach der Snorra-Edda sogar zauberkundig: Stange, S. 327); Regin selbst ist ein Schmied, der mit Eisen, Gold und Silber umgehen kann. Diese unrealistische Geschichte – ein Königssohn wurde nicht von einem Schmied erzogen – läßt deutlich die Symbolhaltigkeit erkennen. Erstens zeigt sie die jetzt vollständig erfolgte Herauslösung des Helden aus seiner Herkunft und Familie, sodaß er auf sich gestellt ist. In vielen Mythen, Sagen und Märchen beginnt die Kindheit des Helden so, oft durch Aussetzung wie bei Oidipus oder Romulus und Remus. Tatsächlich gibt es auch in den vielen Siegfried-Sagen-Varianten eine, daß er im Wald geboren wird, wobei seine Mutter stirbt, und von dem Schmied (hier Mimir) gefunden wird (Thidrekssaga, s. Wikipedia s. v. Nibelungensage). Zweitens ist der Schmied selbst eine Symbolgestalt. Schmiede sind in Mythen weise oder zauberkräftig oder, wie Hephaistos in der griechischen Mythologie, Götter oder götterähnliche Wesen. Wie erwähnt, war das Schmieden zuerst eine geheime Kunst, die von besonderen Schmiedezünften ausgeübt wurde und an Rituale gebunden war. Steiner spricht davon, daß das Eisen im Blut des Menschen für seine Ich-Kraft besonders wichtig ist und nennt es „das Schwert des Erzengels Michael“ (passim). Von daher ist es mythisch gesehen wenig verwunderlich, daß Sigurd bei einem Schmied in die Lehre geht. Da Regin möchte, daß Sigurd den Drachen Fafnir tötet, gibt er ihm sein Schwert Gram („Grimm“). Diese häufige Variante wird in der Völsungasaga dadurch verschärft, daß Sigurd mit mehreren Schwertern, die Regin schmiedet, nicht zufrieden ist. Sie sind nicht stark genug, sodaß sie beim ersten Schlag zerbrechen. Erst als Sigurd sich von seiner Mutter die Stücke des Odins-Schwertes erbittet, schmiedet Regin daraus das wahre Schwert für Sigurd, von dem es heißt: „als er es aus der Esse hob, schien es den Schmiedegesellen, als ob Feuer aus den Schneiden brenne“ (Die Völsungensaga, S. 30). Nach weiteren Lesarten scheint es sogar so zu sein, daß Regin (auch Mimir, Mimer, Mymer oder Mime genannt) das Schwert aus den Stücken nicht schmieden kann, sondern daß Sigurd/Siegfried es mit seiner Hilfe selbst tut. Wagner mit seiner Fähigkeit, aus der reichhaltigen, weit verbreiteten Sigurd- und Nibelungensagenüberlieferung den Kern herauszuarbeiten, hat gerade diese Unfähigkeit des weisen Schmiedes in *Siegfried* herausgestellt. Dieser klagt darüber – schon in den ersten Worten des mehrstündigen Werkes:

*Es giebt ein Schwert,
das er [Siegfried] nicht zerschwänge:
Nothung's Trümmer
zertrotzt' er mir nicht,
könnt' ich die starken
Stücken schweißen,
die meine Kunst
nicht zu kitten weiß!
(1. Aufzug; Burghold, S. 167f.)*

Daß Siegfried es selbst schmieden muß, erfährt Mime von dem Wanderer – Wotan -, der in seine Schmiede kommt. Und dann folgt die berühmte Schmiedeszene, in der Siegfried alle Elemente bändigt, die Anweisungen Mimes mißachtet und stattdessen aus den Spänen der Schwertrümmer etwas völlig Neues schafft. Hierzu schreibt Hastings: „Wagner sagt uns, daß man zu einem nächsten Bewußtseinsgrad mit dem allerersten Anfang beginnen muß, keine

Abkürzungen nehmen darf und den eigenen Schild und Speer schmieden muß (das Bewußtsein). Die Stücke des alten Schwertes zusammenzulöten, würde etwas Ähnliches bedeuten wie sich auf die alten Götter zu verlassen oder Wotanskräfte zu benutzen. Indem Siegfried es in feine Späne zerfeilt, benutzt er zwar das, was die Götter ihm gegeben haben, doch schafft er damit ein eigenes, neues Schwert.“ (Allegories, S. 79f.) (Das Motiv des zerbrochenen Schwertes, das für den wahren König und Erben neu geschmiedet werden muß, auch in Tolkiens *Herr der Ringe*, S. 268f. und 539f.) Siegfried ist sich seiner besonderen Tat voll bewußt:

*Dem sterbenden Vater
zersprang der Stahl,
der lebende Sohn
schuf ihn neu:
nun lacht ihm sein heller Schein,
seine Schärfe schneidet ihm hart. (Burghold, S. 204f.)*

Noch viel später betont er gegenüber Gunther und Hagen:

*Nur ein Schwert hab' ich,
selbst geschmiedet [...].
(Götterdämmerung, 1. Aufzug; Burghold, S. 281)*

Die Ideen des Werkes *Der Ring des Nibelungen* werden durch Leitmotive der Musik vermittelt. So gibt es auch das Schwert-Motiv, das die ganze Schmiede-Szene (neben vielen anderen) durchzieht. Dieses, in seiner Urform in zweimal aufsteigenden C-Dur-Dreiklangstönen (vgl. Burghold nach S. 80, Nr. 24), erscheint zum ersten Mal in *Das Rheingold*, bevor die Götter nach vielen unseligen Geschehnissen in die neue Götterburg Walhall einziehen, und wird auch als Wotans großer Gedanke bezeichnet: Die Vorstellung einer Menschheit, die immer mehr fähig wird, aus ihrem freien Willen heraus zu handeln. (Auch Mikisch sagt hierzu: Das Schwertmotiv sei das Symbol des Prinzips der Freiheit. Es überragt das Speermotiv um eine Terz, d. h. die Freiheit übertrifft die Notwendigkeit. Stefan Mikisch spielt und erklärt Wagner: *Das Rheingold*.. Bayreuth 2003, CD. Von Burghold wird das Speermotiv als Vertragstreuemotiv bezeichnet, s. nach S. 80, Nr. 28.) Die musikalische Symbolik des Schwertmotivs ist das Aufwärts- und Vorwärtsgerichtete, aber mit Umsicht, was die Verlangsamung der Punktierung zeigt. Das Zurückgehen in die untere Oktave symbolisiert die Bodenhaftung bei allem Aufwärtsstreben. Die wahre Ich-Findung ist keine schwärmerische Flatterhaftigkeit.

In *Die Walküre* muß Wotan lernen einzusehen, daß ein Mensch, der noch wie Siegmund von ihm gelenkt wird, dieser Freie nicht sein kann. Dies macht ihm seine Gattin Fricka sehr genau deutlich:

*Du schufst ihm [sc. Siegmund] die Noth,
wie das neidliche Schwert:
[...]
Für ihn stiessest du
das Schwert in den Stamm;
du verhiessest ihm
die hehre Wehr:
willst du es leugnen,
dass nur deine List*

ihn lockte wo er es fänd'?

(2. Aufzug; Burghold, S. 111)

Dieses Schwert, das noch mehr Wotans als Siegmunds ist, zerbricht. Siegfried jedoch, der nichts von Wotan und seiner Abstammung von ihm weiß, schafft sich das Schwert selbst. Erst in dieser Form ist es möglich, mit ihm dem Speer Wotans standzuhalten. Siegfried, der Wotan für einen Fremden hält, der ihn vom Weg zu Brünnhilde abhalten will, spricht zu ihm:

Schwing' deinen Speer:

in Stücken spalt' ihn mein Schwert!

(Er ficht mit dem WANDERER und haut ihm den Speer in Stücken. ...)

(Siegfried, 3. Aufzug; Burghold, S. 248)

Daß Sigurd bzw. Siegfried später „stirbt“, weist darauf hin, daß auch er noch einem gewissen Scheitern ausgesetzt ist.

Sonnenhelden der keltischen Mythologie

Auch Inhalte der keltischen Mythologie erschienen in schriftlicher Fassung erst im Mittelalter. Einer dieser Texte ist das „Buch der Landnahmen Irlands“, um 1100 n. Chr., das einen der keltischen Hauptmythen erzählt (vgl. o. S. 281ff.). In ihm kommen die Túatha Dé Danann genannten Wesen vor, die eine Zwischenstellung zwischen Göttern und Heroen einnehmen. Sie werden von R. Meyer als hohe Sonnenwesen bezeichnet (Volksmärchen, S. 273), oft einfach als Götter, die jedoch später von anderen Kräften abgelöst wurden, vielleicht ähnlich wie die germanischen Götter bei den Ragnarök. Bezeichnend ist jedoch ihre sonnenhafte, lichtvolle Art und ihr Kampf gegen die altertümlichen Fomorianer, deren König Balor wie Polyphem einäugig ist. Diesen besiegt der Licht- und Sonnengott Lugh (der „Scheinende“), die Hauptgestalt der Túatha Dé Danann. Lugh hat viele Ähnlichkeiten mit dem griechischen Sonnenhelden Perseus.

Der bedeutendste Held des Ulster-Zyklus, einer Sammlung alt- und mittellirischer Erzählungen, galt nach einer Sagenversion als Sohn bzw. Inkarnation des Gottes Lugh. Es war Setanta, der später Cú Chulainn genannt wurde. (Für die irischen Namen gibt es verschiedene Schreibweisen, so auch für diesen.) Schon als Kind zeigte er gewaltige Kraft und einen unbeugsamen Kampfeswillen. Dieser wird mythisch durch das Blitzen der Augen, in denen sich kostbare Steine befinden, seinen Feueratem und die Hitze, die er ausstrahlt, dargestellt. Diese Hitze mußte einmal durch das Eintauchen in Fässer abgekühlt werden, wobei das Wasser zu kochen begann. Aufgrund dieser Eigenschaften bringt Cerinotti Cú Chulainn mit dem Sonnenkult in Verbindung (S. 132f.). Campbell deutet sie so, daß in ihm kosmische Energien brannten (Heros, S. 384). Ebenfalls schon als Kind erkannte Cú Chulainn seine besondere Berufung, als ein Seher von einem Knaben sprach, der am selben Tag Waffen empfangen solle. Cú Chulainn wollte sich nur mit den besten zufriedengeben und zerschlug alle anderen, bis er Ausrüstung und Wagen des Königs erhielt. Hierzu bemerkt Campbell: „Der Tag, da Cúchulinn zum ersten Male Waffen trug, wurde zum Anlaß der vollen Manifestation seines Wesens.“ (Heros, S. 350) Später bestand Cú Chulainn darauf, bei der Kampfkunstlehrerin Scáthach ausgebildet zu werden. Von ihr erhielt er den immer tödlich treffenden Speer Gáe Bulg. Ihn allein lehrte sie die besondere Kampftechnik, die der Umgang mit dem Speer erforderte (www.de.qaz.wiki/wiki/Cú_Chulainn ; Zugriffsdatum 19. 4. 2021). Die beiden Rosse für Chú Chulainns Streitwagen waren auf geheimnisvolle Weise mit ihm identisch, wurden sie doch in derselben Nacht wie er geboren. Sie waren besonders stark und schnell, besaßen Feueratem wie er selbst, und die Erde sprühte unter ihren Hufen Funken

(Cerinotti, S. 133).

Auch bei dem sagenhaften König Artus (walisisch Arthur) findet sich die Bewußtseins- und Sonnensymbolik. Die älteste Erzählung von König Artus stammt von Geoffrey von Monmouth (um 1135), der ihn für eine historische Persönlichkeit hält, nämlich für einen Feldherrn, der um 500 n. Chr. gegen die in Britannien eindringenden Angeln, Jüten und Sachsen kämpfte. Heute wird allgemein angenommen, daß er keine historische Gestalt war (Wikipedia s. v. Artus). Dies läßt allein schon die Symbolik der Aussage vermuten, daß er in zwölf Schlachten die Gegner geschlagen habe. Die Sonnenzahl zwölf kommt auch bei der Tafelrunde vor, bei der König Artus und seine Gemahlin Ginevra mit zwölf Rittern zu Tisch saßen, die als größte Helden ihrer Zeit gegen mythische Gegner und Ungeheuer kämpften. Steiner deutet die Tafelrunde so, daß in die zwölf Hauptritter Inspirationen von den zwölf Richtungen des Tierkreises einfließen, in König Artus und seine Gemahlin Inspirationen von den spirituellen Kräften der Sonne und des Mondes. Die Kämpfe der Ritter gegen Ungeheuer und Riesen stellen in Bildern die Reinigung und Läuterung von Kräften des astralischen Leibes dar (AnthroWiki s. v. Artus). Ehmer bezeichnet Artus als einen Heldenkönig, einen mit Indra oder Michael vergleichbaren Lichthelden und Sonnenkrieger, was esoterisch als Sonneneingeweihter zu verstehen sei; er ist ein Kämpfer für Wahrheit und Gerechtigkeit und ein menschheitserlösender Weltkönig (Weisheit, S. 205). So besitzt er auch das Schwert eines Sonnenhelden, das nur ihm zukommt. Der eingeweihte weise „Zauberer“ Merlin schmiedete es und stieß es in einen Stein. Nur der wahre König Britanniens könne es herausziehen. Zu dieser Tat war dann allein der noch jugendliche Artus fähig. Er gewann das Schwert Excalibur (die Namensform ist nach vielen Abwandlungen aus dem walisischen Caledfwlch entstanden (www.de.qaz.wiki/wiki/Excalibur ; 23. 4. 2021).

Gralskönig

Spätere Erzählungen von König Artus bringen seine Sage mit der Geschichte vom Gral in Verbindung, da viele Helden der Tafelrunde auch Gralsritter waren. Artus selbst hat seine Parallele in den Gralskönigen. Über die Gestalt des Gralskönigs sagt Ehmer: „Archetypisch betrachtet, verkörpert der Gralskönig den Typus des göttlichen Sonnenhelden.“ (Weisheit, S. 220) R. Meyer bringt die Gralswelt gar mit dem ewigen Sonnenland der Hyperboreer in Verbindung. Von diesem sagt Pindar: *Krankheiten und lähmendes Alter befallen das heilige Volk nicht* (Pythische Oden 10, 41f.; Übersetzung: Eugen Dönt). Diese ewige Jugendlichkeit zeigt sich auch bei dem ersten Gralskönig Titurel. „Denn eine Wiedergeburt der hyperboreischen Mysterien aus den Kräften des Christentums ist es, was in der Gralswelt heraufleuchtet; [...]“ (Zum Raum wird hier die Zeit, S. 88)

Die nach dem Gral suchenden späteren Könige besitzen ein besonderes Schwert. Nach Meyer ist es ein Geistesschwert. Er schreibt darüber: In dem Prosaroman *Queste del St. Graal* aus dem 13. Jh. kommt das Motiv der wunderbaren Schwertgewinnung nur durch den einen, der dazu bestimmt ist, vor. Es ist der Ritter Galahad, der es als einziger aus einem Stein ziehen kann. Den Stein deutet Meyer als den mineralisch harten menschlichen Intellekt, dem aber das Schwert, „der frei schaffende Gedanke, die reine Intuition“, entrissen werden kann. Dann wird es zum Geistesschwert, zum Schwert des Wortes, zum Gralsschwert (ebd. S. 103ff.). Parzival bei Wolfram von Eschenbach erhält das Gralsschwert bei seinem ersten Besuch in der Gralsburg. Es ist „der Inbegriff dessen, was sich der Seele in den Gralsimaginationen mitteilen will“ (ebd. S. 107). Da Parzival diese noch nicht aktiv verstehen kann, zerbricht ihm dieses Schwert später: Seine geistigen Wahrnehmungen zerrinnen wie Träume für sein Bewußtsein. Dieses nur träumerische Erleben der Nacht auf der Burg ist auch der Grund, warum er die erlösende Frage an Anfortas nicht stellen kann (ebd. S. 106ff.). Bei Wolfram ist Parzival nach vielen Abenteuern (d. h. Einweihungsprüfungen) in der Lage, das Schwert

selbst zu erneuern. Es heißt im 9. Buch:

*Einmal zersprang im Streit das Schwert, das Anfortas ihm damals auf der Gralsburg
geschenkt hatte, doch die Wunderkraft der Quelle Lac bei Karnant fügte es wieder zusammen.
(434, 25-29; Übersetzung: Wolfgang Spiewok)*

Die Morgenfrühe, in der Parzival das Wasser der Quelle schöpfte, weist auf sein jetzt waches Bewußtsein hin.

Die Entwicklung Parzivals wird auch durch die drei Rosse ausgedrückt, die er nacheinander reitet. Das Bild des Pferdes könnte einen Instinkt darstellen, der den Gralssucher auf die rechte Spur leitet, die Kraft der Intelligenz, „von der sich die Menschenseele auf ihrem Weg mehr oder weniger leiten läßt“ (Meyer, Zum Raum wird hier die Zeit, S. 352). Das erste Roß ist „Gringuljet mit den roten Ohren“, das Roß des Roten Ritters, den der noch ganz junge Parzival erschlägt und dessen Roß und Rüstung er erbeutet (Wolfram, Buch 3, 145, 6 – 161, 16). Da alles von roter Farbe ist, wird er selbst danach „roter Ritter“ genannt. Die Farbe weist darauf hin, daß er noch den Leidenschaften verhaftet ist. Später gewinnt er das Roß Gawans, das diesem entlaufen war, „Ingliart mit den kurzen Ohren“. Diese Bezeichnung deutet auf wache Wahrnehmung hin. Doch dieses Tier, das ihn lange sicher durch die Welt getragen hat, stirbt, als er wieder zum Gralsgebiet gelangt und dort mit einem Gralsritter kämpfen muß. Er gewinnt aber dessen Roß, ein Gralsroß, das er für seinen weiteren Weg im Gralsgebiet nötig hat, denn es symbolisiert eine geistige Führung, eine Wandlung in seinem Inneren: „Nun aber erwacht das Geistgehör in seiner Seele. Nicht nur mit den 'kurzen Ohren' hört er jetzt.“ (Ebd. S. 168)

Schließlich spielt in den Gralserzählungen auch ein Speer eine wichtige Rolle. Anfortas, der Gralskönig vor Parzival, empfing durch einen Speer eine unheilbare Wunde, als er bei einem Minneabenteuer kämpfen mußte. Die unheilbare Wunde ist Symbol für die Menschheitswunde, die in tragischer Weise die Ich-Entwicklung mit sich bringt, durch die der Mensch der Versuchung des egoistischen Gebrauchs seiner Möglichkeiten ausgesetzt ist und allzu oft unterliegt. Anfortas konnte der Minnesehnsucht nach einer anderen Frau nicht widerstehen, anstatt auf die vorherbestimmte Gattin zu warten. Die Speerspitze steckte in der Wunde, als er zurückkehrte, und muß zu gewissen Zeiten zur Linderung der Schmerzen wieder in die Wunde gestoßen werden. Den blutenden Speer sieht Parzival bei seinem ersten Besuch in der Gralsburg; ähnlich ist die Darstellung bei Chrestien de Troyes. Die Fortsetzer von dessen unvollendetem *Perceval* identifizieren diesen Speer mit der Lanze, mit der von einem römischen Hauptmann die Seite Christi am Kreuz geöffnet wurde. In der Legende heißt der Hauptmann Longinus, und die Lanze des Longinus war eine bedeutende Reliquie im Mittelalter. Die Deutung der Fortsetzer Chrestiens besagt also, daß das Leiden Christi das Leiden der Menschheit ist, hervorgerufen durch den Mißbrauch der Ich-Kraft und der Freiheit für selbstsüchtige Zwecke.

In *Parsifal* von Wagner spielt der Speer eine weitaus größere Rolle als in den mittelalterlichen Texten. Es ist der Speer des Longinus, der zusammen mit dem Abendmahlskelch, dem „Gral“, in der Burg gehütet wurde, bis Amfortas irrtümlich glaubte, mit ihm den bösen Zauberer Klingsor bekämpfen zu können. Klingsor erbeutete ihn jedoch und brachte Amfortas damit die unheilbare Wunde bei:

*Amfortas ließ es da nicht ruh'n,
der Zauberplag' Einhalt zu tun.
Das wißt ihr, wie es dort sich fand:
der Speer ist nun in Klingsors Hand.*

*(1. Akt; Kurt Pahlen, Richard Wagner, Parsifal, Textbuch.
Einführung und Kommentar. Mainz 2008, S. 35)*

Ein gewisses Getriebensein, Selbstüberschätzung und die Gier nach „Ruhm und Glück“ (ebd.), also eine Haltung, die das Ego erhöht, erwiesen ihn als Gralskönig, der in seinem Amt versagte, da er den Trieben des niederen Ich folgte. Parsifal ist eine Zukunftsgestalt des christlichen Menschen, dem es in wahrer christlicher Gesinnung gelungen ist, das Ich von selbststüchtigen Bestrebungen frei zu halten. Der „Speer“ kann ihm nicht mehr schaden, da er nur noch den Wunsch hat, Amfortas von seiner Qual zu erlösen und daher allen Versuchungen widersteht, sich zu erhöhen oder erhöhen zu lassen. Er geht den Weg der Gewaltlosigkeit, benutzt den Speer nicht einmal zur Verteidigung und bringt ihn „unentweiht“ zurück.

*(...)
das Heiltum heil mir zu bergen,
um das zu hüten, das zu wahren
ich Wunden jeder Wehr mir gewann;
denn nicht ihn selber
durft ich führen im Streite:
unentweiht
führ' ich ihn mir zur Seite,
den nun ich heim geleite,
der dort mir schimmert heil und hehr:
des Grales heil'gen Speer.
(3. Akt; Pahlen, S. 137)*

Der „Speer“ hat sich in Parsifals Hand in das höhere Ich verwandelt, und diese Form der Ich-Kraft heilt die Schäden, die das niedere Ich verursacht hat, wie es dann heißt:

*Nur eine Waffe taugt: -
die Wunde schließt
der Speer nur, der sie schlug.
(3. Akt; Pahlen, S. 155)*

Die starke Ähnlichkeit mit dem Apollon-Orakel an Telephos, „er werde geheilt werden, wenn ihm derjenige zum Arzt werde, der ihn einst verwundet habe“ (Apollodoros, Epitome 3, 20), läßt vermuten, daß Wagner diese Stelle kannte. (Bei Hyginus, Fabulae 101 heißt es, die Heilung müsse nicht durch den verwundenden Heros, sondern durch die verwundende Waffe erfolgen. Dies ist dem Wagnerschen Text noch näher.) Wie Achilleus die mythische Substanz der Lanze, den Rost, der in die Wunde gestreut wurde, zur Heilung des Telephos verwendete, so muß auch die Wunde des Amfortas mit der mythischen Substanz des Speeres berührt werden.

Nach den vielen Hinweisen auf das sonnenhafte Wesen soll nicht verschwiegen werden, daß häufig in den griechischen Heroen, dem ihnen verbundenen Gott Dionysos und damit auch dem Wesen der griechischen Tragödie viele oder sogar vorwiegend sogenannte chthonische Züge gesehen werden. Kerényi macht das an etlichen Namen mythischer Personen fest, z. B. am Namen Admetos, der den Unterweltskönig bezeichnen könne (2, S. 115), nämlich der

„Unbezwingliche“.

Auch stehe der sterbliche Heros im Gegensatz zu den olympischen Göttern dem Todesbereich nahe, was daran zu erkennen sei, daß dem Heros im Grab wie den Unterweltsgöttern geopfert wurde. Burkert sieht in der griechischen olympischen Religion eine zunehmende Entwicklung, alles auszuschließen, was mit dem Unteren, dem Tod und Leiblichen zusammenhängt (Griechische Religion, S. 309ff.). Die Götter verlassen selbst geliebte Menschen, wenn diese sich dem Tod nähern, so Artemis ihren Liebling Hippolytos:

*Leb wohl! Ich muß es meiden, Sterbende zu sehn;
Mein Auge darf der Hauch des Todes nicht entweihn,
Und der verhaßte Augenblick ist nicht mehr fern.
(Euripides, Hippolytos 1437; zitiert bei W. F. Otto, Götter, S. 136)*

Dies hat die Konsequenz, daß der chthonische Heros, der ursprünglich ein Gott war, nur noch als ein erhöhter Mensch galt, wobei Herakles eine Ausnahme war (Burkert, Griechische Religion, S. 313f.).

Ebenfalls wird ein stark chthonischer Einschlag in der Tragödie gesehen, der damit zu tun habe, daß die Tyrannen die alten Mythen, die mit den Göttern des Blut- und Todesbereiches zusammenhingen, wiederbelebten. Diesen alten Volksglauben wollten sie sich im Kampf gegen den Adel zunutze machen (vgl. Burkert, Griechische Religion, S. 433; Hübner, S. 232). Auch Dionysos, aus dessen Kult die Tragödie hervorging, sei ein solcher chthonischer Gott. Gebser, wie erwähnt (s. o. V, 4.3.2.3, Der Heros als Vorreiter eines neuen Bewußtseins, c), hat darüber eine andere Auffassung. Er nennt den Religionswissenschaftler G. van der Leeuw als einen der wenigen, die eine der seinen parallele Sicht haben (Kommentarband, S. 40, Anm. 123). Auch Kirk hat Zweifel daran, ob die Heroen grundsätzlich chthonische Mächte waren. Manche seien es vielleicht infolge des Kultes an ihren Gräbern geworden, doch sie seien es nicht ihrer ursprünglichen Natur nach (S. 206).

Die dennoch nicht zu leugnende Verbundenheit vieler Heroengestalten mit dem Todesbereich – erkennbar an den vielen Gefahren, die sie in Lebensgefahr bringen, oder an dem häufigen Motiv des Abstiegs in die Unterwelt – muß aber nichts mit einer altertümlichen blut-, sippen-, erd- und todverhafteten Religion zu tun haben. Dies wäre tatsächlich eine Regression, die mit der Deutung des Heros als Träger eines neuen Bewußtseins im Widerspruch stünde.

Eine andere Möglichkeit der Erklärung dieser Phänomene ist, die Heroen und ihre Mythen mit den Mysterienkulten und den in ihnen vorgenommenen Einweihungen bzw. Initiationen in Verbindung zu bringen. „Heros“ wäre dann eine Art Synonym für „Eingeweihter“ oder „Initiierte“.

Dem soll im folgenden Abschnitt nachgegangen werden.

4.3.3 Der Heros - ein Eingeweihter

Unter einem Eingeweihten wird ein Mensch mit einem besonderen Wissen verstanden, das anderen verborgen ist. Auf religiösem Gebiet stellt dies ein Mehr an Wissen oder Erfahrungen dar als den Menschen in den jeweiligen Volksreligionen zugänglich ist. Bei der Einweihung wurden Erfahrungen gemacht, die im sonstigen Leben nicht möglich

sind.

Eine andere Bezeichnung für Einweihung ist Initiation (von lateinisch *initiare*: einweihen). Gemeinsam haben das deutsche und das lateinische Wort den Bestandteil „hinein“ (ein- /in-), d. h. es geht um ein Hineinkommen in einen neuen Bereich, eine neuartige Erlebenswelt oder eine neue Seinsweise. Während das lateinische Wort das „Betreten“ betont (in-ire), das Hineinkommen in diese neue Welt, weist das deutsche auf den religiösen Charakter dieses Erlebnisses hin (Weihe).

Da hier ein Zusammenhang mit Heroenmythen hergestellt werden soll, wird im folgenden hauptsächlich von Eingeweihten bis zum Ende der Antike gesprochen, in manchen Fällen auch hinweisend auf ähnliche Erscheinungen in späteren Texten.

Die Passivform von „Eingeweihter“ oder „Initiiertes“ zeigt an, daß die Einweihungen alter Zeit durch andere Menschen erfolgten. Dies geschah mit Hilfe besonderer religiöser Verrichtungen wie Einweihungsriten, Initiationszeremonien oder Riten und Begehungen der Mysterienkulte.

Das Wort Mysterien (griechisch *mysteria*) bedeutet Geheimdienst einer Gottheit und wurde zunächst hauptsächlich für die griechischen Mysterien von Eleusis und von Samothrake verwendet. Das Wort *mystes* bedeutet Eingeweihter, ebenfalls vornehmlich auf die Eingeweihten von Eleusis bezogen. Es ist vom Verb *myeomai*, eingeweiht werden, abgeleitet (Gemoll). Die Etymologie dieser verwandten Wörter ist ungeklärt. Der Singular *mysterion/mysterium* nahm erst später die allgemeine Bedeutung „Geheimnis“ an, da die Vorgänge bei den Mysterien geheimgehalten werden mußten; auf Mysterienverrat stand die Todesstrafe.

Die folgenden Ausführungen bestehen aus drei Abschnitten:

Initiation und Mysterien (4.3.3.1); Einzelheiten der Einweihung (4.3.3.2); Zeugnisse für den Heros als Eingeweihten (4.3.3.3); Heroenmythen als Darstellung von Einweihungen und Einweihungserlebnissen

4.3.3.1 Initiation und Mysterien

Über Initiation schreibt Eliade folgendes: Das Betreten einer anderen Welt stellt einen Übergang in eine neue Seinsweise dar. Symbolisch wird dies in den Religionen durch eine enge Pforte, eine schmale Brücke oder das Übertreten einer Schwelle dargestellt. Solche Bilder herrschen in der Mythologie, in Bestattungs- und Initiationsritualen vor. Initiation, Tod, mystische Ekstase, absolute Erkenntnis entsprechen einem Übergang von einer Seinsweise zur anderen und bewirken eine wahre ontologische Veränderung (Das Heilige, S. 157). Ein besonderer Fall sind die Übergangsriten, die die Ethnologie bei indigenen Völkern festgestellt hat. Bei diesen finden solche Riten z. B. beim Übergang von der Kindheit zum Erwachsenen, bei Heirat, Tod, aber auch zur Aufnahme in Männerbünde bzw. Weiberbünde statt (ebd. S. 160ff.). Derartige Durchgangs- oder Übergangsriten wurden von dem französischen Ethnologen Arnold van Gennep 1909 beschrieben und als *rites de passage* bezeichnet (vgl. Lurker s. v. Rites de passage). Nach Eliade zeigen die Übergangsriten, daß der Mensch sich so, wie er natürlicherweise ist, als unvollkommen ansieht und der Einweihung bedarf, um wahrer Mensch zu werden (Das Heilige, S. 162). Die Riten zur Aufnahme in Männerbünde bedienen sich derselben Prüfungen und Initiationsszenarien wie die Übergangsriten, doch steht die Aufnahme in einen Geheimbund nur Ausgewählten offen (ebd. S. 166). Die allgemeine Bedeutung von Initiationen wird bei Lurker herausgestellt: „Die Initiation spielt nicht nur bei Naturvölkern eine Rolle, sondern findet sich auch in Hochkulturen als

Aufnahme in eine geheime Gesellschaft bzw. Glaubensgemeinschaft“ (s. v. Initiation).

Der Ausdruck Mysterien wird wissenschaftlich für die Einweihungen in die griechischen Mysterienkulte verwendet, die etwa ab 600 v. Chr. bis 400 n. Chr. bestanden. Da das Thema hier nur kurz beschrieben werden kann, verweise ich auf die Darstellungen von Burkert (Antike Mysterien), Kloft, Giebel und Speyer (Antike Mysterienreligionen. In: Figl, S. 198ff.).

Burkert bezieht in seine Darstellung fünf Mysterien ein, die er für wesentlich hält: die Mysterien von Eleusis mit den Göttinnen Demeter und Persephone, die für alle anderen maßgebliche und bis zum Ende der Mysterien bestehende Einweihungsstätte; die Dionysos-Mysterien, die an keinen einzelnen Ort gebunden waren; die Mysterien der Meter („Mutter“, Kybele oder Magna Mater); die Isis-Mysterien; die Mithras-Mysterien. Die drei ersten bestanden seit Beginn des 6. Jahrhunderts v. Chr., Isiskult und Mithras-Mysterien etwa vom 1. Jh. v. Chr. bis zum 4. Jh. n. Chr., also im römischen Reich, wo sie große Verbreitung besaßen. Weiter sind noch die Mysterien von Samothrake zu nennen, deren Weihehalle um 500 v. Chr. entstand.

Es gibt Versuche, Spuren von Vorläufern der Mysterien bei der Urbevölkerung Griechenlands zu finden. Dies trifft nach Speyer auf die Mysterien von Eleusis und Samothrake, sowie auf die verwandten Mysterien des Orpheus und des Dionysos Zagreus zu (in: Figl, S. 200). Eine andere Spur ist ein archäologisches Zeugnis, nämlich das festgestellte Alter des innersten Teils des Telesterions, des Weihehauses in Eleusis. In der Mitte stand ein kleiner, nur mit einer Tür versehener Raum, der die heiligen Gegenstände und vielleicht Kultbilder barg, das Anaktoron („Herrscherhaus“; oder besser: Herrscherinnenhaus, da Demeter und Persephone die beiden Herrinnen genannt wurden). Dieser heilige Raum geht auf einen kleinen Tempel des 2. Jahrtausends zurück, der immer erhalten blieb und um den herum in mehreren Phasen über Jahrhunderte die etwa 54x54 m große Halle entstand (s. Gruben, S. 235-246). Gruben erkennt eine Kontinuität des Kultes seit diesen ersten Anfängen und sieht sich zu der Frage veranlaßt: „Gab es vorgriechische Mysterien?“ (S. 240). Speyer meint gar, daß die Mysterien weit in die vorgeschichtliche Epoche zurückweisen, z. B. die Omophagie, das Verzehren rohen Fleisches im Dionysoskult, auf die Kulturstufe der Jäger und Sammler, die Demeter-Mysterien auf die Ackerbaukultur (in: Figl, S. 199).

Burkert sieht die antiken Mysterien in dem erwähnten Zeitraum von etwa 600 v. Chr. bis 400 n. Chr. und untersucht sie als ein Phänomen der heidnischen griechisch-römischen Religion. Er bestimmt Mysterien als Initiationsrituale. Dies bedeutet, „daß die Zulassung von einer persönlichen Zeremonie abhängt, der sich jeder einzelne zu unterziehen hat. Andere bleiben ausgeschlossen: Die Geheimhaltung ist die notwendige Begleiterscheinung dieses Prinzips [...]“ (Antike Mysterien, S. 15) Außer bei den Mithras-Mysterien, die nur Männern offenstanden, war die Zulassung nicht von Geschlecht, Alter oder einer besonderen sozialen Stellung abhängig. Da es in der griechischen Religion keine festgelegte orthodoxe Lehre gab, wurden die Mysterien nicht als Konkurrenz zur öffentlichen Religion gesehen. Sie waren „eine Sonderform des Kultes im weiteren Zusammenhang anerkannter religiöser Praxis. [...] Sie waren] eine persönliche Option im Rahmen des allgemeinen polytheistischen Systems [...]“ (ebd. S. 17)

Die Geheimhaltung der Mysterien (auch Arkandisziplin genannt) wurde streng beachtet. Dies hat für spätere Zeiten bis zur gegenwärtigen Forschung die Folge, daß die Zeugnisse und Quellen zu den antiken Mysterien nicht sehr reichhaltig und oft schwer zu deuten sind. Außer schriftlichen werden auch archäologische Zeugnisse herangezogen, zu denen u. a. Kultbauten,

bildliche Darstellungen, z. B. in der Mysterienvilla in Pompeji, Statuen, Gegenstände und Gefäße zählen. Viele Aussagen über Mysterien sind bruchstückhaft, andeutend, verschlüsselt oder werden in anderen Zusammenhängen erwähnt. Die schriftlichen Zeugnisse sind sehr verschiedenartig: Inschriften, sogenannte Zauberpapyri, verstreute Aussagen bei Dichtern und Schriftstellern, wie z. B. der bekannte Homerische Hymnus an Demeter. Bei den Mysterienvorgängen wurden Texte verwendet, die *hieroi logoi* (heilige Erzählungen) genannt wurden, von denen mehrere erhalten sind. Ferner werden antike Romane als Mysterientexte interpretiert, allen voran die Metamorphosen des Apuleius. (Der Titel lautet auch „Der goldene Esel“; 2. Jh. n. Chr.). Burkert ist der Meinung, daß den meisten dieser Romane eine Initiationsstruktur zugrundeliege (Antike Mysterien, S. 56).

Zu den *hieroi logoi* gehörten auch Mythen, denn „[j]ede Mysteriengottheit hat einen spezifischen Mythos, der ihr zugehört“ (Burkert ebd., S. 61). Die Mythen über Demeter, die Meter, Dionysos und Isis waren bekannt, doch gab es auch geheimgehaltene, besonders heilige Details (ebd.). Vor allem den Mythos von dem zerstückelten Dionysos bringen antike Autoren mit Mysterien in Zusammenhang (ebd.). Über Mithras ist zwar kein Text überliefert, aber der Mythos läßt sich aus den reichlich erhaltenen Bildzeugnissen im wesentlichen erschließen. Es gibt darin einen theogonischen Teil und eine Abenteuersequenz (mit wunderbarer Geburt). Beides sind Grundtypen mythischer Erzählungen, sowie auch ihre Verbindung typisch ist, und hat „altewürdige Vorbilder, über Hesiod bis zum babylonischen Welterschöpfungsepos“ (ebd., S. 62). Die Mythen der Mysteriengötter haben untereinander gewisse Ähnlichkeiten: „Sie [sc. die Mysteriengötter] sind nicht, wie die olympischen Götter, unwandelbar und entrückt von Leid und Tod, sie haben vielmehr 'Schicksal', [...]. Sie sind mit Leben und Tod, mit Werden, Vergehen und Wiedererstehen verbunden und führen in den Mysterien ihre Eingeweihten durch dieses Schicksal hindurch.“ (Giebel, S. 13; ähnlich Speyer in Figl, S. 202f.) Man nennt diese Mysterienmythen den Typ des „leidenden Gottes“. Die Allgemeingültigkeit dieses Typs bestreitet Burkert, der Mithras-Mythos zähle z. B. nicht dazu (Antike Mysterien, S. 64f.). Andererseits gebe es orientalisch-griechische Mythen und Riten von leidenden, sterbenden und manchmal wiedererstehenden Gottheiten [bzw. götterartigen Heroen], ohne daß diesen Mysterien zugeordnet waren, so Adonis, Herakles, [der eigentlich altägyptische] Osiris und Marduk; sogar Hermes und Apollon kämen in Frage (ebd.).

Nicht lange nach dem Aufkommen der bekannten griechischen Mysterien entstand auch die Philosophie, und zwischen beiden gab es offensichtlich viele Beziehungen. So schreibt Speyer: Die religiöse Philosophie bemühte sich um das Ausdeuten der Mythen, Symbole und Riten der Mysterien, und die Ausformung der Eleusinischen Mysterien erfolgte nicht ohne Theologen und religiöse Philosophen. „Plato sowie Mittel- und Neuplatoniker, wie Apuleius, Plutarch und Jamblichos, standen in enger Fühlung zu den Mysterien und benutzten deren Ausdrucks- und Bildersprache [...].“ (In: Figl, S. 201f.) In einer bekannten Stelle des Dialogs *Phaidros* verwendet Platon Ausdrücke der Mysteriensprache, um die Schau der Idee des Schönen im leibfreien Zustand zwischen zwei Verkörperungen zu beschreiben. Er bedient sich der aus den Eleusinischen Mysterien stammenden Begriffe *myesis* (1. Grad: vorläufige Einweihung), *telete* (2. Grad: endgültige Einweihung) und *epopteia* (3., höchster, Grad: heilige Schau) (vgl. Giebel, S. 52). R. Meyer spricht davon, daß die Mysteriensprache die ganze antike Kultur „wie ein Fluidum“ durchzog (Johannesevangelium, S. 280, Anm. 24). Ausführlich behandelt Riedweg die Verwendung von Mysterienterminologie bei Platon (in *Symposion* und *Phaidros*), sowie bei dem jüdischen Theologen Philon von Alexandrien (25 v. Chr. - 50 n. Chr.) und dem christlichen Theologen Klemens von Alexandrien (2. Jh.). Die beiden letzten bauen auf Platon auf, dessen eigene lebendige Anschauung der Mysterien erwiesen ist. Für Philon und Klemens wäre dies möglich, läßt sich aber „kaum eruieren“

(S. 160f.). Mysterienterminologie ist auch in das Neue Testament eingeflossen. Inwieweit jedoch Inhalte und Kulte der Mysterien Einfluß auf christliche Theologie, Sakramente und Liturgie hatten, ist umstritten. (Zu dem Thema vgl. Kloft, S. 110ff.; Burkert, Antike Mysterien, S. 10f.)

Eine weitere schwierige Frage ist die Beziehung der griechischen Mysterien zu sogenannten orientalischen Göttern, die zu wichtigen griechischen Mysteriengöttern wurden. Die Meter besaß ein Kultzentrum in Pessinus (westlich von Ankara), Isis ist eine ägyptische Göttin, Mithras ein persischer Gott, wie Burkert bemerkt. Weiter führt er jedoch aus, daß gerade der Mysteriencharakter ihrer Kulte nicht direkt aus ihrem Ursprung herzuleiten sei, sondern daß diese eher den eleusinischen oder dionysischen nachgebildet seien (Antike Mysterien, S. 10). Den Griechen erschien Ägypten als Ursprungsland der Mysterien (ebd. S. 44; in Anm. 66, S. 113, werden Zeugnisse von Herodot und Hekataios von Abdera genannt).

Doch hier sieht Burkert Mißverständnisse im griechisch-ägyptischen Kulturkontakt: Ägyptische Osirisfeiern und die hierarchische Esoterik im ägyptischen Priestertum haben die Griechen mit ihren Mysterien gleichgesetzt und nicht bemerkt, daß es sich nicht um „jene 'Mysterien' im Stil von Eleusis“ handelte, „bei denen wer immer sich bewarb zur Weihe gelangte“ (ebd.). Sie meinten sogar, in Ägypten die authentischere Form von Mysterien zu finden, was dazu führte, daß von ägyptischen Heiligtümern mit der Zeit tatsächlich die Möglichkeit persönlicher Weihe auf Bewerbung hin in ägyptischem Gewande angeboten wurde (ebd. S. 45).

Assmann spricht von dem „faszinierten Blick“ der Griechen auf die ägyptische Kultur, was dazu führte, daß sie erstaunliche Parallelen zwischen ihren Mysterien und der altägyptischen Religion sahen und gewisse ägyptische Kulte für Mysterien hielten. Nach ihren Vorstellungen bildeten die ägyptischen Priester einen Orden von Eingeweihten (Jan Assmann, Die Zauberflöte. Oper und Mysterium. München/Wien 2005, S. 25f.). Die antiken Autoren erkannten nicht, daß ihr Bild von den ägyptischen Mysterien kaum der altägyptischen Religion entsprach: „Wir wissen heute, daß die hellenistischen Isis-Mysterien nur wenig mit der altägyptischen Religion zu tun hatten; damals aber hielt man beides für ein und dasselbe. Ist aber dieser Schritt einmal gemacht und die hellenistische Isis-Religion mit der Religion der alten Ägypter gleichgesetzt, dann erscheint sie als eine potentielle 'Weltreligion', [...]“ (ebd. S. 93f.) Allerdings gab es im Mythos von Isis und Osiris einiges, was sie zu Mysteriengöttern prädestinierte: die Tötung und Zerstückelung des Osiris; Klage und Suche der Isis nach Osiris und seine Erweckung durch sie; das Werden des Osiris zum Totengott. Dies sind durchaus zentrale Vorstellungen altägyptischer Religion (vgl. Kloft, S. 41). Assmann sieht diese Ähnlichkeiten ebenfalls, und zwar unter dem Aspekt der Vervollkommenheit, der die ägyptischen Totenrituale ebenso wie die griechischen Mysterien dienten, so daß möglicherweise „in den hellenistischen Mysterien der Isis altägyptische Bestattungsbräuche weiterleben, [...]“ (Jan Assmann, Mythen der Unvollkommenheit, Mysterien der Vervollkommenheit).

www.archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/1843/Assmann_Mythen_der_Unvollkommenheit_2010.pdf, S. 73. 17. 2. 2025). Vorsichtig räumt er ein, daß sich die Frage, inwieweit die griechischen Mysterien doch auch von altägyptischen (vorhellenistischen) Vorstellungen beeinflußt sind, „einstweilen nicht entscheiden“ lasse (ebd., S. 70).

In den Geheimwissenschaften hat man eine viel umfassendere Vorstellung von Einweihungen und Mysterien. Danach gab es diese in den Religionen aller Zeiten und Orte.

So spricht Kyber von der Geheimlehre als der einzigen Religion überhaupt, da sie den Kern der verschiedenen Religionssysteme bilde, der sich stets mit nur geringen Unterschieden gleich blieb. Diese Geheimlehre sei nur gewissen Auserwählten nach sorgfältiger Vorbereitung zuteil geworden, in Überlieferungen, die von Jahrtausend zu Jahrtausend

weitergegeben wurden (S. 53f.).

Ehmer spricht hiervon im Zusammenhang mit der keltischen Religion: „Alle uns bekannten Religionen des Altertums gliedern sich in einen *öffentlichen*, exoterischen Teil, an dem die große Masse des Volkes teilhatte, und in einen *nichtöffentlichen*, geheimen, *esoterischen* Teil, zu dessen Inhalten nur wenige Auserwählte Zugang hatten.“ Die exoterische Religion sei der Götterglaube gewesen, das Druidentum hingegen die esoterische Seite des Keltentums (Weisheit, S. 80).

Bereits seit dem 17. Jh. sah man in den vormosaischen Religionen, besonders der ägyptischen, eine *religio duplex* oder eine *philosophia duplex*, also einen Unterschied zwischen einer exoterischen und einer esoterischen Überlieferung (Assmann, Zauberflöte, S. 161 mit Anm. 51, S. 342: Der lutherische Theologe und Philosoph Jakob Friedrich Reimann, 1668-1743, behandelte dieses Thema.). Anderswo schreibt Assmann, daß diese Unterscheidung bereits Platons Höhlengleichnis zugrunde liege. Die Menschen in der Höhle sind die Unwissenden, die Wissenden diejenigen, denen der Aufstieg zur Wahrheit gelungen ist. Die mit Reimann zeitgleichen englischen Theologen John Spencer und Ralph Cudworth erkannten eine solche *religio duplex* in der altägyptischen Religion, aber auch allgemein in den Religionen, die alle eine Außen- und eine Innenseite besaßen (Jan Assmann, Aufklärung und Zaubermärchen. Die Zauberflöte als 'opera duplex', 2011, S. 244.

www.archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/3094/1/Assmann_Aufklaerung_und_Zaubermaerchen_2011.pdf ; 3. 7. 2021)

Die Vorstellungen des 17./18. Jhs. klingen nach, wenn Steiner schreibt: „Neben der Volksreligion bestand diese 'geheime' Religion der Auserwählten. Ihr Ursprung verschwimmt für den geschichtlichen Blick in das Dunkel des Völkerursprungs. Man findet sie bei den alten Völkern überall, soweit man darüber eine Einsicht gewinnen kann.“ (Christentum, S. 19). Die Bedeutung von Mysterien und den in ihnen Eingeweihten hat Steiner immer wieder dargestellt. Seit dem Ende der vorreligiösen Phase gab es Mysterienstätten. Für die atlantische Zeit bezeichnet er diese als „Orakel“, an denen besonders Befähigte Wissen erlangten, durch das sie zu leitenden Gestalten der Menschheit wurden. Die Eingeweihten aller Zeiten waren die Kulturgründer; alle Religion, Kunst und Kulturtaten gehen auf ihr Wissen, ihre Führung und ihre Anleitung zurück. Ihre religiösen Erkenntnisse durch unmittelbaren Götterkontakt kleideten sie in die symbolischen Bilder der Mythen und Kulte der jeweiligen Völker. Sie sind also auch die Schöpfer der Volksreligionen (passim).

Wenn also im okkulten Sinn von Mysterien und Eingeweihten die Rede ist, darf man nicht nur an die griechisch-römische Zeit denken.

(Wegen der überragenden Bedeutung des in Initiationen erlangten Wissens wird die Erforschung und Beschäftigung mit diesem in neuerer Zeit auch als Initiationswissenschaft bezeichnet, wobei der Ausdruck doppeldeutig ist: Wissen „über“ Initiationen und Wissen „durch“ Initiationen.)

Besonders strittig zwischen akademischer Wissenschaft und Initiationswissenschaft ist die Frage, ob es tatsächlich Initiationen in altägyptischer Zeit gegeben habe, also vor der ägyptisch-hellenistischen Zeit, in der die ägyptisierenden Mysterienkulte entstanden.

Assmann weist das nicht völlig von der Hand. Die altägyptische Totenliturgie, angefangen bei den Pyramidentexten (3. Jt.) bis zum Totenbuch (etwa ab 1800 v. Chr.), haben eindeutig initiatorischen Charakter, und in einem älteren Beitrag von 1983 hält er es für möglich, daß Einweihungsriten zum Königtum dafür Vorbild waren, auch wenn dies kein gesichertes Fachwissen sei (Tod und Initiation im altägyptischen Totenglauben.

www.core.ac.uk/download/pdf/35125202.pdf ; 13. 7. 2021, S. 341f.). Er meint, daß sich Zeugnisse in verlorengegangenen Tempeln befanden. In der bereits erwähnten Darstellung

„Mythen der Unvollkommenheit, Mysterien der Vervollkommenung“ von 2010 sieht er es mit großer Wahrscheinlichkeit als gegeben an, daß die initiatorischen Rituale zum Übergang in eine neue Existenzform in Ägypten nur den Gestorbenen galten. Diese Todesbehandlung sei erst in den griechischen und orientalischen Mysterienkulten bei einem vorweggenommenen symbolischen Tod auf Lebende angewandt worden (S. 69ff.).

Als anthroposophischer Autor hat sich F. Teichmann mit der Frage der altägyptischen Mysterien ausführlich beschäftigt und die Ergebnisse in dem Buch „Die ägyptischen Mysterien. Quellen einer Hochkultur“ dargelegt. Wie aus dem Untertitel hervorgeht, hält er Eingeweihte für Schöpfer der relativ plötzlich erscheinenden ägyptischen Hochkultur. Die nachfolgenden Pharaonen waren ebenfalls Eingeweihte, deren Initiation symbolisch durch die „Krönung“ angezeigt wurde, und ihr Wissen erscheint in den Texten und Bildern der Tempelwände, Grabwände und sonstiger Literatur. Diese Darstellungen waren für Uneingeweihte, die das Innere der Tempel nicht betraten, nicht sichtbar; die verschlossenen Gräber gar waren überhaupt nicht zugänglich. Aber auch ohne dies sind Texte und Bilder in ihrer Verschlüsselung nur Eingeweihten, die diese Geheim“sprache“ kennen, verständlich. Teichmann benutzt Steiners übersinnlich gewonnene Erkenntnisse für seine Versuche, diese Bedeutungen wieder zu entschlüsseln und in unsere gedanklich geprägte Sprache zu übersetzen.

Ein weiteres Beispiel für Mysterien, die die Wissenschaft nicht einmal erwähnt, sind die Mysterien von Ephesos. Über sie spricht Teichmann in seinem Buch „Die griechischen Mysterien“. Ephesos war die älteste, völlig verborgene griechische Mysterienstätte. Zwar war der Tempel, wie bekannt, eines der sieben Weltwunder, doch ohne die okkulten Angaben durch Steiner sei es kaum möglich, von Mysterien an diesem Ort zu wissen. Teichmann zeigt auf, daß in den Mysterien von Ephesos Wissen aus den ägyptischen Mysterien auf die griechische Welt übertragen wurde. Der Alte Orient habe seine Weisheiten an die aufkeimende griechische Kultur übergeben (S. 83).

Ebenfalls nur aus übersinnlicher Erkenntnis, dem „Lesen“ in der Akasha-Chronik, dem okkulten Weltgedächtnis, stammen genauere Einzelheiten der Einweihung, die wegen der Arkandisziplin auf rein wissenschaftlichem Wege nicht zu gewinnen sind. Diese hat Steiner an vielen Stellen seiner Werke und Vorträge dargestellt.

Für den folgenden Teil b) wird versucht, das wissenschaftlich und initiationswissenschaftlich Erkannte zusammenzuführen.

4.3.3.2 Einzelheiten der Einweihung

Ziel dieses Abschnittes ist es, an Einzelheiten der Einweihung möglichst viel aufzuweisen, um so zu dem zu gelangen, was die Gestalt des Heros als einen Eingeweihten ausweisen könnte.

Inhalte und Ziele der Einweihung

Von den, wie gesagt, nicht allzu reichlichen schriftlichen antiken Quellen sollen hier zunächst einige wichtige genannt werden:

1.

Das älteste Zeugnis ist der Homerische Hymnus an Demeter (Homerische Hymnen 2), eine

hexametrische Dichtung des 6. Jhs. v. Chr. Wegen der Länge hier nur einige inhaltliche Stichpunkte:

Persephone, die Tochter des Zeus und der Demeter, wird von Hades mit des Zeus Erlaubnis in die Unterwelt entführt und zur Gemahlin gemacht. Demeter verfällt in Trauer und sucht die Tochter, bis sie von Helios Auskunft erhält. Klagend gelangt Demeter auch nach Eleusis, wo sie, in eine alte Frau verwandelt, im Haus des Königs Keleos als Pflegerin des kleinen Königssohnes Demophon tätig ist. Diesem will sie durch Feuer Unsterblichkeit verleihen, wird aber von der Mutter daran gehindert. Demeter gibt sich zu erkennen und weist an, ein Heiligtum zu schaffen. Da sie weiterhin Zeus wegen der Entführung der Tochter grollt, hemmt sie jedes Pflanzenwachstum auf der Erde, so daß Zeus schließlich einlenkt und befiehlt, Persephone zurückkehren zu lassen. Listig gibt Hades dieser jedoch zuvor einen Granatapfeln zu essen, was sie an ihn bindet. Sie wird jeweils für ein Drittel des Jahres bei ihm verweilen müssen. Bevor Demeter mit ihr zum Olymp eingeht, gibt sie Anweisungen für die Mysterien in Eleusis, für den Dienst bei den heiligen Riten, für die erhabenen Weihen und die Arkandisziplin. Und dann heißt es im Hymnus:

*Selig, wer solches geschaut von den Menschen auf der Erde:
Wer aber nicht eingeweiht ist in die heiligen Riten,
wer unteilhaftig ist, niemals teilhat an solchem,
gänzlich vergeht er in moderigem Dunkel der Unterwelt.
(V. 480-482; Übersetzung: Anton Weiher)*

2.

Apuleius, Metamorphosen 11,21:

Denn der Eingang in die Unterwelt und der Schutz des heilen Lebens, die in die Hand der Göttin gelegt sind, und die Mysterienhandlung selbst werden wie ein freiwilliger Tod und eine durch Gnade gewährte Erlösung gefeiert. Denn so pflegt der Wille der Göttin diejenigen zu sich zu rufen, die nach Vollbringen ihrer Lebenszeit schon an der Schwelle des letzten Tages stehen und denen die großen verschwiegenen Geheimnisse unseres Kultes sicher anvertraut werden können; auch pflegt der Wille der Göttin die durch ihre Fürsorge auf gewisse Weise Neugeborenen wieder auf den Weg eines neuen, heilen Lebens zu bringen.

3.

Apuleius, Metamorphosen 11, 23:

Ich näherte mich der Grenze des Todes, ich überschritt die Schwelle der Proserpina,
ich durchfuhr alle Elemente und kehrte zurück;
ich schaute die Sonne um Mitternacht schimmernd in hell strahlendem Licht;
den unteren Göttern und den oberen Göttern näherte ich mich von Angesicht zu Angesicht
und betete sie aus der Nähe an.

4.

Apuleius, Metamorphosen 11, 24:

Es wurde Morgen, und nach Vollendung der heiligen Feiern trat ich als Geweihter in zwölf Gewändern hervor ... In der rechten Hand trug ich eine von Flammen genährte Fackel, und das Haupt hatte eine geschmückte Krone umwunden, die ihre hell leuchtenden Palmenblätter wie Sonnenstrahlen hervorblitzen ließ: So stand ich, gleich der Sonne geschmückt wie ein Götterbild, und als plötzlich die Vorhänge zurückgezogen wurden, eilte das Volk zu meinem Anblick. Hierauf feierte ich den äußerst festlichen Geburtstag der Eingeweihten mit angenehmen Speisen und prächtigem Gastmahl.

5.

Plutarch, fr. 178 Sandbach

(zitiert in: Jan Assmann, *Mythen der Unvollkommenheit, Mysterien der Vervollkommenheit*, S. 71):

Hier (sc. im diesseitigen Leben, JA) ist die Seele ohne Erkenntnis, außer wenn sie dem Tode nah ist. Dann aber macht sie eine Erfahrung, wie sie jene durchmachen, die sich der Einweihung in die Großen Mysterien unterziehen. Daher sind auch das Wort „sterben“ ebenso wie der Vorgang, den es ausdrückt (τελευταν) und das Wort „eingeweiht werden“ (τελεισθαι) ebenso wie die damit bezeichnete Handlung einander gleich. Die erste Stufe ist nur mühevolleres Umherirren, Verwirrung, angstvolles Laufen durch die Finsternis ohne Ziel. Dann, vor dem Ende, ist man von jeder Art von Schrecken erfaßt, und alles ist Schaudern, Zittern, Schweiß und Angst. Zuletzt aber grüßt ein wundervolles göttliches Licht und man wird in reine Gefilde und blühende Wiesen aufgenommen, wo Stimmen erklingen und man Tänze erblickt, wo man feierlich-heilige Gesänge hört und göttliche Erscheinungen schaut. Unter solchen Klängen und Erscheinungen wird man dann, endlich vollkommen und vollständig eingeweiht, frei und wandelt ohne Fesseln mit Blumen bekränzt, um die heiligen Riten zu feiern im Kreise heiliger und reiner Menschen.

6.

Goldblättchen von Hipponion (um 400 v. Chr.):

Du wirst im Haus des Hades zur Rechten eine Quelle finden, bei ihr steht eine weiße Zypresse; hier kühlen sich, herabsteigend, die Seelen der Toten. Dieser Quelle komme nicht zu nahe!

Weiter wirst du dann kühles Wasser finden, das vom See der Erinnerung fließt; Wächter sind darüber, die dich verständigen Sinns fragen werden, wozu du das Dunkel des verderblichen Hades durchstreifst. Sprich:

'Ich bin ein Sohn der Erde und des gestirnten Himmels; aber von Durst bin ich ausgedörrt und vergehe: drum gebt mir rasch kühles Wasser, das vom See der Erinnerung fließt.'

Und dann werden die Untergebenen des chthonischen Königs Mitleid haben, und sie werden dir vom See der Erinnerung zu trinken geben.

Goldblättchen mit Texten, die dem Toten Anweisungen über den Weg ins Jenseits geben, wurden in Gräbern in Unteritalien, Thessalien und Kreta gefunden. Es sind Gräber von Anhängern der dionysischen Mysterien (Burkert, *Religion*, S. 136, wo auch die vorliegende Übersetzung steht)

Was bei den Texten zunächst am meisten auffallen kann, ist eine Verbindung zwischen Einweihung und Tod. Schon der Mythos vom Raub der Persephone, Suchwanderung der Mutter und Gründung der Mysterien von Eleusis läßt dieses Motiv anklingen (Text Nr. 1). Auch in den anderen Texten ist davon zu hören. Apuleius spricht vom Eingang in die Unterwelt (*inferum claustra*, „Riegel“ der Unterwelt), den die Mysteriengöttin Isis bewacht (Nr. 2); diesen durchschreitet er dann bei seiner Einweihung: „Ich näherte mich der Grenze des Todes“ (*accessi confinium mortis*) und „ich überschritt die Schwelle der Proserpina“ (*calcato Proserpinae limine*) (Text Nr. 3). Plutarch drückt diesen Zusammenhang in größter Deutlichkeit aus (Text Nr. 5): Ein Sterbender hat dieselben Erlebnisse wie derjenige, der in die Großen Mysterien von Eleusis eingeweiht wird, weswegen dafür ganz ähnliche Wörter verwendet werden, nämlich für „sterben“ *teleutan* und für „eingeweiht werden“ *teleisthai*. Diese Wörter gehören zur Wortfamilie mit dem Sinn Ende, Tod, Ziel, Vollkommenheit,

Vollendung. Der höchste Einweihungsgrad wurde *telete* genannt, die „Vollendung“; Plutarch verwendet Mysteriensprache.

Assmann spricht von einem symbolischen Tod, der bei der Einweihung erlebt wurde, oder auch, wie der Text von Plutarch zeige, einer inszenierten Nahtod-Erfahrung (Mythen der Unvollkommenheit, Mysterien der Vervollkommnung, S. 70f.). In Text 2 werden die Mysterien von Apuleius als die Begehung eines freiwilligen Todes bezeichnet (*ad instar voluntariae mortis*: gleich einem freiwilligen Tod). Assmann bezeichnet dies als symbolischen oder vorweggenommenen Tod (ebd. S. 73). Er meint, daß die ägyptischen Totenriten, die den Gestorbenen zu einem „Verklärten“ (ägyptisch *Ach*) machen sollten, in den griechischen Mysterien auf Lebende angewandt wurden: „Der Gedanke, die Todesbehandlung [sc. der Ägypter] in Form eines symbolischen Todes und eines vorweggenommenen Totenrituals auf Lebende anzuwenden, um sie schon zu Lebzeiten wissend und unsterblich zu machen, scheint dann aber der Grundgedanke der griechischen und orientalischen Mysterienkulte zu sein.“ (Ebd. S. 70) Möglicherweise habe es in Ägypten eine der Krönung vorausgehende Initiation zum Königtum gegeben, die zum Ursprung der Totenvorstellungen wurde, die einer Initiation gleichen (so in der älteren Darstellung „Tod und Initiation“, 1983, S. 342).

Burkert spricht davon, daß in orphischen Mysterientexten das Jenseits eine „Iteration der Mysterien“ sei (Religion, S. 437). Eben dieser orphische Bereich scheint ägyptischen Vorstellungen nicht fern zu stehen, wie das Goldblättchen von Hipponion zeigt. Beantwortung von Fragen zum Einlaß in einen Bereich der Totenwelt kommt auch im Ägyptischen Totenbuch vor, „frappante Parallelen“ nennt Burkert dies (ebd.).

Die initiationswissenschaftliche Sicht von der allgemeinen Verbreitung von Einweihungen wurde schon dargelegt. Man darf dabei nur nicht davon ausgehen, daß diese immer dem entsprachen, was wir von den griechischen Mysterien wissen. Mit einer völligen Verborgenheit der ägyptischen z. B. rechnet Teichmann (Die ägyptischen Mysterien, S. 62). Über solche unterschiedliche Einweihungsarten und -abläufe wird noch zu sprechen sein. Doch das Gemeinsame nennt der anthroposophische Autor Veltman: „Wesentlich für jede Art von Einweihung war es, daß derjenige, der sie durchmachte, schon zu Lebzeiten Erfahrungen ausgesetzt war, die dem Sterben, dem sich Aufhalten in der Totenwelt gleichkamen.“ (S. 33) Genau dies sieht Teichmann bei der Einweihung des ägyptischen Königs als gegeben: Mit seinem „wohlversorgten Ach“ [der verklärten Geistgestalt eines Gestorbenen] kann sich der Pharao schon zu Lebzeiten vereinen. „Der gewöhnliche Mensch erreicht diesen Zustand erst lange Zeit nach seinem Tod, nachdem sich seine Seele gereinigt und verwandelt hat. Dem König sind die nachtodlichen Metamorphosen der Seele indessen bekannt, er kennt ihre Wege und was sie dabei erlebt, [...]“ (Die ägyptischen Mysterien, S. 98) Von diesen Kenntnissen zeugen die ägyptischen Unterwelts- oder Jenseitsbücher, die zunächst ausschließlich in den Gräbern der Pharaonen in Wort und Bild angebracht wurden – und wo sie heute noch zu sehen sind.

In der griechischen Mythologie wird von einer Hadesfahrt oder dem Abstieg in die Unterwelt gesprochen, die viele Heroen antraten. In initiationswissenschaftlicher Sicht handelt es sich immer um eine Einweihung. Das älteste Zeugnis ist der Abstieg des Odysseus im 11. Gesang der Odyssee. Zu ihm und den begleitenden Gefährten spricht nach ihrer Rückkehr Kirke:

*Verwegene, die ihr als Lebende zum Haus des Hades hinabstiegt, Zweimal-Sterbende, während die anderen Menschen einmal sterben.
(Od. 12, 21f.; Übersetzung nach G. Dietz, S. 44)*

Dietz spricht davon, daß Odysseus von Teiresias und seiner Mutter Antikleia bei der Begegnung in der Unterwelt in das Dasein der Gestorbenen eingeweiht wurde.

Ähnlich wie in den ägyptischen Jenseitsbüchern ganze „Landschaften“ vorkommen, zeigt auch die Unterwelt der griechischen Mythologie verschiedene „Orte“. Solche werden im Goldblättchen von Hipponion genannt (Text Nr. 6); weiter sind allgemein bekannt der Tartaros, der Erebos, das Elysion und Totenflüsse wie Styx und Acheron. Matuschek spricht gar von einer „Topographie der Unterwelt“ (in: Jamme/Matuschek, S. 144). Diese Topographie ist bei Vergil im 6. Buch der Aeneis noch ausgeprägter. Das Totenreich hat eine genauere Kontur als bei Homer (ebd. S. 145). Auch Vergils Darstellung wird von Steiner als Bild einer Einweihung aufgefaßt (Anthrolexus s. v. Vergil).

Statt einer Unterwelt kann der „Ort“ der Todeserfahrung in bildhaften Texten auch eine andere Gestalt annehmen. Verbreitet ist das Verschlingen durch ein Ungeheuer, oft einen Wal, wovon am bekanntesten der Aufenthalt des Propheten Jona im Bauch eines Wales ist (Jona 2); man kann aber auch an „Rotkäppchen“ denken. Campbell nennt noch weitere Texte und sagt zu diesem Motiv: „[D]er Held [wird] ins Unbekannte geschlungen und scheint getötet zu sein.“ (Heros, S. 111; der ganze Abschnitt zu dem Motiv S. 103f.) Bekanntlich wird ein solches Verschlungenwerden bei den Pubertätsinitiationen vieler indigener Völker nachgestellt oder inszeniert.

Die Zeugnisse sprechen übereinstimmend von den Gefahren, schweren Prüfungen und Schreckenserlebnissen sowohl bei der Einweihung als auch beim Gang in die Totenwelt, was sich nun ja als austauschbar erwiesen hat.

Odysseus wird in der Unterwelt von Achilleus so angesprochen:

*Göttlicher Laertiade, erfindungsreicher Odysseus,
Welche noch größere Tat, Verwegener, hast du im Sinn?
Welch ein Wagnis, zum Hades zu steigen, dort wo die Toten
Ohne Bewußtsein weilen, die Bilder entschlafener Menschen?
(Od. 11, 473-476; Übersetzung: Roland Hampe)*

Über die Schrecken und den besonderen Mut derjenigen, die die Einweihung bestehen, sagt Veltman: Das Hinausführen über die normale Bewußtseinssphäre hatte „etwas Schauerliches. Furchtbare Ängste, quälende Schreckerlebnisse mußten durchlitten werden. Wenn in alten Erzählungen vom übermenschlichen Mut der Helden gesprochen wird, deutet das immer auf Kräfte hin, die in der Einweihung gewonnen wurden.“ (S. 33f.)

Oft muß bereits am Eingang zur anderen Welt oder kurz danach ein gefährliches Wesen überwunden werden, man muß Prüfungen ablegen und sich ausweisen. Dies zeigt die Stelle im Text des Goldblättchens von Hipponion: „Weiter wirst du dann kühles Wasser finden, das vom See der Erinnerung fließt; Wächter sind darüber, die dich verständigen Sinns fragen werden, wozu du das Dunkel des verderblichen Hades durchstreifst.“ (Text Nr. 6) Campbell bezeichnet den Vorgang als „Das Überschreiten der ersten Schwelle“ beim Aufbruch des Helden und nennt mehrere Beispiele für die Begegnungen (Heros, S. 91ff.). Dieser „Hüter der Schwelle“ hat eine wichtige Aufgabe, von der Steiner immer wieder spricht: „Der Hüter schützt beim Eingehen in die geistige Welt. Er hält die Unreifen ab, die sonst den größten Schrecknissen ausgesetzt wären. Der Hüter ist das Wesen, das sorgsam Wache hält an der Grenzscheide, die beim Eintritt in die übersinnliche Welt überschritten werden muß. Es ist eine im Menschen selbst steckende Wesenheit, die einem als Gestalt von außen entgegentritt.“ (Anthrolexus s. v. Hüter der Schwelle)

Die ersten Erlebnisse danach beschreibt Plutarch (Text Nr. 5), wobei er offensichtlich an die Einweihung in Eleusis denkt: „Die erste Stufe ist nur mühevolleres Umherirren, Verwirrung,

angstvolles Laufen durch die Finsternis ohne Ziel. Dann, vor dem Ende ist man von jeder Art von Schrecken erfaßt, und alles ist Schaudern, Zittern, Schweiß und Angst.“ Im Demeter-Hymnus sind das Umherirren und die Angst mythisch durch die Erlebnisse der Mysteriengöttinnen selbst angedeutet: die Fahrt der Persephone in die Unterwelt und die Suche der Demeter nach ihr:

*Neun lange Tage durchstriefte das Land die waltende Deo [Demeter],
Brennende Fackeln trug sie in Händen, in leidvoller Stimmung
Wies sie ambrosische Speise zurück, verschmähte des Nektars
Honigsüßes Getränk und badete niemals den Körper.
(47-50; Übersetzung: Anton Weiher)*

Der Mythos wurde wohl bei der Einweihung in die Großen Mysterien im Weihebezirk nachvollzogen. Im heiligen Bezirk befindet sich die noch heute vorhandene Grotte des Hades-Pluton, wo vielleicht der Raub der Persephone dargestellt wurde, wobei die Einzuweihenden in das Mysteriendrama wie Mitspieler einbezogen wurden. „Nachdem die Mysten an der Hadesgrotte den Raub der Kore [„das Mädchen“ = Persephone] erlebt hatten, nahmen sie am Suchen und Umherirren der trauernden Mutter teil. (...) dieses Umherirren, *πλάναι* (*planai*), Suchen und Finden, unter Trauer und Freude, gehört zum innersten Kern der Mysterienerfahrung.“ (Giebel, S. 41) Und Teichmann sagt hierzu: „Wie auch immer der Vorgang im Telesterion, dem großen Weihehaus von Eleusis, 'inszeniert' war, die Erfahrung, die dadurch ausgelöst wurde, war echt. [...] Das war ja das Bedrängende, Schreckliche dieses Momentes am Abgrund, dass sich das eigene Seelenleben mit der äußeren Inszenierung mischte.“ Dabei sollen echoartige gewaltige Klänge erschollen sein (Die griechischen Mysterien, S. 177f.). Eine solche „unterweltliche“, unirdische, überwältigende Klangentfaltung existiert auch in dem Hypogäum bei Valletta auf Malta, die ich, wie oben (III, 2.4.1: Unterirdische Anlagen) schon berichtet, selbst erlebte. Gruben vermutet, daß die vielen Säulen im Telesterion einen Irrgarten darstellen sollen, wie überhaupt Labyrinth ein Symbol der nachtodlichen Irrwege sein sollen: „Die große Mittelfläche mit ihrem labyrinthischen Säulenwald scheint also während der langen Nachtfeier dramatischen Prozessionen Raum geboten zu haben.“ (Gruben, S. 239)

Wächter, Einlaßrituale, Prüfungen und Gefahren in der Unterwelt sind besonders ausgeprägt in den ägyptischen Darstellungen: Oftmals müssen Tore passiert werden, der Tote muß sich vielen Prüfungen stellen, bei denen es um das Wissen um das Totenreich geht, durch das er sich als einer der Ihren ausweist (Assmann, Tod und Initiation, S. 344). Die Tore werden von schreckenerregenden Wesen bewacht. Hier muß man wieder Namen nennen, Sprüche kennen oder ein Spiel der Passage durchspielen (das Senet-Spiel, das im Grab der Nefertari und im Grab des Sennedjem abgebildet ist. Im Grab der Nefertari: Kent R. Weeks (Hrg.), Im Tal der Könige. Augsburg 2001, S. 301f.; im Grab des Sennedjem: S. 342. In beiden Fällen befindet sich das Bild im Eingangsbereich, im Grab des Sennedjem auf der Rückseite der hölzernen Eingangstür.) (ebd. S. 347). Die altägyptischen Jenseitsbücher wurden vielfach von E. Hornung beschrieben; in ihnen kommen viele „Feinde“ und gefährliche Wesen und „Landschaften“ vor, z. B. die Wüste von Rasetjau (Altägyptische Jenseitsbücher, S. 46); Ertrunkene, Schlächter, Schlangen (S. 46f.); die Sonne um Mitternacht als Augenblick höchster Gefährdung (S. 47); Feinde des Osiris; Strafergericht mit Messern (S.48) usw. Teichmann schreibt hierzu: „Die Einweihung war ein gefährliches Unternehmen, das nicht so im Vorbeigehen mitgenommen werden konnte.“ Erst nach langer Vorbereitung und durch die Entwicklung großen Mutes konnte man wagen, die auch schrecklichen Erlebnisse zu bestehen. Deswegen treten in den Darstellungen auch viele Schutzgeister auf. „Die geistigen

Welten bestehen ja mitnichten nur aus guten Geistern und guten Feen, es gibt auch Dämonen dort und 'Teufel'.“ (Der Mensch und sein Tempel – Ägypten, S. 149f.)

Nach Überwindung von Schrecken, Gefahren und Prüfungen macht der Initiand beseligende Erfahrungen: Schau von Göttern und nahe Begegnungen mit ihnen, Verweilen in seligen Gefilden und das, was mit einem rätselhaften Wort „Schauen der Sonne um Mitternacht“ genannt wird.

In den Eleusinischen Mysterien ist die „Schau“ (*epopteia*) der Höhepunkt der Einweihung und zeigt die Erlangung des höchsten Grades an. Was geschaut wurde, wird nur angedeutet und ist bis heute verhüllt, doch muß es sich um eine überwältigende Lichterscheinung gehandelt haben. „Dunkel umfing die Menge im Mysteriensaal, während die Priester bei Fackelschein agierten; Furchtbares, Angsterregendes wurde dargestellt, bis dann ein 'großes Licht' aufleuchtete, wenn 'das Anaktoron geöffnet wurde', der Hierophant 'aus dem Anaktoron heraus erschien in den strahlenden Mysteriennächten'“ (Burkert, Griechische Religion, S. 430). Es handelte sich um eine göttliche Epiphanie, die auch Plutarch nur andeutet: „Zuletzt aber grüßt ein wunderbares göttliches Licht [...]“. (Text Nr. 5) Im Homerischen Demeter-Hymnus wird diese „Erscheinung“ beschrieben, als sich Demeter im Palast des Keleos offenbart, vielleicht ein Anklang an die Epiphanie bei den Mysterien:

Als die Göttin gesprochen hatte, änderte sie ihre Größe und ihr Aussehen. Sie wehrte die Greisinnengestalt von sich ab, und rings um sie her wehte Schönheit. Lieblicher Duft verteilte sich vom opferduftenden Gewand, blondes Haar wallte über die Schultern, das starke Haus wurde von Glanz wie eines Blitzes erfüllt.

(V. 275-280)

Auch Apuleius beschreibt die Götternähe als höchstes und außergewöhnlichstes Erlebnis der Einweihung: „Den unteren Göttern und den oberen Göttern näherte ich mich von Angesicht zu Angesicht (*accessi coram*) und betete sie aus der Nähe an (*adoravi de proximo*)“ (Text Nr. 3). Während diese Götternähe den meisten Menschen immer mehr schwand, war ein wirkliches Erleben der Götter Ziel aller Mysterien der vorchristlichen Zeit (Teichmann, Die griechischen Mysterien, S. 158). An den Mysterienstätten wurden die dazu besonders begabten Menschen zum *Schauen* der geistigen Welten ausgebildet (ebd. S. 57). Die geistigen Welten sind von Wesen - „Göttern“ - bewohnt.

Von der Götternähe sprechen auch unzählige Texte der ägyptischen Totenliteratur, wie folgender:

Du bist eingetreten in den Himmel, du folgst dem Sonnengott und bist vermischt mit Sternen und Mond. Und du ruhst (auch) in der Unterwelt wie die, die darin sind, zur Seite des Osiris, des Herrn der Ewigkeit. Deine Arme treideln Atum (in seiner Barke) im Himmel und in der Erde, wie die Unermüdlichen und Unvergänglichen, indem du am Bug des Sonnenschiffes stehst. Wenn Re am Himmel aufgeht, ruhen deine Augen auf seiner Schönheit; wenn Atum in die Erde eintritt, bist du in seinem Gefolge.

(Weihinschrift Ramses' II. in Abydos an seinen verstorbenen Vater Sethos I., zitiert in Hornung, Geist der Pharaonenzeit, S. 110f.)

In der ägyptischen mythischen Redeweise gibt es oft verschiedene Bilder für dieselbe Sache. So ist beides, Himmel und Unterwelt, der „Ort“, wo sich Götter und Verstorbene in Gemeinschaft aufhalten können.

Die seligen reinen Gefilde mit freudigen heiligen Feiern beschreibt Plutarch (Text Nr. 5). Schon bei Pindar Jahrhunderte zuvor lautet es ähnlich:

*Hier umwehen
die Inseln der Seligen
Lüfte vom Ozean, Blüten von Gold leuchten,
einmal am Land von prächtigen Bäumen herab,
die anderen bringt das Wasser hervor.
Aus ihnen flechten sie Ketten um die Arme und Kränze [...].
(Olympische Oden 2, 70-74; Übersetzung: Eugen Dönt)*

Burkert nennt Zitate verschiedener Autoren, in denen von einem heiligen Weg, den die Eingeweihten ins Elysion oder zur Insel der Seligen schreiten, die Rede ist (Religion, S. 437). In den ägyptischen Totentexten wird ein solcher Ort Binsengefilde genannt, in dem alles vorhanden ist, was zur Seligkeit gehört. Nur ein Beispiel aus Spruch 109 des Totenbuches:

*Ich kenne jenes Binsengefilde des RE:
Seine Mauern sind aus Erz,
und die Höhe seiner Gerste ist 5 Ellen -
ihre Ähre 2 Ellen, ihr Halm 3 Ellen;
[...]
Und es sind Verklärte – 9 Ellen groß ist jeder von ihnen -
die es zur Seite der Östlichen Mächte ernten.
(Erik Hornung, Das Totenbuch der Ägypter, S. 2090f., V. 11-18)*

Ich bin nicht der Meinung, daß die Ägypter – wie manchmal gesagt – das nachtodliche Dasein für eine Fortsetzung des irdischen Lebens hielten. Die üppige Ernte ist vielmehr ein Bild für die verklärte Form des Seins.

Nun zu dem „Schauen der Sonne um Mitternacht“, das Apuleius als ein Erlebnis der Einweihung nennt (Text Nr. 3). Der lateinische Text läßt die große Bedeutung dieses Erlebnisses noch deutlicher werden:

*nocte media vidi solem candido coruscantem lumine.
In der Mitte der Nacht schaute ich die Sonne strahlend in hell leuchtendem Licht.*

Zunächst sollte *vidi* prägnant verstanden werden als Bezeichnung des übersinnlichen Schauens. Sodann wird die Vision dieser besonderen Erscheinung der Sonne stilistisch kunstvoll durch zwei ineinander verschlungene Chiasmen (Kreuzstellung der Wörter) gestaltet:

S O L E M c a n d i d o C O R U S C A N T E M l u m i n e ,

wobei jedes Wort allein schon das strahlend helle Licht beinhaltet. Wie Assmann zur Interpretation der Stelle aufzeigt, vollzieht Lucius („der Leuchtende“), der Held der *Metamorphosen*, den *descensus ad inferos* des ägyptischen Sonnengottes mit wie der Pharao in den Jenseitsbüchern. Ein Ereignis bei der Jenseitsreise ist das Schauen der Sonne um Mitternacht (vgl. Assmann, Mythen der Unvollkommenheit, S. 73). Im Unterweltbuch *Amduat* wird die Nachtfahrt der Sonne in Begleitung des Königs in 12 Stunden eingeteilt. Die Mitternacht ist eine entscheidende Wende, wie Teichmann darstellt: „Die sechste Stunde des Amduat ist die tiefste Stelle der Unterwelt, an der die Wendung vollzogen wird vom Abstieg zur Mitternachtsstunde des nachtodlichen Daseins hin zu einem erneuten Aufstieg.“ (Die

ägyptischen Mysterien, S. 160) Teichmann vertritt die Ansicht, daß die ägyptischen Pharaonen eine Einweihung erfuhren, die ihnen die Ereignisse des nachtodlichen Daseins zu Lebzeiten erfahrbar machte. Dieses Wissen sei von größter Bedeutung für die gesamte ägyptische Kultur gewesen. Die „Mitternachtsstunde“ ist die Mitte zwischen Tod und neuer Geburt, nach der ein neuer Leib vorbereitet wird. „*Das Schauen der Sonne um Mitternacht*“ bedeute, „das Sonnenhafte im eigenen Ich als eine Kraft erleben, die wie die Sonne auf physischen und Ätherleib scheint. Diese gewaltigen Eindrücke führten zu einer umfassenden Kenntnis des menschlichen Leibes und des ihn von Urzeiten her immer wieder neu aufbauenden Ätherleibes“ (ebd. S. 230; S. 228 und 229 zeigen zwei Abbildungen, wie die Sonne auf den mumifizierten Leib herabstrahlt und der Tote die Sonne anblickt). Der Sonnengott, die Götterwesen und das sonnenhafte Ich bilden den neuen Leib; der Tote erlebt dies, der Eingeweihte schaut es (vgl. die gesamte Stelle S. 226-230). Im sechsten Buch des *Amduat* wird der Sonnengott zum neuen Erscheinen am Morgen vorbereitet. Der Käfer *Chepri* (der Skarabäus) auf seinem Haupt bedeutet „Werden“. Zu seinen Füßen sind drei „Fleischstücke“ darstellende Hieroglyphen abgebildet, die den neuen Leib symbolisieren (Hornung, *Altägyptische Jenseitsbücher*, S. 122).

Nachdem von den Inhalten der Einweihung, soweit solche aus den Andeutungen der Texte erkennbar sind, einiges zusammengetragen wurde, soll nun ein Blick auf mögliche Ziele geworfen werden.

Wie aus vielen Quellen hervorgeht, könnte man allgemein von einem Neuwerden, einer Verwandlung sprechen. Daher wurde der Eingeweihte auch als Neophyt bezeichnet (*neophytos*: Neugeschaffener, Neugeborener). Burkert spricht von einer verwandelnden Erfahrung, die die Einweihung darstellte, wie das bekannte Wort des Aristoteles zu den Mysterien zum Ausdruck bringt: Es gehe nicht darum, etwas zu lernen (*mathein*), sondern zu erleiden (*pathein*: auch: etwas erfahren, erleben) und in einen Zustand versetzt zu werden (*diatethenai*) (*Griechische Mysterien*, S. 75). Der spätantike Neuplatoniker Proklos spricht von einer „erlebnishaften Resonanz (*sympatheia*) der Seele mit dem Ritual“ (ebd. S. 96), die, „wenn sie zustandekam, in die Tiefe drang und die Erfahrung der Wirklichkeit veränderte“, wie Burkert abschließend sagt (ebd.).

Manche Autoren sehen die Mysterien als ein Erlebnis von Tod und Wiedergeburt an, z. B. Speyer (in: Figl, S. 202). Bei den Mysterien von Eleusis z. B. leitet man dies vom Mythos von der Wiederkehr der Persephone aus dem Hades ab. Auch andere Mysteriengötter seien sterbende und auferstehende Gottheiten. Burkert sieht das aufgrund der Quellenlage zu den griechischen Mysterien kritisch: „Es gibt eine Todesdimension in allen Mysterien, was ihnen ihren Ernst verleiht, aber die Verheißung einer 'Wiedergeburt' oder 'Auferstehung', sei es des Gottes, sei es seiner Mysteren, taucht kaum auf (Mysterien, S. 64). Dennoch weisen einige Stellen bei Apuleius in diese Richtung. Von einem Abstieg zur Schwelle der Proserpina, d. h. zum Hades, und einer Rückkehr (*remeavi*: ich kehrte zurück) spricht Apuleius bei der Beschreibung der Einweihung des Lucius (Metamorphosen 11, 23; Text Nr. 3). Nach der Einweihungsnacht erfolgte offensichtlich ein prächtiges Fest, das „Geburtstag der Eingeweihten“ (*natalis sanctorum*) genannt wurde (11, 24; Text Nr. 4). Unklar scheint auch mir die Stelle 11, 21 zu sein, wo von der Einweihung als freiwilligem Tod gesprochen wird und in demselben Satz von den auf gewisse Weise Neugeborenen (*renati*; Text Nr. 2). Dies könnte zwar den Initiierten meinen, aber auch die an der Schwelle ihres letzten Tages Stehenden, von denen ebenfalls gesprochen wird. Ich halte es für am wahrscheinlichsten, daß dies in der Schweben bleiben soll. Der Initiierte hat ein neues Verhältnis zum Tod gewonnen, das ihn für sein diesseitiges weiteres Leben verändert hat, da

ihm die Gewißheit wurde, daß der wirkliche, leibliche Tod nicht in dem Maß zu fürchten ist, wie das Uneingeweihte tun.

Schon der Demeter-Hymnus, sowie Pindar, Sophokles und spätere Texte einschließlich der auf den Goldblättchen legen davon Zeugnis ab. Zur Stelle des Demeter-Hymnus s. o. Text Nr. 1. Das Sophokles-Fragment lautet:

*Dreimal selig sind die unter den Sterblichen,
die dieses geschaut haben, bevor sie zum Hades gehen.
Nur für sie allein ist dort Leben, für die anderen aber ist alles dort schlimm.
(Sophokles, Fr. 753 Nauck, zitiert bei Giebel, S. 47)*

Diese Zuversicht des Eingeweihten rührt von der Erfahrung der Welt der Toten her, die zugleich die geistige Welt ist, in der auch die Begegnung mit göttlichen Wesen stattfindet. Er kennt das geistige Leben und weiß, daß sich dies nach dem Tod fortsetzt; er hat sein eigenes geistiges Wesen, das „Ich“, in diese Welt eingebettet gesehen. „In den Mysterien von Eleusis haben die Eingeweihten erlebt, daß es ein solches Ich gibt und dass es nach dem Tode weiterlebt. Dieses 'Wissen' aber bildete den großen Unterschied für das Leben nach dem Tode im Vergleich zu denjenigen Vorstellungen, die sich ein gewöhnlicher nicht eingeweihter Grieche von diesem Leben machte.“ (Teichmann, Die griechischen Mysterien, S. 186)

Möglicherweise hängt diese Erfahrung des Ich, die die meisten Menschen der damaligen Zeit noch nicht hatten, mit dem zusammen, was als Vollkommenheit bezeichnet wurde, die durch die Einweihung zu erreichen war (vgl. den Plutarch-Text, Nr. 5).

Assmann sieht in den ägyptischen Totenriten eine Methode der Vervollkommenung. Diese Riten sollten den Gestorbenen in eine neue Existenzform umwandeln. Wie bei der Schöpfung, galt bei den Ägyptern das kultische Sprechen als eine hochaktive Substanz. Die Texte des Totenrituals verwandelten einen Toten in einen verklärten Geist (Mythen der Unvollkommenheit, S. 67ff.). Dieser Übergang sei ontischer Natur, eine Transformation von einem Seinszustand in den anderen, für den es den Ausdruck *Ach* gibt. Dieses Wort, das mit „Verklärter“ übersetzt wird, ist mit dem Wort für Licht oder Glanz verwandt. Wie erwähnt, meint Assmann, daß bei den griechischen Mysterien Totenriten an lebenden Menschen durchgeführt wurden (ebd. S. 69ff.). Teichmann ist allerdings der Auffassung, wie ebenfalls schon erwähnt, daß auch der ägyptische König bereits zu Lebzeiten in einer Einweihung diese Verwandlung in einen Ach erfahren hat. Er schlägt die Übersetzung mit Lichtwesen, Lichtgeist oder einfach Geist vor. Dies deute auf den Zusammenhang mit dem Sonnengott. Der eingeweihte Pharao wird mit der Lichtsubstanz des Sonnengottes erfüllt, „der als Quelle des Lichtes an allen geistigen Zusammenhängen beteiligt ist“ (Die ägyptischen Mysterien, S. 116). Weiter sagt er, daß die Identifikation des eingeweihten Königs mit dem Sonnengott so selbstverständlich sei, daß bei allen Abbildungen des Sonnengottes in den Unterweltbüchern der König mitgedacht werden müsse (ebd., S. 225).

Diese Gleichheit oder Ähnlichkeit mit einem Gott findet sich auch bei den Eingeweihten der griechischen Mysterien. In dem Platon zugeschriebenen Dialog *Axiochos* wird von dem Eingeweihten gesagt, er brauche keine Angst vor dem Tod zu haben, da er ein Stammverwandter der Götter sei (*gennetes ton theon*; Giebel, Mysterien, S. 49). Der Eingeweihte in die Isis-Mysterien wird von Apuleius als Sonnengott dargestellt (Text Nr. 4), allerdings in hellenistischer Gestalt: Die zwölf Gewänder verweisen auf den Tierkreis, die beschriebene Krone mit den sonnenstrahlenartigen gezackten Palmenblättern auf Helios: Er war geschmückt wie die Sonne (*ad instar solis*) und glich einem Götterbild (*invicem simulacri*).

Auf einem der Goldblättchen wird der Eingeweihte so angesprochen:

Glücklicher, Seliger: Gott wirst du sein statt eines Sterblichen.
(Burkert, Religion, S. 439)

Burkert sagt dazu, die Verheißung der Vergottung gehe über alles hinaus, was von den Mysterien sonst bekannt ist (ebd., S. 440 mit Anm. 25).

Bei all diesen Ausdrücken, die etwas Göttliches bezeichnen, sollte man nicht an die Gottesvorstellung der abrahamitischen Religionen denken. In anderen Religionen gibt es viele Zwischenstufen und Übergänge zwischen geistigen und menschlichen Wesen. Daher kann ein Eingeweihter, der ein Angehöriger der geistigen Welt wurde, als etwas Göttliches angesehen werden, wie auch Gestorbene diesem höheren Seinszustand angehören konnten (s. o. bei „Göttermythen“). Je weiter man in der Zeit zurückgeht, desto wahrscheinlicher sind solche Möglichkeiten. In den Eingeweihten der atlantischen Zeit inkorporierten sich oft höhere Wesen, die in späterer Zeit „Götter“ oder „Halbgötter“ genannt wurden (Veltman, S. 27ff.). Ein Nachklang ist oft noch in mythischen oder religiösen Texten zu finden.

Campbell, der an der Gestalt des Helden („hero“, oder unter welcher Bezeichnung auch immer er sich verbirgt) ebenfalls viele Merkmale einer Einweihung feststellt, sagt über die Verwandlung in ein neues Wesen: „Als Mensch der Gegenwart ist der Held gestorben, als Mensch des Ewigen, als vollkommen gewordener, nicht auf Partikularitäten festgelegter, universaler Mensch wird er wiedergeboren.“ (Heros, S. 32).

Doch der Neophyt ist nicht nur ein im Wesen Verwandelter, sondern hat durch seine Einweihung ein besonderes Wissen erlangt, das für andere Menschen nur beim Tod zu erreichen ist. Dieses Wissen ist für Plutarch offensichtlich die Erkenntnis schlechthin: „Hier ist die Seele ohne Erkenntnis außer wenn sie dem Tode nah ist. Dann aber macht sie eine Erfahrung, wie sie jene durchmachen, die sich der Einweihung in die Großen Mysterien unterziehen.“ (Text Nr. 5) Es handelt sich um das Wissen desjenigen, was jenseits der Todesschwelle ist, die zwar jeder Mensch überschreitet, der Einzuweihende aber schon zu Lebzeiten. In initiationswissenschaftlichen Schriften wird das, was sich da auftut, die geistige Welt genannt. Teichmann sieht dies als eins der Grundgesetze der Mysterien an: „Die Mysterien hatten die Aufgabe, diejenigen Menschen, die sie in ihre Schulung aufnahmen, nach vorangegangener Reinigung des Seelenlebens einzuführen in das Schauen der geistigen Welt. Das geschah durch die Einweihung.“ (Die ägyptischen Mysterien, S. 23) Das Schauen der geistigen Welt schuf ein anderes Bewußtsein, eine neue Anschauung von Leben und Tod, vom Sinnlichen und Bleibenden; die Werte haben sich umgekehrt. So schreibt Steiner in „Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums“ über diese Einweihungserlebnisse: „man hat ja selbst gefühlt, wie alle feste Materie, wie alles Sinnliche zu Wasser zerfließen ist; man hatte ja allen Boden verloren. Alles, was man vorher als lebend empfunden hatte, war getötet worden. [...] Aber ein neues Leben ist erschienen. [...] Dieses neue Dasein ist nicht den Gesetzen des niederen Lebens unterworfen. Werden und Vergehen berühren es nicht. [...] Die Eingeweihten haben eine neue Anschauung von Leben und Tod. Sie halten sich nun erst befugt, von Unsterblichkeit zu sprechen.“ (S. 23f.) Weiter heißt es, daß der Eingeweihte das wahre Wesen der Götter erkannt hat, wie ein Zitat Plutarchs lautet: In den Mysterien seien „die größten Aufschlüsse und Deutungen über die wahre Natur der Dämonen [im Griechischen gleichbedeutend mit Göttern] zu finden (ebd., S. 32; die Plutarch-Stelle wird S. 182 genannt: De defectu oraculorum 14; 417 b, c) Die Erkenntnis der Götter kommt auch sehr schön zum Ausdruck in einem Text zur Krönung

Thutmosis' III., der nach Assmann initiatorische Züge trägt:

*Er [Re]öffnete mir die Türflügel des Himmels
und tat mir auf die Tore seines Lichtlands [achet].
Ich schwebte empor zum Himmel als Gottesfalke
und schaute sein geheimes Bild im Himmel.
Ich betete seine Majestät an (...)
Ich erblickte die Verwandlungen des Horizontischen
auf seinen geheimen Wegen im Himmel.
(Assmann, Tod und Initiation, S. 355, Anm. 42)*

Hierzu sei noch einmal erwähnt, daß die Krönung als Einweihung aufgefaßt werden kann. Bei dieser wurde erlebt, was in den ägyptischen Unterweltbüchern als nächtliche Fahrt des Sonnengottes, des „Horizontischen“, an dessen Seite der König ist, dargestellt wird. Was in der „Nacht“, in der Unterwelt an Verwandlungen des Sonnengottes nötig ist, damit er am Morgen wiedergeboren wird, entspricht dem, was mit dem Menschen nach dem Tod geschieht („die Verwandlungen des Horizontischen“).

Teichmann hat in seinem Buch „Die ägyptischen Mysterien“ versucht, mithilfe der anthroposophischen Terminologie diese Verwandlungsvorgänge, die in Wort und Bild der ägyptischen Kultur überreichlich dargestellt sind (Pyramidentexte, Sargtexte, Unterweltbücher, Totenbuch), zu entschlüsseln. Auch Hornung spricht von einer Regeneration im Weltinneren, vom Einbeziehen des Körperlichen und der Neubeseelung der stofflichen Hüllen durch den *Ba* (Geist der Pharaonenzeit, S. 102f.). Bekanntlich spricht der altägyptische Mythos nicht nur von „Leib“ und „Seele“, sondern kennt noch weitere Bezeichnungen, die Teichmann mit den von Steiner beschriebenen Wesensgliedern des Menschen identifiziert: den *Ka* mit dem Ätherleib, den *Ba* mit dem Astralleib, den *Ach* mit dem Ich.

Der eingeweihte König hat Wissen von den nachtodlichen Metamorphosen der Wesensglieder. Diese Transformation behandelt Teichmann ausführlich in den Kapiteln „Das Wesen des Menschen“ (S. 96ff.) und „Die Wesensglieder des Menschen im Leben nach dem Tod“ (S. 126-247), indem er die oben genannten ägyptischen Texte und Bilder interpretiert. Die Metamorphose der Wesensglieder zeigt auf, wie im Nachtodlichen die Reinkarnation vorbereitet wird. Dabei interessierten sich die Ägypter vor allem für die Vorbereitung des neuen Leibes in der Zeit zwischen Tod und neuer Geburt (S. 156). Dieses Mysterium sei in unzähligen Darstellungen der ägyptischen Totenrituale gezeigt.

(Ich möchte auch auf das Buch „Bilder der Unsterblichkeit. Die Totenbücher aus den Königsgräbern in Theben“. Mainz 2006, von Zahi Hawass, mit vielen wunderbaren Photographien, hinweisen.)

Die Vorstellung der wiederholten Erdenleben gehört zu den Grundgedanken der Anthroposophie. In der Ägyptologie werden die Darstellungen in der Jenseitsliteratur zwar auch als Regeneration angesehen, in der der Verstorbene einen unversehrten Leib zurückerhält, aber sich im jenseitigen Raum aufhält: „Die Abgeschiedenen bleiben in der Zeit, durchleben immer neue, aber jenseitige Lebenszeiten, haben Anteil am täglichen Sonnenlauf, der Diesseits und Jenseits in Zeit und Raum verbindet.“ (Hornung, Der Geist der Pharaonenzeit, S. 75) Wie gesagt, sieht Teichmann diese Regenerationsvorgänge als Vorbereitung einer neuen Inkarnation auf der Erde an.

Das Merkwürdige ist, daß die Vorstellung der Seelenwanderung dann in den griechischen Mysterien erscheint, besonders in den verwandten Richtungen der dionysischen, orphischen und pythagoreischen Lehren. Pythagoras sei zu der Seelenwanderungslehre von seinen

Studien in Ägypten angeregt worden; auch Herodot glaubte, daß sie von den Ägyptern übernommen worden sei (Giebel, *Mysterien*, S. 73). Giebel hält auch Einflüsse aus dem indogermanischen Denken für möglich (ebd.). Burkert sieht die Seelenwanderungslehre als Fremdkörper in der griechischen Religion an. Sie findet sich im 5. Jh. bei Pindar, Empedokles, Herodot und Platon (*Religion*, S. 444f.). Ein wichtiges Zeugnis stellt Pindars Zweite Olympische Ode dar. Das Schicksal des Menschen hängt vom Verhalten im Diesseits und Jenseits ab:

*Die es aber dreimal vermochten,
beim Aufenthalt in jedem der beiden Bereiche ihre Seele ganz von Unrecht frei zu halten,
die wandeln den Weg des Zeus zum Turm des Kronos.
(68-70; Übersetzung: Eugen Dönt; es folgt die Beschreibung des seligen Landes dort, die bereits zitiert wurde.)*

Die Seelenwanderungslehre wird von etlichen Denkern der griechisch-römischen Zeit aufgegriffen, so von den bedeutenden römischen Autoren Cicero, Vergil und Ovid. In Vergils Aeneis muß der Heros eine Unterweltreise unternehmen, bei der er von seinem verstorbenen Vater Anchises über die Wiederverkörperung der Seelen belehrt wird (Aen. 6, 703-751).

Die dauerhafte Verwandlung des Eingeweihten, die einerseits sein eigenes Leben verändert, durch die er andererseits kulturschöpferisch tätig sein kann, ist nur möglich, wenn die Erinnerungsfähigkeit an das, was er erlebt und erschaut hat, erhalten bleibt. Er darf also nicht, wie andere Menschen, in Bewußtlosigkeit versinken. Dieses Vergessen der Erlebnisse in der geistigen Welt überkommt den nicht Eingeweihten sowohl beim Erwachen aus dem Schlaf als auch bei der Inkarnation. Viele Texte verweisen auf die Erinnerungsfähigkeit als ein Ergebnis der Einweihung. Erinnerungsfähigkeit bzw. erhaltenes Bewußtsein in der geistigen Welt ist eine wichtige Fähigkeit des durch das Totenritual verklärten Gestorbenen:

*Herrin der Beiden Länder, meine Zauber sind gefestigt,
(denn) ich habe mich daran erinnert, was ich davon vergessen hatte.
(Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Spruch 110, V. 99f., S. 214)*

Mit dem Zauber ist das Totenritual gemeint. Diese „Befestigung“ von Inhalten betrifft noch mehr den Pharao bei den Vorgängen seiner Krönung, wie es in dem schon angeführten Text zur Krönung Thutmosis' III. heißt:

*Re selbst befestigte mich,
indem ich ausgezeichnet wurde mit den Kronen auf seinem Haupte,
sein Uräus bleibend an meiner Stirn.
(Assmann, *Tod und Initiation*, S. 355, Anm. 42)*

Was der Gestorbene durch das Totenritual erlebte, erfuhr der Pharao durch seine „Krönung“, die Einweihung, bereits als Lebender. E. Uehli schreibt, daß das Henkelkreuz und der Uräus Insignien der Einweihung seien, die der Pharao als Repräsentant der hermetischen Welterkenntnis trage (Kultur und Kunst Ägyptens, S. 108). Die hermetische Einweihung ist eine besondere Art; davon wird noch in Abschnitt c) gesprochen. Teichmann sagt, daß die „Krönung“ die Erfahrung des Nachtodlichen und die bleibende Erinnerung daran sein kann (Der Mensch und sein Tempel – Ägypten, S. 118). Der Uräus ist „bleibend“ an der Stirn des Königs, d. h. der Pharao verliert oder vergißt sein Wissen nicht wieder.

In griechischer Vorstellung hat der gewöhnliche Gestorbene keine Möglichkeit, im Totenreich das Bewußtsein zu bewahren, wie die bereits zitierte Stelle der Odyssee aussagt:

*Welch ein Wagnis, zum Hades zu steigen, dort wo die Toten
Ohne Bewußtsein [aphradees] weilen, die Bilder entschlafener Menschen.
(Od. 11, 475f.; Übersetzung: Roland Hampe)*

Das griechische Wort *aphrades* (unvernünftig, besinnungslos) hat etwas mit fehlender Wahrnehmungsfähigkeit zu tun, d. h. dem davon Betroffenen fehlt die geistige Helligkeit, er ist nicht mehr er selbst, nur noch ein Bild. Anders Odysseus: Er hat das wache Bewußtsein des Lebenden auch im Totenreich, was ihn als Eingeweihten kennzeichnet: Daß dieser sich durch Mut auszeichnet, zeigt der Ausruf Achilleus' „Welch ein Wagnis!“

Im Text des Goldblättchens von Hipponion ist die Frage des Vergessens bzw. Sich-Erinnerns so zentral, daß der eingeweihte Gestorbene vor dem Vergessen dringend gewarnt wird. Er muß aus dem See der Erinnerung (*mnemosyne*) trinken (Text Nr. 6). Burkert meint, daß die Rolle der 'Erinnerung' am ehesten im Rahmen der Seelenwanderungslehre zu verstehen sei: Die gewöhnlichen Seelen trinken 'Vergessenheit' (Lethe) und kehren zur Oberwelt zurück (Antike Mysterien, S. 123f., Anm. 131). Vom Wasser der Lethe trinken auch bei Vergil die Seelen, bevor sie wieder ins Leben zurückkehren. Aeneas sieht dies in der Unterwelt mit Erstaunen und wird von seinem Vater belehrt:

*animae, quibus altera fato
corpora debentur, Lethaei ad fluminis undam
securos latices et longa oblivio potant.*

*Die Seelen, denen vom Schicksal neue
Leiber bestimmt sind, trinken an der Welle des Lethe-Flusses
Sorglosigkeit gewährendes Naß und langes Vergessen.
(Aeneis. 6, 713-715)*

Dieses Vergessen ist der Grund, warum gewöhnlich weder an die vorige Inkarnation noch an das Dasein zwischen Tod und neuer Geburt Erinnerungen bestehen. Im mythischen Bild bewirkt dies das Wasser der Lethe (wörtlich „Verborgenheit“).

Burkert spricht davon, daß auch bei Platon, in einem orphischen Hymnus und bei den Pythagoreern Erinnerung und Gedächtnis von größtem Wert sind. „'Vergessen' des bei der 'Weihe' Geschauten läßt bei Platon die Seele in die Tiefe sinken.“ (Religion, S. 437; die Stellen bei Platon: Phaidros 250a; Gorgias 493c; s. Anm. 9)

Die Erinnerung an die Erlebnisse und Schauungen der Einweihung ist also von größter Bedeutung. Steiner hat an mehreren Stellen dargelegt, wie diese erlangt wird (z. B. Die Apokalypse des Johannes, S. 54ff.). Wie bei jedem Menschen durch den Tod, so wurde bei den alten Einweihungen der Ätherleib aus dem physischen Leib fast vollständig herausgelöst. Da jener der Träger des Bewußtseins und des Gedächtnisses ist, bleibt bei der Wiedervereinigung mit dem Leib die Erinnerung an die Erlebnisse während der Einweihung erhalten. (Dies wird genauer im folgenden Abschnitt „Verlauf von Einweihungen“ dargestellt.)

Teichmann erklärt, wie dies beim eingeweihten ägyptischen König geschieht. Die ägyptische Bezeichnung für Äther- oder Lebensleib ist *Ka*. Damit der *Ka* des Pharao die Erinnerungsfähigkeit nach der Einweihung behält, braucht er „größere Kräfte, Kräfte, die

seinem Ka erlauben, über die bloße Gestaltung des Leibes hinaus auch die geistigen Gestaltungen nachzuformen und festzuhalten, das heißt zu erinnern. Und genau das geschieht. Immer wieder läßt sich der König abbilden, wie er vom Sonnengott mehr Leben erhält, als er von Natur aus hat.“ (Die ägyptischen Mysterien, S. 120)

Der ägyptische Pharaon ist mit der Tag- und Nachtseite des Daseins vertraut, „König von Ober- und Unterägypten“. Genau das nennt auch Campbell als Merkmal des „Heros“, des Eingeweihten: Der Heros, der das Wissen von der anderen Welt bei der Rückkehr nicht verliert, ist der „Herr der zwei Welten“. Er hat die Freiheit, „die Spaltung der Welt nach hüben und drüben zu durchmessen“ und „springt und wendet sich in ausgelassener Leichtigkeit von Ort zu Ort“ (Heros, S. 247).

So wie nach einer erfolgreichen Einweihung die Rückkehr in das alltägliche Bewußtsein gelingt, kann der Eingeweihte sich aufgrund seiner Erinnerungsfähigkeit jederzeit wieder in die geistige Welt versetzen.

So heißt es im ägyptischen Totenbuch:

*Er kommt und geht nach dem Wunsch seines Herzens
in seinen Gewässern und in seinen Stätten.*

[...]

Hotep ist das, der hin- und herzieht durch jenes Feld.

(Hornung, Das Totenbuch der Ägypter. Düsseldorf 32004, Spruch 110, V.55 und 59, S. 212)

Hotep, der Zufriedene, ist eine Bezeichnung für den seligen Toten, einen Gott oder – nach initiationswissenschaftlicher Sicht – für einen Eingeweihten. Daher besitzt von allen Toten hauptsächlich der Pharaon die Fähigkeit des Wechsels zwischen beiden Welten.

(Im Totenbuch als relativ spätem Text werden solche Fähigkeiten allen Menschen zugesprochen. Manche nennen dies „Demokratisierung“, andere sehen darin eine Verfallserscheinung der ägyptischen Kultur.)

Teichmann schreibt darüber: „Eine [der neuen Fähigkeiten des Pharaos nach der Einweihung] war der nun mögliche Einblick in geistige Welten, der jederzeit erreichbar war, wenn er dessen bedurfte; [...] (Die ägyptischen Mysterien, S. 150). Und weiter: Die Verbindung mit dem Sonnengott in der Einweihung macht den König fähig, „jederzeit die Schwelle zum Totenreich zu überschreiten und die geheimnisvollen Taten des Sonnengottes kennenzulernen. Was er davon selbst beobachtet hat, das verschlüsselt er in die Texte und Bilder seines Grabes“ (ebd. S. 117):

*Wer diese geheimnisvollen Bilder kennt,
ist ein wohlversorgter Ach.*

*Immer geht er aus und ein in der Dat [Unterwelt],
Immer spricht er zu den Lebenden.*

Als wahr erprobt, Millionen Mal!

(zitiert S. 118; aus: E. Hornung, Die Unterweltsbücher der Ägypter, Düsseldorf 2002, S. 194)

Die Tatsache, daß in der späten, griechisch-römischen, Zeit die Mysterieneinweihung eher eine private Angelegenheit war, verstellt den Blick darauf, daß sie ursprünglich zum Ziel hatte, besonders ausgewählte Persönlichkeiten auf eine führende Aufgabe innerhalb ihres Volkes oder ihrer Kultur vorzubereiten.

So ist bei Plutarch und Clemens von Alexandrien zu lesen, daß in Ägypten nur die zum

Herrscheramt Berufenen zu den Mysterien zugelassen wurden: „Die Ägypter offenbaren ihre religiösen Mysterien nicht unterschiedslos allen, noch teilen sie das Wissen um die göttlichen Dinge den Profanen mit, sondern nur denen, die zur Nachfolge im Königtum ausersehen sind, und zu solchen von den Priestern, die dazu aufgrund ihrer Geburt und Erziehung am besten qualifiziert sind.“ (Clemens von Alexandrien, Stromateis V, 7, 41, 1; zitiert in: Assmann, Die Zauberflöte. Oper und Mysterium. München/Wien 2005, S. 209)

In der Initiationswissenschaft geht man davon aus, daß alle vorgeschichtlichen, frühgeschichtlichen und antiken Kulturen von Eingeweihten geschaffen und geleitet wurden. Die Vorgesehenen dazu in die Lage zu versetzen, bezeichnet Teichmann als das zweite Grundgesetz der alten Mysterien: „Die Mysterien hatten die nicht minder schwierige Aufgabe, die Eingeweihten erdentüchtig zu machen, sie zu veranlassen, die zu ihnen gehörenden Kulturen zu begründen, zu leiten und zu fördern und die dazu nötigen äußeren Techniken zu erfinden.“ (Die ägyptischen Mysterien, S. 23) Dabei sind Bezeichnungen wie König, Priester, Priesterkönig, Lehrer, Heros oder Held nahezu synonym. Man geht davon aus, daß die Abfolge der Kulturen der Menschheit nicht zufällig war oder irgendwie von selbst erfolgte, sondern den Eingeweihten durch göttliche Inspiration offenbart wurde, um die Menschheit zu den vorgesehenen Zielen zu führen.

Bei Campbell ist „Heros“ die Bezeichnung für diesen Eingeweihten. Der erfolgreich Initiierte wird zum Segensbringer, Heiland, Lehrer und Initiierenden für die Gemeinschaft. Bei der Einweihung des Heros werden nämlich Kräfte wiederbelebt, die der Verwandlung der Welt dienen können. Allerhaltende Liebe, unbesiegbare Kraft, Licht und unzerstörbare Ewigkeit zeigen sich (Heros, S. 41). „Überall, gleich in welcher Sphäre, sei es die der Religion, der Politik oder persönlicher Interessen, erscheinen die wirklich schöpferischen Taten als Folge dessen, was man 'der Welt absterben' genannt hat.“ (ebd. S. 48) Die Rückkehr des Heros von seiner Einweihungsfahrt, seinen „Abenteuern“, und seine Wiedervereinigung mit der Gesellschaft ist „für den ununterbrochenen Zufluß an geistiger Energie in die Welt unerlässlich“ (ebd. S. 49). Das, was als Segen und unvergängliches Sein durch die Eingeweihten zu den Menschen gebracht wird, wird symbolisch oft als Schatz aus der Unterwelt dargestellt, weswegen Hades auch den Beinamen Pluton („der Reiche“) hat. Diese segensreichen Kräfte können dem spirituellen Fortschritt dienen, die Bewußtseinsentwicklung fördern und neue kulturelle Errungenschaften bringen. Die Eingeweihten erzählten von ihren Erlebnissen denen, deren geistiges Auge noch geschlossen war, und stärkten sie in ihrem gedanklichen Verstehen für die geistige Welt. Sie wollten „geistige Augenaufschließer“ sein (Steiner, Das Christentum als mystische Tatsache, S. 21). Die meisten Religionsstifter waren große Eingeweihte, wie Buddha, Zarathustra, Mose. Die Eingeweihten enthüllten den Menschen das ganze Tableau der geistigen Welt. Sie waren Gottesboten, durch die die Religionen Wissen von der geistigen Welt erhielten (Anthrolexus s. v. Totenreich und Eingeweihte).

Zum Dienst der Mysterien für den Bewußtseinsfortschritt äußert sich auch Kyber sehr deutlich: „Ich will nun auf die Einweihung als solche zu sprechen kommen, die zu allen Zeiten sehr verschieden vorgenommen worden ist, deren Bedingungen und Riten aber genau der jeweiligen Entwicklungsstufe der Menschheit und dem jeweilig erstrebten Ziele ihrer nächsten Stufe entsprachen.“ (S. 61)

Dieser Entwicklungsschritt, den ein Eingeweihter den von ihm geführten Menschen voraussetzt, zeigt sich z. B. in der Fähigkeit des Denkens beim ägyptischen König, wie Teichmann dargelegt hat und hier schon öfter erwähnt (Teichmann, Die ägyptischen Mysterien, S. 246ff.). Noch viel deutlicher zeigt sich dies in der griechischen Bewußtseinsentwicklung, in der Mythologie besonders an der Gestalt des „klugen“ Odysseus. Solche Mythen sind laut Steiner nicht aus der Volksphantasie entstanden, sondern von

Eingeweihten als hinweisende Bilder für die Menschen geschaffen, um anzudeuten, welche zukünftigen Schritte für sie anstehen: „So geschieht das Aufrücken in neue Bewußtseinszustände immer durch die Einwirkung von großen Eingeweihten.“ (GA 92: Richard Wagner im Lichte der Geisteswissenschaft, Erster Vortrag, S. 109ff.) Bewußtseinsfortschritte sind nicht nur innerliche Vorgänge, sondern gehen mit Veränderungen der äußeren Lebensumstände einher, beide bedingen einander gegenseitig. So stehen hinter den oft legendären Namen von Kulturschöpfern und Bringern einzelner Errungenschaften Eingeweihte, die häufig fast wie Götter verehrt werden, z. B. Thot als Schrifterfinder, Prometheus als Feuerbringer. „Diese ausgezeichneten Träger kosmischer Kraft bilden eine geistige und gesellschaftliche Aristokratie. Doppelt mit der schöpferischen Energie geladen, waren sie selbst Quellen der Offenbarung. Solche Gestalten erscheinen im Dämmerungsstadium jeder legendären Vergangenheit. Sie sind die Begründer der Kulturen und Städte.“ (Campbell, Heros, S. 333)

Die Mysterienstätte von Eleusis besitzt als heilige Geschichte die Stiftung des Getreides und der Kultur überhaupt (Burkert, Religion, S. 431f.). Im mythischen Bild wird der eleusische Königssohn Triptolemos auf einem geheimnisvollen geflügelten Wagen von den Göttinnen in die Welt gesandt, um den Menschen das Getreide zu bringen. Auch auf dem berühmten Weihrelief von Eleusis, um 430 v. Chr., ist diese Beauftragung dargestellt (heute im Nationalmuseum in Athen; abgebildet in: Giebel, S. 19. Triptolemos gilt als der erste Eingeweihte in die Mysterien von Eleusis.). Daß es bei dem Getreideanbau nicht nur um eine Ernährungsumstellung, sondern um einen Kultur- und Bewußtseinsfortschritt ging, wurde schon in III, 2.3 dargestellt.

V e r l a u f v o n E i n w e i h u n g e n

Den Verlauf von Einweihungen beschreibt Teichmann zusammenfassend folgendermaßen: An den alten Mysterienstätten wurden die von ihnen Erwählten „nach einer gewissen Zeit vorbereitender Schulung und nach Reinigung ihres Seelenlebens, gemäß den erprobten Methoden, in der eigentlichen Einweihung durch den Tod geführt und auf die Erde zurückgerufen (Die ägyptischen Mysterien, S. 32). Hier ist ein Dreischritt zu erkennen, den auch Campbell dem „Abenteuer des Heros“ (= Einweihung) zugrundelegt. Er nennt die Schritte „Aufbruch, Initiation, Rückkehr“ (vgl. Heros, Inhaltsverzeichnis, S. 7).

Der Aufbruch des Initianden und sein Eintritt in die Vorbereitung zur Einweihung kommt einer Trennung vom alten Leben gleich. Bei den Pubertätsriten der indigenen Völker muß sich der junge Mensch von seiner Familie trennen und in die Einsamkeit im Busch zurückziehen (Eliade, Das Heilige, S. 163). Der Initiand muß alles, was sonst an der Welt interessierte oder erfreute, zurücklassen (Teichmann, Die ägyptischen Mysterien, S. 240). Und Campbell stellt fest, daß diese Schwelle überschritten werden muß, „wenn der gewohnte und vertraute Horizont zu eng geworden ist und die alten Begriffe, Ideale und Verhaltensweisen nicht mehr passen wollen“ (Heros, S. 65).

Die Vorbereitung konnte sich über einen langen Zeitraum hinziehen, da es um die Reinigung des Seelenlebens ging. Der Initiand mußte eine besondere Lebensweise führen mit Fasten, Einsamkeit, Kasteiungen und seelischen Übungen der Meditation und Konzentration. Dadurch sollte sich die gesamte Richtung des Empfindungs- und Gefühlslebens ändern, um ihn für die Weisheit der Einweihung aufnahmebereit zu machen (Steiner, Das Christentum als mystische Tatsache, S. 20; Die Apokalypse des Johannes, S. 55f.). Auch Giebel erwähnt die sittliche Wirkung des Fastens, Opfern und Betens während der vorbereitenden Kleinen Mysterien von Eleusis (Mysterien, S. 30). Durch Prüfungen und Proben wurde sodann der

Mut gesteigert, um auf die Schrecken der Einweihung vorzubereiten (Teichmann, Die ägyptischen Mysterien, S. 27; 240).

Ein letztes, was auch von den Kleinen Mysterien von Eleusis bekannt ist, war eine Unterweisung in den Mythen (Giebel ebd.). Teichmann betont, daß es dabei nicht nur um die mythischen Bilder an sich ging – denn diese waren einem Griechen ohnehin bekannt –, sondern um deren Verständnis. Dies sollte die Schau vorbereiten, denn der Initiand wurde dazu herangebildet, die Erlebnisse der Einweihung verstehen und deuten zu können (ebd.).

Unter der eigentlichen Initiation hat man sich offensichtlich in erster Linie einen Vorgang vorzustellen, der individuell vorgenommen wurde. Doch die Schwierigkeit, etwas darüber zu wissen, liegt in der Verborgenheit desselben.

Die Großen Mysterien von Eleusis, die für die Vorbereiteten der Kleinen Mysterien zu einem späteren Zeitpunkt stattfanden, stellen sich zunächst als eine Festprozession von Athen nach Eleusis mit Tausenden von Teilnehmern dar, die die Einzuweihenden begleiteten. Diese traten dann in den abgeschlossenen heiligen Bezirk von Eleusis mit Außenanlagen und der Weihehalle (Telesterion) ein. Auch diese hatte Raum für mehrere tausend Menschen. Die heiligen Handlungen wurden anhand der Quellen so gut es ging erforscht und dargestellt (z. B. Burkert, Griechische Religion, S. 426-432; Giebel, Mysterien, S. 31-47). Doch ist kaum zu erkennen, wo und wann innerhalb dieser Mysterienfeier eine Einzeleinweihung stattgefunden haben könnte. So schreibt Burkert, es bleibe das Problem, daß es keinen Anhalt über das gibt, „wie die mancherlei am einzelnen vorgenommenen Riten [...] unter sich nach Zeit und Ort und mit dem gemeinsamen Hauptfest im Telesterion korreliert waren“ (Antike Mysterien, S. 80). Ein Hinweis auf eine Einzeleinweihung finde sich in der eleusinischen Lex Sacra, in der sich $\mu\upsilon\epsilon\nu$ [einweihen] „auf eine an Individuen vollzogene Handlung, die vom gemeinsamen Fest in Eleusis getrennt ist“, beziehe (ebd., S. 117, Anm. 13).

Giebel bemerkt zu der Frage, daß die weisen Priester von Eleusis die Gruppeninitiation untersagt haben, und verweist auf bildliche Darstellungen, auf denen der Einzuweihende mit verhülltem Haupt wie einst Demeter sitzt, während um ihn die Priester Rituale vollziehen (S. 3f.).

Die Beschreibung der Einweihung in die Isis-Mysterien bei Apuleius zeigt eher Elemente der Einzeleinweihung: Für Lucius wird einzeln ein Tag festgelegt, er wird persönlich vom Priester betreut, von gleichzeitig Einzuweihenden ist keine Rede, nur er erscheint am Morgen nach der Einweihungszeremonie als dem Sonnengott ähnlich, das anschließende Fest gilt nur seinem „Geburtstag“. Und hier erfahren wir von dem Vergleich der Einweihung mit einem „freiwilligen Tod“ (*voluntaria mors*) und dem Eintritt in die Unterwelt (*confinium mortis; Proserpinae limen*) bei der Einweihung und von der Rückkehr (*remeavi*) (Texte Nr. 2 und 3). Dazu kommt noch Plutarchs Aussage über die Ähnlichkeit der Einweihung mit dem Todeserlebnis. Der Vorgang des Sterbens, Nahtoderlebnisse und der psycho-physische Vorgang der Einweihung in den alten Mysterien haben offensichtlich etwas gemeinsam. Zudem gibt es noch eine Ähnlichkeit mit dem Schlaf. Diese Prozesse lassen sich durch das Zusammenspiel der Wesensglieder des Menschen verstehen, wie von Steiner immer wieder dargestellt. Es handelt sich um Trennungsvorgänge der Wesensglieder: Beim Einschlafen trennen sich der Astralleib und das Ich von physischem Leib und Ätherleib, wodurch es zum bekannten Bewußtseinsverlust während des Schlafes kommt (besonders während des traumlosen Tiefschlafs). Beim Sterben trennt sich auch der Ätherleib vom physischen Leib, dem dadurch die formbildenden Lebenskräfte entzogen werden – der Ätherleib wird daher von Steiner auch als Lebensleib oder Bildekräfteleib bezeichnet. Bei der Einweihung wurde durch streng geheimgehaltene Maßnahmen der Ätherleib teilweise vom physischen Leib getrennt. Auch bei Nahtodvorgängen ist dies der Fall; durch die Reanimation verbindet sich der Ätherleib wieder vollständig mit dem physischen Leib. In beiden Fällen tritt die Seele

während der teilweisen Herauslösung in die geistige Welt ein und erlebt Schauungen.

Nun hatte die Einweihung ja das Ziel, die Schauungen und Erfahrungen der geistigen Welt dauerhaft und erinnerungsfähig dem Eingeweihten zu erhalten, damit er durch deren Früchte in der Welt segensreich wirken konnte. Wie dies während der Einweihung vor sich ging, hat Steiner z. B. an folgenden Stellen beschrieben: Ägyptische Mysterien, S. 143-145 und Die Apokalypse des Johannes, S. 55-56, mit unterschiedlichen Schwerpunkten. Eine Zusammenfassung dieser und ähnlicher Stellen von Veltman lautet:

„Daher wurde in zahlreichen Mysterienstätten die Einweihung mit einer Prozedur beschlossen, die den Lehrling in einen todähnlichen Zustand versetzte. Der Tod trat jedoch nicht vollständig ein. Der leitende Priester oder Hierophant versetzte den Lehrling künstlich in eine Art Scheintod, in dem dieser dreieinhalb Tage verharrte, eingeschlossen in eine Grabkammer, wie sie für diese Art von Einweihungsvorgängen in Tempeln oder Grabgebäuden eingerichtet waren. Während dieser Zeit befand sich nicht nur das geistig-seelische Wesen des zukünftigen Adepten außerhalb seines Körpers, sondern auch der sogenannte Ätherleib oder Lebensleib, der Zusammenhang der Lebenskräfte, war zum großen Teil aus dem stofflich-physischen Leib herausgelöst. In diesem Zustand blieb der Mensch, der ja zuvor eine Vorbereitungszeit absolviert hatte, dennoch bei Bewußtsein, das heißt er vergaß die Erfahrungen nicht wieder, die er gemacht hatte, als er außerhalb seines Leibes war. Die übersinnlichen Organe, mit denen die göttliche Welt wahrgenommen werden kann, wurden dem Ätherleib eingepreßt, wodurch eine dauernde Hellsichtigkeit entstand, die es dem Eingeweihten auch nach der Rückkehr in den physischen Leib ermöglichte, Erfahrungen auf einer höheren Bewußtseinsstufe zu machen. Seine Auferstehung vom Tode war zu gleicher Zeit die Geburt seines höheren Wesens. Er ging hinfort als ein 'Wiedergeborener' durch das Leben und bekam meistens auch einen neuen Namen.“ (S. 34) (Dieser neue Name gehörte z.B. beim ägyptischen König als Krönungsname zur fünfteiligen Königstitulatur. Man nannte ihn auch den Nesut-Bit-Namen („zur Binse und zur Biene gehörig“, Symbolen von Ober- und Unterägypten) als Hinweis auf seine neue Funktion als Eingeweihter in die „Beiden Länder“. Tutanchamun hatte z. B. den Nesut-Bit-Namen „Neb-Cheperu-Re“: Herr der Erscheinungsformen des Re, womit auf die Wandlungen des Sonnengottes am Tag (in der physischen Welt) und in der Nacht (in der geistigen Welt) angespielt wird.)

Wenn auch Steiner diese Darstellungen aus seiner übersinnlichen Erkenntnis geschöpft hat, so lassen sich doch auch in mancherlei Wissen der Menschheit Spuren davon finden, besonders zu den dreieinhalb Tagen. Diese hängen offenbar mit der Lunarsymbolik zusammen, nämlich mit der Phase, in der der Mond von der Erde aus unsichtbar ist, also dem Neumond. Diese Unsichtbarkeit schwankt nach Breitengrad, Jahreszeit und anderem, kann aber bis zu 60 Stunden dauern (Wikipedia s. v. Neulicht). Wenn man den Tag der letzten Sichtbarkeit am Morgen und dem ersten Neuerscheinen am Abend nach dem Neumond dazuzählt, kommt man auf die dreieinhalb Tage. Von ihnen ist mythisch die Rede: Es ist das Zeichen des Jona, der Hinweis auf die Auferstehung Christi am „dritten Tag“ (Mt 16,4); der alttestamentliche Prophet Jona befand sich bekanntlich drei Tage in dem Bauch eines Walfisches (Jona 2,1; Septuaginta: Ketos, griechische Gestalt eines mythischen Seeungeheuers); Christus drei Tage in der Unterwelt (symbolum Apostolicum: *Descendit ad inferna, tertia die resurrexit a mortuis: Er stieg hinab in die Unterwelt, am dritten Tag erstand er von den Toten*. Die betonte Anfangsstellung von *tertia die* fällt auf.)

Auch der Bauch des Walfisches ist ein Symbol der Unterwelt. Von einem Verschlingen durch ein Ungeheuer sprechen viele Mythen (vgl. Campbell, Heros, S. 103ff.: „Im Bauch des Walfisches“, mit mehreren Beispielen). Auch bei den Initiationsriten indigener Völker wird häufig ein solches Verschlingen inszeniert. Eliade weist auf die Verbindung zur

Mondsymbolik hin, denn auch der Mond „stirbt“, um drei Nächte später wiedergeboren zu werden. In einer Bantuzeremonie wird ein Widder geopfert, der Initiand in dessen Haut gewickelt und „beerdigt“. In diesem Zustand muß er drei Tage bleiben (Das Heilige, S. 164f.). Weiter gibt es unter den Pyramidentexten der Unas-Pyramide ein Auferstehungsritual, das in die dreieinhalb Tage eingefügt ist, „welche vergehen vom Einbringen des Sarges am Morgen, wo noch die letzte Sichel des Mondes sich zeigt, und dem ersten Abend nach Neumond, wo schon wieder die erste Sichel erscheint“ (Teichmann, Der Mensch und sein Tempel – Ägypten, S. 198).

Die Geschehnisse am Himmel mit der Zeitspanne des Neumondes und die Zeit, in der bei der Einweihung der Ätherleib teilweise aus dem physischen Leib herausgelöst sein konnte, stellen eine Makrokosmos-Mikrokosmos -Analogie dar.

Die alte Einweihung mit dieser teilweisen Loslösung des Ätherleibes war nicht ungefährlich, wie Teichmann schreibt. Während des Einweihungsschlafes mußte ein Minimum an Stoffwechsel erhalten bleiben, mit einem „dünnen Faden“ mußte der Ätherleib mit dem Leib verbunden bleiben. Dies ereignet sich auch bei heutigen Nahtoderfahrungen, doch ist diese Herauslösung nur für wenige Minuten möglich, ansonsten tritt der vollständige Tod ein. Dies hat darin seinen Grund, daß der physische Leib in alter Zeit noch viel lebendiger und weicher, die Verbindung mit dem Ätherleib noch allgemein lockerer war. Der heutige Leib würde die Prozedur der Einweihung nicht überleben (ebd., S. 138). Im Ägyptischen entspricht dem Ätherleib der *Ka*. Teichmann sieht in zwei älteren Pyramidentexten Hinweise auf den Zustand des physischen Leibes und des Ätherleibes des Königs während seiner Einweihung (ebd., S. 199):

1) *Gut geht es dem König mit seinem Ka.
Es lebt der König mit seinem Ka.*

2) *Sein Ka ist ihm zur Seite.*

Nach der Einweihung mußte sich der Neophyt nach den überwältigenden Erlebnissen wieder dem gewöhnlichen Leben zuwenden, um segensreich für die Menschen tätig zu sein, denn dies stellte die Aufgabe dar, die auf ihn wartete. In den Quellen zu den griechischen Mysterien erfahren wir darüber nichts, da die Einweihung in die Mysterien als etwas Privates angesehen wurde. Anders ist es mit den bildhaften Texten, die Campbell heranzieht; er widmet dem Thema „Rückkehr“ ein ganzes Kapitel (S. 210ff.).

Wenn die Rückkehr gut gelingt, ist der Eingeweihte der „Herr der zwei Welten“, im Idealfall ein Welterlöser oder ein Heiliger (vgl. S. 368ff.). Nach Teichmann hat der eingeweihte Pharaos Interesse an anderen Gebieten als zuvor, ergreift andere Aufgaben und hat neue Fähigkeiten (Die ägyptischen Mysterien, S. 246). Doch oftmals birgt die Rückkehr viele Probleme, wie Campbell aufzeigt. Es kommt vor, daß der Held die Rückkehr verweigert, z. B. bei einer ewig jungen „Göttin“ verbleiben will. Dies ist unter dem begriff „Verliegen“ bekannt, das manchmal erst das Machtwort eines Gottes beendet. Bei Apuleius klingt dies leise an, wenn er die schwierige Trennung des Lucius vom Heiligtum der Isis nach seiner Einweihung beschreibt: Er verweilt noch zwei Tage; „doch endlich bereite ich auf Ermahnung der Göttin [...] meine reichlich säumige Heimkehr vor, wenn auch unter kaum gerissenen Banden eines glühendsten Verlangens“ (Metamorphosen 11, 24). Doch der Held muß das, was er erlangt hat, in den menschlichen Bereich hineinbringen, wo dessen Segen der Erneuerung dient (Campbell, Heros, S. 210). Es kann auch sein, daß der Held von der Rückkehr abgehalten wird, und zwar in den Fällen, wo die Trophäe – z. B. das Gold – gegen den Willen des Wächters genommen wurde. Dann wird der Rückweg zu einer gefährlichen Angelegenheit,

bei der der Held verfolgt wird und in Lebensgefahr gerät (ebd. S. 213ff.). Wenn der Eingeweihte in seinen Lebensumkreis zurückkehrt, besteht oft die Schwierigkeit, daß die Menschen, denen er seine „Schätze“ bringt, ihn nicht verstehen können. Er selbst kann dann in die Gefahr geraten, die gewonnene kosmische Perspektive nicht bewahren zu können (ebd. S. 239).

Eine mißlungene Rückkehr kann auf Schwierigkeiten schon bei der Einweihung zurückgeführt werden. Einweihungen waren schwierig und gefährlich und zu manchen – späten – Zeiten nur noch mit Mühe überhaupt möglich, das Wissen um die Methoden oft nicht mehr so sicher. So bestand für Eingeweihte der vierten und beginnenden fünften nachatlantischen Kulturepoche, in der die geistige Welt an sich nur noch schwer den Menschen zugänglich war, die Schwierigkeit, daß sie sehr auf sich allein gestellt waren und daher viele Fehler machten (Hastings, Allegories, S. 76ff.). Teichmann sieht Schwierigkeiten der Einweihung bei dem umstrittenen Pharaon Echnaton (Amenhotep IV.). Aus seinen Taten und Texten geht hervor, daß er den nächtlichen Sonnenlauf, d. h. die geistige Welt, gar nicht kannte und kein Wissen über das Totenreich hatte, was bei den Pharaonen bis dahin gerade das Zentrale ihrer Kenntnisse war. Teichmann vermutet, daß bei dem zum neuen König Ausersehenen die Einweihung mißglückte. Es könnte auch sein, daß er nur in einen tiefen Schlaf versetzt, aber nicht eingeweiht wurde, da man ihn für nicht reif oder geeignet hielt. Daß dies geschehen konnte, zeige allerdings auch eine Schwäche seiner Zeit (Die ägyptischen Mysterien, S. 277f.).

Verschiedene Einweihungsarten: zeitliche und kulturelle Unterschiede

Es ist schon angeklungen, daß es im Verlauf der Geschichte sehr unterschiedliche Mysterien und Einweihungsarten gab. Die Vielfalt der geistigen Welt war nie als Ganzes zu erfassen. Daher war der Umfang des gesamten Wissens auf viele Völker verteilt, und durch die Reinkarnation in verschiedenen Völkern war es möglich, verschiedenes Eingeweihtenwissen zu erlangen (Steiner, Matthäusevangelium S. 128).

Da die Mysterienstätten durch die Geschichte hindurch die Bewußtseinsentwicklung begleiteten, dienten die jeweiligen Schulungsarten und Rituale dem jeweils erstrebten Ziel der nächsten Stufe der Entwicklung (Kyber, S. 61f.).

Es war auch ein großer Unterschied, ob eine Mysterienstätte Menschen zu führen hatte, die noch den paradiesischen Zeiten näherstanden, oder ob sie eine Kultur begründen wollte, die schon der Erde zugeneigt war, wie Teichmann sich ausdrückt (Die ägyptischen Mysterien, S. 23). Davon waren auch die Schulungsformen der Einzuweihenden abhängig, denn auch das Schauvermögen der Eingeweihten war umso schwieriger zu erringen, je weiter die Vertreibung aus dem Paradies zurücklag (ebd., S. 24).

Außer diesen zeitlich bedingten Einweihungsarten gab es solche, die an bestimmte Orte oder Gegenden geknüpft waren. Sie entstanden während der Wanderbewegung verschiedener Menschengruppen, die beim Untergang der Atlantis Richtung Osten zogen. Im wesentlichen waren dies drei Wanderzüge, einer, der sich mehr im Norden der Erde bewegte, einer, der sich im Süden ausbreitete, und ein mittlerer. Eine mythische Widerspiegelung findet sich in den drei „Söhnen“ Noachs im Alten Testament:

*Die Söhne Noachs, die aus der Arche gekommen waren, sind Sem, Ham und Jafet. [...] Diese drei sind die Söhne Noachs; von ihnen stammen alle Völker der Erde ab.
(Gen 9, 18-19; Einheitsübersetzung 1980)*

In Genesis 10 wird dies genauer ausgeführt in einer Liste von Völkern, die nach ihren geschichtlich-geographischen Beziehungen angeordnet sind. Die Nachkommen Jafets besiedeln die nördlichsten Gebiete der zur Zeit Salomos bekannten Welt, nämlich Kleinasien und die Mittelmeerinseln; die Nachkommen Hams die südlichen Gebiete, nämlich Ägypten, Äthiopien und Arabien; zwischen diesen Gruppen stehen die Nachkommen Sems: die Elamiter, Assyrer, Aramäer und die Stammväter der Hebräer (vgl. Kommentar der Einheitsübersetzung, Jerusalem Bibel, zu 10, 1-32, S. 25).

Bei diesen „Wegen“ in verschiedenen Gebieten der Erde handelt es sich zugleich um Wege zum Göttlichen. Deswegen wird von einer nördlichen, einer südlichen und einer mittleren Einweihungsart gesprochen. Diese wurden bereits in Teil I, 4.3.1 ausführlich besprochen, daher hier nur noch einmal eine kurze Charakterisierung nach Veltman: Bei der nördlichen Einweihungsart wird das Göttliche in der Natur und im Weltall mit seinen Himmelskörpern gesucht; es ist dies der makrokosmische Weg. Die südliche Einweihung ist ein innerer Weg, ein mystisches Sichversenken in das eigene Wesen, um zu den göttlichen Schöpferkräften in der eigenen Seele zu gelangen. Dieser mikrokosmische Weg führt über die Seele zum Göttlichen. Ein mittlerer Weg ist der Yogaweg der Inder, der das Außen-Innen der göttlichen Welt als Einheit sieht. Im Westen ist solche Zweiheit verborgener, dennoch deutlich bei den Griechen festzustellen (S. 30).

Als Hauptvertreter der nördlichen Einweihung sieht Veltman Zarathustra an, der dem Sonnengeist draußen im Kosmos verbunden war (ebd.). Teichmann hält auch die Megalithkultur am nördlichen Atlantik als Ausdruck der nördlichen Einweihung. Die den wechselnden Jahreszeiten und häufig sich änderndem Wettergeschehen verbundenen Menschen konnten darin göttliches Walten erkennen. (Dies wird im einzelnen ausgeführt in dem Buch „Der Mensch und sein Tempel – Megalithkultur“.)

Als Hauptvertreter der südlichen Einweihung sieht auch er Ägypten an. Trotz der großen Bedeutung des Sonnengottes habe Ägypten nie Sonnenmysterien gehabt, sondern Hermes-Mysterien. Deswegen war es ein so großes Anliegen, das Innere und das Wesen des Menschen zu erkennen. Dagegen kannten die Ägypter kaum Pflanzen, auch ihr Wissen über den Zusammenhang von Erde und Kosmos, die Planeten und deren Bahnen war gering. Ein weiteres Prinzip der Hermes-Mysterien, das man in der ägyptischen Kultur ausgeprägt findet, laute: „Formen zu schaffen als Ausdruck des inneren Lebens“. So komme es, daß jede Einzelheit der künstlerischen Gestaltung in Ägypten eine Bedeutung hat, die aus inneren Erkenntnissen stammt (Der Mensch und sein Tempel – Ägypten, S. 201 und Die ägyptischen Mysterien, S. 281f.).

Das Verbindende zwischen den beiden Einweihungsarten in der griechischen Kultur wird repräsentiert durch die Gemeinschaft der Götter Apollon und Dionysos. Durch seine Verbindung mit den Hyperboreern ist Apollon dem nördlichen Einweihungsweg zugeordnet, Dionysos durch seine Neigung zum Chthonischen dem südlichen (Veltman, S. 31; Über den Zusammenhang der beiden Götter wurde bereits in V, 4.2.2.6, b), Dionysos, gesprochen). In der gesamten Religions- und Kulturgeschichte sowie in der Mythologie der Griechen ist diese Neigung sowohl zu den oberen als auch zu den unteren Göttern festzustellen. So sagt Schefold, die olympische und die unterirdische Götterwelt seien nicht so streng geschieden, wie man angenommen hat (S. 121). Und Kerényi sagt von Heraklit, dieser sei immer bestrebt gewesen, Beispiele des Einen, das sich im Gegensätzlichen offenbart, zu finden. Daher auch sein Ausspruch:

*Der Weg nach oben und nach unten – derselbe.
(Fr. 60 Diels in: Kerényi, Mythologie 2, S. 22)*

Weitere Unterschiede der Mysterien rühren von der allmählich größer werdenden Selbständigkeit der Eingeweihten während des Verlaufs der nachatlantischen Kulturepochen her. Im 10. Vortrag von „Die okkulten Wahrheiten alter Mythen und Sagen“ (GA 92, S. 98) beschreibt Steiner diese Entwicklung (er benutzte damals – 1904 – noch den Ausdruck Unterrasse statt Kulturepoche): „Heute will ich dazu nur sagen, daß die sieben Unterrassen sich so entwickeln, daß wir es in der ersten Unterrasse im wesentlichen zu tun haben mit der ausschließlichen Lenkung durch Priester, in der zweiten Unterrasse mit der Lenkung durch Priesterkönige und durch Magier. Zarathustra, der eigentliche Magier, ist der Ratgeber des Priesterkönigs. Während der dritten Unterrasse kann die Herrschaft auf die weltlichen Könige übergehen, die noch immer den Ratschlägen der Priester folgen. Erst während der vierten Unterrasse haben wir es mit weltlichen Königen zu tun, die nicht mehr in irgendeiner Beziehung zur priesterlichen Gewalt stehen. Die ersten weltlichen Könige treten zunächst im griechischen Volke auf, und als die griechische Herrschaft befestigt wird, geschieht das durch weltliche Könige.“

Diese weltlichen Könige der Griechen sind diejenigen, die als die Heroen bezeichnet werden. Das Ende des alten Priesterkönigtums wird mythisch durch den Trojanischen Krieg dargestellt (ebd.). Achilleus ist der erste solche Heros rein weltlicher Art, ein Initiierter der vierten Kulturepoche, d. h. ein Vorreiter der Menschheit, die sich immer mehr dem Physischen zuwendet. „In der Mitte der vierten Unterrasse steigt zuerst das spirituelle Leben herab, da haben wir erst Initiierte des physischen Planes.“ (ebd. S. 99) Noch einen Schritt der Entwicklung zeigt der Mythos in der Gestalt des Odysseus, der das Prinzip der weltlichen Klugheit verkörpert: „Das wird sehr schön dargestellt, wie es die weltliche Klugheit ist, die siegt. Odysseus, der listenreiche, siegt. Er ist der Initiierte der fünften Unterrasse, der seine Initiation durch seine Wanderungen empfing.“ (ebd. S. 103)

Ein Heros der endenden vierten und beginnenden fünften Kulturepoche ist Siegfried. Hastings schreibt, daß diese wegen der zunehmenden Unabhängigkeit von der Götterlenkung oft große Beschränkungen besitzen, durch die tragische Entwicklungen ausgelöst werden. Dies bezieht Hastings zwar auf die Siegfried-Gestalt bei Wagner, aber man könnte es genauso gut bei den Heroen der griechischen Tragödien nachweisen (deren großer Verehrer Wagner war, besonders der des Aischylos). An solchen Beschränkungen nennt Hastings unter anderen: Die geistige Welt wird zwar wahrgenommen (von den Eingeweihten), aber nicht als solche erkannt (Allegories, S. 76).

Diese Eingeweihten können die geistige Welt nicht gänzlich in vollem Bewußtsein betreten, aber das frühere träumerische ist vergangen (S. 77).

Sie müssen ihren Weg durch Versuch und Irrtum gehen, da niemand ihnen den Weg zeigt (ebd.).

Unvermeidbar begehen sie Fehler auf ihrem Weg (ebd.).

Sie betreten oft die geistige Welt unvorbereitet (S. 81f.).

Die Initiation ist unvollständig (S. 82; Anm. 20: Unvollständige Initiation ist nicht ungewöhnlich).

Es erfolgen Verwechslungen von physischen und geistigen Erlebnissen und Wahrnehmungen (S. 82; auch S. 92f.).

Prüfungen werden nicht vollständig durchlaufen (S. 84).

4.3.3.3 Zeugnisse für den Heros als Eingeweihten

Nach der Darstellung dessen, was man eventuell über die Einweihungen alter Zeit erkennen

kann, soll nun aufgezeigt werden, inwiefern man unter einem „Heros“ einen Eingeweihten verstehen kann und welche Einzelheiten der Heroenmythen darauf hinweisen.

In der Auffassung der Initiationswissenschaft handelt es sich bei den Taten und Erlebnissen der Heroen um Einweihungserfahrungen, um die imaginative Schilderung eines Einweihungsweges (vgl. AnthroWiki s. v. Heros; 10. 12. 2019). Die mythischen Bilder „sind nicht erfundene Symbole für abstrakte Wahrheiten, sondern wirkliche Erlebnisse der Eingeweihten“ (Steiner, Christentum, S. 83). Hastings setzt „Heros“ (hero) mit „Eingeweihter“ (initiate) gleich (z. B. Allegories, S. 42) und sagt, „in esoterischer Ausdrucksweise bedeuten die 'Abenteuer' Initiationsprüfungen“ (ebd. S. 111). Campbell verwendet in seinem Buch über den Heros viele Ausdrücke aus dem Bereich der Mysterien und der Initiation: Wiedergeburt, Regeneration, Transformation (S. 30); Verwandlung, Augenblick geistigen Wechsels, Sterben und Wiedergeborenwerden (S. 65); Eintritt in eine unbekannte Zone (S. 71); Selbstvernichtung, der Zeit absterben, Zerstückelung (S. 105f.); Weg der Prüfungen (S. 109f.f). Allerdings schwanken seine Deutungen zwischen einem rein innerseelischen Vorgang dessen, was in Mythen und anderen bildhaften Texten beschrieben wird, und einem Erleben realer geistig-spirituellder Welten.

Auch Autoren der akademischen Wissenschaft sehen die Verbindung von Heroenmythen zu Mysterien und Einweihungen. So sagt Kirk über die Heroen des Mythos: „Charakteristisch sind Verbindungen zu Mysterienkulten, zum Tod und der Besänftigung der Toten.“ (S. 193) G. Dietz bezeichnet die Erlebnisse des Odysseus in der Odyssee als „Weg der Einweihung“ (S. 40). Schefold sieht eine Ähnlichkeit der griechischen Heroenmythen zu Schamanenerlebnissen und meint, viele Motive des griechischen Mythos könnten auf Schamanenlieder zurückgehen, besonders die Fahrten ins Jenseits, von denen kostbare Heiltümer, wie das Goldene Vlies oder wunderbare Frauen, zurückgebracht werden. An mythischen Gestalten nennt er Iason, Theseus, Orpheus, Herakles, Perseus, Bellerophon und Odysseus. Die Ungeheuer, die besiegt werden, sind oft Todesdämonen (S. 48ff.). Auch Schamanen erleben visionäre Geistreisen, die man vielleicht mit den Schauungen bei Einweihungen vergleichen kann.

Ferner gibt es noch eher indirekte Zeugnisse für den Zusammenhang von Einweihungen und Heroenmythen, von denen ich vor allem drei sehe.

Eines ist die enge Verbindung von Heroen mit dem Mysteriengott Dionysos. Dieser entspricht dem Typ des „leidenden Gottes“ wie z. B. auch Persephone und Osiris. Den Mythos vom zerstückelten Dionysos bringen mehrere antike Autoren „explizit mit Mysterien in Zusammenhang“ (Burkert, Mysterien, S. 62 und S. 118f., Anm. 38, wo die Autoren genannt werden). Die 'Leiden', „rituell markiert durch Weinen und Trauer zu nächtlicher Zeit“, seien bereits für Herodot der Gehalt von *mysteria* (ebd. S. 63 mit Anm. 46). Zu Dionysos gehören wesentlich Tod, Gewalt und Unterwelt. Er steigt in die Unterwelt, um seine Mutter Semele heraufzuholen. „In der Erzählung von Tod und Wiedergeburt hat man ein Initiationsmotiv sehen wollen: Der Einzuweihende erlebt den Abstieg und den Aufstieg als Scheidegrenze zu einem neuen und besseren Zustand.“ (Kloft, S. 28) Auch andere Mysteriengötter erfahren ein Ende des Leidens bzw. eine Wiederkehr aus der Unterwelt: Osiris wird schließlich von Isis gefunden, Persephone steigt aus der Unterwelt auf. Die Ähnlichkeit der Erlebnisse des Mysteren mit dem leidenden Gott kommt in manchen Zeugnissen vor, wie oben schon dargelegt. Ein weiteres stammt von dem christlichen Autor Firmicus Maternus (4. Jh.), der bei der Beschreibung einer Mysterienszene die darin gesprochenen Worte zitiert: „Seid guten

Mutes, ihr Mysten; da der Gott gerettet ist, wird es auch für euch Errettung von euren Plagen geben.“ (Burkert, *Mysterien*, S. 63) Weiter wird Dionysos in einem arkadischen Kult *mystes* („Eingeweihter“) genannt (ebd.; Burkert warnt allerdings davor, aus solchen seltenen Quellen eine Allgemeingültigkeit abzuleiten). Wie Dionysos den Mysten ähnlich ist, ist er auch den Heroen ähnlich, was oben schon aufgezeigt wurde (V, 4.3.1.3, Abschnitt „Der Heros als Vorreiter eines neuen Bewußtseins“, c)). Auf diese Ähnlichkeit weist die Entwicklung der Tragödie aus dem Dionysoskult hin. Herodot spricht davon, daß tragische Chöre in Sikyon dem Heros Adrastos gewidmet waren. Auch Chöre, die in Athen dem Dionysos gewidmet waren, waren mit einem Kult für den Heros Melanippos verbunden (Hübner, S. 228f.). Es gibt also eine Art fast von Identität des heroenartigen Mysteriengottes Dionysos, der selbst Leiden, Tod und Gefahr sowie einen Unterweltabstieg durchmachte, und dem Heros. Dies rückt auch die Tragödie in die Nähe der Mysterien. Möglicherweise zeigen die Tragödien teilweise Einweihungsvorgänge.

Ein heiliges Spiel, eine heilige „Handlung“ stellt in der Gestalt des Mysteriengottes oder – austauschbar – eines Heros ein Ereignis von menschheitlicher Dimension dar, das in der Einweihung geschaut wurde und dann in die Form eines kultischen Spieles gekleidet wurde. So sagt der Anonymus über das Verständnis der Evolution, daß das, was exoterisch als Prozeß aufgefaßt wird, sich in der Esoterik als Tragödien und Dramen zeige. „Die alten Mysterien waren Tragödien und Dramen – darin zeigt sich ihr esoterischer Charakter.“ (S. 256) Szenische Darstellungen des Mythos des Mysteriengottes gehörten offensichtlich zu den griechischen Mysterien, und daß eine innere Verwandtschaft zwischen diesen mythischen Mysterienspielen und der griechischen Tragödie, die nie von der mythischen Thematik abgewichen ist, besteht, zeigt indirekt die Anklage gegen Aischylos, er habe Mysterienwissen in seinen Stücken verraten.

Aischylos war angeklagt, in mehreren Dramen Bräuche und Formeln der Eleusinischen Mysterien auf die Bühne gebracht zu haben. Er wurde freigesprochen, da er nachweisen konnte, daß er gar nicht in die Mysterien eingeweiht war. Nach Aristoteles hat er somit unwissentlich gehandelt (Nikomachische Ethik 1111a10; übersetzt von O. Gigon. Zürich und München ²1975, S. 102 und Anm. S. 322). Insbesondere sei es eine Darstellung in der verlorenen Tragödie *Oidipus* gewesen, die Aischylos den Vorwurf des Mysterienverrates eingebracht hat. Es kam wohl in dieser Tragödie ähnlich wie in *Oidipus auf Kolonos* von Sophokles eine Szene im Hain der Eumeniden vor. Dieser Hain, der die Schwelle Athens zur Unterwelt war, war unbetretbar, doch Oidipus wurde von den Göttern dorthin geleitet und aufgenommen. Noch bei Sophokles zeigt die Stelle geheimes Wissen. Aischylos wurde angeklagt, etwas von den Mysterien der Demeter verraten zu haben (Kerényi; *Mythologie* 2, S. 87).

Einen zweiten solchen indirekten Hinweis sehe ich in den Besonderheiten des griechischen Mythos, dessen größten Teil die Heroenmythen ausmachen. Dies betrifft zunächst die Entstehung des frühgriechischen Mythos als **„das Ergebnis eines multikulturellen Glücksfalls, einer ersten Sternstunde der abendländischen Geistesgeschichte [...]“**. Dabei vereinigten sich „Traditionsströme unterschiedlicher antiker Frühkulturen in einer einmaligen, letztlich unwiederholbaren Weise“. Es handelt sich um altorientalische, indogermanische und einheimische Traditionselemente. Dies kann man auch als das **„griechische Wunder“** auffassen (Reinhardt, *MH*, S. 30 mit Anm. 81). Zu den Besonderheiten gehört nach Reinhardt weiter, daß der frühgriechische Mythos **„als Gesamtsystem strukturiert“** ist. Dadurch unterscheidet er sich von vergleichbaren mythischen Entwürfen anderer Völker. Dieses Gesamtsystem sei durch folgende Merkmale gekennzeichnet: quantitativer Umfang, qualitative Konsequenz bzw. innere Logik, Tendenz zur Vernetzung aller wesentlichen Einzelteile und Teilkomplexe speziell im Bereich der Heroenmythen (ebd. S. 249).

Bemerkenswert seien auch die Gestaltungsprinzipien der literarischen und mythologischen Werke: Konzentration des Geschehens auf kurze Zeit; entscheidende Zeitpunkte, Augenblicke und Konstellationen prägen die homerischen Epen, die Tragödien und auch verlorene Texte. Dies bezeichnet Reinhardt als einen bemerkenswerten Sinn für die besondere Konstellation und einen unglaublichen Instinkt für den entscheidenden Augenblick (ebd. S. 272f.; die gesamte Thematik mit Beispielen S. 272-280).

Das „Wunder“, der „besondere Sinn“, der „Instinkt“ sind Ausdrücke für etwas letztlich nicht vollständig Erklärbares. Die Annahme, daß Eingeweihte im Hintergrund dieser Vorgänge standen, daß sie ihre Erlebnisse und Schauungen in mythische Bilder kleideten, kann ein Erklärungsansatz sein. Noch der Eingeweihte der Eleusinischen Mysterien Platon war Mythenschöpfer.

Der dritte Punkt ist das in mehreren bedeutenden griechischen Heroenmythen vorkommende Weg- oder Fahrtenmotiv, das z. B. die Mythen von Perseus, Herakles, Theseus, Odysseus und den Argonauten prägt. Häufig verlaufen diese Wege und Fahrten nicht geradlinig, sondern kreisend, in Windungen und Umwegen. In der Odyssee ist das Irrweg-Motiv nicht nur als ein Thema, sondern auch in der Form enthalten, wie noch zu zeigen sein wird. Im Theseus-Mythos kommen nicht nur Wege und Fahrten vor, sondern auch die gewundene Wegesgestalt des Labyrinths.

Die Labyrinth-Form wird häufig mit einem Todesweg, mit Tod und Wiedergeburt und Initiation in Verbindung gebracht.

Die ursprüngliche Form ist das sogenannte kretische Labyrinth, das auf der ganzen Welt verbreitet ist; die älteste gefundene Darstellung findet sich auf einer Tontafel aus Pylos von 1200 v. Chr. Das kretische Labyrinth darf nicht mit einem Irrgarten verwechselt werden, bei dem es Fehlläufe und Sackgassen gibt. Der Weg des kretischen Labyrinths führt wie bei einer Spirale vom Eingang ohne Unterbrechung zu einer Mitte und durch Umkehr aus der Mitte auf demselben Weg wieder hinaus. Anders als bei der Spirale schwingt jedoch der Weg im Labyrinth mehrmals in verschiedene Richtungen, so daß das Gefühl eines sehr langen, orientierungslosen Weges entsteht; in den ursprünglichen Formen sind es sieben Windungen und sieben Richtungsänderungen. Manche Wendungen führen in die Nähe der Mitte, dann schwingt der Weg durch eine neuerliche Wendung wieder weit hinaus.

Bei der folgenden Darstellung der Todes- und Initiationsaspekte des Labyrinthmotivs stütze ich mich hauptsächlich auf: S. Lilienfein, *Labyrinth: Herkunft und literarische Varianten*, die ihrerseits besonders für die Todes- und Initiationsthematik Kerényi und Kern heranzieht (Karl Kerényi, *Labyrinth-Studien*. In: *Werke in Einzelausgaben*, Bd. 1, Humanistische Seelenforschung. München, Wien 1966; Hermann Kern, *Labyrinth. Erscheinungsformen und Deutungen, 5000 Jahre Gegenwart eines Urbildes*. München 1995 [Ersterscheinung 1982]).

Labyrinthische Strukturen treten zeitlich früh in Verbindung mit dem Tod auf. Auffällig sind schon die unzähligen prähistorischen Spiralen-Darstellungen, so auf dem Stein vor dem Eingang zu dem berühmten Ganggrab von Newgrange (Teichmann, *Tempel - Megalithkultur*, S. 101). Auch die Grabgestaltungen der ägyptischen frühdynastischen Zeit lassen ein labyrinthisches Prinzip erkennen, so das Grab des Pharaos Peribsen in Abydos von 3400 v. Chr. (vgl. Lilienfein, S. 5). Es zeigt zwei rechteckige, ineinander verschachtelte Umfassungsmauern mit zentraler Königskammer (Wikipedia s. v. Peribsen).

Nach Kerényi tauche in den Spiral- und Labyrinthformen „eine mythologische Idee des Todes auf: eben die einer *labyrinthischen* Unterwelt“ (Lilienfein, S. 12). Spiralen und Labyrinth waren wohl ursprünglich Tanzfiguren (so Kerényi, s. Lilienfein, S. 5). Biedermann vermutet

in dem Hin- und Herfluten beim Tanz im Land des Totenrichters Minos – Kreta – eine Darstellung des schwierigen Weges der Totenseele ins Jenseits. Das Hin- und Zurückfluten könne ein Sinnzeichen der Jenseitsreise sein, „in deren Verlauf der Geist ein Reich des Fließenden, Nicht-Festen, Verschwimmenden betrat“ (S. 25f.).

Der Weg durch das Labyrinth wird ferner als Erlebnis von Tod und Wiedergeburt interpretiert. Nach Teichmann ist schon die runde Form etwas Funeräres, denn die Seele löst sich im nachtodlichen Weg vom Irdischen, das von Rechtwinkligkeit geprägt ist. In der Mitte des Labyrinths kommt dann jede Bewegung zum Stillstand – ein Todeserlebnis. Doch die Wendung nach außen im Tanz oder den im Daidalos-Mythos symbolisierten Flug gleicht einer Wiedergeburt (Tempel - Griechenland, S. 234ff.).

Da Todes-, Wiedergeburt- und Initiationserlebnisse ähnlich sein können, kann das Labyrinth auch ein vielleicht wirklicher, jedenfalls jedoch ein symbolischer Ort der Initiation sein. Dort wird als erstes eine Abtrennung von der Umwelt erfahren, was Angst erzeugt und Mut erfordert, denn nach dem Eintritt ins Labyrinth ist man eingeschlossen und weiß nicht, wie und wo der Weg endet. Kern hebt hervor, daß das kretische Labyrinth ein von seiner Umgebung isolierter Innenraum ist, der abschreckend und kompliziert wirkt und einen nur kleinen Eingang besitzt. Zum Verständnis dieser Figur und für den Entschluß, sich hineinzuwagen, ist ein gewisser Reifegrad nötig. „Hinter dem Eingang beginnt das 'Prinzip Umweg'. Der verfügbare Innenraum wird mit einem Maximum an Wegen ausgefüllt, also mit einem Maximum an Zeitverlust und an körperlicher Belastung auf dem Weg zum Ziel in der Mitte.“ Dazu kommt als belastend, daß man sich dem Ziel immer wieder bis zum Greifen nähert und dann wieder weggeführt wird. Das Erlebnis in der Mitte schließlich ist nur zu erahnen: Erlebt man etwas an sich selbst, etwas Göttliches, den „Minotauros“? Es ist jedenfalls eine so bedeutende Erkenntnis, daß sie einen Richtungswechsel verlangt. Der Weg hinaus bedeutet die größtmögliche Distanzierung von der eigenen Vergangenheit. Dieses Aufgeben der bisherigen Existenz bedeutet gleichzeitig Neubeginn. Das Labyrinth verläßt man neugeboren. „Im Zentrum geschieht Tod und Wiedergeburt.“ (Kern, S. 27, zitiert bei Lilienfein, S. 14)

Zur Bewegung im Labyrinth nach innen und nach außen bemerkt G. Candolini, daß der Weg zur Mitte hin oft in heldenhafter Weise mit Mut und Kraft beschritten, der Weg hinaus aber oft vernachlässigt werde; man meint, ihn schon zu kennen, will ihn abkürzen, hält ihn nicht für wichtig. Doch dieser ebenfalls lange Weg ist nötig, um die Erlebnisse zu bedenken und zu verinnerlichen. Er ist nicht so glanzvoll wie das Bestehen der Abenteuer, aber im Grunde der wichtigere, er „führt zur Güte, zur Demut und zur Liebe“ (Die Faszination der Labyrinth. München 2004, S. 18). Die Mißachtung des Weges hinaus bzw. zurück entspricht der von Campbell beschriebenen Aufschiebung oder Verweigerung, und dadurch letztlich dem Mißlingen der Rückkehr.

Lilienfein betont, daß die Initiation am fundamentalsten mit dem Labyrinth verbunden sei, Initiationshandlungen, -riten und -vorstellungen knüpfen sich daran. So erwähnt sie labyrinthartige Bauweisen bei einer ägyptischen Festung der 1. und 2. Dynastie. Sie sollen den kontrollierten Ausschluß und das kontrollierte Eindringen gewährleisten. Dies aber sei ein Hinweis auf Initiation (S. 15). Die Kompliziertheit eines Labyrinths soll Uneingeweihte abschrecken (S. 5).

Das Labyrinth in Gestalt eines Irrgartens tauchte erst in hellenistischer Zeit auf und beherrschte von da an auch die literarischen Darstellungen (vgl. S. 3). Diese spätere Entwicklung spiegele „im starken Maße Ängste, die sich auch beim Durchschreiten eines

Labyrinths entwickeln können“, wider (S. 14).

Wenn man die Labyrinth-Erfahrungen als eine Initiation ansieht, so können diese größeren Ängste auf eine stärkere Unsicherheit der immer mehr auf sich gestellten Einzuweihenden in der späten vierten Kulturepoche - Hellenismus und Spätantike – hinweisen.

4.3.3.4 Heroenmythen als Darstellungen von Einweihungen und Einweihungserlebnissen

In diesem Abschnitt soll das vorangehend allgemein Gesagte möglichst konkret an den Heroenmythen aufgezeigt werden.

In den Heroenmythen oder Heldenliedern gibt es meist einen Verlauf, der einem typischen Muster folgt (s. z. B. Campbell, Heros, S. 264). Zu dem gehört als wesentlicher Teil die Abenteuerfahrt, die als Bild einer Einweihung aufgefaßt werden kann. Doch dies erscheint im Einzelfall selten in Reinform, wie das bereits oben (Teil I,1) genannte Zitat Steiners aussagt: „Alles, was in den alten Göttersagen und Geschichten enthalten ist, sind die letzten Überbleibsel, die letzten Erinnerungen [...]. [...] Brocken, zum Teil abgerissene Stücke, was man einst erlebt hatte, das sind die Mythologien.“ (Apokalypse, S. 21f.) Was hier auf Göttermymen bezogen ist, gilt genauso für die Heroenmythen als mögliche symbolische Darstellungen von Einweihungserlebnissen.

Außerdem gibt es fast keinen Heroenmythos, dessen Verlauf völlig identisch wäre mit dem in Abschnitt a) und b) Dargestellten, vielmehr sind es oft nur einzelne Züge oder Motive, die breit ausgeführt, andere dagegen ausgelassen werden. Sehr klar äußert sich Campbell zu diesem Problem: „Viele Sagen verbreiten sich über ein oder zwei isolierte typische Elemente des Gesamtzyklus, etwa das Prüfungsmotiv, das Fluchtmotiv oder die Entführung der Braut, andere verbinden eine Anzahl heterogener Zyklen zu einer Reihe, wie etwa die *Odyssee*. Verschiedene Charaktere oder Episoden können verschmolzen werden, oder ein Einzelelement kann sich verdoppeln und in zahlreichen Abwandlungen wiedererscheinen. Die Umrisse von Mythen und Sagen unterliegen der Beschädigung und Verdunkelung.“ (Heros, S. 265)

Oft ist es auch nicht ganz klar, zu welchem Teil der Einweihung ein Motiv zu zählen ist. Ist z. B. ein Kampf mit einem Ungeheuer als Begegnung mit dem Hüter der Schwelle oder als das zentrale Erlebnis der Einweihung zu deuten? Oder ist eine gesamte mythische Erzählung oder nur der darin vorkommende Abstieg in die Unterwelt als Einweihungsdarstellung zu verstehen? Häufig ist auch die Vervielfältigung von Motiven in einem Mythos: So kommen z. B. bei Perseus und Herakles mehrere Kämpfe mit Ungeheuern vor.

Wegen dieses Befundes sollen nun einzelne Motive von Heroenmythen, die auf eine Einweihung hindeuten, in einer gewissen Reihenfolge besprochen werden, die teilweise an den Ablauf des ersten Teiles des Heros-Buches von Campbell angelehnt ist:

1. Anlässe für den Aufbruch und Vorbereitung: S. 735
2. Der Weg: S. 738
3. Erlebnisse auf dem Weg: S. 745
4. Abstieg in die Unterwelt: S. 748
5. Rückkehr: S. 823

1. Anlässe für den Aufbruch und Vorbereitung

In der Regel gibt es im Mythos für den Aufbruch zu einer Abenteuerfahrt einen bestimmten Anlaß. Sehr häufig ist dies eine Suche oder ein Wunsch nach etwas Ersehntem. Hier zeigt sich im mythischen Bild ein Gespür dafür, daß dem Menschen etwas Wesentliches fehlt. Alle Religionen, religiösen Kulte und so auch die Mysterien haben dieses Wissen mehr oder weniger bewußt zur Grundlage.

Die mythischen, noch göttlichen Urbilder einer Suche sind Isis und Demeter, die ihren getöteten Gemahl bzw. die verschwundene – wie wir wissen, ebenfalls in den Bereich des Todes geratene – Tochter finden wollen: Ein Teil des eigenen Wesens ist dem Tod anheimgefallen, und beide scheuen keinen Weg und keine Schwierigkeit zur Rettung. Die mythische Ur-Suchgeschichte durch einen Heros ist die *Odyssee*:

*Nenne mir, Muse, den Mann, den vielgewandten, der vielfach
Wurde verschlagen, seit Trojas heilige Burg er zerstörte.
Vieler Menschen Siedlungen sah er und lernte ihr Wesen
Kennen und litt auf dem Meer viel Schmerzen in seinem Gemüte,
Um sein Leben bemüht und die Heimkehr seiner Gefährten.
[...]
Ihn nur, der sich nach Heimkehr sehnte und seiner Gemahlin,
Hielt allein zurück die hehre Nymphe Kalypso
In der gewölbten Grotte im Wunsche, er werde ihr Gatte.
(Odyssee 1, 1-5; 13-15; Übersetzung: Roland Hampe)*

Hier ist deutlich gesagt, daß es, wenn die Erlebnisse des Odysseus als Bild einer Einweihung aufgefaßt werden, um Leben, Heimkehr und die Wiedervereinigung mit der wahren Geliebten geht. In Aeneas und Orpheus sind diese Anlässe sozusagen aufgespalten: Die Gewinnung einer neuen Heimat, eines zweiten Troja, ist Ziel der Fahrten des Aeneas, während Orpheus von der Sehnsucht nach seiner über alles geliebten gestorbenen Gattin Eurydike angetrieben wird, wozu er in die Unterwelt hinabsteigt. Aber auch Odysseus und Aeneas können ihren Heimweg nur finden, wenn sie zuvor den *descensus ad inferos* geleistet haben.

Diese Suchreisen werden auch Irrfahrten genannt (vgl. *Odyssee* 1, 2: *plangchthe* vom Verb *plazo*: von der rechten Bahn abdrängen, verschlagen).

Sie entsprechen in mythisch-epischer Gestaltung dem Umherirren während der Mysterieneinweihung, von der Plutarch spricht (s. o. 4.3.2.5,b). In die Metamorphosen von Apuleius ist die bekannte Geschichte *Amor und Psyche* eingeschoben (Buch 4-6), die als erstes überliefertes Märchen gilt. Darin muß auch die Königstochter Psyche eine Suche nach ihrem Geliebten, dem Gott Amor, mit vielen Leiden und Gefahren durchstehen, die sie zuletzt auch in die Unterwelt führt. Eine solche „Suchwanderung“ wird für das spätere Europäische Zaubermärchen typisch.

Die Suche kann auch dem Vater gelten. Das ist z. B. bei Theseus der Fall. Sein Vater hatte ein Schwert und Sandalen für ihn unter einem schweren Stein hinterlassen. Dies ist eine Variante des Motivs, bei dem ein Schwert in einem Baumstamm oder Stein steckt und nur von dem Helden gewonnen werden kann, für den es bestimmt ist. Die Sandalen bezeichnen die Füße, die allein den schweren Weg zum Vater zu gehen vermögen. Theseus muß auf dem Weg mit vielen grausamen Wesen kämpfen, und auch noch „zu Hause“ wird er durch einen Mordplan bedroht, bis der Vater ihn im letzten Augenblick an Schwert und Sandalen erkennt. In manchen Mythen wird Aufschluß über den wahren Vater gesucht. Dies ist im Oidipus-Mythos und im Phaeton-Mythos der Fall, doch in beiden führt es zur Katastrophe. Für Odysseus

jedoch ist die Heimkehr auch eine Wiedervereinigung mit dem Vater. Des Aeneas Vater Anchises, der schon die Götterbilder aus dem brennenden Troja trug, ist auf dem ganzen Weg in die neue Heimat Schützer und Führer, bis über den Tod hinaus. Denn Aeneas steigt in die Unterwelt, um von ihm Weisung zu erhalten. Campbell hält die „Versöhnung mit dem Vater“ für einen Teil der Initiation (Heros, S. 139ff.). Der Vater muß den Sohn prüfen; er ist der Mystagoge, der die nötige Reife des Initianden feststellt. So wußte Theseus' Vater, was den Sohn auf dem Weg erwarten wird. Wenn der Sohn besteht, kann er selbst die Rolle des Vaters als Initiierenden übernehmen.

In manchen Fällen erfolgt der Aufbruch zur Abenteuerreise nicht aus eigenem Entschluß, sondern der Heros wird in den Tod geschickt, um ihn loszuwerden. So wird Bellerophon auf Grund einer falschen Anklage zu dem König von Lykien mit einem Brief geschickt, der den Inhalt hat, daß der Überbringer getötet werden solle:

*Aber er sandt ihn gen Lykia hin, und traurige Zeichen
Gab er ihm, Todesworte geritzt auf gefalteten Täflein.
(Homer, Ilias 6,168; Übersetzung: Voß)*

Der König stellt ihm drei gefährliche Aufgaben, in denen Bellerophon aber Sieger bleibt und die Tochter des Königs zur Frau erhält. Das „Schicken in den Tod“, also der Anlaß zur Einweihung, geschieht hier noch relativ unbewußt, was auf einen „alten“ Helden hindeutet. Der „Böse“, der ihn losschickt, ist nur eine erzählerische Umkleidung für diesen halbbewußten Vorgang. Der Brief mit dem Todesurteil wird auch Urias-Motiv genannt, nach der Geschichte im Alten Testament von König David, der durch einen brieflichen Befehl den Tod des Urias bewirkt, dessen Frau er begehrt hat (2 Sam 11). Da Urias tatsächlich stirbt, besitzt diese Erzählung keinen Einweihungscharakter. Anders steht es beim Weiterleben des Brief-Motivs in dem Märchen *Der Teufel mit den drei goldenen Haaren* (Grimm, KHM Nr. 29), in dem der Held sogar dreimal in den Tod geschickt wird und jedes Mal glänzender daraus hervorgeht: Er überlebt, er wird mit der Königstochter vermählt, er kommt aus der Unterwelt zurück und hat Wissen, Schätze und seine Frau (erneut) gewonnen. Auch die Argonautenfahrt wird durch Iasons Oheim veranlaßt, der den plötzlich erschienenen Neffen und wahren Thronerben dadurch in den Tod schicken will. Er täuscht vor, ihm sei Phrixos im Traum erschienen, in dem er wünschte, daß seine Seele und das Goldene Vlies zurückgeholt werden. Anders als Bellerophon weiß Iason jedoch, was er mit der Fahrt auf sich nimmt, nämlich eine Jenseitsreise (zu der Vorgeschichte der Argonautenfahrt vgl. Kerényi, *Mythologie 2*, S. 197-200).

Auch Perseus begibt sich nicht ganz freiwillig in das Abenteuer mit der Gorgo. Ihn will König Polydektes, König der Insel, auf die er mit seiner Mutter geraten ist und der der König nachstellt, loswerden. Daher reizt er den Jüngling zu dem lebensgefährlichen Abenteuer. An dem Namen Polydektes, der „Viel-Empfänger“, läßt sich ablesen, daß er eine dem Hades ähnliche Gestalt ist (Kirk, S. 142). Ursprünglich könnte er der Mystagoge gewesen sein; dies schimmert als Rest bei diesen Erzählungen vom Schicken in den Tod durch, denn der „Böse“ bewirkt, daß der Heros als Eingeweihter hervorkommt.

Ein wichtiger Punkt der Vorbereitung auf die Einweihung war in den Mysterienkulten die Reinigung des Seelenlebens. In den Mythen spielt diese bei Herakles eine wichtige Rolle. Dieser berühmteste Heros ist zwiespältiger Natur und begeht viele Gewalttaten, teils im „Wahnsinn“, so die Tötung seiner Kinder. „Einigen Berichten zufolge ist dies der Grund,

weshalb sich der Heros zur Sühne in den Dienst des Eurystheus in Mykene begeben muß“, so Kirk (S. 176). Später ermordet er hinterrücks Iphitos, der bei ihm zu Gast ist. Diese Bluttat, die durch die Entweihung des von Zeus geschützten Gastrechts noch verschlimmert ist, macht ihn rituell unrein, und er muß um seine Entsühnung nachsuchen. Als das Heiligtum in Delphi ihm diese versagt, versucht er den Dreifuß zu rauben. Das Handgemenge mit Apollon ist oft und schon früh künstlerisch dargestellt worden (z. B. auf einem ehernen Bein eines Dreifußes, gegen 700 v. Chr., abgeb. in Schefold, S. 107). Dies zeigt, daß diesem Zug des Mythos einige Bedeutung beigemessen wurde. Zeus greift ein, und zur Entsühnung muß Herakles für einige Zeit als Sklave verkauft werden (zu der ganzen Episode vgl. Kirk, S. 185f.).

Als weitere Vorbereitungen auf zukünftige Taten und Kämpfe, d. h. Einweihungserlebnisse, kann der Aufenthalt bei den Hyperboreern angesehen werden, dem sagenhaften Volk aus dem Goldenen Zeitalter. Dies wurde Herakles und Perseus zuteil, wovon Pindar erzählt: Herakles geriet zu ihnen bei der Verfolgung der kerynitischen Hirschkuh, der dritten Aufgabe des Dodekathlos (Pindar, Olympische Oden 3, 9-32). Perseus hatte dort auch einen Zwischenaufenthalt auf dem Rückweg vom Kampf mit der Medusa und vor dem Kampf mit dem Meerdrachen. Daß Perseus diesen Weg, den gewöhnliche Sterbliche weder mit dem Schiff noch zu Fuß finden können, gehen kann, zeigt, daß er schon eine gewisse Stufe des Eingeweihten erreicht hat; es ist ein Wunderweg (*thaumaste hodos*: Pindar, Pythische Oden 10, 29f.).

Eine ähnliche Voreinweihung erhielten die Argonauten am Beginn der Fahrt, bevor sie ins eigentlich fremde – geistig-unterweltliche – Gebiet einfuhren: Iason, die Dioskuren, Herakles und Orpheus wurden in die Mysterien von Samothrake eingeweiht, wodurch sie die Unterstützung der Götter auf ihrer Fahrt gewannen (vgl. Kerényi, Myth. 2, S. 203). Die Einweihung an realen Mysterienstätten vor der als Einweihung zu deutenden Jenseitsfahrt ist etwas verwirrend, denn es wirkt wie eine Verdoppelung. Vielleicht sind es späte Zusätze zu älteren Mythenformen, die in nicht bekannte vorschriftliche Zeiten zurückreichen. Es könnten Fingerzeige der Dichter auf den Einweihungscharakter der Erlebnisse der Heroen sein. Herakles wurde auch vor dem Abstieg in die Unterwelt, um den Kerberos heraufzuholen, in die Eleusinischen Mysterien eingeweiht, was Steiner so kommentiert: „Die zwölf Arbeiten, die Herakles auferlegt werden, erscheinen in einem höheren Lichte, wenn man bedenkt, daß er sich vor der letzten, der schwersten, in die eleusinischen Mysterien einweihen läßt.“ (Christentum, S. 84f.)

Eine andere Vorbereitung ist die Befragung von Sehern vor der Jenseitsreise. Sie ist für Schefold ein zentraler Bestandteil der Fahrt (S. 200). Die Belehrung durch den Seher ist nötig, um auf das, was einen in der Einweihung erwartet, vorbereitet zu sein. Der Seher nennt Wege, Gefahren und ihre Vermeidung und Zutrittsbedingungen zur Unterwelt. Die Argonauten gelangen zu dem blinden Seher Phineus, der seinen Palast dort hat, wo das Reich der Dunkelheit beginnt. Er belehrt sie über den Eingang in die Unterwelt, nämlich wie man aus der einen Welt in die andere gelangt und wieder zurückkehrt. Im mythischen Bild sind die Symplegaden, zusammenschlagende Felsen, das Tor der Unterwelt. Es droht der Tod dem, der nicht weiß, wie man das Schiff hindurchlenkt, d. h. wie man bei der Einweihung an die Todesgrenze gelangt und den todähnlichen Zustand durchlebt, ohne wirklich zu sterben. Phineus übt hier die Aufgabe des Hierophanten aus. Weiter belehrt er die Argonauten über den Weg in der Unterwelt, über Länder, Inseln und Küsten nach der Durchfahrt durch die Symplegaden, und rät, welche sie besuchen und welche sie meiden sollten. Das von Phineus vermittelte Wissen bereitet auf die Schauungen während der Einweihung vor. (Zum Argonautenmythos vgl. Kerényi, Myth. 2, S. 205-208.) Auch Herakles fragt einen Seher um Rat, als er die Aufgabe erhält, die Äpfel der Hesperiden von ihrer jenseitigen westlichen Insel zu holen. Er muß mit dem Meeresalten Nereus, der sich ständig verwandelt, ringen, bis dieser ihm den Weg zeigt (Hunger s. v. Herakles). Odysseus erhält von Kirke die Weisung, in der

Unterwelt Teiresias über den weiteren Weg zur Heimkehr zu befragen. Sie selbst aber ist es, die ihn über den Weg in die Unterwelt, die jenseits des Okeanos liegt, und über die Durchführung des Totenopfers berät, durch das die Toten sich ihm dort nahen, so daß er mit Teiresias sprechen kann (Od. 10, 488-540).

2. Der Weg

Die Einweihung ist das Betreten einer anderen Welt, der Übergang in eine neue Existenzform. Die Wege, die dort zurückgelegt werden, stellen eine Geistreise dar, weswegen sie oft durch nichtfeste Elemente führen. „Man hat ja selbst gefühlt, wie alle feste Materie, wie alles Sinnliche zu Wasser verfließen ist; man hatte ja allen Boden verloren“, beschreibt Steiner dieses Erlebnis während der Einweihung (Christentum, S. 23). Am ehesten wird dies mythisch ausgedrückt durch einen Flug. So kennt man das achtbeinige Luftroß des germanischen Gottes Odin, Sleipnir, und die Luftrösser der Walküren. Auch in der griechischen Mythologie ist der Flug die selbstverständliche Fortbewegungsart der Götter; bei den Heroen ist er eher selten und auf die „älteren“ Heroen beschränkt. So wurde Perseus von Quellnymphen oder Hermes mit Flügelschuhen ausgestattet, als er zu seinen Abenteuern aufbrach. In der Luft schwebend tötete er die Gorgo Medusa und floh vor ihren Schwestern, kam fliegend zu den Hyperboreern, er sah sodann aus der Luft die an einen Felsen gefesselte Andromeda und rettete sie vor dem Meeresdrachen. Daß es sich um eine Geistreise handelte, erkennt man daran, daß alle diese Abenteuer durchlebt wurden, während kaum Zeit verging; das Fest, für das er als Gastgeschenk das Haupt der Gorgo bringen sollte, „war noch nicht einmal zu Ende“, als er zurückkam (Kerényi, Mythol. 2, S. 50; vgl. den ganzen Perseus-Mythos S. 44-52).

Ein geflügeltes Roß ist der Pegasus, der dem Hals der Medusa entsprang. Nach einer Variante ritt auf ihm Perseus bei der Flucht (Kerényi, Mythologie 2, S. 49). Doch als eigentlicher Reiter des Pegasos galt Bellerophontes, der mit ihm die beabsichtigt tödlichen Kämpfe aus der Luft siegreich bestand. Die Beziehung zwischen dem Roß und Bellerophontes war so eng, daß dieser sogar nach manchen Lesarten als Bruder des Pegasos galt und als beider Vater Poseidon. Ein solches Luftroß ist Bild für die Fähigkeit, bei der Einweihung in die geistige Welt zu gelangen. Der Erwerb dieser Fähigkeit kann mythisch als Zähmung erscheinen. Und in Bellerophontes' Geschichte ist es keine geringere als Athene, die ihm dazu verhilft – seine Mystagogin; hiervon erzählt Pindar:

Als dieser [sc. Bellerophontes] einst den Pegasos, der schlangengestaltigen Gorgo Sohn, anzuschnurren begehrte, wahrlich vieles mußte er an dieser Quelle durchleiden [aus der der Pegasos trank], bis endlich die Jungfrau Pallas ihm einen goldbeschlagenen Zügel brachte und – plötzlich aus dem Traum war sie wache Wirklichkeit – sprach: „Schläfst du, König, Sproß des Aiolos? Da, nimm dieses Pferdezaubermittel und zeige es dem 'Bändiger' [sc. Poseidon], dem Vater, und opfere ihm einen glänzenden Stier. (Olympische Oden 13, 63-69; Übersetzung: Eugen Dönt)

Nach dem Opfer gelang es Bellerophontes, dem Pegasos den goldenen, zähmenden Zauberzügel umzulegen:

Er stieg auf, und gepanzert begann er sogleich das Waffenspiel. (Vers 86)

Viel häufiger wird in Heroenmythen der Übergang in die geistige Welt und der Aufenthalt dort durch Gewässer ausgedrückt. Das beginnt schon mit der Fahrt der Sonnenbarke durch die Unterwelt der ägyptischen Darstellungen, während der der König an der Seite des Sonnengottes ist. In der griechischen Mythologie gibt es das sonderbare Gefäß des Sonnenbechers, in dem nicht nur Helios nachts über das Meer fährt, sondern mit dem auch Herakles den Weg zu der Okeanosinsel zurücklegt, wo die Rinder des Geryoneus weiden, die er als zehnte Aufgabe bringen soll. Ein bekanntes Vasenbild zeigt Herakles in diesem Becher (abgebildet in: Kerényi, Töchter, S. 33. Die Vase befindet sich im Museo Gregoriano in den Vatikanischen Museen in Rom). Der Becher bewegt sich „in reißender Schnelle“, wie der Dichter Mimnermos sagt. Auch dies, von einem Ort zum andern zu gelangen, ohne daß Zeit vergeht, ist nur im Geistigen möglich (Zitat ebd. S. 28).

Wie erwähnt, bezeichnet Hastings das Schiff als eines der Mittel, sich zwischen physischer und geistiger Welt hin und her zu bewegen (S. 113). Es ist also ein Bild dieser Fähigkeit des Eingeweihten. In *Götterdämmerung* von Wagner gelangt Siegfried mit einem Schiff aus der geistigen in die irdische Welt. Dies wird in dem „Siegfrieds Rheinfahrt“ genannten Orchesterstück im 1. Akt musikalisch dargestellt. Der Übergang wird durch den Wechsel von freudigen Motiven (Horn-, Loge- d. h. Feuer-, Liebesbund-, Natur- und Wellenmotiv) zu eher tragischen (Götterdämmerungsmotiv, Rheintöchterang, Ring-, Entsagungs-, Rheingold-, Wehe- und Goldherrschaftsmotiv) ausgedrückt; die letzteren lösen die ersteren mit zunächst fast unmerklichen Eintrübungen ab, um dann bei der Ankunft im Gibichungenreich zu den beherrschenden zu werden. Hier steigt Siegfried dann aus dem Schiff (Motive: vgl. Burghold, S. 274).

In der germanischen Mythologie gibt es auch das Wunderschiff Skidbladnir, das dem Gott Freyr gehört.

Skidbladnir ist das beste Schiff und das künstlichste. [...] [E]s ist so groß, daß alle Asen mit ihrem Gewaffen und Heergeräte an Bord sein können, und sobald die Segel aufgezogen sind, hat es Fahrwind, wohin es auch steuert. Und will man es nicht gebrauchen, die See damit zu bewahren [befahren?], so ist es aus so vielen Stücken und mit so großer Kunst, daß man es wie ein Tuch zusammenfalten und in seiner Tasche tragen kann.

(Edda, Gylfaginning, Nr. 43; Stange, S. 292f.)

Steiner deutet die Eigenart des Schiffes Skidbladnir auf die Erlebnisse der Seele im Schlaf und im Tagwachen: „Und wie die Menschenseele sich während des Schlafens bis zum Wiederaufwachen ausbreitet im Makrokosmos, so breitet sich das Wunderschiff aus und wird dann wieder zusammengefaltet in die Gehirnfalten, um dann während der Tageszeit in dem kleinsten Kasten – dem Menschenschädel – untergebracht zu werden“ (Mission, S. 194f.). Es handelt sich hier also um den Wechsel zwischen okkulten Erlebnissen im Schlaf und dem an das Gehirn gebundenen Bewußtsein während des Wachzustandes. Dies könnte man genauso auf den Einweihungsschlaf und das Wiedererwachen aus ihm beziehen.

Das Motiv des Wunderschiffes kommt dann auch im europäischen Zaubermärchen vor, z. B. in „Die goldene Gans“ (Grimm, KHM Nr. 64). Hier muß der Dummling, der die Königstochter errungen hat, auf Befehl ihres Vaters noch drei Beweise seiner Würdigkeit erbringen; der letzte und also schwierigste ist das Bringen eines Schiffes, das zu Wasser und zu Land fahren könne. Natürlich besteht der Dummling diese Probe und erweist sich als Herr des Schiffes, das ihn vom Geistigen ins Physische und wieder zurück bringt.

In der griechischen Mythologie ist das Bild der Schifffahrt als Einweihungsweg besonders deutlich bei der Argonautenfahrt, den Irrfahrten des Odysseus und bei der Fahrt des Theseus nach Kreta.

Die Argo, auf der die 50 Argonauten, die größten Heroen ihrer Zeit, ihre Abenteuerreise zum Goldenen Vlies unternehmen, ist ebenfalls ein Wunderschiff und wird von Apollonios Rhodios als das vorzüglichste aller Schiffe bezeichnet (Argonautika 1, 113) – ebenso wie Skidbladnir (Edda, Grimnismal 43/44; Stange, S. 28). Am Bau der Argo wirkt wesentlich Athene mit und sorgt für ihre Wunder, denn das Schiff kann sprechen und gibt während der Fahrt Weisungen (Apollodoros 1, 118 und 1, 134).

*Denn in sie war ein göttlicher Stamm gefügt, den Athene in der Mitte des Vorderstevens aus der Dodonischen Eiche [vom Zeusorakel in Dodona] eingepasst hatte.
(Apoll. Rh. 1, 526f.; Übersetzung: Paul Dräger)*

Fast scheint es, als wäre die Argo ein lebendiges Wesen mit eigenem Wissen und Willen. Auf eine besondere Eigenschaft deutet der Name Argo, nämlich „die Schnelle“. Das griechische Adjektiv *argos* ist einem altindischen Verb verwandt, das „dringt vor“ oder „schießt vorwärts“ bedeutet (Gemoll). Die Argo besitzt eine Schnelligkeit wunderbarer Art, die sie nötig hatte, um die Gefahren des Einweihungsweges zu bestehen. Eine besondere Leistung ist die Durchfahrt durch die Symplegaden. „Symplegaden“ bedeutet „die Zusammenschlagenden“: zwei bewegliche Felsen im Meer, die durchfahrende Schiffe zermalmen. Späteres rationalisierendes Denken hat sie mit zwei Inseln im Bosporus identifiziert. Doch bei Homer, der sie zuerst unter der Bezeichnung „Planken“, „die Umherirrenden“, erwähnt, gehören sie zu den gefährlichen Hindernissen auf dem Weg des Odysseus und befinden sich in keiner realen Meeresgegend. Von den zwei Tauben, die Zeus hindurchschicken muß, um die Ambrosia für die Götter zu holen, entkommt immer die hintere nicht. Als einziges Schiff konnte nur die Argo mit Hilfe der Hera hindurchfahren (Od. 12, 59-72). Das Motiv der schlagenden Felsen ist in Mythen, Sagen und Märchen aller Welt verbreitet. Im Norden sind es auch Eisberge, häufig ist es eine Tür mit zwei Flügeln, die sich von selbst bewegen, oder zwei rasiermesserscharfe Schilfhalm (,The active door“, vgl. Ananda Coomaraswamy, Symplegades: The Other World. www.livingheritage.org/symplegades.htm ; 8. 12. 2021). Diesem Beitrag entnehme ich die folgenden Darstellungen.) In der indischen Mythologie sind es Habichte, die den Göttertrank Soma holen – eine Parallele zu den Tauben des Zeus -, in einer Eskimo-Erzählung Gänse. All diese gefährlichen Durchgänge sind Tore in eine andere Welt; diese liegt im griechischen Mythos jenseits des Okeanos, es sind die Inseln der Seligen oder auch das Totenreich. Die Gänse in der Eskimo-Erzählung stellen Menschen dar, und der gefährliche Flug ist eine Prüfung des Großen Geistes. Eine Gans, die nicht schnell genug ist, wird zerquetscht. „Es ist unmöglich, daran zu zweifeln, daß die Gänse ursprünglich Seelen repräsentierten.“ Ein höchst charakteristisches Merkmal der „beweglichen Tür“ ist, daß jeder, der hindurchkommen will, dies mit größter Geschwindigkeit und ohne Zögern tun muß und daß trotzdem das hintere Stück (Schwanzfeder, Heckteil, Ferse) oder einer von mehreren (zweite Taube des Zeus, einer von zwei Brüdern, der letzte eines Vogelschwarms) getroffen wird. Die schlagenden Felsen oder Türen sowie auch ein Feuerwall sind Schutzmaßnahmen für die Anderwelt und ihre Schätze. Häufig sind auch Wächter an diesen Eingängen aufgestellt. Dazu heißt es in Anmerkung IX sinngemäß: Es ist richtig, daß der Cherub den Baum des Lebens bewacht und Heimdallr die Brücke und daß die Törichten Jungfrauen ausgeschlossen werden; dies geschieht nur deswegen, um den Schafpferch vor den Wölfen, die nicht das Recht zum Eintreten haben, zu schützen. Nach Coomaraswamy stellen die beiden schlagenden Teile die Gegensätze dar, von der die Welt geprägt ist. Nur der Wissende

ist in der Lage, zwischen diesen Gegensätzen im rechten Augenblick hindurchzukommen. Soweit Coomaraswamy.

Die schlagenden Türen finden sich noch in dem Märchen „Das Wasser des Lebens“ (Grimm, KHM Nr. 97). Nur der Märchenheld erlangt die Mittel zur Öffnung der Tür in das verzauberte Schloß und zur Besänftigung der Wächter. Beim Rückweg schafft er es nur im letzten Augenblick, hindurchzulaufen, bevor die Tür zuschlägt und ihm dabei die Ferse abschlägt. Die beiden Brüder, die Uneingeweihten, finden den Weg zum Schloß nicht und bleiben bezeichnenderweise „zwischen zwei Bergen“ eingeschlossen. Das Abenteuer der Argo lautet bei Apollonios Rhodios so:

Doch mitten in den Plegaden hielt die wirbelnde Strömung es fest. Die aber erbebten zu beiden Seiten und brausten auf, und gebremst waren die Balken des Schiffes. Und da stemmte sich Athene gegen den wuchtigen Felsen mit der Linken, mit der Rechten aber gab sie ihm einen Stoß, damit es durchkäme. Und das schoss, gleich einem geflügelten Pfeil, hoch in der Luft dahin. Aber dennoch rasierten die Felsen, als sie kräftig zusammenschlugen, die obersten Spitzen des Heckknaufs ab. Athene jedoch sprang zum Olymp empor, als sie unversehrt entkommen waren. Die Felsen aber waren nun an einer Stelle nahe beieinander fest verwurzelt.

(Argonautika 2, 599-605; Übersetzung: Paul Dräger)

Nach dem Rat des Phineus (s. o.) sollten die Argonauten zuerst zur Probe eine Taube durch die Symplegaden fliegen lassen. Hier taucht also zudem das Symbol des Seelenvogels auf, das weit verbreitet ist. Die Fahrt kann daher als Weg der Seele während der Einweihung verstanden werden. Hierzu sagt Coomaraswamy, daß die Argo in Wirklichkeit ein geflügeltes „Schiff“ sei, denn es fliegt mit Athenes Hilfe wie ein Vogel in der Luft durch die Felsen. Weiter sagt er zu dem verwunderlichen Stillstehen der Felsen danach, von dem auch schon Pindar schreibt (Pythische Oden 4, 210f.), daß dies anderen Sterblichen die Durchfahrt verwehren soll; er folgert daraus, daß das Tor normalerweise geschlossen ist und nur von einer mehr als gewöhnlichen menschlichen Weisheit geöffnet werden kann, im Bild von „Athene“, der Göttin der Weisheit. Offensichtlich gab es aber auch eine Zeit, in der das Tor in die andere Welt immer offen war, nämlich in einer Zeit, in der es die Gegensätze noch nicht gab, sondern das Bewußtsein von Einheit geprägt war. Dies zeige, so Coomaraswamy, die Tatsache, daß in den ältesten Sprachen Gegensätze mit demselben Wort bezeichnet werden (noch im Lateinischen als Rest das Adjektiv *altus* mit der Bedeutung hoch u n d tief). Dies hat auch Gebser festgestellt (Ursprung, 1. Teil, S. 182ff.). Gab es eine gegensatzlose Zeit, die Goldene Zeit ohne Alter, in der alle ohne Schwierigkeiten ein- und ausgehen konnten, so mußte später ein gefährliches Tor überwunden werden, um den Trank der Unsterblichkeit zu erlangen, und dieses Tor war nur noch für die Eingeweihten mit Hilfe eines Mystagogen zu finden – Kirke in der Odyssee, Phineus bei der Argonautenfahrt, der Zwerg in „Das Wasser des Lebens“ - und nur mit Hilfe eines göttergelenkten Bewußtseins zu überwinden – durch Hera, Athene oder Thetis bei der Rückfahrt der Argonauten.

(Ergänzung: Das Motiv der schlagenden Tür in „Der Herr der Ringe“ von Tolkien:

Der Hauptheld Frodo und sein treuer Begleiter Sam müssen aus dem Turm von Cirith Ungol fliehen. Das von feindlicher Magie beherrschte Ausgangstor unten wird von ihnen im letzten Augenblick durchschritten. Sie können es nur durch die weiße Magie der Elben überwinden, indem sie deren Hilfe anrufen: „*Gilthoniel, A Elbereth!*“ Denn ohne dass er es wusste, warum, sprangen [Sams] Gedanken mit einem Mal zurück zu den Elben im Auenland und ihrem Lied, das den schwarzen Reiter im Wald verscheucht hatte. *'Aiya elenion ancailima!'* rief Frodo, der wieder hinter ihm stand.

Mit einem Ruck, wie wenn ein gespanntes Seil reißt, wurde der Wille der stummen Wächter gebrochen, und Frodo und Sam stolperten vorwärts. Dann rannten sie los. Durchs Tor und vorüber an den großen sitzenden Figuren mit den glitzernden Augen. Ein lautes Knacken. Der Schluss-Stein des Torbogens stürzte herab, den Hobbits fast auf die Fersen, und die Mauer darüber zerbröckelte und fiel in Trümmer. Um Haaresbreite waren sie entkommen. [J. R. R. Tolkien, Der Herr der Ringe. Stuttgart 1991, S. 963])

Odysseus, eine der Hauptgestalten im Kampf gegen Troja und wesentlich an der Erlangung des Sieges beteiligt, macht sich nach der Zerstörung der Stadt mit seinen zwölf Schiffen, reich mit Beute beladen, auf die Rückfahrt in sein Königreich Ithaka. Dem Leser bzw. Hörer wird schon kurz nach Fahrtbeginn klar, daß es sich um eine Geistreise handelt, denn wo sollte es wohl z. B. solche Früchte wie die der Lotophagen geben, durch die man die Heimat vergißt. Noch gelingt es Odysseus, diejenigen, die deswegen nicht weiterfahren wollen, auf die Schiffe zu schleppen, doch nicht viel später gehen elf der Schiffe mit den Mannschaften zugrunde. In einem seltsamen, engen Hafen der menschenfressenden Laistrygonen, in dem Windstille herrscht, sind sie wie in einer Falle gefangen und werden von ihnen erschlagen. Nur der kluge Odysseus hat die Gefahr geahnt und ist nicht in den Hafen eingefahren. Das einzige erhaltene Schiff, das er selbst leitet, wird als „gut gearbeitet“ bezeichnet. Das griechische Wort *euerges* enthält das Wort *ergon*: Werk, Tat, Handlung, Arbeit. Wenn das Schiff das Symbol für das Mittel ist, sich in der geistigen Welt zu bewegen, so ist es durch eine gute Arbeit oder Bemühung erworben. Die Mühen des Adepten bei der Vorbereitung auf die Einweihung waren von Erfolg gekrönt, so daß ihm nun ein gut gearbeitetes „Schiff“ zur Verfügung steht. Mit diesem Schiff tritt Odysseus seine Unterweltfahrt an. Unter den Gestorbenen, mit denen er in der Unterwelt spricht, ist seine Mutter. Sie wundert sich darüber, wie er als Lebender herabkommen konnte, da große Wasser überwunden werden mußten:

Mein Kind, wie kamst du hinab ins dunstige, unterweltliche Dunkel, obwohl noch am Leben; schwierig ist es doch für Lebende, Schauungen von diesem zu erlangen. In der Mitte nämlich liegen große Flüsse und gewaltige Ströme dazwischen, der Okeanos vor allem, den man nicht zu Fuß überschreiten kann, nur wenn einer ein gut gearbeitetes Schiff hat.
(Odyssee 11, 155-159)

Hier ist deutlich gesagt: In der wie gewaltige Gewässer schwankenden geistigen Welt kann sich nur der zurechtfinden, dessen Fähigkeit dazu gut ausgebildet ist. Die „Füße“, also die naturgegebene Anlage des Menschen, führt nicht weiter. Doch muß man sich mit helfenden Geistern vertraut gemacht haben. So ist es Kirke, die als Mystagogin den Fahrtwind in Gestalt des Nordwestwindes Boreas schicken wird, nachdem noch die nötige Arbeit auf dem Schiff getan ist, die Menschen also ihren Beitrag geleistet haben. Der Wind wird das Schiff auch in die richtige Richtung bringen, so verheißt sie, und so geschieht es dann, daß der Okeanos überquert werden kann:

Herrlicher Laertessohn, erfindungsreicher Odysseus, der Wunsch nach einem Führer für das Schiff soll wahrlich nicht Gegenstand deiner Sorge sein: Nachdem du den Mastbaum aufgestellt und die weißen Segel daran ausgebreitet hast, sitze in Ruhe: Das Schiff wird wohl gewiß das Wehen des Boreas hinbringen.
(Odyssee 10, 504-507)

Nach der geglückten Vorbereitung gelingt es also Odysseus, zur Unterwelt zu kommen, das

heißt, den eigentlichen Teil der Einweihung zu erfahren; denn die zeichnet sich ja dadurch aus, daß ein Lebender während des todähnlichen Einweihungszustandes Dinge erleben und schauen kann, die sonst nur Gestorbenen möglich sind.

Die Rückkehr jedoch gestaltet sich für Odysseus als schwierig. Obwohl zweimal, von Teiresias und Kirke, gemahnt, nicht von den Rindern des Helios auf der Insel Thrinakia zu essen, geschieht genau das. Während Odysseus schläft, können die Gefährten ihren Hunger nicht bezwingen und schlachten Tiere aus den Herden. Nach der Abfahrt wird das Schiff in einem Sturm zerstört, und alle Gefährten finden den Tod. Man kann in den Gefährten Einzuweihende sehen, die verschiedene Stufen der Vorbereitung erreicht haben. Die meisten scheitern früh an den harten Anforderungen der Einweihungsvorbereitungen, nämlich die Gefährten auf den elf Schiffen; diejenigen, die bis nach Thrinakia kommen, sind zwar am weitesten fortgeschritten, bestehen jedoch die letzte Prüfung nicht, die großer Enthaltbarkeit. G. Dietz schreibt, daß sie nicht gelernt haben, „ihre Triebe im wogenden *thymós* zu bändigen (S. 46) (*thymós*: Herz, Leben, Leidenschaft, Heftigkeit, Mut, Glut, Empfindungsvermögen, Geist). Gerade dieses ist nach Steiner ein wesentliches Ziel der langen Vorbereitung auf die Einweihung: „Man kann nicht im Zweifel sein über den Sinn solcher Übungen und Prüfungen. Die Weisheit, die dem Einzuweihenden dargeboten werden sollte, konnte nur dann die rechte Wirkung auf seine Seele tun, wenn er vorher seine niedere Empfindungswelt umgestaltet hatte.“ (Christentum, S. 20)

Odysseus selbst bleiben nur Trümmer seines Schiffes: Auf den zusammengebundenen Balken von Mast und Kiel sitzend, erreicht er die Insel Ogygia. Die Fähigkeit, sich in der geistigen Welt zu bewegen, ist auf geringe Reste geschrumpft, und so ist es nicht verwunderlich, daß er auf der Insel der Nymphe Kalypso sieben Jahre festsitzt. Doch sein unerschütterlicher Wunsch nach Heimkehr stärkt ihn. Auf Befehl des Zeus hilft Kalypso ihm, ein Floß zu bauen. Dieser Notbehelf aber führt nicht ganz zum Ziel; das Floß gerät in einem weiteren Sturm in Seenot. Odysseus erhält jedoch auf der höheren Stufe, die er, auch durch das Ausharren, erreicht hat, Hilfe der Meeresnymphe Ino-Leukothea, also eines göttlichen Wesens, das sich in dem Meeresgefülle auskennt. Wunderbar ist ihre plötzliche Erscheinung:

Diese erbarmte sich des umherirrenden Odysseus, der Leiden ertrug: Einer Möwe im Flug gleich tauchte sie aus dem Meer auf, setzte sich auf das Floß und sprach zu ihm sinngemäß die Worte: [...] Diese Kleider ziehe aus und lasse das Floß von den Winden dahintragen, doch du erstrebe mit den Armen schwimmend die Ankunft im Land der Phaiaken, wo es gewiß dein Los ist, zu entrinnen. Da, spanne jetzt das göttlich-unsterbliche Schleiertuch unter die Brust. Und es gibt wahrlich keine Ursache zur Furcht vor Leiden oder Verderben. (Odyssee 5, 335-338; 343-347)

Die schwer lastenden Kleider, die er von Kalypso erhalten hat, soll er gegen den Schleier der Unsterblichkeit austauschen. Er hat nun seine Fähigkeiten so gesteigert, daß er sich wie Leukothea mit Leichtigkeit und aus eigener Kraft im Meer bewegen kann. Diese höhere Fähigkeit läßt ihn die Insel der Phaiaken erreichen.

Alles, was man bisher von Wunderschiffen gehört hat, wird durch die der Phaiaken übertroffen; auf einem solchen werden sie Odysseus völlig gefahrlos endlich in seine Heimat bringen. Daher spricht Alkinoos, der König der Phaiaken, zu ihm:

Sage mir dein Land, dein Volk und deine Stadt, auf daß dich zu ihr die Schiffe, die mit dem Geist (phren: Zwerchfell; Singular und Plural: Sitz der Seelentätigkeit; Verstand, Bewußtsein, Geist Wille, Gemüt. Gemoll) ihr Ziel anstreben, heimgeleiten. Nämlich nicht haben die Phaiakenschiffe Steuerleute und auch kein Steuerruder, wie

andere Schiffe sie besitzen:

Sondern von selbst wissen sie die Gedanken (noema) und den Willen (phren) der Männer und kennen die Städte und reichen Fluren aller Menschen und durchfahren in höchster Schnelligkeit die Weiten des Meeres, von Dunst und Nebel bedeckt: Und niemals haben sie zu befürchten, Schaden zu erleiden oder zugrunde zu gehen. (Odyssee 8, 555-563)

Vieles an der Lebensweise der Phaiaken, ihr Zusammenleben und eben diese durch geistige Kräfte angetriebenen Schiffe weisen auf die Goldene Zeit hin. Sie bringen Odysseus auf einem solchen Schiff nach Ithaka, doch er selbst befindet sich während der Fahrt in einem todähnlichen Schlaf. Sein Bewußtsein ist also nicht so ausgebildet, aus eigener Kraft aus dem Einweihungsschlaf zurückzugelangen; andererseits hat er auch nicht mehr die alten Fähigkeiten der Phaiaken. Auch für die Phaiaken selbst ist dies die letzte derartige Fahrt, in der sie Menschen befördern: Poseidon versteinert das Schiff (Odyssee 13, 159-164). G. Dietz sagt hierzu, daß das Menschsein der Phaiakenstufe von da an den Menschen der Zeus-Ordnung nicht mehr möglich sei (Der Weg des Odysseus, S. 50).

Das von den antiken Dichtern beschriebene Goldene Zeitalter kann mit der Atlantis gleichgesetzt werden. Steiner schreibt, daß die Menschen der Atlantis das, was wir heute durch die Energie der Materie verrichten, wie den Antrieb von Fahrzeugen, in der Atlantis durch ätherische, also geistige, Kräfte geschah (passim). In der letzten Zeit der Atlantis, als sich die Nebel-Atmosphäre schon allmählich zu Wasser verdichtete, lebten die Menschen zwischen Inseln auf Fahrzeugen auf dem Wasser (Mythen und Sagen, S. 162). Dies entspricht dem Leben der Phaiaken. Ihre Schiffe und ihre Tätigkeit als Seeleute werden in den Büchern 6-8 der Odyssee, die den Aufenthalt bei den Phaiaken beschreiben, ständig erwähnt. Die zitierte Stelle spricht davon, daß die Schiffe „von Dunst und Nebel bedeckt“ dahinfahren. In dichterisch wunderbarer Weise schreibt auch Michael Ende in „Die unendliche Geschichte“ von solchen Nebelschiffen, genannt Yskálnari. Sie fahren mit Schiffen ohne Segel, Ruder oder Schiffsschrauben über das Nebelmeer:

Auf der Mitte des Decks befand sich eine kreisrunde, etwas erhöhte Fläche. [...] Die auf der runden Fläche hatten einander die Arme um die Schultern gelegt und blickten in Fahrtrichtung. Wenn man nicht sehr genau hinsah, konnte man glauben, sie stünden unbeweglich. Erst bei aufmerksamer Beobachtung war zu bemerken, daß sie sich sehr langsam und vollkommen übereinstimmend in einer Art Tanz wiegten. Dazu sangen sie eine immerfort wiederkehrende, einfache Melodie, die sehr schön und sanft war.

Einer der Nebelschiffer erklärt dem fremden Fahrgast Bastian, daß die Männer das Schiff mit ihrer Vorstellungskraft antrieben. Bastian konnte diese Erklärung zunächst nicht verstehen und fragte, ob sie irgendwelche verborgenen Räder in Bewegung setzten. „Nein“, antwortete der Nebelschiffer, „wenn du deine Beine bewegen willst, genügt es dir doch auch, es dir vorzustellen – oder mußt du deine Beine durch Räderwerke betreiben?“ (Stuttgart 1979, S. 375f.)

(Vgl. zu dem Thema auch: Andreas Delor, Das Geheimnis der schwimmenden Schilfinselfn. www.Andreas-delor.com/files/AndreasDelor/dokumente/atlantisaufsaeetze/20SchwimmendeSchilfinselfn.pdf)

Schließlich ist in den Mythen auch der Weg zu Fuß verbreitet, oft in Kombination mit einem Beförderungsmittel für einen Teilabschnitt, wie die Fahrt mit einer Fähre über den Unterweltfluß oder des Herakles Reise im Sonnenbecher (s. o. „Die Reise im Sonnenbecher“:

Teil V, 2.2.4, Exkurs: Mythische Landschaft).

Ein solcher Wanderer ist bereits Gilgamesch. Bekannte griechische Heroen zu Fuß sind Kadmos, Oidipus, Theseus, Orpheus und vor allem Herakles. In der germanischen Mythologie gibt es den weisen Riesen Wafthrudnir, der neun Reiche durchwandert und dabei alles Wissen der Welt erlangt hat:

*Von der Joten und aller Asen Geheimnissen
Kann ich Sicheres sagen,
Denn alle Welt durchwandert' ich;
Neun Reiche bereist' ich bis Niflheim nieder,
Da fahren die Helden zu Hel.
(Edda, Das Lied von Wafthrudnir, Nr. 43; Stange, S. 37)*

Die neun Reiche bezeichnet Ehmer als „übersinnliche, teils feinstoffliche, teils astralische, teils geistig-göttliche Wirklichkeitsebenen, die der Adept auf dem Weg der Seelen- und Astralwanderung zu durchreisen hatte“ (Weisheit, S. 106). Auch dem Norden seien also Mysterien nicht fremd gewesen (ebd. S. 107). Odin selbst gilt ja als Eingeweihter aus Zeiten, in denen die Trennung zwischen götterähnlichen Wesen und halbgöttlichen menschlichen Eingeweihten noch nicht so scharf war. Auch er ist ein großer Wanderer, was sein Bei- oder Deckname „Wegtam“, „der Reisegewohnte“, anzeigt.

In germanischen Mythen und Sagas sowie mittelalterlichen Sagen und dem Europäischen Zaubermärchen ist auch das Reiten als Fortbewegungsart häufig. Zum Roß und seiner besonderen Beziehung zu solchen Heroen oder Rittern wurde oben schon einiges gesagt (V, 4.3.1.3: Bewußtwerdungs- und Sonnenmythologeme, c), d)). Interessant ist, daß allein ein Sattel als Fortbewegungsmittel einer geistigen Reise dienen kann, so in dem Märchen *Der Trommler*, in dem der Sattel einen sofort an jeglichen Ort versetzt, an den man sich wünscht (Grimm, KHM Nr. 193).

3. Erlebnisse auf dem Weg

Die Einweihung zeigt sich im Bild meistens als weite Wege voller Mühen, Gefahren, Unklarheiten und Begegnungen mit teils freundlichen, teils aber bedrohlichen Wesen. Irr- oder Umwege führen ins Unbekannte, auch der Rückweg nach Erledigung der Aufgabe ist häufig lang, gefahr- und mühevoll.

Doch die Wege müssen nicht ohne Helfer gegangen werden. Solche Gestalten sind in den Märchen häufig: z. B. weise Frauen, das eisgraue Männlein, Zwerge, sprechende, helfende Tiere. Im antiken „Ur“-märchen *Amor und Psyche* in den *Metamorphosen* des Apuleius gibt es einen solchen Helfer, seltsamerweise einen sprechenden Turm. Er belehrt Psyche darüber, wie sie ihre Aufgabe in der Unterwelt lösen kann, was sie auf dem Weg antrifft, was sie mitnehmen muß und was sie vermeiden muß.

In den griechischen Mythen sind es meist Götter oder Göttinnen, die die Heroen leiten, anweisen und schützen. Besonders zeichnet sich Athene als Führerin des Odysseus vor anderen aus. Iason wird von Hera, Poseidon und Aphrodite unterstützt. Hermes als Götterbote wird oft in entscheidenden Augenblicken zu den Heroen gesandt. Sehr häufig sind Frauengestalten, die dem Heros auf seinem Weg und bei der Vollbringung seiner Aufgaben helfen: Bei Odysseus sind es außer der Hauptgöttin Athene helfende königliche oder göttliche Frauen wie Kirke, Kalypso, Leukothea, Nausikaa. Auch wenn manch eine anfänglich

gefährlich ist, kommt es schließlich zur Zusammenarbeit, und das geheime Wissen dieser Frauen dient dem Vorankommen des Odysseus. (Zu Andromeda s. Egli, S. 220: Eine spätkorinthische Amphora um 570 v. Chr. zeigt eine frühe Gestaltung des Andromeda-Mythos, bei dem Andromeda Perseus im Kampf gegen das Meerungeheuer Ketos hilft.) Theseus und Iason wären ohne die helfenden, kundigen und wissenden Frauen Ariadne und Medeia verloren. Die negative Zeichnung der Medeia geht vor allem von dem relativ späten Dichter Euripides aus, der die mythische Gestalt – wie auch die seiner anderen Tragödienhelden – in eine rein menschlich-alltägliche Sphäre versetzt (vgl. Kerényi, Mythologie 2, S. 217f.). Aeneas erhält Hilfe und Führung durch seine Mutter Venus, durch die Seherin und Apollonpriesterin Sibylla – die Cumäische Sibylle – und seinen gestorbenen Vater Anchises in der Unterwelt. Über die Helfergestalten auf dem Weg des Heros schreibt auch Campbell; er zählt auch Mephistopheles in *Faust*, Vergil und Beatrice in der *Divina Commedia* dazu.

Sie sind alle Initiationspriesterinnen und -priester, und in ihnen verkörpert sich die Bestimmung des Helden (Campbell, Heros, S. 87 und 91). Immer ist es jedoch nötig, daß der Heros einen gewissen Entwicklungsstand erreicht hat, um die Hilfe zu erkennen und recht zu nutzen, ansonsten gerät er in ausweglose Situationen, die dem Einweihungsweg schnell ein Ende setzen. Dies erkennt man in der *Odyssee* bei der Begegnung mit Kirke, die schon allzu viele in Tiere verwandelt hat. Für diese erfolgte Entmenschlichung statt menschlicher Entwicklung. Im Märchen *Die Goldkinder* versagt der Fischer zweimal, weil er nicht die Kraft besitzt, sich an die Anweisungen des goldenen Fisches zu halten. Dieser kluge Initiationspriester ändert jedoch die Aufgabe, und nun kann sie der Fischer bestehen. Man erkennt, daß hier auch Gnade walten kann (Grimm, KHM Nr. 85).

Eine weitere Herausforderung beim Beginn des Einweihungsweges ist der Hüter der Schwelle. Diese bereits erwähnte Gestalt erscheint dem Initianden im Bild eines bedrohlichen Wesens, das ihn daran hindern will, den weiteren Weg zu beschreiten. Es kann ein Drache sein, der häufig an einem Baum oder einer Quelle angesiedelt ist, also eine Sphäre der Lebenskräfte bewacht. Diese Stelle ist der Eingang zu der Zone, „in der größere Kräfte am Werk sind“ (Campbell, Heros, S. 91). Nicht nur müssen diese Sphäre und ihre Schätze gehütet werden, sondern auch muß der Initiand davor bewahrt werden, unreif und unvorbereitet mit solchen Kräften konfrontiert zu werden. Sittliche Reinheit, Mut, Kraft und Wissen, die in der Vorbereitung erlangt wurden, müssen hier erprobt werden. Die schreckliche Gestalt des Hüters der Schwelle spiegelt niedere Triebe, Leidenschaften und unreife Wunschvorstellungen des eigenen Seelenlebens wider, die im gewöhnlichen Leben meist verborgen sind, im Tod jedoch als Augenblick der Wahrheit dem Menschen gegenübertreten. Da die Einweihung ein vorweggenommenes Todeserlebnis ist, muß auch der Initiand an der Schwelle zur geistigen Welt diese Erfahrung machen.

Wenn er in der Vorbereitung eine Läuterung seines Wesens erlangt hat, dann wird er den Mut haben, dieser bedrohlichen Gestalt entgegenzutreten und sie zu zähmen. Dies darf nicht in erster Linie gewaltsam geschehen, nicht durch Unterdrückung der Triebe, sondern durch ihre Verwandlung. Viele Erzählungen, in denen das Untier getötet wird, bringen dies nicht richtig zum Ausdruck. Doch gibt es auch solche, in denen es integriert wird, z. B. der schon erwähnte, von Apollon besiegte Python, der immer in Delphi im Heiligtum präsent war und eine Einheit mit Apollon bildete, welcher daher den Beinamen *Pythios* trug. Schefold bespricht erstaunliche Darstellungen von der Bezwingung von Ungeheuern durch Herakles. Auf einer Vase von 520 v. Chr. ist die Kerberos-Episode dargestellt, doch sie zeigt keinen Kampf, sondern Herakles kniet vor dem Kerberos und besänftigt ihn mit einer ruhigen Handbewegung (Abb. S. 164). Schefold sagt hierzu: „Was auch einige andere Bilder andeuten, dass Herakles den Kerberos nicht mit Gewalt bezwingt sondern mit seiner feinen

beschwichtigenden Gebärde, lässt uns spüren, dass hier nicht nur die Kraft sondern der Geist siegt.“ Und dieses Verhalten bringt Schefold mit der Erzählung in Verbindung, daß Herakles vor der Hadesfahrt in die Eleusinischen Mysterien eingeweiht worden war (ebd. S. 163). Herakles war ein Eingeweihter, der wußte, wie er geistigen Wesen gegenüberzutreten mußte. Ähnlich zurückhaltend begegnet er auch dem Nemeischen Löwen auf einem Vasenbild von 490 v. Chr. (Abb. S. 165). Die ersten elf Taten des Dodekathlos können als fortlaufende Darstellung der Läuterung des Seelenlebens aufgefaßt werden, als Vorbereitung zur Einweihung und der Begegnung mit dem Kerberos, die Herakles besteht (vgl. Schwab/Eigl, S. 112-134).

Nach Überschreitung der Schwelle erfolgt in vielen Erzählungen eine Reihe von gefährlichen Abenteuern, die als weitere Prüfungen des Einzuweihenden aufgefaßt werden können. Durch Prüfungen wurde bei den Mysterienvorbereitungen der Mut gesteigert, der zum Bestehen der schweren Einweihung nötig war vgl. Abschnitt b)). Die Vorbereitung konnte viele Jahre dauern, denn es war ein langer innerer Vorgang der Umwandlung nötig bis zur Einweihung. In den mythischen Bildern sind es daher meist viele Leiden und tödliche Gefahren, die bestanden werden müssen. „Der erste Schritt in die Landschaft der Prüfungen stellt nur den Anfang eines langen und im Ernst gefahrvollen Weges von Eroberungen und Augenblicken der Erleuchtung dar. Wieder, wieder und wieder sind nun Drachen zu besiegen und unvermutete Schranken zu überwinden, [...]“ (Campbell, Heros, S. 119)

Gefährliche Abenteuer und lange Wege kommen auch in den Mythen der antiken Mysteriengötter vor. So gibt es im nur in Bildern überlieferten Mithras-Mythos „eine Abenteuersequenz, die um den Stier kreist: Der Stier wird gefunden, verfolgt, überwunden, geritten, in die Höhle geschleppt, in der bekannten Weise geopfert“ (Burkert, Mysterien, S. 62). Isis mußte Fahrten und weite Wege auf sich nehmen, um den getöteten Osiris zu finden, immer von Seth bedroht. Demeter hatte zwar keine Kämpfe zu bestehen, aber eine neuntägige Suchwanderung. Gefährliche Prüfungen und Suchwanderung, die in einem Abstieg in die Unterwelt endet, fallen bei Psyche und ihrer verzweifelten Suche nach ihrem Geliebten Amor zusammen. Eine solche Suchwanderung wird für das Zaubermärchen typisch. Im mittelalterlichen Epos bzw. Roman erhält die Prüfung die Bezeichnung „Abenteuer“ und die Abenteuerfahrt die Bezeichnung „Queste“, „Suche“. Die Prüfungen müssen wegen der Suche nach etwas von allerhöchstem Wert bestanden werden.

In der griechischen Mythologie ist dieser Teilabschnitt des Einweihungsweges, die Folge von Abenteuern vor dem Abstieg in die Unterwelt, besonders deutlich bei der Argonautenfahrt, bei Odysseus, Herakles und Theseus. Die Argonauten erleben viele Abenteuer vor der Fahrt durch die Symplegaden, dem Tor zur anderen Welt, Odysseus die meisten vor der Nekyia (Totenbeschwörung), Herakles vor dem Heraufholen des Kerberos und Theseus auf dem Weg nach Athen, von wo aus er erst die Todesreise in das Labyrinth des Minotauros antritt. Die tödlich-gefährlichen Gegner sind außer Drachen auch Riesen, monströse Tierwesen, Menschenfresser oder brutale Herausforderer in menschlicher Gestalt. Manche dieser Aufgaben sind so bekannt, daß sie bis heute im Sprachgebrauch lebendig sind, so der Augias-Stall, das Prokrustes-Bett und die Chimäre, Aufgaben, denen sich Herakles, Theseus und Bellerophon stellen mußten und sie lösten.

Die Aufgaben des Bellerophon stehen nicht in direktem Zusammenhang mit einem Unterweltbesuch, sind also nicht als Vorbereitung anzusehen; sie sind sozusagen ein selbständiger Bereich. So sagt Campbell: „Diese Phase des Abenteuers gehört zu denen, die die Mythen Erzählungen besonders bevorzugen, so daß eine Weltliteratur entstanden ist über ihre Prüfungen und Gottesurteile.“ (Heros, S. 109) Dies mag daran liegen, daß der nicht mehr

greifbare ursprüngliche Mythos im Lauf der Bearbeitung (der „Mythologie“) an Eindeutigkeit verloren hat und so die Phasen nicht mehr deutlich sind. Die gesamte Abenteuerfahrt wirkt dann als eine einzige Todeserfahrung. Perseus z. B. befindet sich fast ständig in der unterweltlichen Sphäre. Schon seine Geburt erfolgt in einem unterirdischen Gefäß, der Säugling wird mit seiner Mutter in einem Kasten – wie Osiris – der Todesfahrt über das Meer ausgeliefert, die beiden gelangen zur Insel des Königs Polydektes, der einen Hades-Namen trägt, nämlich „der, der viele aufnimmt“, die Fahrt zum lebensgefährlichen Kampf mit der Medusa ist eine Reise an die Grenzen der Welt. Die gesamte Abenteuer-Sequenz ist hier zu einer Geistreise gestaltet, in der dem Heros viele bedrohliche Mächte begegnen, er aber diesen Weg in der Begleitung seiner Helfer glücklich vollenden kann.

4. Abstieg in die Unterwelt

Diese Nekyia wird im Gilgamesch-Epos beschrieben
und in der Höllenfahrt Istars dargestellt;
Odysseus hatte sie zu bestehen,
von den Orphikern wird sie erwähnt,
das Y-Symbol der Pythagoräer weist auf sie hin;
von Vergil wurde sie geschildert,
in den Evangelien geoffenbart;
Plutarch berichtet von ihr,
Dante schildert sie, Don Quijote besteht sie; [...]
(Gebser, S. 123)

„Das Hinabsteigen in die Unterwelt bedeutet nun überall, wo es uns in der griechischen Sagenwelt begegnet, daß eine Einweihung stattfindet. Wenn von einem Helden gesagt wird, daß er in die Unterwelt hinunterstieg, will der Erzähler damit nichts anderes ausdrücken, als daß der Betreffende eingeweiht wurde, daß er bekannt wurde mit den Dingen, die jenseits des Todes liegen.“ (Steiner, Die okkulten Wahrheiten alter Mythen und Sagen, GA 92, S. 78)

Der Abstieg in die Unterwelt, Katabasis oder *descensus ad inferos*, wird auch als Hadesfahrt, Unterweltsfahrt, Jenseitsreise oder Nekyia (Totenopfer) bezeichnet. Die Heroen und Heroinnen gelangen in die Unterwelt und steigen aus ihr wieder hervor, jedoch nicht in einer neuen Inkarnation. Daher kann diese Reise in die geistige Welt als Darstellung einer Einweihung verstanden werden, in der der Einzuweihende in einen Zustand versetzt wurde, der dem Tod gleich, bei dem jedoch ein Rest von Körperfunktionen erhalten blieb, so daß nach diesem Einweihungsschlaf ein Aufwachen erfolgen konnte. Dies wurde bereits in Abschnitt b) dargestellt. Hier soll es darum gehen zu zeigen, was uns mythische Bilder oder Andeutungen darüber sagen können.

Zunächst eine Zusammenstellung von hinweisenden Aussagen in mythischen Texten (teilweise schon genannt):

Vom Zweimal-Sterben sprechen Homer und Vergil. Die bereits zitierte Stelle in der Odyssee lautet:

Ihr Unglücklichen, die ihr als Lebende in das Haus des Hades hinabstiegt, zweimal Sterbende (disthanees), während die anderen Menschen einmal sterben. (Odyssee 12, 21f.)

In der *Aeneis* des Vergil wendet sich Aeneas an die Sibylle von Cumae um Hilfe beim Gang in die Unterwelt, den ihm sein Vater aufgetragen habe. Er nennt andere Unterweltbesucher, denen das gelang - und er selbst stamme ja auch von Iupiter ab - : Orpheus, Pollux, Theseus und Herakles. Theseus und Herakles erwähnt er nur, von Orpheus und Pollux jedoch heißt es:

[...]
*Si potuit manis accersere coniugis Orpheus,
Threicia fretus cithara fidibusque canoris,
si fratrem Pollux alterna morte redemit
itque reditque viam totiens [...]*

*Wenn Orpheus die Totenseele der Gattin herbeirufen konnte,
vertrauend auf die thrakische Kithara, das klingende Saitenspiel,
wenn Pollux den Bruder durch wechselnden Tod erlöste
und den Weg [zum Hades] so oft hin und wieder zurückging, [...]
(Vergil, Aeneis 6, 119-122)*

Bei Orpheus geschah die Einweihung mit Hilfe der Musik, bei Pollux wird das Hinabsteigen und die Rückkehr, also der ständige Wechsel, betont. Dieser Anklang an die Fähigkeit zur Rückkehr aus dem Totenreich wird in der Antwortrede der Sibylle aufgegriffen:

*Aus dem Stamm der Götter Entsprössener, (V. 125)
Trojaner, du Anchisessohn, leicht ist der Abstieg zum Avernus [= Unterwelt]:
Tag und Nacht steht das Tor des finsternen Totengottes offen;
aber zurückzuwenden den Schritt und zu den Lüften der Oberwelt zu gelangen,
dies ist die Mühe, dies ist die Arbeit. Wenige, die der wohlwollende
Jupiter liebte oder ein glühender Mut zum Äther erhob, (V. 130)
Göttersöhne vermochten es. Die ganze Mitte umfassen Wälder,
der Cocytus [ein Unterweltfluß] umschließt sie, gleitend in schwarzer Windung.
Aber wenn deinem Geist so großes Verlangen, ein so großer Wunsch innewohnt,
zweimal den stygischen Fluß zu befahren, zweimal den finsternen Tartarus zu sehen,
und wenn es dein Wille ist, dich dem ungeheuren Werk hinzugeben, (V. 135)
höre, was zuvor getan werden muß.*

Das Hineingelangen ins Totenreich ist einfach, aber die Rückkehr ist die Leistung des Heros, und nur Göttersöhne erlangten sie (V. 128f.: *sed revocare gradum superasque evadere ad auras, hoc opus, hic labor est*). Orpheus galt als Sohn des Apollon, Pollux und Herakles waren Söhne Jupiters, Theseus nach einer Lesart des Poseidon. Aeneas ist ebenfalls göttlicher Abstammung, wie er selbst und Sibylle betonen (Jupiter Großvater, Venus Mutter). Diesen Heros muß Jupiter lieben und er selbst einen „glühenden Mut“ besitzen, der ihn zum Himmel erhebt, also gottähnlich macht. Dann kommt die Stelle (V. 133-135), an der sie vom Zweimal-Sterben spricht, nach dem Aeneas so großes Verlangen habe (*amor; cupido*), so daß er zweimal die Schwelle zu überschreiten und in den Tartarus zu kommen wünscht. Die Stelle ist auch durch besondere Gestaltung hervorgehoben:

*si tantus amor menti, si tanta cupido est
bis Stygios innare lacus, bis nigra videre Tartara*

Das Verlangen, in die Unterwelt zu kommen, wird durch zwei verdoppelte Ausdrücke (zwei Anaphern, nämlich die unterstrichenen Stellen) formuliert:

so großes Verlangen, so großer Wunsch,
zweimal den ... , zweimal den ... ,
und dann nennt sie dies ein ungeheuerliches (wahnsinniges) Werk. Zweimal in die Unterwelt abzustiegen, damit ist gemeint, als Lebender zum ersten Mal, nämlich in der Einweihung, und dann beim eigentlichen Tod zum zweiten Mal.
Dann nennt seine Mystagogin, die sich offensichtlich davon überzeugt hat, daß er die Anforderungen erfüllt, noch zwei Bedingungen: den berühmten goldenen Zweig zu erlangen und dem während des Aeneas Abwesenheit gestorbenen Misenus die Totenehren zu erweisen:

*Sic demum lucos Stygis et regna invia vivis
aspicies. (V. 154f.)*

*Dann wirst du endlich die stygischen [unterweltlichen] Haine und die den Lebenden
unzugänglichen Reiche erblicken.*

Er wird im Einweihungsschlaf, noch lebend, das Totenreich schauen, was nicht Eingeweihten zu Lebzeiten nicht möglich ist.

Noch einmal im sechsten Buch wird auf den Aufenthalt des Aeneas als Lebender in der Unterwelt angesprochen. Der beim Fall Trojas umgekommene Priamussohn Deiphobus fragt Aeneas, welche Umstände ihn als Lebenden hergebracht haben:
Sed te qui vivum casus [...] attulerint (V. 531).

Für die gewöhnlichen Gestorbenen ist der Unterweltfluß ein Gewässer, das in die Gegenrichtung nicht überquert werden kann: *inremeabilis unda (V. 425)*. Das Verb *meare* (ziehen, wandeln, gehen) drückt eine Bewegung auf einer vorgegebenen Bahn aus; für diese gibt es in Unterwelt keine Umkehr, der Fährmann Charon hält alle davon ab.
Mir scheint nicht unwahrscheinlich, daß die Wortwahl des Apuleius in oben angeführter Stelle, *remeavi*, „ich kehrte zurück“ (4.3.2.5, b), Text Nr. 3), ein Anklang an die *unda inremeabilis* Vergils ist, denn auch der Held Lucius respektive Apuleius selbst war ein Eingeweihter, der vom Besuch der geistigen Welt als Lebender wiederkehrte.

Ein letztes, worauf hier noch einmal hingewiesen sein soll, ist das dem Eingeweihten erhaltene Bewußtsein, worauf die Stelle in Odyssee 11, 476 anspielt, wenn Achilleus zu Odysseus von dem großen Wagnis spricht, zu den Toten, die normalerweise ohne Bewußtsein sind, herabzukommen; das Wagnis besteht darin, selbst nicht diesem Bewußtseinsverlust anheimzufallen, sondern sich nach der Einweihung an das Erlebte zu erinnern.

Die Ausführungen zur Unterweltreise sind folgendermaßen gegliedert:

- a) Der Eintritt in die andere Welt
- b) Zentrales Todes- und Einweihungserlebnis
- c) Das Labyrinth
- d) Erleben des Jenseits
- e) Die „Schätze“ der Unterwelt
- f) Der Weg aus der Jenseitswelt

a) Der Eintritt in die andere Welt

Für den Eintritt in die andere Welt gibt es in den Mythen und anderen Erzählungen verschiedene Bilder, denn was bei Einweihungen erfahren, erlebt und geschaut wurde, konnte

höchst unterschiedlicher Art sein, da die geistige Welt äußerst vielfältig ist. Die geistigen Welten können als Beschreibungen eines paradiesischen Jenseits ebenso erscheinen wie als Schattenreich einer Unterwelt (Reinhardt, MH, S. 37f.). Für die Griechen war die geistige Welt überwiegend in einer Unterwelt angesiedelt, weswegen von *Katabasis* gesprochen wurde, der Eintritt also ein Abstieg war. Ein anderes Bild zeigt die Reise des Odysseus, nämlich eine Fahrt ans Ende der Welt:

*Einen Tag fuhr das Schiff mit geschwellenen Segeln;
Und die Sonne versank, und es dunkelten alle die Wege,
Da erreicht' es den Rand des tiefen Okeanos-Stromes.
Da befinden sich Volk und Stadt der kimmerischen Männer,
Eingehüllt in Wolke und Dunst, und es blicket da niemals
Helios nieder auf sie, der leuchtende, mit seinen Strahlen,
[...].
(Oyssee. 11, 11-16; Übersetzung: Roland Hampe)*

Wolken und Dunst weisen auf die Atlantis ebenso hin wie die im Westen vorgestellten Inseln der Seligen, die auch mit dem Elysion gleichgesetzt werden, das ein Bereich der Unterwelt ist. Wie schon gesagt, gibt es die Auffassung, daß vor der Sintflut, also dem Ende der Atlantis, unsere Zeitvorstellungen noch nicht zutrafen. Die „Reise“ in die andere Welt ist zugleich der Weg zum Eingang in eine raum- und zeitlose Sphäre. Wunderbar beschreibt dies Kerényi: Der Bereich des Okeanos liegt „außerhalb des Wechsels der Tage und Nächte wie das 'Haus des Hades' [...]. Da hört aber jede weitere Begrenzung und damit auch jede räumliche und zeitliche Bestimmung auf. [...] Nach der Seite des Okeanos hin hebt sich jede Erstreckung auf. Dies wird auch durch die Geschwindigkeit des Okeanosstromes ausgedrückt. Helios braucht nur in den 'Becher' zu steigen, und 'in reißender Schnelle' gelangt er vom Westen zum Osten. Oder es gehen da Orient und Okzident ineinander über. [...] Es wird in diesem Sinne auch die merkwürdige Situation beleuchtet, die sich vor uns abzeichnet, wenn Odysseus auf der [Insel] Aia der Kirke, die dem Dunkel zugewandt ist, ratlos klagt, er wisse nicht, wo Zophos [= der Westen] und wo Eos [= der Osten] sei, wo Helios aufsteige und wo er unter die Erde niedergehe [Odyssee 10, 190ff.], [...]. Denn alles, von dem erzählt wird, es liege über die Grenzen der Erde hinaus, in Finsternis gehüllt wie das Haus des Hades, wird auch in die Tiefen der Erde verlegt. 'Finsternis' und 'Erddentiefe' sind nur andere Ausdrucksweisen dafür, daß hier etwas außerhalb des Wechsels von Tag und Nacht, also nicht nur außerörtlich, sondern auch außerzeitlich ist.“ (Töchter, Auszüge der Seiten 34-37)

Die Raum- und Zeitlosigkeit, das Aufhören aller Entfernungen und das schwankende Element des Wassers weisen darauf hin, daß jetzt der Eintritt in eine geistige Welt erfolgt. Auch das Bild des Fährmanns über ein Gewässer zeigt den Eintritt in die andere Welt an (Urschanabi, Charon). Manchmal ist es auch ein Eintauchen in Wasser. So stürzt sich Dionysos in den See von Lerna, um seine Mutter aus der Unterwelt zu holen. Im Theseus-Mythos gibt es eine Variante, in der Theseus auf der Schiffsreise von Athen nach Kreta von König Minos gezwungen wird, einen Ring aus dem Meer zu holen. Auf dem Meeresgrund empfangen ihn sein Vater Poseidon und alle Meeresgötter und zeigen ihm ihr Reich, danach taucht er unversehrt auf. Er hat sich nun für den Eintritt ins unterweltliche Kreta und den Todespfad ins Labyrinth durch eine Prüfung qualifiziert (vgl. Biedermann, S. 47). Der Weg in die andere Welt durchs Wasser zeigt sich auch im Motiv des Brunnens. Dies ist uns durch das Märchen *Frau Holle* wohl bekannt. Beide Mädchen gelangen durch den Sprung in den Brunnen in das geistige Reich der Frau Holle. Die Rückkehr erfolgt dann durch ein Tor (Grimm, KHM Nr. 24). Zu denken ist auch an Joseph in der Grube in Gen 27, einer leeren Zisterne, in die ihn

seine Brüder warfen und danach an Kaufleute verkauften, die ihn nach Ägypten brachten. Thomas Mann stilisiert in *Joseph und seine Brüder* ganz Ägypten zu einem Reich des Todes und die Wassergrube, in die Joseph geworfen wurde, zum Eingang in dieses unterweltliche Reich.

Wegen der Vorstellung von einem Jenseits unter der Erde gelten manchmal Höhlen als Eingänge. Bekannt ist der Unterwelteingang am Kap Tainaron an der mittleren Spitze im Süden der Peloponnes, die Tainarische Pforte. Hier sollen Herakles und Orpheus ihren Unterweltgang angetreten haben. Die Höhle, zu der die Sibylle Aeneas wies, lag am Avernus See bei Cumae. Dieser See besitzt schwefelige, vulkanische Ausdünstungen, so wie die ganze Gegend – unweit liegt der Vesuv – von Regsamkeit der Erde geprägt ist. Die Wassertiefe des Sees und die Höhle bilden hier gemeinsam die Unterweltnähe. Vergil spricht von einem „weiten Klaffen der Erde, umgeben vom schwarzen See“ (Aeneis 6, 237f.). Avernus ist daher eine Bezeichnung für die Unterwelt. Daß hier Stellen der realen Landschaft mythisch gedeutet werden, weist auf die Zeit zurück, in der zwischen Materiell und Ideell noch nicht unterschieden wurde. So stammen auch die Namen der Unterweltsflüsse von wirklichen Flüssen in Griechenland. Die Vorstellung von Toren in die geistige Welt kam schon bei den Symplegaden zur Sprache. In den ägyptischen Unterweltsbüchern handelt es sich oft um eine Reihe von Pforten, die in die verschiedenen Räume der Unterwelt führen. Das ist besonders deutlich bei dem danach benannten *Pfortenbuch*, in dem an jedem Tor schlangengestaltige Wächter liegen; die Tore selbst sind Wesenheiten. So lautet der Text bei der zweiten Pforte:

Die Pforte heißt 'Mit scharfer Glut', der (obere) Wächter der ersten Mauer 'Der die Nichtseienden verschlingt', der (untere) Wächter der zweiten Mauer 'Blutschlürfer'. “

Der jede Nacht hindurchfahrende Sonnengott, der Horizontische (Ahti), wird so begrüßt:

*Geöffnet ist die Pforte für ACHTI, aufgetan die Tür für 'Den, der im Himmel ist' (den Sonnengott).
Hei! Komm doch, du Wandernder, der den Westen durchfährt! “
(Erik Hornung, *Die Unterweltsbücher der Ägypter*. Düsseldorf 2002, S. 207f.)*

Es darf nicht vergessen werden, daß der einzuweihende Pharaon an der Seite des Sonnengottes ist.

Bekannt ist auch der Unterweltgang der sumerischen Göttin Inanna, bei dem sie sieben Pforten durchschreiten muß – wie erwähnt, sind es manchmal Götter, die vorbildhaft für Menschen eine Einweihung erleben. Bei dieser Einweihung wird deutlich, wie bei jeder Pforte ein neuer Grad der Entwicklung gewonnen wird. Campbell nennt sie daher „Tore der Verwandlung“ (Heros, S. 116). Inanna geht im vollen Ornat ihrer königlich-göttlichen Insignien zur Unterwelt, aber an jedem Tor wird ihr eines davon genommen, so daß sie schließlich nackt in der untersten Tiefe ankommt. Dies könnte so gedeutet werden, daß am Beginn der Einweihung alles „Obere“ als nichtig erkannt, das alte Leben abgelegt werden muß.

All dies zeigt, daß der Eintritt in die Unterwelt schwierig war. Er war oft an Bedingungen oder Prüfungen geknüpft und konnte daher auch verweigert werden. Eine Art eines solchen schwierigen Eintritts wurde durch ein Spiel oder ein Spielfeld ausgedrückt, das erfolgreich gespielt bzw. durchlaufen werden mußte. Eines ist das bereits erwähnte ägyptische Senet-Spiel, das als Abbildungen und auch durch Funde von realen Spielbrettern mit Spielsteinen bekannt ist. Es reicht in sehr frühe Zeiten zurück (frühdynastisch) und hat eine Verbindung

zum himmlischen oder unterirdischen Jenseits. Das Wort sn.t bedeutet Passage oder Durchgang, und das Spielbrett stellt eine Reise dar, auf der es Hindernisse gibt. Verbindung zum Lauf der Sonne und der Sterne am Himmel entlang, andererseits zu den Chatiu-Dämonen, die sich in der Balsamierungswerkstatt aufhalten, erweisen den religiösen Charakter des Spiels. Der Weg ins Jenseits muß wie das Spiel gewonnen werden (vgl. Wikipedia s. v. Senet).

Auch das Schachspiel hat rituelle Ursprünge. Nach frühesten Zeugnissen diente es in der Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr. einem buddhistischen Meditationsritus. Das achtgeteilte heilige Spielfeldquadrat war in den Boden geritzt (Lurker s. v. Schach). Die zu überwindenden Schwierigkeiten und die mannigfach möglichen Spielzüge bringen diese Spiele in die Nähe von Spiral- oder Labyrinthformen. Tatsächlich liegen solche in den Vorstellungen mancher indigener Völker vor dem Eingang in die andere Welt. Erstaunlich ist folgender Mythos von der zu Vanuatu gehörenden melanesischen Insel Malakula, der von dem Anthropologen John Layard aufgezeichnet wurde. In diesem Mythos wird berichtet, „daß die Seele des Toten, wenn sie über die Wasser des Todes hinweggeweht worden ist und sich dem Eingang zur Unterwelt nähert, einen weiblichen Wächtergeist wahrnimmt; diese Wächterin sitzt vor dem Eingang und zeichnet ein Labyrinthmuster quer über den Pfad, das sie beim Nahen der Seele zur Hälfte wegwischt. Die wandernde Seele muß das Muster völlig wiederherstellen, wenn sie dort hindurch ins Land der Toten ziehen will. Wer es nicht vermag, wird von der Wächterin der Schwelle gefressen. Man kann verstehen, wie überaus wichtig es somit gewesen sein muß, das Geheimnis des Labyrinths vor dem Tode zu erfahren, und weshalb die Lehre des Geheimnisses der Unsterblichkeit das Hauptanliegen der religiösen Zeremonien auf Malekula ist“ (zitiert in Campbell, Masken 1, S. 88). Es ist vorstellbar, daß dieses Geheimnis in einer Einweihung erfahren wurde, die das endgültige Todeserlebnis vorwegnahm.

Etwas Ähnliches kommt in dem häufig interpretierten Mythos der Hainuwele von der Insel Ceram vor, nur daß es sich darin um eine Spirale handelt, die in dem Mythos durchlaufen werden muß. Der Mythos handelt von einem uranfänglichen Mord, bei dem das geheimnisvolle Kokosmädchen Hainuwele getötet wurde, und durch den der Tod in die Welt kam. Der von dem Ethnologen Adolf E. Jensen aufgezeichnete Text findet sich ebenfalls bei Campbell. Ich nenne hier nur die Stelle, die den Durchgang durch ein Tor markiert: Die Urweltfrau Mulua Satene, die noch in einer Art Goldener Zeit bei den Menschen geweilt hatte, bevor der Mord geschah, wollte nun die Menschen verlassen. An dem Ort, wo sich die Gewalttat ereignet hatte, baute sie ein großes Tor, das aus einer neunfachen Spirale bestand, stellte sich auf der jenseitigen Seite auf und sagte zu den Menschen: „Ich will nicht mehr hier leben, weil ihr getötet habt. Ich werde heute von euch gehen. Jetzt müßt ihr alle durch das Tor hindurch zu mir kommen. Wer durch das Tor kommt, der bleibt Mensch, wer nicht hindurchgeht, mit dem wird es anders geschehen.“ Die Menschen versuchten nun alle durch das spirale Tor zu gehen, aber nicht alle kamen hindurch. Wer nicht durch das Tor zu Mulua Satene kam, der wurde damals zu einem Tier oder zu einem Geist.“ (Ebd. S. 201) Ähnlich wie die Gefährten des Odysseus bei Kirke versagten hier Menschen bei der Aufgabe und verloren ihre Menschenart. Die Spirale weist auf einen Einweihungs- oder Todesgang hin, der gleichzeitig kosmogonische Bedeutung erlangt. Es liegt hier also eine Mikro- und Makrokosmos-Übereinstimmung vor. Was einmal geschah, rief bleibende Veränderungen für die ganze Welt hervor. Leider ist dem Text nicht zu entnehmen, ob die Bewohner von Malakula den neunfachen Spiraltanz noch zur Zeit der Aufzeichnung begingen. Dies wäre eine kultische Vergegenwärtigung eines Urzeitgeschehens.

Eine weitere Art des Eintritts in das Reich des Todes ist das Verschlungenwerden durch ein Ungeheuer, das Jona-Motiv. Dies zeigt die Gefährlichkeit der Einweihung an. In der griechischen Mythologie gibt es ein solches Erlebnis von Herakles, der außer den bekannten 12 Taten noch eine ganze Reihe anderer Abenteuer erlebte. Das hier gemeinte beginnt als typischer Drachenkampf, um eine Jungfrau zu retten. Ihr Name ist Hesione, und sie ist die Tochter des Königs Laomedon von Troja, die wegen eines Frevels – wie Andromeda – dem Meerdrachen Ketos geopfert werden soll. Das Besondere ist, daß sich Herakles von dem Drachen verschlucken läßt, „um nach dreitägigem Aufenthalt im finsternen Bauch [...] das Untier von innen zu erledigen“ (Reinhardt, MH, S. 295). Reinhardt sieht hier die Ähnlichkeit mit den Pubertätsriten bei Naturvölkern, bei denen der junge Mann durch das Maul einer Raubtieratrappe steigen muß. Bemerkenswert an der Herakles-Geschichte ist auch das Vorkommen der drei Tage. Ein weiteres Beispiel für den Eintritt in den Rachen eines Untiers ist die ältere Fassung der Erlangung des Goldenen Vlieses. In dieser muß Iason in den Leib der Riesenschlange eindringen, die das Goldene Vlies bewacht. Vielleicht befindet sich dieses auch in ihr, denn bei Pindar heißt es, daß es vom Maul der Schlange gehalten wurde, es „hing heraus“, wie Kerényi schreibt (Mythologie 2, S. 210; die Stelle bei Pindar: Pyth. 4, 243f.). Das Dickicht wurde auch Hain des Ares genannt, „der in allen Erzählungen [...] einen Ort des Todes, einen Bezirk des Hades bedeutet“ (Kerényi ebd.). Ein wunderbares Vasenbild zeigt, wie Iason aus dem Maul des Drachen wieder hervorkommt, zu Tode erschöpft. Das Vlies hängt am Baum, doch folgerichtig müßte er es in der Hand halten, denn es ist ja der Schatz, den er aus der Unterwelt mitgebracht hat (Abb.: Campbell, Heros, S. 268). Zu dem Motiv des Verschlingens sagt Campbell, daß es ein Bild für das längere Verschwinden des Adepten im (Einweihungs-)tempel sei. „Das Tempelinnere, der Bauch des Wals und das himmlische Reich jenseits, über und unter den Grenzen der Welt sind ein und dasselbe. Das ist der Grund, warum die Zugänge und Eingänge zu Tempeln von kolossalen Ungetümen flankiert sind: Drachen, Löwen, Teufelbekämpfern mit gezückten Schwertern, boshaften Zwergen und geflügelten Stieren.“ (Heros, S. 105)

Ein weiteres Motiv ist der Gang durch ein abwehrendes Feuer. In der griechischen Mythologie ist es nur noch in Spuren erkennbar, so an dem Unterweltsfluß Pyriphlegethon (oder nur Phlegethon), „der Brennende“. Für Herakles ist die Qual durch das wie Feuer brennende Nessos-Hemd vielleicht eine letzte Prüfung, bevor er durch den Scheiterhaufen in die Welt der Götter eingeht.

Ein bekanntes Motiv ist die Waberlohe der nordischen Heldendichtung, ein Wall aus Flammen, der den Wohnsitz einer Jungfrau umschließt und vom Helden durchquert werden muß (Edda, Stange, S. 426). In der Lieder-Edda weisen sieben Meisen Sigurd nach der Tötung des Lindwurms Fafnir an, was er weiter tun soll:

- 40 *Ein Weib weiß ich, ein wunderschönes,
Mit großer Mitgift - wär sie dir gegönnt! [...]*
- 42 *Ein Hof ist auf dem hohen Hindarfiall
Ganz von Glut umgeben außen:
Ihn haben hehre Herrscher geschaffen
Aus heller Erdenflamme.*
- 43 *Auf dem Steine schläft die Streiterfahrene,
Und lodernd umleckt sie der Linde Feind.*

(Stange, S. 192, aus: *Fafnismal*)

Nach dem Ritt durch das Feuer und der Erweckung Brynhildes – in der Lieder-Edda heißt sie Sigdrifa – erhält Sigurd von ihr Weisheitslehren, die sie selbst von Odin erfahren hat, dem „Magier-Gott“, der „den Weg der Initiation“ voranging, „den auch jeder menschliche Adept der Runenkunde beschreiten muß, [...]“ (Ehmer, Weisheit, S. 112). Diese Einweihung in die Runenweisheit wird in dem Lied von Sigdrifa, dem Sigdrifomál, in vielen Strophen besungen (Edda, Stange, S. 193-198). Durch das Feuer gelangte Sigurd zum Ort dieser Einweihung und zu seiner Mystagogin. In „Siegfried“ von Wagner wird dieser Weg durchs Feuer hin zur Einweihung musikalisch beschrieben. Im „festlichen Bunde“ erscheinen das Siegfried-Thema mit Rheingoldruf und Waldvogelmotiv, dazu seine eigene Hornmelodie. „Inmitten der Klangwelt des eigenen Herzens findet der Sterbliche den Weg der Bewährung durch das Glühen der Überwelt wie durch das Dunkel der Unterwelt [...]“. Als er das Feuer durchbrochen hat, steht er auf dem Gipfel des Felsens: „Unser Held betritt eine neue Welt! [...] Loges rötliche Glut ist dem tiefen Blau eines neuen Himmels gewichen.“ (Perschmann, Richard Wagner: „Der Ring des Nibelungen“. Die optimistische Tragödie. Graz 1986, S. 227f.). Das Durcheinanderwogen des ganzen Orchesters mit den vielen Motiven hat aufgehört, und es beginnt eine einstimmige Geigenmelodie, für die Perschmann den Ausdruck „tönende Stille“ findet (Wolfgang Perschmann, S. 229). Mikisch sagt zu der Stelle, diese Melodie zeige an, daß Siegfried nach dem Durchgang durch das Feuer eine innere und äußere Einweihung erlebt habe, die höchste Initiation, die er als „selige Öde auf wonniger Höh“ empfindet (Stefan Mikisch spielt und erklärt Wagner. Bayreuth 2003: Der Ring des Nibelungen, Siegfried. CD).

In den griechischen Mythen sind das Wasserelement (Okeanos, Unterweltsflüsse, Avernische See) und das Erdelement (Höhlen) beim Übergang zur Einweihung vorherrschend, das Element Luft kommt nur im Flug z. B. bei Perseus und Bellerophon vor und das feurige Element nur in Andeutungen. Wenn man die verschiedenen Mythen jedoch zusammennimmt, kommen alle vier Elemente zu ihrem Recht, und man versteht die Aussage über die Einweihung des Lucius nun besser: „Ich fuhr durch alle Elemente (*per omnia vectus elementa*)“ (Apuleius, Metamorphosen 11, 23; s. auch o.)

Bei der Unterweltreise im sechsten Buch der *Aeneis* von Vergil kommt noch etwas Weiteres vor. Die Seherin Sibylla nennt Aeneas zwei Bedingungen, die erfüllt werden müssen, damit der Eintritt in die Unterwelt möglich ist.

Die eine ist der Goldene Zweig (*ramus aureus*). Die Anweisung der Sibylla lautet so:

*accipe, quae peragenda prius. latet arbore opaca
aureus et foliis et lento vimine ramus,
Iunoni infernae dictus sacer; hunc tegit omnis
lucus et obscuris claudunt convallibus umbrae.
Sed non ante datur telluris operta subire
auricomos quam quis decerpserit arbore fetus.
hoc sibi pulchra suum ferri Proserpina munus
instituit. primo avulso non deficit alter
aureus, et simili frondescit virga metallo.
ergo alte vestigia oculis et rite repertum*

*carpe manu; namque ipse volens facilisque sequetur,
si te fata vocant; aliter non viribus ullis
vincere nec duro poteris vonvellere ferro.
(Aeneis 6, 136-148)*

Höre, was zuvor getan werden muß. Verborgen ist auf dunklem Baum ein Zweig, golden an Blättern und biegsamem Reis, heilig der Herrin der Unterwelt. Diesen bedeckt gänzlich ein Hain und schließen die Schatten im dunklen Tal ein. Aber nicht eher ist es einem gestattet, in die Tiefen der Erde hinabzudringen, als bis er vom Baum den goldblättrigen Trieb gepflückt hat. Diesen ihr als zukommende Opfergabe zu bringen, hat die schöne Proserpina befohlen. Wenn einer abgeschnitten wurde, mangelt es nicht an einem zweiten goldenen, und mit ähnlichem Metall belaubt sich das Reis. Auf denn, hoch oben forsche mit den Augen, und nach heiliger Vorschrift pflücke den gefundenen mit der Hand; denn von selbst, willig und leicht wird er dir folgen, wenn dich das Schicksal dazu ruft; wenn nicht, wirst du ihn mit keiner Macht bezwingen und mit dem harten Eisen abschneiden können.

Die zweite Bedingung ist, dem umgekommenen Gefährten Misenus Leichenfeier, Begräbnis und Grabmal auszurichten, damit er „mit seinem Tod“ nicht „die ganze Flotte befleckt“ (6, 150).

Während der Vorbereitungen dazu erscheinen Aeneas in einem riesigen Wald zwei Tauben, die Vögel seiner Mutter, die vor ihm her flattern und ihm einen Weg weisen – ähnlich wie das „Waldvöglein“ in Siegfried - :

*inde ubi venere ad fauces grave olentis Averni,
tollunt se celeres liquidumque per aera lapsae
sedibus optatis gemina super arbore sidunt,
discolor unde auri per ramos aura refulsit.
quale solet silvis brumali frigore viscum
fronde virere nova, quod non sua seminat arbos,
et croceo fetu teretis circumdare truncos,
talis erat species auri frondentis opaca
ilice, sic leni crepitabat brattea vento.
corripit Aeneas extemplo avidusque refringit
cunctantem, et vatis portat sub tecta Sibyllae.
(Aeneis 6, 201-211)*

Als sie darauf zur Schlucht des schwer riechenden Avernus gekommen sind, fliegen sie schnell auf, gleiten durch die helle Luft und lassen sich an der ersehnten Stätte auf dem zweifachen Baum nieder, woher der andersfarbige Schimmer durch die Zweige hin erglänzte. Wie in den Wäldern bei winterlicher Kälte die Mistel mit neuem Laub, das nicht ihr Baum hervortreibt, zu grünen und mit gelblicher Frucht die gedrehten Äste zu umwinden pflegt, so war das Aussehen des auf dunkler Steineiche sich belaubenden Goldes, so knisterte das Goldblättchen im sanften Wind. Sofort ergreift es Aeneas begierig, bricht das zaudernde und trägt es zum Haus der Seherin Sibylla.

Beim Weg durch die Unterwelt ist der goldene Zweig dann Aeneas zweimal dienlich: Der Unterweltfährmann ist nur nach Vorweisen desselben bereit, Aeneas überzusetzen (V. 405-416). Schließlich opfert Aeneas den Zweig vor der Schwelle des Palastes der Proserpina, wonach er mit der Sibylla den Hain der Glückseligen betreten kann, in dem sich sein Vater Anchises aufhält (V. 629-639).

Ein Opfer am Eingang zum Hades bringt auch Odysseus dar; wie im Totenkult üblich, sind dies Schafe. Der goldene Zweig in der *Aeneis* ist jedoch etwas Einmaliges, worüber viel gerätselt wird. Wie manches andere bei der Unterweltreise des Aeneas scheint auch diese Einzelheit auf orphisches Wissen hinzudeuten. Kerényi spricht von unteritalischen Vasenbildern, auf denen der Eingeweihte mit einem Ährenkranz auf dem Haupt oder einem Zweig in der Hand vor Hades und Persephone tritt; und zuvor mußte er nach orphischer Unterweisung aus der Quelle Mnemosyne („Gedächtnis“) getrunken, aber das Wasser der Lethe („Vergessen“) gemieden haben; denn der Eingeweihte sollte sich an alles in der Unterwelt Erlebte erinnern können (vgl. Kerényi, *Mythologie* 1, S. 194).

In *Parzival* von Wolfram von Eschenbach wird der goldene Zweig des Aeneas als eines der Mittel genannt, mit denen versucht worden war, die Wunde des Anfortas zu heilen:

So beschafften wir uns jene Pflanze, die Sibylle Aeneas als Schutz gegen die Höllenpein, den Dunst des Phlegeton und anderer Unterweltsflüsse empfahl.
(9, 481,30 – 482,4; Übersetzung: Wolfgang Spiewok)

W. Greiner interpretiert den goldenen Zweig als die Fähigkeit, in der ätherischen Welt wahrnehmen zu können. Da dies jedoch zu der gedachten Zeit, in der *Parzival* spielt, eine alte, vorchristliche Fähigkeit war, hat der goldene Zweig bei Anfortas nicht mehr geholfen (S. 39).

All diese Andeutungen zusammengenommen, könnte man in Bezug auf die Einweihung folgendes sagen: Der Zweig weist auf die Sphäre der Lebenskräfte hin, als sie noch wie in den seligen Anfangszeiten der Menschheit golden waren. Ein Eingeweihter des Altertums hatte noch Zugang zu ihnen, die es ihm ermöglichten, unversehrt am Leibe aus dem Einweihungsschlaf hervorzugehen. An diesen bei solchen befähigten Menschen noch besonderen Ätherleib ist auch die Erinnerungsfähigkeit geknüpft, d. h. im Bild, der Eingeweihte trinkt nicht aus der Lethe.

Wolfram von Eschenbach wußte, daß heilende ätherische Kräfte den Menschen im Laufe der Zeit immer weniger zur Verfügung gestanden hatten – das Essen vom Baum des Lebens war nicht mehr möglich – und schließlich gegen Ende der Antike ganz versiegt und die Heilung nur von dem einen Arzt Christus kommen konnte.

Die Stelle bei Vergil ist durch einen Vergleich hervorgehoben: Der goldene Zweig, der sich von den übrigen Teilen des Trägerbaumes absetzt, gleicht einer im Winter grünenden Mistel auf ihrem Baum. Die Dunkelheit der Steineiche, an der der goldene Zweig wächst und die in einem schattigen Tal steht, wird in der ersten zitierten Stelle sehr betont (V. 136-139). Bei der Beschreibung der Mistel besteht noch ein starker Gegensatz zu dem im Winter entlaubten Baum: Einzig die grüne Mistel hat Zeichen des Lebens an sich und prangt mit ihren Früchten. So wird durch diesen Vergleich der goldene Zweig zu einem Sinnbild des Lebens. Nur der in die Geheimnisse der Lebenskräfte Eingeweihte, dem sich der Zweig „von selbst, willig und leicht“ (*ipse, volens facilisque*) schenkt, besitzt die Fähigkeit, in die Unterwelt einzudringen. (Warum er dann aber, als Aeneas ihn gewinnen will, als *cunctans*, zaudernd, bezeichnet wird, ist eine große Frage in der philologischen Interpretation der Stelle.)

EXKURS: Der Eintritt in die Unterwelt in der Harry-Potter-Erzählung

In jedem der sieben Bände der Geschichte von Harry Potter von Joanne K. Rowling gibt es einen Unterweltsort, an dem entscheidende und auch den Helden kennzeichnende Ereignisse stattfinden.

Im ersten Band wird eine tatsächliche „Unterwelt“ im Untergrund des Hogwarts-Schlosses aufgesucht: „Wir müssen Meilen unter der Schule sein“ (S. 301). Im zweiten Band muß man sich die „Kammer des Schreckens“ ebenfalls unter dem Schloß vorstellen. Im dritten Band ist ein solcher grausiger Ort die heulende Hütte, die durch einen unterirdischen Gang vom Schloß aus erreicht wird. Im vierten Band wird die Vorstellung eines „Unten“ zugunsten eines auf der Erde liegenden Labyrinthes aufgegeben, von dessen Mitte aus in magischer Reise ein Ort des Todes, der Friedhof, auf dem Tom Riddles Vater begraben ist, erreicht wird (zum Labyrinth als Einweihungsort s. u.). Der fünfte Band zeigt die gefährliche Welt der Mysteriumsabteilung im Untergrund des Zaubereiministeriums, wo sich die Freunde bewähren müssen. Im sechsten Band findet die Unterwelterfahrung in einer grausigen Höhle am Meer statt, die von Sturm umtost ist. Die Höhle wird fast vollständig von einem Todeswasser ausgefüllt, in dem sich die Inferi befinden, unselige, der Macht des Bösen verfallene Tote, gegen die schließlich nur die Kraft eines heraufbeschworenen gewaltigen Feuers hilft. Dieses Unterwelterlebnis zeigt unter anderem den Gang durch die vier Elemente, die beherrscht werden müssen. Im siebten Band nimmt der Held einen freiwilligen Tod auf sich, indem er sich ohne Gegenwehr töten läßt (Apuleius: *mors voluntaria*). Es ist eine Einweihung, bei der er seinem bereits gestorbenen Mystagogen Albus („der Weiße“) Dumbledore begegnet, der ihm größte Geheimnisse des Todes und des Lebens mitteilt. Von dieser Einweihung kehrt Harry wieder zurück (Apuleius: *remeavi*; s. o.).

Nach diesen kurzen Hinweisen sollen hier nur einige Motive beim Eintritt betrachtet werden, bei Band 1 zuletzt und ausführlich. Im zweiten Band ist die Unterwelt vom wäßrigen Element beherrscht, denn das Ungeheuer in der Kammer des Schreckens ist eine Wasserschlange. Der Eintritt in die Unterwelt erfolgt daher in einem Waschraum des Internats durch ein gewaltiges Leitungsröhr, das in die Tiefen führt. Die Öffnung dieses Rohres zeigt sich nur dem, der die Schlangensprache Parsel beherrscht, und dies ist von allen Schülern der Held Harry Potter. Auch für das Tor in die Kammer des Schreckens muß diese Sprache gebraucht werden. Hier wird deutlich, daß der Adept auch die Künste des Gegners kennen muß.

Im vierten Band ist das Durchlaufen des Labyrinths Teil eines gefährlichen – in der Vergangenheit der Zaubererschule sogar lebensgefährlichen – Spieles. Doch ist das Erreichen des Zieles in der Mitte in Wirklichkeit erst der Eingang in eine tatsächlich todbringende Welt, in der Harry Potters Mitschüler und Mitspieler Cedric von Lord Voldemort getötet wird. Der Eintritt in die grausige Höhle im sechsten Band muß durch ein Blutopfer an die Felswand, die von Lord Voldemort entsprechend verhext wurde, erreicht werden. Dies kommentiert Dumbledore mit der Bemerkung: „Oh, nicht doch. Wie primitiv“ (S. 564), bevor er die Wand mit seinem eigenen Blut besprengt, worauf sich ein Durchgang öffnet. Dies könnte man als kleine Reminiszenz an die Totenopfer der Antike verstehen sowie an das Taurobolium des Mysterienkultes der Großen Mutter, bei dem der Adept mit dem Blut eines geopfert Stieres benetzt wurde. Hier muß der Eintrittswillige sein Blut opfern, verliert also Lebensenergie.

Nun zu dem Eintritt im ersten Band. Der Held und seine beiden Freunde steigen in die Unterwelt, um den Stein der Weisen vor dem Zugriff durch Lord Voldemort zu bewahren. Wie Inanna müssen sie sieben Tore bzw. Hindernisse überwinden. Durch diese Barrieren ist der Stein der Weisen geschützt, und sowohl der böse Zauberer, der zum Stehlen, als auch der lichtvolle Held, der zur Rettung kommt, müssen sie durch ihr Wissen überwinden. Es gibt dabei viele Anspielungen auf die alten mythischen Bilder. Am ersten Tor wacht der neue Kerberos namens Fluffy, der dreiköpfige Riesenhund; man muß wissen, daß er durch Musik besänftigt werden kann – hier sind also die Künste des Jenseitsreisenden Orpheus gefragt.

Das zweite Hindernis ist eine würgende Schlingpflanze. Eine unheimlich wuchernde Pflanzenwelt ist ein Kennzeichen des Magischen, wie Gebser dargestellt hat, also ein Rückfall in alte Welt- und Bewußtseinszustände, von denen sich der Held befreien muß. Dies geschieht nur durch das Licht des besonnenen Denkens, eine Aufgabe, die die Freunde gemeinsam lösen.

Danach kommt wieder ein Tor, das mit einem in der Luft fliegenden Schlüssel geöffnet werden muß. Nur ein Fähiger kann diesen Schlüssel einfangen. Harry Potter, der das magische Fluggerät, den Besen, beherrscht, gelingt dies. Das Fliegen ist ein besonderes Symbol für die Fortbewegung in der geistigen Welt.

Nach dem Öffnen der Tür stehen sie vor einem riesigen Schachspiel, das den ganzen Raum ausfüllt, und sie begreifen, daß sie eine Runde siegreich spielen müssen, um durch die gegenüberliegende Tür zu gelangen. Ron hat sich schon zuvor im ersten Band als meisterlicher Schüler und Adept des Schachspiels erwiesen und übernimmt jetzt die Führung, indem er einen Springer ersetzt, Harry einen Läufer und Hermine einen Turm spielen läßt. Das Spiel ist gefährlich, da die Figuren lebendig sind und ihre Gegner beim Schlagen wirklich niederhauen. Zum Schluß gibt es nur einen Weg zum Gewinnen: Ron opfert sich tapfer, trotz dem Protest der Freunde, indem er sich schlagen läßt.

Hinter der Tür, die aus dem Raum mit dem Schachbrett hinausführt, versperrt ein Troll den weiteren Weg. Dieses Ungetüm ist jedoch schon bekämpft worden und liegt am Boden. Obwohl das für die Freunde von Vorteil ist, fürchten sie, daß der Dieb schon zu dem Stein der Weisen vorgedrungen ist.

Harry und Hermine eilen weiter und stehen im nächsten Raum wie Oidipus vor einer Rätselaufgabe, durch die man zwei Zaubersprüche gewinnt, mit denen man durch ein feuerumwalltes Tor weiterkommt, durch ein anderes zurück. Diese Aufgabe fällt in Hermines Gebiet, denn sie beherrscht die Kunst, Zauberei mit Verstand zu verbinden, ein wahres hermetisches Wissen; dies deutet ihr Name Hermine bzw. englisch Hermione an.

Nach Durchschreiten des Feuers – Hermine muß zurückbleiben, da der Trank nur für eine Person reicht – befindet sich Harry an der tiefsten Stelle der Unterwelt, wo Voldemort, der „Flug des Todes“, auf ihn wartet. Den von Dumbledore in einen Zauberspiegel gebannten Stein der Weisen erlangt Harry, weil er ihn retten und nicht für sich haben will. Dieses letzte Hindernis hatte Voldemort trotz seiner gewaltigen Zauberkraft nicht überwinden können. Harry bleibt siegreich durch Mut und Reinheit des Herzens.

b) Zentrales Todes- und Einweihungserlebnis

„Keine Kreatur kann einen höheren Grad des Seins erlangen, ohne aufzuhören zu existieren.“ (Ananda K Coomaraswamy, zitiert in Campbell, Heros, S. 106)

Dies ist mit Leid, Schmerz und Angst verbunden, mit einem Todeserlebnis, ob tatsächlich am Ende des Lebens oder bei der Lockerung der Wesensglieder bei der Versetzung in den Einweihungsschlaf; auch kann es Schicksalserlebnisse geben, bei denen der Mensch gezwungen ist, gleichsam eine todähnliche, ihn an die Grenzen des Erträglichen führende Erfahrung zu machen. Schreckenerregende mythische Bilder zeigen dieses oft als Hängen an einem Pfahl, als Zerstückelung, Zerrissen- oder Gefressenwerden.

So erging es Inanna, nachdem sie das letzte Tor durchschritten hatte und vor die Unterweltsgöttin getreten war:

*Die Anunnaki, die sieben Richter, sprachen vor ihr Gericht.
Sie hefteten auf sie ihre Augen, die Todesaugen.*

*Auf ihr Wort hin, das Wort, das den Geist martert,
Ward die kranke Frau zum Leichnam.
Der Leichnam wurde an einen Pfahl gehängt.
An dem Pfahl hing sie drei Tage und drei Nächte, bis sie gerettet wurde.
(Zitiert in: Campbell, Masken 1, S. 458f.)*

Auch Odysseus war an seinem finstersten Ende, nach dem Verlust des letzten Schiffes, aller Gefährten und der gesamten Beute und Geschenke, in der Todeswelt des Meeres an einen „Pfahl“ festgeklammert, wie er den Phaiaken berichtet:

*Ich aber lief durchs Schiff hin und her, bis die Planken
Löste der Wogenswall vom Kiel – der trieb in der Woge
Kahl dahin – und es warf heraus zum Kiele den Mastbaum.
An ihm hing noch ein Tau, aus Rinderleder gefertigt;
Damit schnürte ich beide zusammen, den Kiel und den Mastbaum,
Setzte mich darauf und ward von den schrecklichen Winden getrieben:
(Od. 12, 420-425)*

*So trieb ich neun Tage herum, doch am zehnten zur Nachtzeit
Brachten mich Götter zur Insel Ogygia, wo die Kalypso
Wohnt, [...].
(Odyssee 12, 447-449; Übersetzung: Roland Hampe)*

Man kann sich vorstellen, daß Odysseus mehr tot als lebendig mit letzter Kraft an dem Mast“baum“ festhing – der Anklang an einen Baum, ein Marterholz, ist nur im Deutschen vorhanden, aber passend. Die drei Tage erscheinen hier versteckt, denn die Neun gilt als potenzierte Drei (Lurker s. v. Neun)

Ein anderer, der Neun Nächte an einem Baum hing, ist der germanische Gott Odin. In der Edda spricht er selbst von diesem Erlebnis:

*Ich weiß, daß ich hing am windigen Baum
neun Nächte lang,
mit dem Ger verwundet, geweiht dem Odin,
ich selbst mir selbst,
an jenem Baum, da jedem fremd,
aus welcher Wurzel er wächst.*

*Sie spendeten mir nicht Speise noch Trank;
nieder neigte ich mich,
nahm auf die Stäbe, nahm sie stöhnend auf,
dann stürzte ich herab.*

(Havamal, „Des Hohen Lied“, Strophen 139-140; Übersetzung: Felix Genzmer)

In die erwähnten Stäbe sind Runen eingeritzt, denn der Text, der noch weitergeht, spricht vom Erkennen (oder Finden? Vgl. Lurker s. v. Runen) der Runen während des Hängens am windigen Baum. Die Verwundung und Todesnähe sowie wiederum die Zahl neun weisen auf eine Einweihung hin. Das altnordische Wort *rūn* bedeutet Geheimnis (Lurker ebd.). Dies bezeugt die gotische Bibelübersetzung des Wulfila (um 370) der Stelle Mk 4, 11, bei der das griechische Wort *mysterion* mit *runa* wiedergegeben wird (vgl. Ehmer, Weisheit, S. 108). Ehmer schreibt zu der Stelle aus der Edda: Die Geheimwissenschaft der Runen brachte Odin

den Menschen, nachdem er selbst in sie eingeweiht worden war. „Er ist Lernender und Lehrender zugleich, dieser Gott Odin, Neophyt und Mystagoge, Einzuweihender und Eingeweihter, aber sein Allwissen und seine Zaubermacht hat er sich erst selbst auf einem Weg des Selbst-Opfers erwerben müssen.“ [...] Der windige Baum ist der Weltenbaum Yggdrasil. (Ebd. S. 111) Speckner deutet die neun Nächte als „neunfache[s] Entsinken des Tagesbewusstseins in neun Himmelssphären oder übersinnliche Welten“ (Rolf Speckner/Christian Stamm, *Das Geheimnis der Externsteine. Bilder einer Mysterienstätte*. Stuttgart 2002, S. 62).

Ähnlich sind die Erzählungen von Gefressenwerden, Zerstückelung und Zerrissenwerden. Es ist möglich, daß diese Bilder verschlüsselt auf das Versetzen in den Einweihungsschlaf und die dabei erfolgende Trennung der Wesensglieder voneinander hinweisen.

Göttliche „Vorbilder“ der Zerstückelung sind Osiris und Dionysos, deren Mythen bereits genannt wurden. Im ganzen Alten Orient ist zudem die Gestalt des Dumuzi (sumerisch) oder Tammuz (hebräisch und aramäisch) verbreitet, der in die Unterwelt einging und nach jüngeren Fassungen ihr wieder entstieg. Die Mythen setzten Dumuzi mit einer Reihe anderer jugendlicher Götter gleich, und so wurde vieles vermengt. „Den Kern dieser Geschichte bildet wahrscheinlich der vergöttlichte Prototyp des guten, von wilden Tieren (?) getöteten Hirten (Lurker s. v. Dumuzi). Eine späte Reminiszenz ist der von Aphrodite geliebte Adonis, der von einem Eber getötet wird. In *Inannas Gang in die Unterwelt* ist Dumuzi deren Gemahl, der an ihrer Stelle in die Unterwelt eingeht. Auch das Alte Testament ist von diesem Erzählmuster nicht unbeeinflusst, ebenso wie das Neue Testament, wo der Gute Hirte das Leben für die Seinen läßt. Im Alten Testament gibt es einen Anklang in der Geschichte von Joseph, dem Lieblingssohn Jakobs – Dumuzi bedeutet „wahrer Sohn“. Nach dem Verkaufen Josephs an Händler tauchen die Brüder sein Gewand in das Blut eines Schafes, um dem Vater vorzutäuschen, ein wildes Tier habe ihn zerrissen. Joseph klagt: „Der Rock meines Sohnes! Ein wildes Tier hat ihn gefressen. Zerrissen, zerrissen ist Joseph.“ (Gen 37, 33; Einheitsübersetzung 1980) Die Gleichsetzung Josephs mit Dumuzi spielt eine große Rolle im Roman *Joseph und seine Brüder* von Thomas Mann. Das mythische Bild zeigt den wahren Sohn, der zerrissen wird und in die Unterwelt Ägypten gerät:

Nein, nein, nein, nein! Zuviel, zuviel! Weh, weh! Über den geliebten Sohn erhebt sich Wehklage. Über das Reis, dessen Wurzeln ausgerissen sind wie ein Setzling – Wehklage. Mein Damu, mein Kind! Zur Wohnung ward ihm die Unterwelt! Brot werde ich nicht essen, Wasser werde ich nicht trinken. Zerrissen, zerrissen ist Joseph ...
(*Joseph und seine Brüder – Der junge Joseph*. Frankfurt am Main 1995. Erstausgabe 1934, S. 246)

Das Motiv des Zerreißen ist in der ganzen Welt verbreitet, wie die Abenteuer der Heldenzwillinge im Mythos der nordamerikanischen Navaho zeigen: „Die Heldenzwillinge der Navaho hatten nicht nur die zusammenprallenden Felsen zu passieren, sondern auch das Schilf, das den Wanderer in Stücke schneidet, den Rohrkaktus, der ihn in Stücke reißt, und den kochenden Sand, der ihn verschlingt.“ (Campbell, Heros, S. 106) Hier ist das Motiv verdreifacht.

In der griechischen Mythologie gibt es Beispiele, bei denen der Zerstückelung das Eintauchen in einen Kessel und Kochen der Glieder folgt. Die Züge der Medea als bössartige, hexenhafte Zauberin, die nicht davor zurückschreckt, aus Rache ihre Kinder zu töten, stammt mit großer Wahrscheinlichkeit aus späteren Zeiten, die die alten Hinweise auf Einweihungsvorgänge

nicht mehr verstanden. Medeia beherrscht die Kunst der Verjüngung durch Zerstückelung und Wiedererweckung. Deren Darstellung ist allerdings eingebunden in einen Racheakt an Pelias, Iasons Oheim, der ihn in den Tod geschickt hatte, nach ihrer Rückkehr nach Iolkos. So stellt es Apollodoros dar:

Sie ging also in den Palast des Pelias und überredete seine Töchter, den Vater zu zerstückeln und zu kochen, indem sie ihnen versprach, ihn mit ihren Zaubermitteln wieder jung zu machen; um dies glaubhaft zu machen, zerteilte und kochte sie einen Widder und machte ihn wieder zum Lamm. Sie ließen sich überzeugen, zerlegten und kochten ihren Vater. (Apollodoros 1, 144. Übersetzung: Kai Brodersen)

Das Ritual der Verjüngung vollzieht Medeia an Pelias jedoch nicht. Eine rotfigurige Hydria aus Athen um 480 v. Chr. zeigt die Mystagogin Medeia, die Enkelin des Helios, die die Verwandlung des alten Widders zum Lamm vollzieht. Der in einem großen Kessel, unter dem ein gewaltiges Feuer brennt, sitzende Widder blickt zu Medeia erwartungsvoll mit geöffneten Augen auf, während sie die Riten am Kessel vollzieht. Der Widder ist also nicht tot. Helios selbst könnte eine Darstellung des Todes und der Wiedergeburt aus dem Kessel sein, denn sein „Becher“ gleicht auf Bildern, die den darin übers Meer fahrenden Herakles zeigen, einem Kessel. In diesen Kessel geht die Sonne jeden Abend ein, fährt über den nächtlichen Okeanos und tritt am Morgen verjüngt aus dem Kessel hervor (Kerényi, Mythologie 2, S. 216). Das Kultgefäß des Kessels war weit verbreitet. Zur Symbolik heißt es im Lexikon von Lurker: „Kochen und Gären dienen der Verwandlung der ursprünglich ungenießbaren Stoffe, die damit auf eine andere Seinsstufe gehoben werden.“ (s. v. Kessel) Genau auf solche Höherentwicklung kam es in den Initiationen aller Zeiten an.

Pelops war einer der größten Heroen Griechenlands. Sein Sieg bei einem Wagenrennen war der Uranlaß für die Gründung der Olympischen Spiele, und nach ihm wurde die Peloponnes benannt:

Nun aber wird er durch herrliche Totenopfer geehrt, er ruht am Ufer des Alpheios, und sein Grab neben dem Altar, zu dem viele Fremde kommen, wird oft besucht. Aber der Ruhm aus einem Sieg bei den Olympischen Spielen in der Bahn des Pelops leuchtet weithin. (Pindar, Olympische Oden 1, 90-95; Übersetzung: Eugen Dönt)

Hier sollen in den Heroenmythen Spuren von Einweihungen gezeigt werden. Es könnte sein, daß auch der Mythos von Pelops wie viele andere aus unterschiedlichen Bruchstücken zusammengesetzt ist. Sein Vater Tantalos ist einer der größten Büßer in der Unterwelt, weil er die Geheimnisse der Götter verraten hat und weil er, um die Allwissenheit der Götter zu prüfen, ihnen seinen getöteten und gekochten Sohn, also Pelops, zum Mahl vorgesetzt hat. Kerényi hält diese Prüfung der Götter für die Darstellung späterer Erzähler. Ebenso könnte die Verbindung mit dem Frevler Tantalos nicht ursprünglich sein. Denn das Zerstückeln und Kochen in einem Kessel ist dem Verjüngungsritual der Medeia so ähnlich, daß auch dahinter ein Wiedergeburtssitus vermutet werden kann. Kerényi berichtet den Mythos weiter, wobei die Göttin Rhea, die auch die Glieder des Dionysoskindes zusammengesetzt hatte, die Stücke zusammenstellte und den Knaben aus dem Kessel wiederauferstehen ließ (nach anderen Quellen taten dies Hermes oder Klotho): „Es war wie eine Wiedergeburt. Rein blieb der Kessel, vom Greuel nicht befleckt, und der Knabe erhob sich aus ihm schöner, als er gewesen: Seine Schulter glänzte wie Elfenbein.“ (Mythologie 2, S. 54) Dadurch war Pelops in der Lage eine Freierprobe zu bestehen; diese war das genannte Wagenrennen, und zwar gegen den unterweltlichen Oinomaos, den Vater der Braut, die Pelops damit gewann. Eine Frau ist ein häufiges mythisches Bild für den in der Unterwelt gewonnenen „Schatz“.

Das Kultgefäß des Kessels hatte auch weite Verbreitung bei den Kelten und Germanen. Davon legt der berühmte Silberkessel von Gundestrup Zeugnis ab, ein einmaliger Fund (2./1. Jh. v. Chr., heute im Nationalmuseum Kopenhagen). Zwölf Platten an der Außen- und Innenwand zeigen Götterbilder und Kultszenen. Auf einer Platte der Innenwand wird eine menschliche Gestalt in einen Kessel eingetaucht (Abbildung: Wikipedia s. v. Kessel von Gundestrup): Eine links vor einem Kessel stehende riesige menschliche Gestalt taucht einen viel kleineren Menschen kopfüber in den Kessel. Von rechts her nähert sich eine Reihe gerüsteter Männer, hinter denen Carnys- und Lurenbläser schreiten. Vor dem Kessel befindet sich ein großes hundeartiges Tier, das die Ankommenden bedroht oder abwehren will. In einem direkt über der Reihe der Männer befindlichen Register sind Reiter dargestellt, die sich in entgegengesetzter Richtung vom Kessel weg bewegen. Im Text des Artikels wird die Szene als Initiation von Kriegern bezeichnet. Die Reiter im oberen Register sind demnach dieselben Krieger des unteren Registers nach Bestehen der Initiation. Diese Deutung wird durch das Motiv der Auferstehung toter Krieger aus einem Kessel in späteren keltischen Mythen gestützt. Soweit der Text. Die Initiation ist eine von möglichen Deutungen, aber nicht auszuschließen. Folgendes spricht noch dafür: Krieger oder Heroen sind ein Bild für Eingeweihte. Auf der Platte des Silberkessels sind die Rosse im oberen Register ein wichtiger Unterschied zwischen den „Eingeweihten“ und den „noch nicht Initiierten“ im unteren Register. Die berittenen Krieger besitzen jetzt also das Mittel, mit dem sie sich in der geistigen Welt fortbewegen können. Im Gegensatz zu der Reihe der Ankommenden, die gar keinen Grund unter den Füßen haben, bewegen sich die Rosse leichtfüßig über einen reliefierten gepunkteten Untergrund mit rankenden Blumen, die aus einem als Registertrennung dienenden Stengel wachsen. Pflanzliche Gebilde sind auf symbolischen Darstellungen häufig ein Hinweis auf die geistige Ätherwelt. Solche Blumen in einer gepunkteten Aura finden sich auch auf anderen Platten, so auf der mit einer Figur im „Buddhasitz“, die für den keltischen Gott Cernunnos gehalten wird. Das hundeartige Tier vor dem Kessel kann als Hüter der Schwelle gedeutet werden, die riesige Menschengestalt als Mystagoge.

Eingeweihtenwissen durch den Inhalt eines Kessels wird in keltischen und germanischen Mythentexten auch ohne Eintauchen erlangt; in diesen Fällen wird ein Trank eingenommen. So geschieht es bei der Odins-Einweihung. Seine Runeneinweihung wird fortgesetzt durch Unterweisungen eines Mystagogen und Trinken von Odrörir, dem Skaldenmet, der die dichterische Begeisterung, Inspiration und das Verstehen der Sprachgeheimnisse hervorruft:

*Neun Hauptlieder lernt ich vom hehren Bruder
der Bestla, dem Bölthornsohn;
von Odrörir, dem edelsten Met,
tat ich einen Trunk.*

*Zu wachsen begann ich und wohl zu gedeihn,
weise ward ich da;
Wort mich von Wort zu Wort führte,
Werk mich von Werk zu Werk führte.*

(Edda, Havamal, Str. 141 und 142; Übersetzung: Felix Genzmer)

In der keltischen Mythologie besitzt die zauberkundige Göttin Ceridwen einen Kessel, in dem sie einen Trank braut, durch dessen Genuß der Knecht Gurion Bach als Dichter Taliesin wiedergeboren wird. Dies berichtet die im 16. Jh. aufgeschriebene sagenhafte Lebensgeschichte des wahrscheinlich historischen Dichters des 6. Jhs.

Das Motiv der Zerstückelung und Wiedererstehung erscheint auch im Märchen. Im wenig bekannten Märchen *Bruder Lustig* nimmt Petrus als unerkannter Gefährte des verabschiedeten Soldaten Bruder Lustig eine Totenerweckung vor:

[D]er heilige Petrus aber sagte zu dem König, er wollte die Tochter wieder lebendig machen. Da ward er zu ihr geführt, und dann sprach er: „Bringt mir einen Kessel mit Wasser“, und wie der gebracht war, hieß er jedermann hinausgehen, und nur der Bruder Lustig durfte bei ihm bleiben. Darauf schnitt er alle Glieder der Toten los und warf sie ins Wasser, machte Feuer unter dem Kessel und ließ sie kochen. Und wie alles Fleisch von den Knochen herabgefallen war, nahm er das schöne, weiße Gebein heraus und legte es auf eine Tafel und reihte und legte es nach seiner natürlichen Ordnung zusammen. Als das geschehen war, trat er davor und sprach dreimal: „Im Namen der allerheiligsten Dreifaltigkeit, Tote, steh auf.“ Und beim drittenmal erhob sich die Königstochter lebendig, gesund und schön.
(Grimm, KHM Nr. 81)

Auch im Märchen *Von dem Machandelboom* entsteht eine Verwandlung durch die Knochen. Der Knabe wird von der Stiefmutter getötet, in Stücke gehackt und gekocht. Unwissentlich verspeist der Vater das Gericht. Die Knochen werden vom Schwesterchen alle aufgesammelt und unter den Machandelbaum gelegt. Ein anderer Name ist Wacholder, ein heiliger, heilkräftiger, erweckender Baum, in dessen lebensvoller Sphäre die Erweckung und Verwandlung in einen phönixartigen leuchtenden Vogel erfolgt, der dann selbst seine Geschichte singt, die aller Herzen bewegt:

*Mein Mutter, der mich schlacht',
mein Vater, der mich aß,
mein Schwester, der Marlenichen
sucht' alle meine Benichen,
bind't sie in ein seiden Tuch,
legt's unter den Machandelbaum.
Kywitt, kywitt, wat vör'n schön Vagel bün ik!*
(Grimm, KHM Nr. 47)

Die letzte Stufe der Verwandlung, nachdem der Vogel alle beschenkt hat, ist die Wiedererlangung der menschlichen Gestalt. Die Stiefmutter muß durch ein Fegefeuer des schlechten Gewissens, der Angst und der Todeserlebnisse gehen.

Weiterhin ist ein Bild für das zentrale Todes- und Einweihungserlebnis die Überwindung eines Ungeheuers. Hierfür können als Beispiele genannt werden: Der Kampf des Perseus gegen die Gorgo Medusa; die Überwältigung des Kerberos durch Herakles; Iasons Überwindung des Wächters des Goldenen Vlieses; der Kampf des Theseus gegen den Minotauros.

Sie alle sind Vertreter der schon oben besprochenen Sonnenhelden (vgl. V, 4.3.2.3.: Der Heros als Vertreter eines neuen Bewußtseins) und haben eine enge Anbindung an die olympische Göttergeneration; Perseus und Herakles sind gar Zeussöhne. Die Goldsymbolik zeigt sich bei Iason durch das Ziel des Kampfes, nämlich das goldene Fell des Sonnenwidders zu erlangen; bei Perseus darin, daß Zeus ihn wie bekannt in der Gestalt eines Goldregens zeugte – eine immer wieder dargestellte mythologische Szene. Diese wunderbare Geburt deutet auf sein

Wesen als Sonnenheld hin und nicht auf einen physischen Vorgang, schon gar nicht auf etwas Frivoles.

Im Mithras-Kult gab es sieben Einweihungsgrade, deren sechster als Sonnenläufer bezeichnet wurde (Heliodromus). Dieser ahmt sozusagen die Sonne nach, indem er so wenig von seiner Bahn abweichen kann wie die Sonne selbst. Steiner nennt an Sonnenläufern Theseus und Herakles (Die okkulten Wahrheiten, GA 92, S. 32), aber auch Perseus ist dazu zu zählen. Auf dem in allen Mithras-Heiligtümern dargestellten Bild von der Stiertötung wendet Mithras sein Gesicht von dem Stier ab, ähnlich wie Perseus bei der Enthauptung der Gorgo Medusa (vgl. Anthrowiki s. v. Sonnenläufer). Historische Verbindungen zwischen den Quellen der griechischen Mythologie und dem im römischen Reich weit verbreiteten Mithras-Kult sind nicht herzustellen, doch bemerkt auch Kerényi, daß Perseus mit seinen Flügelschuhen wie die Sonne durch die Luft über das Meer und den Okeanos zu den Gorgonen eilte. „Es ist uns überliefert, die Sonne selbst habe den Namen Perseus gehabt.“ (Mythologie 2, S. 47) Burckhardt hält Perseus sogar für einen ehemaligen Sonnengott (Band 2, S. 212f.). Perseus wird bei seiner Aufgabe von mehreren Göttern betreut, von denen er auch seine Ausrüstung erhält, von Hermes, den Naiaden und vor allem von Athene – es gibt verschiedene Fassungen. Die Flügelschuhe befähigen ihn zu einer Geistreise während der Einweihung und bei seiner Rückkehr. Die Tarnkappe macht ihn unsichtbar (a-ides), ebenfalls ein Merkmal eines Eingeweihten: „Seinen eigentlichen Menschen kann der Eingeweihte dadurch unkenntlich machen, daß er die Tarnkappe besitzt; sie macht den Besitzer dieser höheren okkulten Fähigkeiten für die Außenwelt unbemerkbar.“ (Steiner, GA 92, S. 88) Als Adept der Sonnenweinweihung muß Perseus den Kampf gegen finstere Mächte bestehen. Die drei Gorgonen sind ehemals „schöne“ weibliche Geistwesen, die zu gräßlichen Ungeheuern herabgesunken sind (wie auch Skylla und die Sirenen). Sie verkörpern alte Kräfte, die den Heros damit bedrohen, ihn in einem alten Zustand festzuhalten, ihn durch ihren Blick zu „versteinern“. Wie bereits zitiert, nennt Campbell den Helden einen „Vorkämpfer nicht der gewordenen Dinge, sondern der werdenden“ (Heros, S. 355) Der Versteinerung entgeht Perseus, indem er Medusa nur in seinem blanken Schild gespiegelt ansieht, während er ihr das Haupt abschlägt – wie es ihm Athene geraten hat. Auch dies kann ein Hinweis auf Mysterien sein, denn in gewissen Weiheriten mußten die Adepten eine gräßliche Maske in einem silbernen Gefäß gespiegelt betrachten (Kerényi Mythologie 1, S. 45). Vielleicht zeigt dies eine Szene des Frieses der Mysterienvilla in Pompeji (Harald Mielsch, Römische Wandmalerei. Darmstadt 2001, S. 44, Abb. 32). Die Tötung der Medusa stellt jedoch in Wahrheit eine Verwandlung dar, denn keine Kraft der Welt kann vergehen. Das abgetrennte Haupt gibt Perseus später seiner Mystagogin Athene, die es in die Mitte ihres Schildes oder des Brustpanzers nimmt, also mit ihren eigenen Kräften verbindet. Auch daß das Flügelroß Pegasos aus dem Hals der Medusa entspringt, zeigt, daß die gezähmten Kräfte der Gorgo segensreich wirken können, zumal Athene das goldene Zaumzeug für den Pegasos bringt. Nach einer Variante reitet Perseus auf dem Pegasos nach dem Gorgonenkampf zurück. Auf alte Kräfte weisen auch die Wächterinnen vor der Höhle der Gorgonen, die Graien. Dies zeigt ihr graues Haar und der einzige Zahn und das einzige Auge, das ihnen nur zu eigen ist. Diese drei alten Frauen muß Perseus ebenfalls überwinden. Der Mythos spricht hier nur in Andeutungen: „Einäugigkeit“ ist nämlich ein Hinweis auf einen alten Zustand während der Atlantis. Dieses „Auge“ war kein Organ zur Wahrnehmung der äußeren Welt, sondern zum Schauen der geistigen Welt. Ein solcher Einäugiger kommt auch im Mythos des Perseus sehr ähnlichen hehren Irenhelden Lugh vor. Gegen diesen grausamen Unhold namens Balor muß der Sonnenheld Lugh kämpfen. Es ist zugleich sein „Groß“vater, der Vertreter einer älteren Göttergeneration. Auch Perseus hat einen grausamen Großvater, der ihm wegen eines Orakels nach dem Leben trachtet. Viel später erfolgt zwar eine Versöhnung, doch das Orakel erfüllt sich und die alte Kraft kommt dennoch zu „Tode“ durch einen beim Wettkampf vom

Schicksal gelenkten Diskus, was Kerényi so ausdrückt: „Die sonnengleiche Scheibe nahm [Perseus] in die Hand [...] und ließ sie fliegen. Der Diskos flog durch die Luft und er traf Akrisios. [...] Der Großvater starb durch den Enkel.“ (Mythologie 2, S. 50f.)

Die letzte – nach manchen Fassungen vorletzte – Aufgabe des Dodekathlos war für Herakles, den Kerberos aus der Unterwelt zu Eurystheus und danach wieder zur Unterwelt zurück zu bringen. Dies ist die Haupttat, die vor allen anderen bereits von Homer sowohl in der *Ilias* als auch in der *Odyssee* erwähnt wird (Il. 8, 367f.; Od. 11, 623-626). Die Darstellung des Apollodoros bringt diesen Unterweltsgang mit den Mysterien von Eleusis in Verbindung: *Bevor Herakles [zum Reich des Hades] hinabstieg, ging er zuerst zu Eumolpos nach Eleusis, weil er in die Mysterien eingeweiht werden wollte; für Fremde war es damals unmöglich, eingeweiht zu werden. Als er dann aber zu Thestios, dem Sohn des Pylios, geworden war, wurde er eingeweiht.* (Apollodoros 2, 122; Übersetzung: Kai Brodersen)

Hierzu sagt Steiner, daß die zwölf Arbeiten in höherem Licht erscheinen, wenn man bedenke, daß Herakles sich vor der letzten in die eleusinischen Mysterien einweihen läßt. Denn das berechtige, auch seine anderen Taten als innere Entwicklungsstufen der Seele zu deuten. Als Myster konnte er den Tod überwinden und die Gefahren der Unterwelt bestehen (Christentum, S. 84f.). Daß es darum ging, gerade den Kerberos zu überwinden, zeigt dessen besondere Aufgabe: Er läßt zwar ohne Schwierigkeiten die Gestorbenen ins Haus des Hades ein, aber er läßt keinen wieder heraus, wie es von Hesiod berichtet wird:

*[D]avor hält ein furchtbarer Hund die Wache,
gnadenlos und voll tückischer List: wer hineingeht,
dem schmeichelt er mit dem Schwanz und beiden
Ohren, doch läßt er ihn nie mehr heraus, sondern liegt
auf der Lauer und verschlingt jeden, den er am
Ausgang faßt.
(Theogonie 769-773; Übersetzung: Otto Schönberger)*

Nun ist das Ein- und Ausgehen in die geistige Welt eine Fähigkeit, die durch die Einweihung erworben wird. Darauf weist der Name des Adoptivvaters des Herakles hin. Der Name *Pylios* kann gedeutet werden als „der vom Hadestor“. Durch die Adoption wurde Herakles zum Sohn des „Pyliers“. „In dieser Geschichte wird eben das, was der Heros als Eingeweihter erreichen sollte, mit anderen Worten gesagt.“ (Kerényi, Mythologie 2, S. 144) Der Eingeweihte wird beim Herausgehen aus der Unterwelt nicht von dem Kerberos gefressen. Herakles besiegt ihn in einem Ringkampf. Auch dies ist ein Bild für die in der Einweihung gewonnenen Kräfte. Noch mehr aber handelt es sich um eine Besänftigung, wie auf dem bereits besprochenen Vasenbild dargestellt. Herakles weist sich als der aus, der befugt ist, in der geistigen Welt ein- und auszugehen. Der Kerberos hat jedoch die Aufgabe, Unbefugte zurückzuhalten. Wenn der Rechte kommt, wird der grausige Wächterhund zahm und freundlich, so auch im Märchen *Die drei Sprachen*. Nur der Wissende, der die Hundesprache versteht, kann die menschenfressenden wilden Hunde „unten“ in einem Turm besänftigen:

Als er eintrat, bellten die Hunde ihn nicht an, wedelten mit den Schwänzen ganz freundlich um ihn herum, fraßen, was er ihnen hinsetzte, und krümmten ihm kein Härchen.

Später führte er einen Schatz aus dieser Unterwelt herauf:

Er stieg wieder hinab, und weil er wußte, was er zu tun hatte, so vollführte er es und brachte eine mit Gold gefüllte Truhe herauf.
(Grimm, KHM Nr. 33)

Seine Kraft der Todesüberwindung zeigt Herakles auch in der Begegnung mit dem Totenfährmann Charon, einem alten Totengott. Diesem droht er so sehr, daß er von ihm übergesetzt wird. Eine Namensähnlichkeit zeigt, daß Herakles selbst zu einer Art Herrscher im Totenreich wurde: „Herakles aber kam aus dem Totenreich so grimmig verwandelt, daß er einen 'Charon' verwandten Beinamen erhielt: er wurde in Boiotien als 'Charops' verehrt.“ (Kerényi, Mythologie 2, S. 147. Die Quelle hierfür ist Pausanias.)

Im Gegensatz zu den Ungeheuern, die Perseus und Herakles bekämpfen, in denen sich die tödliche Gefahr bei der Einweihung versinnbildlichen kann, ist der Drache, der das Goldene Vlies hütet, eher der Typus der Schlange am Baum. Bei der besprochenen Fassung, daß Iason in deren Leib eingehen muß, die Kerényi für die ursprüngliche hält, ist die Schlange selbst das personifizierte Reich des Todes, aus dem der Schatz geholt werden muß, also die geistige Welt, in der der Adept während der Einweihung weilt. Eine andere Fassung ist, daß Iason die Schlange von außen bekämpft und tötet. Nur kurz spricht Pindar darüber:

Er tötete die helläugige Schlange mit dem bunten Rücken durch Listen.
(Pythische Oden 4, 249)

Doch er beschreibt nicht genauer, wie Iason vorging, als ob darüber ein Geheimnis walte. Andere Quellen (Apollonios Rhodios 4, 145ff.; Apollodoros 1, 132ff.) stellen die Mithilfe Medeias heraus. Nachdem Medea die Schlange durch Zaubermittel und Zaubergesänge in Schlaf versetzt hat, kann Iason das Goldene Vlies aus dem Geäst des Baumes nehmen. Auch Steiner sieht in dem Mythos vom Goldenen Vlies „Mysterienweisheit“ dargestellt. Das Goldene Vlies sei die wahre ewige Natur des Adepten, die in der Einweihung gewonnen wird, und Medea sei eine Zauberkraft im eigenen Bewußtsein, die hier zu Hilfe kommt (Christentum, S. 86f.).

Eine weitere Variante bei der Erlangung des Goldenen Vlieses besteht aus Proben, die Aietes Iason stellt: Es hat etwas für sich, wenn Kerényi diese als spät und unecht ablehnt, da die Symbolik des Eindringens in den Leib des Drachen nicht mehr verstanden worden sei. Man habe Schwierigkeiten mit dem scheinbaren und gewissermaßen doch erlittenen Tod des Iason gehabt (Mythologie 2, S. 210). Hier formuliert Kerényi genau den todartigen Vorgang bei der Einweihung – ohne diesen Ausdruck zu gebrauchen. Die zweite dieser Proben – Das Säen von Drachenzähnen, aus denen wilde Krieger hervordachsen und bekämpft werden müssen – ist gewiß nicht echt, sondern dem Mythos von Kadmos entnommen. Anders verhält es sich meines Erachtens mit der Zähmung der wilden Stiere des Aietes. Aietes ist der Bruder der Kirke und der Pasiphae, der Gemahlin des Königs Minos von Kreta; diese drei sind Kinder des Helios. Hier sei noch einmal darauf verwiesen, daß der Himmels- oder Sonnenstier das heilige Tier in der dritten nachatlantischen Kulturepoche war, das Sternbild des Frühlingsanfangs in dieser Zeit. Die minoische Kultur gehörte noch dieser Epoche an und war im übrigen bei den Ägyptern geschätzt. Bekanntermaßen gab es im minoischen Kreta einen Stierkult. Aietes in seiner Grausamkeit, der den Sonnenhelden Iason durch einen Kampf mit den Stieren verderben will, gehört dieser alten Zeit an. Grausamkeit ist häufig, wie Gebser herausstellt, ein Zeichen der Endphase einer Bewußtseinsstruktur. Was verloren zu gehen droht, soll durch Gewalt erhalten werden (Teil 1, S. 254 und Kommentarband, S. 60, Anm. 28). Eindrucksvoll beschreibt Pindar Aietes als Herrn der Stierkräfte:

Aber Aietes setzte den stählernen Pflug in die Mitte und auch die Stiere, die aus gelbroten Kiefern eine Flamme brennenden Feuers schnoben, während sie mit ehernen Hufen abwechselnd die Erde traten: Solche führte er ganz allein und näherte sie dem Joch. Schnurgerade zog er die Furchen, einen Klawer tief spaltete er den Rücken der scholligen Erde.

(Pythische Oden 4, 224-227; Übersetzung nach Eugen Dönt)

Der Sonnenheld Iason besteht die Aufgabe, diese Tat nachzuahmen, ebenfalls durch Medeias Hilfe; denn diese hatte ihm eine Zaubersalbe gegeben, durch die er gegen das Feuer unverwundbar wurde. Unverwundbarkeit ist ein Zeichen der Initiierten der vorchristlichen Zeit (Steiner, GA 92, S. 87).

Theseus ist als Eingeweihter daran zu erkennen, daß er freiwillig (Apuleius: *voluntaria morte*) den Gang in das Labyrinth von Kreta antritt, das als Unterwelt gilt, wo die tödliche Gefahr des Gefressenwerdens durch das Ungeheuer Minotauros auf ihn wartet. Die Erlebnisse auf Kreta hält Kirk für den ältesten Teil des Theseus-Mythos, dem etliche andere Erzählungen und Episoden angefügt sind, die teilweise den Taten des Herakles nachgebildet wurden (S. 148f.). Nach dem griechischen Mythos war der Minotauros ein Mischwesen mit Menschenkörper und Stierkopf, entstanden aus der gräßlichen, widernatürlichen Liebe der kretischen Königin Pasiphae zu einem Stier. Diese Liebesverblendung wurde ihr als Rache des Poseidon auferlegt, da ihr Gatte Minos den aus dem Meer kommenden Stier nicht, wie gelobt, dem Gott geopfert hatte. Kerényi sieht auf dem Grund dieser späten Fassung einen altkretischen Mythos, in dem die Stiergestalt dem höchsten Gott als „urmythologische Erscheinungsform eigen war“ (Töchter, S. 170).

Die kretisch-minoische Kultur gehörte noch der dritten nachatlantischen Kulturepoche an, die das Rind – Stier und Kuh – als Himmels- und Sonnentier verehrte. Die ägyptische Stierverehrung ist bekannt; Kuhgehörn tragen die Göttinnen Isis und Hathor. Auch im sumerisch-akkadischen Bereich ist eine Mischgestalt von Mensch und Stier häufig und findet sich auf zahlreichen Kunstobjekten, z. B. auf Rollsiegeln seit etwa 2700 v. Chr. (Reinhardt, MH, S. 59 mit Anm. 235). Nach Gebser hatten die alten sonnenmythologischen Vorstellungen noch Traumcharakter (Teil 1, S. 121). Das versonnen wiederkäuende Rind bringt diesen Zustand wunderbar zum Ausdruck; der Stier besitzt unbewußt wirkende Willenskräfte, die Kuh nährenden schöpferischen Lebenskräfte. Es sind Götterkräfte, und der aus dem Meer aufsteigende Stier war für die Kreter „sicher eine Erscheinungsform ihres höchsten Gottes“ (Kerényi, Mythologie 1, S. 89). Auch Pasiphae, die „Allen-Leuchtende“, war ursprünglich eine Göttin, noch in der späteren griechischen Mythologie eine Tochter des Sonnengottes. Sie war einem Stiergestaltigen so innig verbunden, daß sie einen ihm ähnlichen Sohn gebar, den Minotauros (vgl. Kerényi, Töchter, S. 169). Er war kein Ungeheuer, sondern wie seine Eltern ein Himmelswesen mit Namen Asterion oder Asterios, der „Sternige“. Es gibt nicht wenige Vasenbilder, die den Minotauros mit sternbedecktem Leib darstellen (z. B. auf der Innenseite einer rotfigurigen Schale von 440/430 v. Chr., abgebildet in: Maria Mavromatiaki, Mythologie und Kulte Griechenlands. Athen 1997, S. 175).

Daß die Gestalten dieses altkretischen Mythos eine andere Bedeutung annahmen, liegt an dem Bewußtseinswandel von der dritten zur vierten nachatlantischen Kulturepoche. Der Stier war dann kein Gott mehr, sondern wurde zu einem besonders schönen Tier und die ihm beigeordnete Göttin zu einer mit Aphrodisischem Wahnsinn geschlagenen Frau (Kerényi, Töchter, S. 170). Zur weiteren Strafe machte Poseidon den Stier so wütend, daß er große Verwüstungen anrichtete und gefährlich wurde; der Sohn Minotauros gar wurde zum menschenfressenden Ungeheuer, das in das Labyrinth eingesperrt werden mußte. Schefold bemerkt, daß das Labyrinth schon in mykenischer Zeit ein Symbol für das Jenseits war, so

daß der Minotauros als einer seiner Herren galt (S. 121).

Um die neue, auf das Denken und waches Bewußtsein ausgerichtete Weltanschauung entwickeln zu können, mußten überhandnehmende alte Kräfte zurückgedrängt werden. Das Traumartige, symbolisiert in der Kuh, mußte der Wachheit weichen, die im Stier symbolisierten Trieb- und Willenskräfte, die zuvor noch unbewußt naturhaft wirkten, wurden für das wache Bewußtsein etwas Wildes, dem es sich stellen mußte.

Diese Stierkräfte mußten im Mythos von den Sonnenhelden der neuen Art überwunden werden. Der Kampf gegen den Minotauros durch Theseus wird präludiert durch die Überwindung des marathonischen Stieres. Dieser war der Stier aus Kreta, in den sich Pasiphae verliebt hatte und den Poseidon wild gemacht hatte. Gegen ihn war schon Herakles ausgesandt worden, er hatte ihn zu Eurystheus geschleppt und dann aber in Attika laufen lassen. Nun gelang Theseus seine endgültige Überwindung. Er brachte ihn zu seinem Vater Aigeus, der ihn Apollon opferte. Dieser Zug des griechischen Stier-Mythos ist bemerkenswert, denn Apollon ist ja einer der Hauptförderer des neuen Bewußtseins. In diesem Opfer verbinden sich die alten Stierkräfte mit dem neuen Gott. In Wirklichkeit gehen keine göttlichen Lebenskräfte zugrunde, sondern sie werden verwandelt. Auch Apollons geistiger Zwillingsbruder Dionysos trägt Stierkräfte in sich, denn man nannte ihn „den mit dem Stierfuß“.

Die Beherrschung der Stierkräfte war von größter Bedeutung für das Eindringen in das Reich der Toten. Daher war die Läuterung und Ordnung des Trieblebens in der meist sehr langen Vorbereitungszeit so wichtig. Steiner spricht davon, daß dem nicht genügend Vorbereiteten beim Eintritt in die geistige Welt das ungeordnete Triebleben in furchtbaren Gestalten entgegentrat, was zu lebenslangen Schäden und Wahnsinn führen konnte, ein Grund, weswegen das ganze Einweihungsverfahren genauestens von Wissenden begleitet wurde. Der Mythos des Minotauros-Kampfes zeigt in Andeutungen, wie die Beherrschung der Stierkräfte in mehreren Stufen gewonnen wurde: Androgeos, der kretische Königssohn, kommt bei dem Versuch, den in Attika wütenden Stier zu überwinden, um. Das ist der Anlaß, für den von Kreta der Tribut verlangt wird, dem Minotauros alle neun Jahre sieben Jünglinge und sieben Jungfrauen zum Opfer zu schicken. In ihnen sieht Steiner die noch jungen Früchte der Persönlichkeit (Christentum, S. 76). Dies wird an der Stelle zwar als etwas Individuelles gesehen, aber man kann diese Früchte ebenso als etwas ansehen, was als Neues erstmals in der Menschheitsentwicklung auftrat. Theseus ist dann derjenige Heros, der als Erster die Ur-Tat der Bezähmung der tödlich gewordenen Stierkräfte vollbringt, also eine Arché, die dann in einem kultischen Tanz gefeiert wird. Er ist der Überwinder dieser Todesmächte: „So erscheint er [auf Darstellungen] siegreich in der Pforte des unterweltlichen Gebäudes, wenn er nicht auch den toten Stiermenschen mit sich zerrt. Die Knaben der Athener empfangen ihn, und einer küßt ihm die rettende Hand.“ (Kerényi, Mythologie 2, S. 186).

Auch im Theseus-Mythos wird gezeigt, daß es von größter Wichtigkeit war, den Rückweg aus dem Totenreich zu finden. Hierzu verhilft wiederum eine liebende Frau, wie Medeia die Tochter des alten Königs mit den grausamen Forderungen, also eine Angehörige der jüngeren „Generation“. Ariadne verschafft Theseus das lebensrettende Hilfsmittel für den Rückweg, den berühmten Faden, der oft als das Denken interpretiert wird. Nach anderen Versionen leuchtet sie Theseus im Labyrinth mit einem Kranz, den sie besitzt (Kerényi ebd. S. 185). Der Name Ariadne lautete auch ari-hagne, die „überaus Reine“ oder Aridela, die „überaus Klare“ (ebd. S. 184). Wenn auch sie, wie Medeia, als eine Kraft im eigenen Bewußtsein des Einzuweihenden gedeutet werden kann, so ist sie Licht und Helligkeit in einer Unterwelt, die dem nicht eingeweihten Griechen nur als Finsternis erscheint.

c) Das Labyrinth

Oben wurde die Labyrinth-Idee als eines der indirekten Zeugnisse für den Zusammenhang von Heroenmythen mit Initiation und Einweihungen bezeichnet. Hier sollen nun anhand der mythischen Überlieferungen Einzelheiten zur Sprache kommen, die zeigen, daß und warum Erwähnungen des Labyrinthes auf Einweihungserlebnisse hindeuten.

In der *Aeneis* muß der Heros Aeneas vor der entscheidenden Wendung des Schicksals der geflüchteten Trojaner einen *descensus ad inferos*, also eine Einweihung, auf sich nehmen. Über die heilige Stätte des Eingangs in die Unterwelt in Cumae bei Neapel herrscht Apollon, der dort auch einen Tempel besitzt. Auf den Türflügeln des Tempeltors ist der Mythos von dem Minotaurus im Labyrinth dargestellt. Vom Labyrinth heißt es:

*hic labor ille domus et inextricabilis error;
magnum reginae sed enim miseratus amorem
Daedalus ipse dolos tecti ambagesque resolvit,
caeca regens filo vestigia.
(Aeneis 6, 27-31)*

*Hier ist jene Mühsal und der nicht entwirrbare Irrweg des Hauses [zu sehen];
aber Daedalus selbst, der sich der großen Liebe der Königstochter erbarmte,
machte die Täuschungen und Umwege des Baues zunichte, die blinden Schritte
durch einen Faden lenkend.*

Die Erwähnung des Labyrinths an diesem Ort ist ein klarer Hinweis auf die labyrinthische Unterwelt. Die Einweihungserfahrung ähnelt einem Labyrinthenerlebnis. Wie Theseus in das Labyrinth eindrang und wieder herauskam, also eine Einweihung erfuhr, so wird auch Aeneas, der diese Bilder am Tempeltor betrachtet, den *descensus* und die Wiederkehr erleben; und wie Theseus durch Ariadne und ihren Faden geführt wurde, so Aeneas von der Sibylle, die die Wege kennt.

Nicht viel später stellt auch Ovid den Mythos in seinen Metamorphosen dar und benutzt ähnliche Ausdrücke wie Vergil: König Minos beschließt, den Minotaurus

*multiplicique domo caecisque includere tectis
in einem vielfach gewundenen Haus, einem nicht durchschaubaren Bauwerk einzuschließen.
(8, 158)*

Daedalus

*ponit opus turbatque notas et lumina flexu
ducit in errorem variarum ambage viarum*

*errichtet das Bauwerk, verwirrt die Wegzeichen und führt durch Biegungen die Augen in die
Irre durch den Umweg verschiedener Wege.
(8, 160f.)*

Nur mit Hilfe der Jungfrau Ariadne

*nullis iterata priorum
ianua difficilis filo est inventa relecto.*

wurde der von keinem Früheren wieder erreichte schwierige Ausgang durch den wieder zusammengewickelten Faden gefunden.
(8, 172f.)

Hier soll noch einmal auf das Plutarchfragment hingewiesen werden (s. Text 5 in Abschnitt b)):

Die erste Stufe [der Einweihung] ist nur mühevolleres Umherirren, Verwirrung, angstvolles Laufen durch die Finsternis ohne Ziel. Dann, vor dem Ende, ist man von jeder Art Schrecken erfaßt, und alles ist Schaudern, Zittern, Schweiß und Angst.

Steiner hat öfter beschrieben, wie ungewohnt und verwirrend die geistige Welt sich zunächst präsentiert. Er spricht von einem wogenden Meer seelischer Eindrücke in der Astralwelt. Nötig sei die Besänftigung der in der Seele wogenden Gefühle. Da eine imaginative Wahrnehmung stattfindet, kann es scheinen, als ob die eigenen ungebändigten Triebe dem Schauenden als wilde Tiere entgegen kommen (vgl. Anthrowiki s. v. Astralwelt). Genau für diese Situation ist es nötig, in der Vorbereitungszeit die Beherrschung der Gefühlswelt zu erüben. So mußte auch Theseus, um für den Gang in das Labyrinth reif zu werden, eine Reihe von Ungeheuern bekämpfen. Auf Kreta standen dann hilfreiche Kräfte für ihn bereit – Ariadne und Daidalos.

Anders als Vergil vergleicht Ovid das Labyrinth mit dem geschlängelten Lauf des Flusses Mäander. Lilienfein berichtet, daß das stilisierte Mäanderband der Kunst in der Antike als Variante der Labyrinthform galt; so wurde in Milet – wo der Maiandros, heute Menderes, mündet – die Mäanderform auch als *labyrinthos* bezeichnet (S. 10).

Der Mäander-Vergleich Ovids lautet:

*non secus ac liquidis Phrygius Maeandrus in undis
ludit et ambiguo lapsu refluitque fluitque,
occurensque sibi venturas adspicit undas
et nunc ad fontes, nunc ad mare versus apertum
incertus exercet aquas, ita Daedalus inplet
innumeras errore vias vixque ipse reverti
ad limen potuit: tanta est fallacia tecti.*

*Nicht anders als der Mäander in Phrygien mit
seinen klaren Wellen ein Spiel treibt und durch
wechselndes Gleiten vorwärts und wieder
zurück fließt, sich selbst beegnend die
herankommenden Wellen erblickt und den
undeutlichen Wasserlauf bald zur Quelle, bald
zum offenen Meer gerichtet strömen läßt -
ebenso füllt Daedalus die unzählbaren Wege mit
Irrgängen an und konnte kaum selbst
zur Schwelle zurückfinden: so groß ist die
Täuschung des Baues.*

Dies ist eine äußerst beeindruckende poetische Beschreibung von Erlebnissen in der geistigen Welt: Der Fluß, der sich selbst durch die Rückwendung als entgegenkommend erblickt, entspricht genau dem eben Gesagten, daß Teile des Innenlebens als äußere entgegenkommende Gestalten erfahren werden. Ein weiteres ist das wechselnde Schauen des Flusses Richtung Quelle und Richtung Mündung, man kann sagen, in seine Vergangenheit und in seine Zukunft. So spricht Steiner davon, daß in der Astralwelt die Zeit rückwärts läuft (Anthrowiki s. v. Astralwelt). Ein solches Erleben beschreibt auch Novalis:

*Die Welt wird Traum, der Traum wird Welt
Und was man glaubt, es sei geschehn,
Kann man von weitem erst kommen sehn.
(Heinrich von Ofterdingen. Zweiter Teil: Die Erfüllung)*

Die Beschreibungen Vergils und Ovids sprechen also von Verwirrungen in Raum und Zeit. Es wurde oben schon gesagt, daß die Hervorhebung der Irrgänge eine Erscheinung der späten Texte ist (hellenistische und römische Literatur). Das setzte sich dann noch in mittelalterlichen Dichtungen fort; so bei dem bekannten Beginn der *Divina Commedia*, als Dante sich in einem Wald verirrt, wo ihm auch bedrohliche wilde Tiere entgegenkommen, und aus dem ihm bezeichnenderweise Vergil heraushilft, der seine eigene Unterweltdarstellung mit dem Gang ins Labyrinth in Beziehung gesetzt hat. Das Verirren im Wald ist dann ein häufiges Motiv im Europäischen Zaubermärchen.

Aus dem Labyrinth hilft bekanntlich ein Faden oder auch ein Flug hinaus. Die drei daran beteiligten mythischen Personen Theseus, Ariadne und Daidalos sind vielleicht austauschbar: bald ist Daidalos der Erfinder des Fadens und auch des Fluges, bald ist Ariadne die Geberin des Fadens und betritt selbst das Labyrinth, dann wieder gibt sie nur Anweisungen; Theseus selbst führt einen Tanz aus, der an einen Flug erinnert, da er nach einem Vogel benannt ist. Die ältesten Zeugnisse für den Faden sind ikonographischer Art: Ein Reliefpythos um 660 v. Chr. ist die früheste gesicherte Darstellung des Minotauros-Kampfes (abgebildet bei Schefold, S. 119; vgl. Bossert, S. 3). Bei dieser Darstellung spielt der Faden eine große Rolle, denn nicht nur Theseus, der als vorderster bereits dem Minotauros gegenübersteht, hält den Faden, sondern auch Ariadne und die athenischen Jungfrauen und Jünglinge, die in einer Reihe nacheinander frei vor dem Reliefhintergrund schreiten. Eine noch ältere frühe griechische Vasenzeichnung (evtl. 8. Jh.), die zwar eine andere mythische Szene darstellt, zeigt doch ein ähnliches, die in einer Reihe schreitenden Gestalten verbindendes lineares Gebilde, hier eher eine Pflanzenranke (Abb.: Gebser, Teil 1, S. 109). Gebser sieht in diesem freien und das Vorwärtsschreiten verbindenden Gebilde eine Herauslösung aus der teppichhaften Verwobenheit auf Bildern der magischen Struktur, ein bewußtwerdendes Herausgelöstsein aus der Natur und der richtungslosen Allverwobenheit (ebd. S. 110). Hierzu paßt, daß der Faden auch als Abbild des Denkens interpretiert wird. Sowohl der Erfinder Daidalos als auch der Sonnenheld Theseus zeigen sich als Wissende und Eingeweihte der beginnenden verständesmäßigen Zeit, worauf auch ihre Verbindung mit Apollon hinweist. Auch die Lautung der beiden Namen zeigt auf die neue Bewußtseinsstruktur. Es handelt sich um die verwandten Wurzeln *da* und *dhē*, die nach Gebser die Bedeutungen „geben, zerteilen, teilen, zerreißen, zerschneiden“ besitzen, die das Ende der einheitlichen mythischen oder gar magischen Bewußtseinsstruktur symbolisieren (Gebser, Kommentarband, S. 200ff.). Apollodoros berichtet eine Einzelheit von Daidalos, die ihn als Meister des leitenden Fadens ausweist. Minos wollte den geflüchteten Daidalos durch eine List ausfindig machen, indem er

demjenigen eine Belohnung aussetzte, der einen Leinenfaden durch ein Schneckenhaus führen könne. Daidalos löste die Aufgabe: „Dieser band den Faden an eine Ameise und ließ sie, nachdem er ein Loch in das Gehäuse gebohrt hatte, hindurchkriechen.“ (Apollod. E 1, 15) Biedermann sieht hierin einen „märchenhaften Nachklang eines alten Labyrinth-Mythos“, denn der Kundige sei allein imstande, das Rätsel der gewundenen Gänge durch die Dunkelheit zu lösen (S. 26).

Auf weiteren älteren Vasenbildern (aus dem 6. Jh.), die Bossert bespricht, ist immer Ariadne mit dem Fadenknäuel zu sehen, die bei dem Minotauros-Kampf anwesend ist. Auf dem bekannten Klitias-Krater von 570/565 (auch genannt François-Vase) ist gar der Kampf überhaupt nicht dargestellt, sondern die Ankunft der Opfer aus Athen: Ihr Schiff liegt am Ufer, darin die verzweifelte Mannschaft, an Land die Reihe der Jünglinge und Jungfrauen, dann Theseus, dem Ariadne das Knäuel entgegenhält. Auf diese Einzelheit ist die Szene des Frieses auf dem oberen Rand des Kraters, der Lippe, ausgerichtet, und in ihr hat der Künstler offensichtlich die Hauptaussage des Minotauros-Mythos gesehen. Das mit größter Sorgfalt gemalte Knäuel ist die Grundlage für den Sieg. Denn es muß nicht nur der Minotauros besiegt, sondern auch das Labyrinth bewältigt werden. Bossert sieht den Höhepunkt „in den Fingerspitzen Ariadnes, wo das Wollknäuel den entscheidenden Wendepunkt des Mythos anzeigt“ (S. 17). (Lukas C. Bossert, Theseus ohne Minotauros? Der Zweikampf auf dem Klitias-Krater. In: Christoph Klose, Lukas C. Bossert, William Leveritt (eds.), *Fresh Perspectives on Graeco-Roman Visual Culture. Proceedings of an International Conference at Humboldt-Universität, Berlin, 2. - 3. September 2013*. www.C:/Users/von%Campe/Downloads.bossert.pdf ; 13. 3. 2022)

Literarische Quellen gibt es seit dem 7./6. Jh., doch machen diese, wie auch bei anderen Mythen, nur Andeutungen, da die Mythen bekannt sind, so die Begegnung des Odysseus mit Ariadne in der Unterwelt (Odyssee 11, 321-325):

*Phaidra und Prokris sah ich und die schöne
Ariadne, die Tochter des Verderben sinnenden
Minos, die einst Theseus aus Kreta zum
Hügel des heiligen Athen zwar führen wollte,
doch keine Freude davon hatte: denn zuvor
tötete Artemis sie auf der rings umspülten
Dia auf das Zeugnis des Dionysos hin.*

Doch zu der Stelle gibt es ein Scholion des Pherekydes aus der 1. Hälfte des 5. Jhs., in dem der Faden eine wichtige Bedeutung hat und sein Gebrauch den größten Raum des Textes einnimmt: Theseus erhält das Knäuel von Ariadne aus Liebe, sie erklärt, wie er den Anfang des Fadens an der Tür festmachen soll, den Faden ent- und beim Rückweg wieder aufrollen soll. Bossert sagt dazu, daß Pherekydes zeigen wolle, daß das Labyrinth selbst tödliche Gefahr bringt, wenn der Ausgang nicht gefunden werden könne. Der Kampf scheine im Text nur nebenbei vorzukommen. So stellt er weiter die Frage, ob die Sicherung des Rückweges vielleicht die Hauptsache sei (S. 2f.). Das Merkwürdige ist, daß die bildliche Darstellung des Fadens im 5./4. Jh. nicht mehr vorkommt (vgl. S. 6, Anm. 24). In der späteren Literatur wird die zentrale Rolle der Ariadne nicht mehr gesehen; stattdessen berühmt und für die Rezeption bedeutend ist die Liebesgeschichte und die Klage der auf Naxos verlassenen Ariadne. Dies ist eine Vermenschlichung der fast göttlichen Gestalt, die auch eine Kraft im Inneren der Seele des Adepten beim Gang durch die Unterwelt mythisch darstellt.

Das Symbol des Fluges deutet am ehesten auf einen Aufenthalt in der geistigen Welt, die nicht

die Festigkeit der physischen Welt besitzt, hin und kommt auch in Verbindung mit dem Labyrinth vor. Der Weg hinaus kann einem Flug gleichen und wird im griechischen Labyrinthmythos angedeutet. Wiederum ist es Daidalos, der einen Ausgang aus dem Labyrinth finden mußte und sich „Flügel“ fertigte (vgl. o. bei 2., Der Weg). Der Hintergrund in der mythischen Erzählung ist, daß König Minos Daidalos zur Strafe in sein eigenes Labyrinth eingeschlossen hatte (Apollodoros, E 1, 12-13). Anders als Apollodoros läßt Vergil Daedalus nach seinem Flug auf dem Apollon geheiligten Burgberg von Cumae landen, über dem Eingang zur Unterwelt:

*redditus his primum terris tibi, Phoebe, sacravit
remigium alarum posuitque inmania templa.
Solcher Erdgegend erst wiedergegeben weihte er dir, Phoebus,
das Steuer seiner Flügel und gründete den gewaltigen Tempel.
(Aeneis 6, 18f.)*

Danach erfolgt die Beschreibung der Bilder auf den Tempeltüren, die die Verbindung zum Labyrinth herstellt, die ihrerseits ein Verweis auf die labyrinthische Unterwelt ist, in die Aeneas nun eindringen muß. Die Übersetzung kann die zwischen den Wörtern webenden, anklingenden Bedeutungsverbindungen nicht gut wiedergeben; z. B. *his terris*: „solcher Gegend“ hat den betonenden Klang, daß es eine Art geheiligter Boden ist, wo nämlich Apollon waltet; dies zeigt auch die Verbindung von *terris* und *tibi* durch Alliteration, zumal die Stelle durch Spondeen (nur Längen) einen feierlichen Rhythmus erhält (*his pri-mum ter-ris* sind nur lange Silben). Das Wort *primum* weist auf die erste Stelle hin, an der Daedalus als Eingeweihter wieder die physische Welt berührt; seine Fähigkeit, sich in der geistigen Welt bewegen zu können, die „Flügel“, weiht er Apollon, d. h. er stellt sich mit diesen neuen Fähigkeiten in den Dienst des Gottes. Das *primum* kann man auch als *arché*, als Urtat, auffassen, d. h. daß er dies zum ersten Mal tat, und ein anderer, der allerdings zu Schiff gekommen ist, Aeneas, es ihm gleichtun wird. Doch gibt es einen Wermutstropfen in der Geschichte, den Tod des Sohnes Icarus, der mit ihm flog und abstürzte. Dies vermochte Daedalus aus Trauer auf den Tempeltüren nicht darzustellen (Aeneis 6, 30-34). Dieser bekannte Mythos, symbolisch gedeutet, könnte so zu verstehen sein: Der mißglückte Versuch stellt eine mißglückte Rückkehr aus der Einweihung dar. Junge Gestalten symbolisieren oft junge, neu erworbene Seelenfähigkeiten. Daedalus gelang seine Einweihung offensichtlich nicht vollständig, er brachte nicht alles heil aus dem „Labyrinth“ heraus; dies deutet die Schwierigkeiten und Gefahren einer Einweihung an. Aeneas wird sie bestehen.

Es gibt zahlreiche Quellen, die den Kreta- und Labyrinthmythos mit einem Tanz in Verbindung bringen. Dieser Tanz war auch der Vorstellung eines Fluges nicht unähnlich. Das „Labyrinth“ als geistiges Erlebnis der nachtodlichen Welt wird durch den fließenden, flutenden, kreisend flugartigen immateriellen Tanz angemessener als durch ein Gebäude ausgedrückt. So sind sich auch manche Autoren einig, daß das Labyrinth ursprünglich eine Tanzform war, die den Weg der Initiation nachzeichnete. H. Kern und Kerényi sehen im Tanz die ursprüngliche Darstellungsweise des Labyrinths (vgl. Lilienfein, S. 17). „Jede Untersuchung über das Labyrinth mußte vom Tanz ausgehen. Die literarischen und archäologischen Belege über Labyrinth-Tänze und -Spiele sind sowohl zeitlich wie auch ihrem Charakter nach die urtümlichsten“ (Kerényi, Labyrinthstudien, zitiert in: Lilienfein, S. 5). Nach Kern stellen die Linien eines Labyrinths einen Grundriß, eine hoch komplizierte Bewegungsfigur dar (Lilienfein, S. 7). Biedermann hält schon vorgeschichtliche Ritzungen in Stein für Darstellungen ritueller Tänze, so wie das Labyrinth von Kreta mit großer Wahrscheinlichkeit ursprünglich ein Tanzplatz für einen kultischen Reigen war, auf dem die

verschlungenen Linien vorgezeichnet waren. Einen Anklang an solch einen Tanz auf Kreta sieht er in einem Text der *Ilias*. Im 18. Buch schmiedet Hephaistos, wie schon gesagt, die neue Rüstung für Achilleus. Von allen Rüstungsteilen wird der Schild in 120 Versen ausführlich beschrieben, besonders die kunstvolle Darstellung auf der Außenseite, mit der Hephaistos, von den Gestirnen auf dem Schildbuckel angefangen, bis zum den Schildrand umrundenden Okeanos ein Bild der Welt schafft - die berühmte Schildbeschreibung (V. 487-602). Die letzte der in konzentrischen Kreisen dargestellten Szenen aus dem Leben der Menschen ist ein Reigen von Jünglingen und Jungfrauen:

*Einen Reigen auch schlang der hinkende Feuerbeherrscher;
Jenem gleich, wie vordem in der weitbewohnten Knossos
Daidalos künstlich ersann der lockigen Ariadne.
(Ilias 18, 590-592; Übersetzung: Voß)*

Im weiteren Text wird betont, daß es sich um einen Rundtanz handelt, bei dem sich alle an der Hand halten, den man mit dem Drehen einer Töpferscheibe vergleichen kann. Zwei Tänzer in der Mitte begleiten den Tanz mit Gesang. Hervorgehoben wird auch die Festlichkeit des Tanzes, die Schönheit und Lieblichkeit der Ausführenden. Aus dem Mythos werden Daidalos und Ariadne erwähnt, Theseus und der Minotaurus jedoch nicht. Es ist anzunehmen, daß die Zuhörer des *Ilias*-Vortrags den gesamten Mythos kannten. Dennoch frage ich mich, was den Dichter veranlaßt hat, ausgerechnet diese Tanzbeschreibung, dazu noch mit einer mythologischen Anspielung, an das Ende der auf dem Schild beschriebenen Szenen zu setzen. Biedermann meint, daß der Labyrinthmythos nur schattenhaft erkennbar sei und aus späteren Bruchstücken zusammengesucht werden müsse - „denn es gibt aus diesen fernen Epochen der Menschheitsgeschichte keine unversehrt erhaltenen Zeugnisse mehr“ (S. 26). So sollte es auch Jahrhunderte dauern bis zur nächsten uns erscheinenden erhaltenen Nachricht über einen Tanz in Verbindung mit dem Labyrinth. Sie stammt von dem hellenistischen Dichter Kallimachos aus seinem Hymnos auf die Insel Delos (4. Jh. v. Chr.).

Nun findet der Tanz auf Delos statt, das Theseus mit den geretteten Athenerkindern ansteuert. Ariadne ist nicht mehr dabei, denn sie blieb auf Naxos zurück, entweder von Theseus böswillig verlassen oder auf Befehl des Dionysos, der sie zu seiner Braut machte, oder gar wegen Untreue getötet. Ein Altar mit einem Bildnis der Aphrodite, das Theseus selbst gestiftet hat, spielt eine Rolle: Nachdem sie dem schrecklichen Labyrinth-Erlebnis entkommen waren,

*tanzten (sie), Herrin, um deinen Altar,
nach Erweckung des Kitharaspieles,
einen Reigen, und Theseus führte den
Tanz an.
(Kallimachos, Hymnen 4; Griechischer Text in: Bossert, S. 11)*

Zu dieser „Herrin“ sagt Kerényi, daß Aphrodite in Delos eine höhere Form von Ariadne war (s. Lilienfein, S. 5). Das Bildnis – nach einer anderen Quelle, die gleich zur Sprache kommen wird, von Ariadne selbst dem Theseus überreicht – ist ihre Art, bei ihm noch anwesend zu sein. Hier klingt die alte Identität von Bild und Sein noch nach. Doch sie selbst muß in ihrer göttlichen Späre verbleiben – so wie andere Helferinnen, man denke an Medeia und Brünnhilde. Sie vermitteln als Mystagoginnen ihr geheimes Wissen und gewähren ihren Schutz bei der gefährlichen Initiation, doch dann muß der Heros sich weiter ohne ihre Hilfe bewähren. Im Kallimachos-Hymnus ist weiter der Bezug auf den Gott Apollon von Bedeutung, dessen Präsenz an seinem Geburtsort auch durch die Erwähnung der Kithara angedeutet ist.

Die angesprochene weitere Quelle - wieder im Abstand mehrerer Jahrhunderte – ist ein Kapitel der Lebensbeschreibung des Theseus von Plutarch (Bioi paralleloi, Theseus 21; 2. Jh. n. Chr.). Auf Delos opferte Theseus dem Apollon und stellte das Aphrodite-Bildnis auf, dann *tanzte er mit den jungen Menschen einen Reigen, den die Delier, wie es heißt, noch jetzt aufführen. Es ist die Nachahmung der Umläufe und Bahnen im Labyrinth, da er aus einer bestimmten Gestaltung besteht, die das Hin- und Herbewegen und die Windungen an sich trägt.*

Diese Art von Reigen wird von den Deliern geranos [Kranich] genannt, wie Dikaiarchos berichtet.

(Griechischer Text in: Bossert, S. 7)

Hier ist nun deutlich von einer Nachahmung (*mimema*) der Labyrinthgestalt durch den Tanz gesprochen, und die Wege werden einzeln bezeichnet. Das Hin- und Herbewegen (*parallaxeis*) stellt die Richtungswechsel dar, die bei einer Spirale und beim kretischen Labyrinth vorkommen, das griechische Wort, das mit „Windungen“ (*anhelixeis*) übersetzt ist, geht auf die Vorstellung des Entrollens einer Buchrolle zurück, zeigt also die Rückwendung aus der Mitte heraus, das Herauswinden. In einer englischen Übersetzung wird *parallaxeis* mit „involutions“, *anhelixeis* mit „evolutions“ bezeichnet

(www.penelope.uchicago.edu/Thayer/e/roman/texts/plutarch/lives/theseus*.html; 4.3.2022).

Dies läßt noch mehr die Form einer Spirale anklingen, so wie Kerényi überhaupt die Ähnlichkeit von Spirale und Labyrinth als Bilder ähnlicher Erfahrungen befürwortet.

Entscheidend ist, daß der Weg erst nach innen führt, dann nach einer Wendung in der Mitte nach außen. Der Weg nach innen, dann ein zentrales Erlebnis und der Rückweg zeigen bildlich-gestalterisch den Verlauf der Initiation. Neu am Plutarch-Text ist ferner die Bezeichnung des Tanzes als *geranos*. *Geranos* bedeutet Kranich. Lurker schreibt, daß der kreisförmige Balztanz der Kraniche in archaischer Zeit oft Bestandteil von Initiationen gewesen sei, so auch in China und Indien (Lurker s. v. Kranich). Der Vogel deutet auf ein flugartiges Erleben hin, das wieder an Daidalos erinnert. Zudem ist der Vogel auch ein Bild der Seele, wie z. B. am ägyptischen Ba-Vogel zu erkennen. So sagt auch Biedermann: „Daß der Tänzer als Kranich, als großes, beflügeltes Wesen agierte, läßt die 'seelenartige' Interpretation des Kulttanzes zu, denn der Seelenvogel (das Symbolbild der sich frei in den Luftraum emporschwingenden Seele) paßt voll und ganz in diesen Rahmen.“ (S. 46) Der *Geranos*-Tanz stellt die Seelen- oder Geistreise der Initiation dar.

Bei den Tänzen kommt zudem auch der Gedanke des Fadens hinzu, denn die Tänzerkette ahme den Ariadne-Faden nach, der Anführer – im Mythos Theseus – ziehe die anderen als Kraniche nach sich. In der Mitte finde die Initiation statt. Wahrscheinlich hielten die Tänzer sogar ein Seil. Außer von dem Seil ist auch von Fackeln die Rede. Dies weise darauf hin, daß der Tanz nachts stattgefunden habe. Auch dies zeige die unterweltliche Bedeutung des Labyrinths (Lilienfein, S. 18). Eine getanzte Spirale mit einer Rückwendung in der Mitte kommt bei noch heute praktizierten Volkstänzen vor.

Von einer anderen Aufführung mit einer labyrinthartigen Choreographie spricht Vergil. Es ist ein Reiterkampfspiel, das zu seiner Zeit noch als eine Art Jugendinitiation der etwa sechs- bis siebzehnjährigen adeligen Knaben in Rom von Augustus veranstaltet wurde. Es reichte wahrscheinlich in sehr alte Zeit zurück und hatte ursprünglich sakrale Bedeutung (vgl. Kleiner Pauly s. v. Troiae ludus). Dieser Waffentanz war wohl ein etruskischer Brauch, wurde aber Troia-Spiel genannt. Vergil beschreibt das Troia-Spiel im fünften Buch der Aeneis, das mit dem sechsten Buch, das den *descensus ad inferos* des Aeneas beinhaltet, eng verknüpft ist.

Das Thema Unterwelt ist im fünften Buch schon dadurch gegenwärtig, daß der größte Teil von den Leichenspielen zu Ehren des gestorbenen Vaters Anchises handelt. Den Abschluß dieser Wettkämpfe bildet das Reiterkampfspiel der trojanischen Knaben (Aeneis 5, 545-602). Unter ihnen tut sich besonders des Aeneas eigener junger Sohn Iulus hervor. Dieser ist es auch, der später den Brauch des Troia-Spiels weiter pflegt, so daß es bis in römische Zeit überliefert werden kann (Vers 596-602).

Nun zur Beschreibung des Spieles durch Vergil:

Drei Schwadronen der Knaben reiten in den Kreis der zuschauenden erwachsenen Trojaner, von drei Knaben angeführt, deren einer Iulus ist. Dann beginnt der Waffentanz:

*Jene zerstreuten sich gleichzeitig und lösten
dreifach die Züge durch auseinandergeführte
Reihen (chori = Tanzreihen) auf, und, wieder zurückgerufen,
führten sie die Wege zusammen
und trugen die Waffen kampfbereit.
Darauf reiten die einen hin (ineunt cursus),
die anderen zurück (ineunt recursus), einander
zugewandt auf den Bahnen; sie verschlingen dann
die einen Kreise mit den anderen (alternos orbibus orbis impediunt)
und rufen das Abbild einer Schlacht mit Waffen hervor. (Aeneis 5, 580-585)*

Diese Choreographie ähnelt sehr dem Text des Plurarch über den Geranos-Tanz von Delos. Hierzu sagt H. Kern, das Troia-Spiel sei entweder vom Theseus-Mythos abgeleitet oder es sei mit dem delischen Tanz auf eine gemeinsame Quelle zurückzuführen (vgl. Lilienfein, S. 22). Vergil selbst vergleicht das Troia-Spiel mit dem Verlauf der Wege im Labyrinth in Kreta, sowie mit dem Spiel von Delphinen in den Wellen:

*Wie einst das Labyrinth auf Kreta, dem hohen,
einen aus unüberschaubaren Wänden
geschlungenen Weg (parietibus textum caecis iter)
und einen vieldeutigen Trug aus tausend Pfaden
(ancipitem mille viis dolum) besessen habe, - so heißt es -
wodurch ein unbegreiflicher und den Ausgang
unmöglich machender Irrgang (inremeabilis error)
die Wegzeichen unbrauchbar machte -
auf ebensolcher Bahn schlingen die Kinder der Teucrer
die Schritte durcheinander und verweben Flucht und Kampf
im Spiel miteinander; ähnlich Delphinen, die schwimmend feuchte
Meere, das Carpathische und das Libysche, durchfurchen. (Aeneis 5, 588-595)*

Hier vermengt Vergil die – gar nicht anders durchführbare – klare Choreographie des Waffentanzes zu Roß mit der Vorstellung des Irrgartenprinzips. Rekonstruktionszeichnungen bei Lilienfein zeigen deutlich (S. 24, Abb. 15), daß es keine *parietes caecae* und keinen *inremeabilis error* gab. Doch für Vergil ist der Unterweltklang das Entscheidende. Durch die Leichenfeier und das Labyrinth als Symbol werden die Totenwelt und der in ihr weilende Anchises gegenwärtig. Dadurch wird Aeneas selbst auf seine eigene Unterweltfahrt vorbereitet. Er ist schon so weit der jenseitigen Welt geöffnet, daß ihm der Vater in der folgenden Nacht im Traum erscheint und ihn auffordert, den Abstieg zu wagen, um ihn dann an seinem seligen Aufenthaltsort, dem Elysium, zu besuchen. Dann werde er ihm Zukünftiges zeigen (Aen. 5, 721-745). Buch fünf und sechs der Aeneis stellen einen großen

Zusammenhang dar, nämlich die Einweihung des Aeneas, deren Vorbereitung und deren Durchführung. Sie sind zweifach miteinander verknüpft: einmal durch das Labyrinth-Motiv, das auf die todartige Einweihung hinweist (Buch 5: das Reiterspiel; Buch 6: Daedalus); zweitens durch die Begegnung mit dem Unterweltbewohner Anchises (Buch 5: die durch die Leichenfeier hervorgerufene Präsenz und die Traumerscheinung; Buch 6: Begegnung mit Anchises in der Unterwelt). In der Unterwelt vermittelt Anchises seinem Sohn wie Teiresias dem Odysseus prophetisches Wissen, das sowohl Odysseus als auch Aeneas befähigt, ihren Einweihungsweg zuende zu führen, durch den sie zu ihren irdischen Aufgaben bereitet werden (Odysseus: Einrichtung einer [Neu-]Ordnung auf Ithaka; Aeneas: Gründung des neuen Troja).

Abschließend zu diesen sehr urtümlichen Darstellungen der Labyrinthwege kann man sagen, daß Tanz, Flug oder Ritt gleichwertige Arten sind, die Bewegung in der geistigen Welt zu versinnbildlichen.

Lilienfein erwähnt noch einen Autor, der einen Ausgleich zwischen dem Kretischen Labyrinth und der Irrgang-Vorstellung für möglich hält: Die univialen Abbildungen stellen den Verlauf des richtigen Weges, den Ariadne-Faden, das Schema dar, das durch das Labyrinth führt. Sie zeigen damit den Sieg über den *error*, den Irrgang, aber nicht die Konstruktion des Labyrinth-Gebäudes (Haubrich in Lilienfein, S. 40). Das Kretische Labyrinth sowie Tanz und Troia-Spiel stellen den richtigen Weg im Irrgang dar.

Lilienfein bietet eine abschließende Interpretation des Labyrinth-Mythos: Die mythischen Gestalten personifizieren die Bedeutungselemente des Labyrinthes. Die Athener Jünglinge und Mädchen stehen für die Initiation, die Windungen des Labyrinthes für die Unterwelt, wobei Theseus die Einweihung stellvertretend für alle erfährt, der Minotauros im Mittelpunkt steht für Tod und Wiedergeburt, die Theseus nach dessen Überwindung erlebt, der Faden der Ariadne garantiert die Rückkehr (S. 43f.).

Der erfolgreich Eingeweihte findet den klaren Weg in der geistigen Welt, sie verwirrt ihn nicht. Seine „Seele“, Ariadne, besitzt auch die Fähigkeit, aus dieser Welt ohne Schaden wieder zurückzukehren.

Nach der Darstellung des Labyrinthes als Tanzform, Reiterspiel, Abbildung und Gebäude geht es nun um das Labyrinth als literarische Form, vor allem in Homers *Odyssee*. Mit Labyrinth ist hierbei nur das Kretische Labyrinth gemeint, dessen Prinzip das Hineingehen und Hinausgehen ist mit einem entscheidenden Erleben in der Mitte, das den Beginn der Rückkehr einleitet.

Schon oben wurde M. Ehmers Aufsatz „Die Odyssee als Einweihungsweg“ referiert, in dem der Autor in Anlehnung an Schelling eine spirituelle Zusammengehörigkeit von *Ilias* und *Odyssee* sieht (Teil I, 4.3.5). Beide Werke stellen den Weltprozeß als einen Kreis vom Heraustreten der endlichen Dinge aus dem Göttlichen und die Rückkehr in den Schoß des Göttlichen dar, eine Involution und eine Evolution. In der *Ilias* sei Troja das Symbol für die Involution ins Materielle, die Rückkehr des Odysseus in der *Odyssee* für die Evolution aus dem Stofflichen heraus.

Hier soll gezeigt werden, daß die *Odyssee* für sich betrachtet ebenfalls labyrinthische Strukturen aufweist, die in mehrfacher Weise in Erscheinung treten und dadurch verschiedene Aspekte der Urform Kretisches Labyrinth betonen.

Der eine Aspekt ist eine Zweiteilung des gesamten Werkes. Diese ist nach Latacz „deutlich zu erkennen“, die ersten zwölf Gesänge (Bücher) dienen der Vorbereitung bei allen, die beteiligt sind, die Gesänge 13-24 beinhalten die Ereignisse nach Rückkehr in die Heimat Ithaka

(Homer, S. 177).

Nun fällt auf, daß der erste Teil labyrinthische Windungen sowohl räumlicher als auch zeitlicher Art enthält: Es wird mit Rückblenden, Erinnerungen und Erzählungen gearbeitet, es gehen Fahrten hin und her, es geschehen Rückwendungen; dagegen geht es in der zweiten Hälfte sehr geradlinig auf das Ziel zu, auch der zeitliche Ablauf ist linear. Dieser Befund im ersten Teil deutet auf Irrgänge und Finsternis hin, auf Unsicherheit und schwankendes Empfinden des Adepten bei der Vorbereitung und bei der Suche nach seinem Weg. Die erste Hälfte des Werkes kann hier also als das Hineingehen in das Labyrinth, die Vorbereitung auf die Einweihung, verstanden werden.

Der zweite Teil, die Vorkommnisse auf Ithaka, entspricht dem Herausgehen aus dem Labyrinth, also der Rückkehr nach der Einweihung. Dazwischen liegt die Fahrt auf dem Phaiakenschiff nach Ithaka, was bei dieser Deutung der Erfahrung der Mitte, der eigentlichen Einweihung, entspricht.

Das zwölfte Buch, somit die erste Hälfte, endet mit dem letzten Abend bei den Phaiaken; am nächsten Tag soll Odysseus auf einem ihrer Wunderschiffe nach Ithaka gebracht werden, und zwar nach Sonnenuntergang. Diese Fahrt verbringt Odysseus mit einem Einweihungsschlaf, einem Nachterlebnis im rauschenden Wasser, während seine geistkundigen „rudefrohen“ Führer ihn über das Meer der geistig-seelischen Welt sicher ans Ufer der Heimat bringen. Zauberhaft und von viel spirituellem Wissen zeugend ist die Darstellung Homers:

*Doch für Odysseus breiteten sie nun Decke und Leintuch
Auf das Hinterverdeck des hohlen Schiffes, damit er
Ganz fest schlafe. Er selbst stieg ein und legte sich schweigend
Nieder; die setzten sich dann an die Ruderpflocke in Ordnung
Und sie lösten das Tau vom Ankerstein, dem durchlochten.
Und sie schlugen, zurückgelehnt, mit dem Ruder die Salzflut.
Ihm aber fiel auf die Augenlider erquickender Schlummer,
Nicht zu erwecken und süß, dem Tode am nächsten vergleichbar.
Wie wenn ein Viergespann von Hengsten in ebenem Felde
Alle zugleich hinstürmen unter den Schlägen der Geißel
Und, sich hoch aufbäumend, die Bahn schnell hinter sich bringen,
So auch hob sich der Bug des Schiffes, und hinterher stürmte
Purpurn und groß die Woge des laut aufrauschenden Meeres.
Stetig und sicher lief es; nicht einmal der kreisende Falke
Hätte es eingeholt, und ist doch der schnellste der Vögel.
So durchschnitt es im raschen Lauf die Wogen des Meeres,
Und es trug den Mann mit den göttergleichen Gedanken,
Der zuvor viel Leiden erlitt in seinem Gemüte,
Kämpfe der Männer sowohl als schmerzliche Wogen erprobend;
Und da schlief er nun ruhig, vergessend, wieviel er gelitten.
(Odyssee 13, 73-92; Übersetzung: R. Hampe)*

Auf einige Formulierungen dieser beeindruckenden Stelle soll hingewiesen werden. Odysseus „legte sich schweigend“ auf den eigens vorbereiteten Platz, wo er „unerweckbar“ schlafen, d. h. im Einweihungsschlaf liegen sollte. Schweigen ist für den sonst stets entweder klug ratenden oder listig redenden Odysseus ein auffallendes Verhalten, auch scheint er zu wissen, wozu es dient; denn Schweigen gilt bis heute als eine Bedingung, spirituelle Erfahrungen zu empfangen. Der „unerweckbare“ (*negretos*) Schlaf wird mit dem selben Wort wenige Verse später noch einmal erwähnt und mit weiteren Adjektiven noch genauer bezeichnet: Er ist erquicklich oder süß (*nedymos*), ganz süß (*hedistos*), am allernähesten dem Tod ähnlich

(*thanato angchista eoikos*) (V. 80). Noch einmal wird das Schlafen erwähnt in V. 92: Er schlief „ruhig“, d. h. „furchtlos“ (*atremas*). Es ist auch ein heilsamer Schlaf, denn er vergißt seine Leiden. Es vollzieht sich während dieser Überfahrt Heilung und Neugeburt. Über das tosende Meer der geistigen Welt bringt ihn das Schiff „sicher und standhaft“ (V. 86) und trägt den Mann „mit den göttergleichen Gedanken“ (V. 89). Die neuen Kräfte, die Odysseus sich durch Kämpfe und Leiden erworben hat (V. 91), bereiten ihm nun eine sichere Überfahrt in rasender Geschwindigkeit. Dies wird in den Versen angedeutet, die die Beweglichkeit und Zuverlässigkeit des Schiffes beschreiben (V. 81-89). Wie an vielen entscheidenden Stellen in den Epen erscheint ein langer Vergleich: Wie ein Viergespann feuriger Hengste durchfurcht das Schiff die rauschenden Wogen, doch ganz unerschütterlich und schneller als der schnellste Vogel ist es, ein Bild für die Geistreise, in der Zeit nicht existiert. Odysseus besitzt nun die Fähigkeit, sich in völliger Sicherheit in der geistigen Welt zu bewegen. Auf Ithaka erwacht Odysseus aus diesem Schlaf. Das rechte Erwachen nach dem lebensgefährlichen Einweihungsschlaf war von größter Bedeutung und wurde von dem Mystagogen sorgfältig gelenkt. Die Phaiaken bringen Odysseus in einem geschützten und von Najaden – Quellnymphen – gehüteten Hafen an Land, tragen den noch Schlafenden aus dem Schiff und bringen seine Gastgeschenke vor Dieben in Sicherheit; dann fahren sie zurück. Göttliche Kräfte walten an diesem Ort: Die Najaden lösen die götterähnlichen Phaiaken ab; sie sind Wassergottheiten, die als Quellgöttinnen dem Land näher sind als Meeresnymphen, also den Erwachenden allmählich an das Land gewöhnen, an die feste Erde; sie sind gerade recht als die Schützerinnen des Übergangs aus der schwankenden geistigen Welt in das ans Feste geknüpfte Wachbewußtsein:

*Es erwachte nun der göttliche Odysseus,
der Schlafende, auf der väterlichen Erde, [...]. (Odyssee 13, 187f.)*

Dieser Übergang wird dichterisch angezeigt dadurch, daß er nach einer längeren Passage anderen Inhalts mitten im Vers erfolgt. Der Einschnitt, also der Abschluß der vorigen Passage und das Erwachen gerade an dieser Stelle wird durch das nicht so häufige metrische Mittel eines Wortendes nach dem dritten Trochäus (s. o. S. 314) erzeugt, denn dadurch wird der Versfuß geradezu zerrissen, und es erfolgt eine Art Sprung auf das Wort „erwachte“ (*egreto*); ein Ruck geht durch den Erwachenden. Es mußten sich ja nach dem Einweihungsschlaf die gelockerten Wesensglieder wieder zusammenfügen.

Daß selbst das Aufwachen dieses Heros nicht ganz ohne Schwierigkeiten verläuft, zeigt sich daran, daß Odysseus die Heimat nicht erkennt und in großes Jammern ausbricht. Doch nun übernimmt Athene, die bisher im Hintergrund blieb, die Führung des weiteren Verlaufs der Rückkehr:

Nahe aber kam ihm Athene (13, 221)

So ist sie es auch nach dem wiedererkämpften Königtum über Ithaka, die die letzten Worte spricht und gebietet, alle weiteren Kämpfe einzustellen (Odyssee 24, 542ff.). (Zum Thema Rückkehr s. u.)

Wie erwähnt, werden die Heimfahrt des Odysseus von Troja und die Geschehnisse bei der Ankunft in seinem Königreich Ithaka nicht linear erzählt, sondern in einem äußerst kunstvollen Aufbau, der sich zeitlich nur über die letzten 40 Tage der zehn Jahre dauernden Rückfahrt erstreckt. Gegen Ende dieser 40 Tage kommt Odysseus zu den Phaiaken, bei denen er beim abendlichen Festessen seine Erlebnisse der Irrfahrten erzählt. Die „Irrfahrten des Odysseus“, die ja die bekannte gewaltige Rezeptionsgeschichte erfahren haben, sind also eine

Rückblende, eine Erinnerung, und nehmen im Text von den 24 Büchern vier ein (Buch 9-12). Doch inhaltlich werden sie schon dadurch hervorgehoben, daß sie bereits unter den ersten Worten der *Odyssee*, dem Prooimion, der Einleitung, genannt werden:

*Den Mann mir nenne, Muse, den vielgewandten, der sehr viel
verschlagen wurde, [...] (Odyssee 1, 1f.)*

Das Verb *plazo*, das hier verwendet wird, bedeutet außer verschlagen „von der rechten Bahn abdrängen“, und es wird sich zeigen, wie zutreffend es in Hinsicht auf die Labyrinth-Struktur ist.

Die Rede des Odysseus am Phaiakenhof ist eine Erzählung in der Erzählung und bildet einen abgeschlossenen Innenraum, der kreisförmiger Art ist, denn die Er'inner'ung beginnt und endet mit dem Aufenthalt auf der Insel der Nymphe Kalypso, wo Odysseus sieben der zehn Jahre verbringen mußte. Odysseus beginnt also im 9. Buch, nachdem er sich zu erkennen gegeben und seiner Sehnsucht nach Heimkehr Ausdruck gegeben hat:

*Hielt mich doch zurück die hehre Göttin Kalypso
In der gewölbten Grotte, im Wunsche, ich werde ihr Gatte.
(9,29f.; Übersetzung: R. Hampe)*

Und am Ende erzählt er, wie er zuletzt nach einem Sturm zu Kalypso kam:

*So trieb ich neun Tage herum, doch am zehnten zur Nachtzeit
Brachten mich Götter zur Insel Ogygia, wo die Kalypso
Wohnt, mit den schönen Flechten, die mächtige redebegabte
Göttin, die mich geliebt und gepflegt.
(12, 447-450; Übersetzung: R. Hampe)*

Diesen geschlossenen Kreis konnte Odysseus nur durch Götterhilfe verlassen und zur Heimkehr gelangen, denn nach dem Wunsch Athenes befahl Zeus der Kalypso, Odysseus gehen zu lassen. Auf einem selbstgebauten Floß schiffte Odysseus zu den Phaiaken auf der Insel Scheria. Da sein Widersacher Poseidon einen Sturm schickte, half ihm noch im Meer die Meergöttin Ino-Leukotheia mit einem Zauberschleier; Odysseus mußte schwimmen und geriet nur mit letzter Kraft ans Ufer der Phaiakeninsel:

*doch dem [sc. Odysseus] wurden die beiden
Kniee und kräftigen Arme schlaff; vom Salze bezwungen
War sein Herz, geschwollen die Haut, viel Meerwasser rann ihm
Aus dem Mund und den Nasenlöchern; atemlos, stimmlos,
Reglos lag er da, eine arge Erschöpfung befiel ihn.
(5, 453-457; Übersetzung: R. Hampe)*

„[A]m Ende seiner physischen und psychischen Existenz“, nackt und mittellos (Latacz, Homer, S. 184), so verläßt er den geschlossenen Kreis. Er erinnert ein wenig an den halbtoten Iason, der aus dem Maul des Drachen heraushängt.

Hier soll nun gezeigt werden, daß dieser geschlossene Kreis der Irrfahrten als erzählerisches Bild eines Kretischen Labyrinthes gesehen werden kann; und eben dieses Labyrinth ist, wie gezeigt, von der Idee der Einweihung nicht zu trennen: So kann also die literarische Gestaltung selbst ein Fingerzeig auf den Einweihungscharakter dieser mythischen Erzählung

sein. Das erwähnte Täfelchen von Pylos mit der Zeichnung eines Kretischen Labyrinths (um 1200 v. Chr.) zeigt, daß diese Form zur Entstehungszeit der Odyssee schon lange bekannt war. Die Gestaltung des Labyrinthes als Tanz mit Ariadne als Ursprung ist, wie dargestellt, in der *Ilias* ausgeführt (in der Schildbeschreibung). Ariadne wird, wenn auch nur andeutungsweise, auch in der *Odyssee* erwähnt: Odysseus begegnet ihr in der Unterwelt (11, 321-325), also gerade in der Mitte des Labyrinths der Irrfahrten, am entscheidenden Ort. (Hier soll bemerkt werden, daß mehr als ein Autor die Irrfahrten des Odysseus für ein Einweihungserleben halten. Außer den oben schon erwähnten Ehmer, Campbell und Steiner ist noch auf die Ausführungen von Günter Dietz hinzuweisen, in denen die Thematik besonders ausführlich und tiefgehend behandelt wird.)

Um nun die Irrfahrten mit dem Labyrinth vergleichen zu können, zunächst noch einmal die wesentlichen Merkmale des Kretischen Labyrinths: 1. Ein Innenraum wird von seiner Umgebung isoliert. 2. Es herrscht das Prinzip Umweg, denn der Innenraum wird mit einem Maximum an Zeitverlust und körperlicher Belastung ausgefüllt. 3. Man nähert sich dem Ziel immer wieder bis zum Greifen und wird dann wieder weggeführt. 4. Es scheint ein zielloses Hin- und Herbewegen zu sein. 5. Es erfolgt ein Einschneidendes Erlebnis in der Mitte. 6. Auf dem Weg hinaus geschieht die größtmögliche Distanzierung von der eigenen Vergangenheit, der bisherigen Existenz. 7. Dies ist zugleich ein Neubeginn. (Nach Kern, zitiert in Lilienfein, S. 14).

Die klassische Gestalt des Kretischen Labyrinths besteht aus einem Eingang, sieben Windungen und sieben Richtungsänderungen, jeweils in die genau entgegengesetzte Richtung. Auf dem Weg nach innen wird mit der letzten Windung die Mitte erreicht. Von dieser geht es in den sieben Windungen wieder zum Ausgang aus dem Labyrinth. Übertragen auf die Irrfahrten des Odysseus stellen die Windungen jeweils eine Fahrt im Meer zu einem Ort der Begegnung mit meist gefährlichen, doch manchmal auch hilfreichen Wesen dar. Da drei Stellen zweimal angesteuert werden, kommt es zu 14 Fahrten.

Zu 1.: Ein Innenraum wird von seiner Umgebung isoliert.

Der labyrinthische Innenraum der Irrfahrten ist dadurch deutlich hervorgehoben, daß keine realen Orte und Wesen vorkommen.

Nach der Abfahrt von Troja gelangt Odysseus zunächst in die Stadt Ismaros in Thrakien. Da die Einwohner, die Kikonen, auf der Seite der Trojaner gekämpft hatten, überfällt er die Stadt, muß dann aber fluchtartig wegfahren und gerät in Stürme. Schon nicht mehr allzu weit von Ithaka entfernt, wird er weit abgetrieben:

*Unversehrt wäre ich da zum Lande der Väter gekommen,
Aber als ich Maleia umfuhr, trieb Woge und Strömung
Und der Nord mich ab und verschlug mich vorbei an Kythera.
Dorther trugen neun Tage mich fort die verderblichen Winde
Über das fischreiche Meer; am zehnten liefen am Land der
Lotos-Esser wir an, die Lotos-Speise verzehren.
(Odyssee 9, 79-84. Übersetzung: R. Hampe)*

Die Stadt Ismaros liegt noch außerhalb des mythischen Innenraums, sie ist historisch, nach antiken Autoren in der Nähe der Stadt Maroneia gelegen (Kleiner Pauly s. v. Ismaros). Maleia auf der Peloponnes und die Insel Kythera heißen noch heute so. Kythera ist „der letzte Ort der realen Welt, das Land der Lotos-Esser gehört zum Bereich der Seemannsmärchen, zur Welt der Phantasie (B. Zimmermann, S. 48). „Die wirklichen Orte sind Brückenköpfe, die der Dichter zwischen der realen und phantastischen Welt errichtet.“ (Ebd. S. 80) Latacz nennt es die Einfahrt ins Land der Schiffermärchen (Homer, S. 85). Aus dieser Welt

wird Odysseus erst durch die Fahrt im Phaiakenschiff wieder herausgebracht, und er erwacht auf Ithaka, der ebenfalls außerhalb gelegenen realen Insel. Es wurden oftmals vergebliche Versuche unternommen, die mythischen Orte der Irrfahrten zu lokalisieren. Doch schon die mythische Symbolzahl der neun Tage währenden Fahrt zu den Lotos-Essern zeigt an, daß etwas anderes gemeint ist: ein geistiges, inneres Erleben; eine Geistreise; eine Einweihungsvision; eine Bilderfolge von rein geistigen Erlebnissen. Daß die „Orte“ nichts mit der physischen Welt zu tun haben, zeigen die merkwürdigen Stellen, bei denen sich die Vorstellungen irdischer räumlicher und zeitlicher Verhältnisse verwirren. So spricht Odysseus bei der Ankunft auf der Insel der Kirke, Aiaia:

*Freunde, wir wissen ja nicht, wo das Dunkel ist, wo der Morgen,
Noch wo die Sonne, die Sterblichen Leuchtende, unter die Erde,
Noch wo sie aufgeht; [...] (Odyssee 10,190ff.; Übersetzung: R. Hampe)*

Und am „Ferntor“ (*telepylos*) bei den Laistrygonen sind nahe beieinander „die Pfade der Nacht und des Tages“ (10, 86). Kerényi bemerkt dazu, daß die Insel Aiaia zugleich im Osten und im Westen liege. Es handele sich hier um etwas, das „außerhalb des Wechsels von Tag und Nacht“, etwas, das „nicht nur außerörtlich, sondern auch außerzeitlich ist“ (Töchter, S. 36f.; die ganze Stelle S. 35ff.).

Die Vorbeifahrt an Kythera stellt den Eingang ins Labyrinth dar, und die neun Tage auf dem Meer führen zu den Lotophagen, dem Beginn der Irrfahrten. Die insgesamt sieben Windungen bis zur Mitte des „Labyrinths“ sind also die Erlebnisse von den Lotophagen an bis zur Fahrt über den Okeanos zum Eingang des Hades. Die Mitte des Labyrinths ist das Unterwelterlebnis. Dann erfolgt die Rückkehr aus der Mitte mit ebenfalls sieben Fahrten und Erlebnissen.

Hier die Übersicht und eine Abbildung (S. 784):

1. Neun Tage Fahrt zu den Lotophagen und Begegnung mit ihnen (9, 79-102)
2. Fahrt zu Polyphem und Begegnung mit ihm (9, 103-559)
3. Fahrt zu Aiolos und hilfreiche Begegnung (9, 560-10, 27)
4. Neun Tage Fahrt Richtung Heimat, dann aufgrund eines törichten Mißgeschicks Rückfahrt zu Aiolos und Abweisung durch ihn (10, 28-76)
5. Sechs Tage Fahrt zu den Laistrygonen und Begegnung mit ihnen (10,77-129)
6. Fahrt zur Insel Aiaia und erster Aufenthalt bei Kirke (10, 130-11,9)
7. Einen Tag Fahrt über den Okeanos zum Hades (11, 9-19)

Die Mitte: Nekyia, das Totenopfer. Begegnungen mit den Gestorbenen und Schauungen des Totenreiches (11, 20-638)

8. Rückfahrt vom Hades und zweiter Aufenthalt bei Kirke (11, 639-12, 143)
9. Fahrt an der Insel der Sirenen vorbei (12, 144-200)
10. Durchfahrt zwischen Skylla und Charybdis (12, 201-259)
11. Auf der Helios-Insel Thrinakia (12, 260-400)

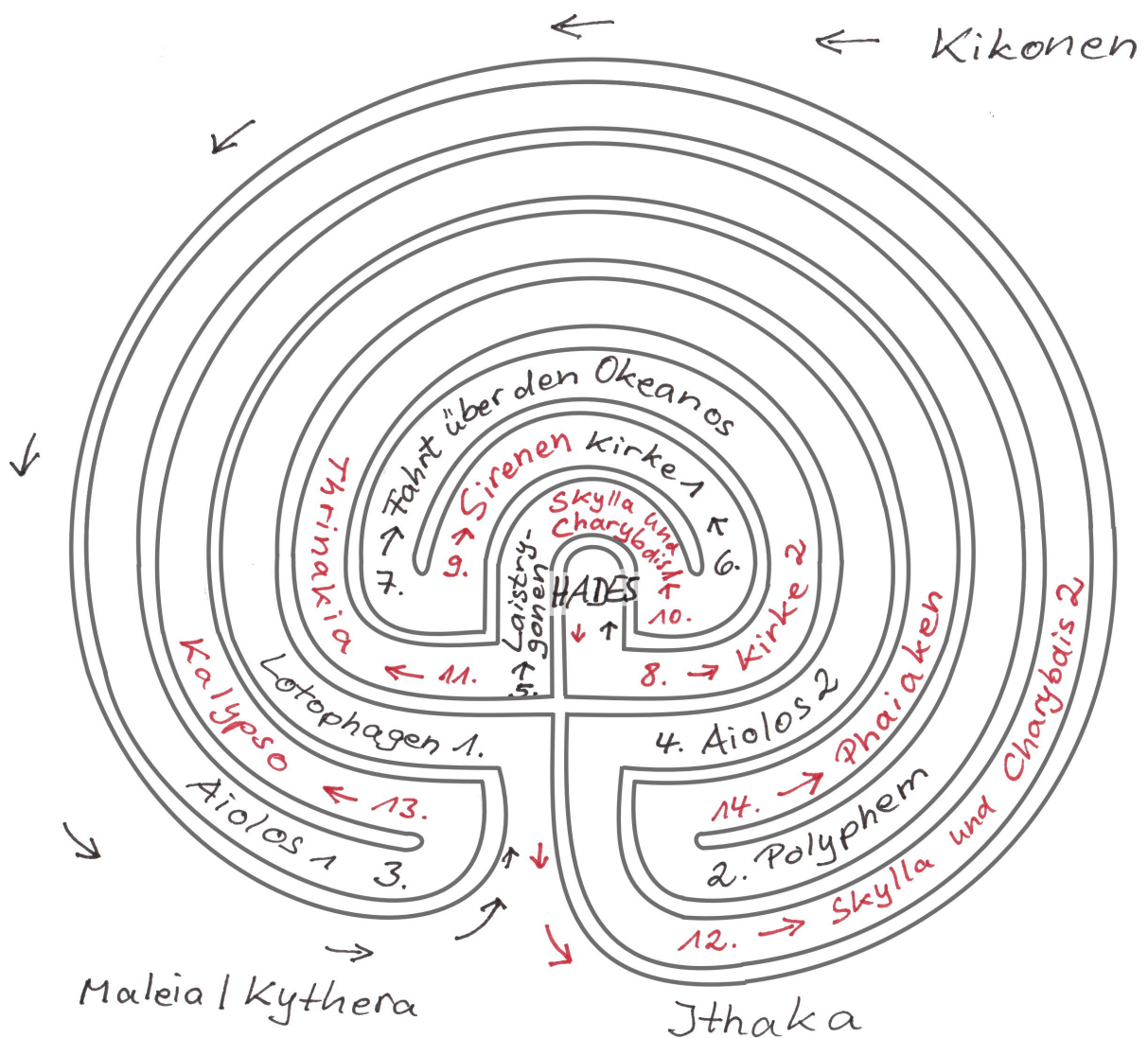
Zwischen 8, 9, 10 und 11 gibt es keine lange Fahrt, diese Erlebnisse folgen rasch aufeinander.

12. Alle Gefährten kommen beim Schiffbruch im Sturm um, Odysseus, auf dem Mastbaum reitend, muß zu Skylla und Charybdis zurück (12, 401-446).
13. Neun Tage lang treibt Odysseus zur Insel der Kalypso (12, 447-450).
14. 19 Tage auf einem Floß von Kalypso zur Insel der Phaiaken; Odysseus verweist darauf

(12, 451-453), daß er dies schon erzählt hat (nämlich in 7, 241-283).

Der Kreis schließt sich, am nächsten Abend erfolgt der Ausgang aus dem „Labyrinth“ in der Nachtfahrt auf dem Phaiakenschiff. Die Fahrt ist die Rückkehr in die reale Welt; das Aufwachen aus dem Einweihungsschlaf (13, 187) wurde schon besprochen.

Wenn Ismaros, die Stadt der Kikonen, und Ithaka hier als „reale“ Orte bezeichnet werden, so muß das relativ verstanden werden im Vergleich zu den Irrfahrten. Auch sie sind symbolische Orte innerhalb der gesamten Odyssee. Der mythische Charakter der Erlebnisse bei der Heimkehr auf Ithaka wird unten noch besprochen (Thema Rückkehr). B. Zimmermann sagt hierzu, daß auch die realen Orte „poetisch verfremdete Landschaften“ sind (S. 80).



zu 2.: Prinzip Umweg, Maximum an Wegen, Zeitverlust und Belastung

Mit der Verteilung der Irrfahrten auf die 14 Windungen ist das Prinzip Umweg schon erklärt.

Das Labyrinth ist ein Innenraum voller Wege.

Die vielen Wege allein sorgen schon für den Zeitverlust. Doch nicht nur die Fahrten auf dem Meer und die Erlebnisse erklären die lange Zeitdauer, sondern vor allem die Aufenthalte bei den göttlichen Frauen Kirke und Kalypso. Anknüpfend an das mittelalterliche Epos *Erec* von Hartmann von Aue wird dies auch als „Verligen“ (Verliegen) bezeichnet, denn eine erotische Anziehungskraft, eine Verzauberung durch die Frau, ist es, was den Helden zurückhält. Erec liebte seine Frau so sehr,

*daß ihm alles Ansehen
allein ihretwegen gleichgültig wurde,
bis er sich so sehr verlegen hatte,
daß niemand mehr Achtung
vor ihm empfand.*

*(Vers 2969-2973; Hartmann von Aue, Erec. Mittelhochdeutscher Text und
Übertragung von Thomas Cramer. Frankfurt/M., 27. Auflage 2007, Erstausgabe
1972)*

Odysseus macht sich nach einem Jahr bei Kirke erst auf heftiges Drängen der Gefährten los. Bei Kalypso auf der Insel Ogygia mußte Odysseus sieben Jahre verweilen, da er kein Schiff mehr besaß. Daß sie hoffte, er werde ihr Gatte, und daß sie ihm die Unsterblichkeit versprach, wird mehrmals erwähnt. Doch ihn lockten weder ihre Anziehungskraft noch ihre Versprechen; er sehnte sich nach seiner Gattin und nach seiner Heimat und verfiel immer mehr in eine tiefe Traurigkeit. So spricht Athene in der ersten Götterversammlung:

*Dessen (des Atlas) Tochter behält den Armen, Jammernden bei sich,
immer ihn wieder betörend mit weichen, schmeichelnden Worten,
Daß er Ithaka ganz vergesse; aber Odysseus
Möchte den Rauch noch sehn, wie er von der heimischen Erde
Aufsteigt, und dann möchte er sterben; [...] (1, 55-59; Übersetzung: R. Hampe)*

Vers 1, 56f. malt den Klang der zärtlichen einschmeichelnden Worte durch viele weich fließende Konsonanten (die Liquida m und l) und die zauberische Wirkung durch die wiederholten Endungen:

aiei de malakoisi kai haimylioisi logoisi thelgei
immer nämlich mit zärtlichen und schmeichelnden Worten bezaubert sie ihn

Eine ähnliche Situation besteht zu Beginn der Oper *Tannhäuser* von Wagner (1. Akt). Tannhäuser wird von Venus in ihrer unterirdischen Welt durch Liebesfreuden schon lange zurückgehalten. Diese Venus ist eine zweite Kalypso – die Wagner natürlich bekannt war; auch deren häufig erwähnte und beschriebene Grotte kehrt hier wieder. Nach langem Verligen kann Tannhäuser die Untätigkeit und Schicksalslosigkeit nicht mehr aushalten, er sehnt sich in die Welt zurück und lehnt ihr Angebot der Unsterblichkeit ab. Noch einmal versucht auch sie, ihn durch schmeichelnde Worte und betörenden Gesang an sich zu binden:

*Geliebter, komm! Sieh dort die Grotte,
von ros'gen Düften mild durchwallt!
Entzücken böt' selbst einem Gotte
der süßsten Freuden Aufenthalt!*

*Besänftigt auf dem weichsten Pfühle
flieh' deine Glieder jeder Schmerz,
dein brennend Haupt umwehe Kühle,
wonnige Glut durchschwelle dein Herz.*

(Eine sehr schmeichelnde, betörende, zauberisch lockende Venus-Kalypso: Waltraud Meier in der Inszenierung des Festspielhauses Baden-Baden von 2008)

Das Maximum an Belastungen ist sowohl physischer als auch psychischer Art. Dies ist das Motiv der Leiden, das schon im Prooimion der Odyssee erscheint und das ganze Werk durchzieht:

polla d' ho g' en ponto pathen algea hon kata thymon
Viele Schmerzen erlitt er auf dem Meer in seinem Inneren.

Mit körperlichen und seelischen Leiden beginnt schon der Weg von den Kikonen im Sturm, aus dem sie sich in schlimmem Zustand retten:

*Ununterbrochen lagen wir da zwei Nächte und Tage
Und verzehrten unseren Mut [thymos, unser Inneres] in Gram und Ermattung.
Doch als den dritten Tag vollendet die lockige Eos, [...].*
(9, 74f.; Übersetzung: R. Hampe)

Diese Leiden sind so stark, daß sie einer Art Todeserfahrung gleichen, was die zwei Tage und Nächte und die Überwindung am dritten Tag andeuten. Die Kikonen hatten 72 Gefährten getötet. Fast dieselbe Formulierung erscheint wieder in 10, 143f., als sie am Strand der Insel Aiaia liegen. Hier kommen sie von den Laistrygonen mit nur noch einem der 12 Schiffe. Die anderen 11 Schiffe haben die riesenhaften Wesen überfallen und alle Männer wie Fische aufspießend sich zum Mahl geholt (10, 124). Erschütterndes Leidempfinden drückt sich auch aus, nachdem Kirke von der Notwendigkeit der Hadesfahrt gesprochen hat:

*Also sprach sie; aber es brach das Herz mir; das liebe,
Und ich weinte, im Bette sitzend; es wollte das Herz mir
Nicht mehr leben und nicht mehr sehen die Strahlen der Sonne.*
(10, 496-498; Übersetzung: R. Hampe)

Die Durchfahrt zwischen Skylla und Charybdis ist nicht zu umgehen, und es gibt keine Möglichkeit, zu verhindern, daß das Scheusal sechs Gefährten, die besten von allen, aus dem Schiff holt und frißt:

*Also wurden sie zappelnd emporgeschnellt zu den Felsen;
Dort an den Pforten der Höhle fraß sie die Skylla, und jammernd
Streckten die Hände sie aus nach mir in dem grausigen Morden.
Dies war das Ärgste von allem, was je meine Augen gesehen,
Was ich auch sonst erlitt, die Bahnen des Meeres erforschend.*
(12, 255-259; Übersetzung: R. Hampe)

Dieses Erlebnis und völlige Erschöpfung treiben die Gefährten danach fast zu einer Meuterei. Odysseus gibt nach, aber das führt zu dem Unglück mit dem unerlaubten Essen der Rinder

des Helios auf der Insel Thrinakia, worauf das letzte Schiff mit allen Gefährten verloren geht. Der Wortführer der widerspenstigen Gefährten, Eurylochos, spricht zuvor zu Odysseus:

*Schrecklich bist du, Odysseus; von Überkraft, an den Gliedern
Nicht zu ermüden; an dir ist alles aus Eisen geschaffen,
Der du den von Ermattung und Schlaf zermürbten Gefährten
Nicht ans Land zu steigen erlaubst, damit wir uns wieder
Auf der umströmten Insel bereiten ein lebendes Nachtmahl;
Der du so einfach befiehlest, die schnelle Nacht zu durchirren
Von der Insel weg, verschlagen im dunstigen Meere.
(12, 279-285; Übersetzung: R. Hampe)*

Alle leidvollen Erlebnisse sind nötig für die Entwicklung des Adepten. Erst wenn er eine gewisse Reife erlangt hat, enden diese Erfahrungen. Seit der Blendung seines Sohnes Polyphem verfolgt Poseidon Odysseus unerbittlich. Er sendet ihm auch den letzten Sturm auf der Floßfahrt zu den Phaiaken:

*[...]; ihn sah der mächtige Erderschütterer
Und bewegte das Haupt und sprach zu sich selber die Worte:
„Irre du nun, viel Schlimmes erdulnd, über das Meer hin,
Bis du mit Menschen, mit gottgenährten, wieder vereint bist.
So nur wirst du dein Elend, hoffe ich, hoch genug achten.“
(5, 375-379; Übersetzung: R. Hampe)*

Dies ist ein erstaunliches Wort, das ein wenig den Leitgedanken der Tragödie *pathei mathos* (durch Leiden lernen oder einsehen) präludiert.

Die Rolle des Poseidon ist eine Art negativer Mystagoge, ein Mephistopheles. Er treibt Odysseus halb absichtlich voran auf dem schwierigen Weg der Einweihungserlebnisse, aber tötet ihn nicht (vgl. über Mephisto in *Faust*: Der Geist, der stets das Böse, hier für Odysseus, will und stets das Gute schafft, nämlich die Entwicklung des Odysseus). Im mythischen Bild handelt es sich um Rache. Zeus spricht in der Götterversammlung, bei der Poseidon fehlt:

*Daher bringt den Odysseus der Erderschütterer Poseidon
Zwar nicht um, sondern treibt ihn in Irrfahrt fort von der Heimat.
(1, 174f.; Übersetzung: R. Hampe)*

Während der Fahrt auf dem Floß zu den Phaiaken erfolgt die letzte Prüfung durch Poseidon; danach muß er sich dem Willen der anderen Götter beugen. Hiermit wird mythisch ausgedrückt, daß der Adept die Einweihung erfolgreich abgeschlossen hat und die gewonnenen Erfahrungen in der „Heimat“, d. h. in seinem menschlichen Umfeld segensreich umsetzen kann. G. Dietz führt aus, daß Odysseus hierfür noch bei den Phaiaken lernt (s. u. Rückkehr).

zu 3.: Man nähert sich dem Ziel immer wieder bis zum Greifen und wird dann wieder weggeführt

Anders als bei der schon in prähistorischen Zeiten häufig abgebildeten Spirale führen die Wege des Kretischen Labyrinths nicht mit jeder Windung näher zur Mitte, sondern nach einer ersten Näherung geht es erst wieder in einer langen Windung ganz nach außen, dann wieder wird die Mitte ganz eng umkreist, um noch einmal von ihr wegzuführen. Für den, der den Weg nicht kennt, ist dies völlig verwirrend. Auch beim Rückweg scheint es, als werde der

Ausgang nie erreicht (vgl. Abb. S. 784).

Bei den Irrfahrten wird diese trügerische Annäherung an das Ziel schon am Anfang deutlich, als die Heimkehrer bei Maleia und Kythera fast in heimatlichen Gewässern waren; dann aber vor allem beim Öffnen des Geschenkes des Aiolos (Buch 10). Dieser Herr der Winde ließ die Heimkehrer sicher nach ihrem Besuch bei ihm in Richtung Heimat segeln. So heißt es:

*Schon neun Tage fuhren die Nächte wir durch und die Tage,
Aber am zehnten erschien bereits das Gefilde der Heimat,
Und wir sahen schon nahe uns die Wachtfeuer leuchten.
Da überkam ein süßer Schlaf mich, der ich erschöpft war [...].
(10, 28-31; Übersetzung: R. Hampe)*

Während Odysseus schlief, öffneten die Gefährten aus Neid einen Sack, den Odysseus als Geschenk von Aiolos erhalten hatte. Sie wähten die üblichen Schätze von Edelmetall darin, doch der Sack enthielt lauter Winde, und

*Rasch erraffte ein Wirbelwind und brachte hinaus aufs
Meer die Weinenden, fort vom Vaterland, [...].
(10, 48f.; Übersetzung: R. Hampe)*

Auch in anderen Erzählungen gibt es solche mehrfachen Annäherungen und solches Sichwieder-Entfernen vom Ziel. Campbell hält dies für Vervielfältigungen von Motiven, doch kämen auch labyrinthische Strukturen als Erklärung in Frage. So heißt es im Märchen *Das singende, springende Löweneckerchen*, als sich nach der ersten, sieben Jahre dauernden Prüfung auf der Suchwanderung weitere lange schwierige Wege auftun:

*[...], und waren fast die sieben Jahre herum; da freute sie sich und meinte, sie wären bald
erlöst, und war noch so weit davon.*

Auch als sie später ihren Gatten fast wiedererlangt hatte, mißglückt dies im letzten Augenblick:

Da stand die Weitgewanderte und war wieder verlassen und setzte sich nieder und weinte.

Erst nach einem dritten langen Weg kommt es zur Erlösung und Wiedervereinigung der Gatten. (Grimm, KHM Nr. 88)

zu 4.: Orte werden zweimal erreicht

In der Odyssee müssen die Reisenden in drei Fällen zum selben Ort und den dort Befindlichen zurückkehren. Durch dieses Hin und Her werden die Wege vermehrt und rückt das Ziel in immer weitere Ferne.

a) Man muß zu Aiolos zurückkehren: Die Gefährten öffnen aus Torheit und Mißgunst den von Aiolos geschenkten Windschlauch, während Odysseus „schläft“. Auf beiden Seiten erkennt man Zeichen der Unreife bei den Adepten. Die Gefährten haben ihr Gefühlsleben nicht im Griff; aber Odysseus erkennt dies nicht und meint gefahrlos schlafen zu können, das heißt, sein waches Bewußtsein herabsetzen zu können. Wenn man die Gefährten als Bilder für Regungen in seinem Inneren interpretiert, kann man sagen, daß Odysseus diesen gegenüber noch nicht wachsam genug ist. Dies geschieht noch einmal auf der Insel Thrinakia. Dietz deutet das Schlafen so, daß die *Metis* (Gemoll: Klugheit, Weisheit, das wache Denken) des

Odysseus darin ihre absolute Ohnmacht zeige; sie reiche nicht hin, ständig wach und aktiv zu sein (Der Weg des Odysseus, S. 46). Als sie wieder zu Aiolos kommen, hält dieser Odysseus für einen den Göttern Verhaßten und jagt ihn davon:

*Pack dich, weil du als ein den Göttern Verhaßter hierherkommst.
(10. 75; Übersetzung: R. Hampe)*

b) Auf Thrinakia ist dieses „Schlafen“ noch verhängnisvoller, da Odysseus in der Unterwelt von Teiresias vor dem Verzehr der Rinder des Helios dringend gewarnt worden war. Er kann dennoch nicht verhindern, daß die Insel angesteuert wird und die Gefährten, während er schläft, von den Rindern essen, da sie ihren Hunger nicht bezähmen können. Sie haben nicht gelernt, „ihre Triebe im wogenden *thymós* zu bändigen“ (Dietz ebd.). Die Gefährten können als selbständige Personen oder als personifizierte Teile des eigenen Inneren des Odysseus betrachtet werden. Steiner sieht solche Erlebnisse als Teil der Einweihung an. Die wogende Astralwelt stellt eine schwere Gefahr beim Eintritt in die geistige Welt dar. Der Mensch droht in den nicht beherrschten Trieben wie in einem Meer seelischer Eindrücke zu versinken (vgl. AnthroWiki s. v. Astralwelt).

Die Folge ist, daß Odysseus Schiff und Gefährten im Meer verliert und noch einmal, auf einem Balken, die Fahrt zwischen Skylla und Charybdis machen muß. Doch – so deutet Dietz an – hat er bisher das Äußerste getan, was ihm möglich war, und er kann unbeschadet und mit der Hilfe des Zeus hindurchkommen, indem er sich auf einen Feigenbaum rettet, nach Dietz ein Baum des Lebens (ebd; vgl. Symbolonline s. v. Feige: Odysseus „hängt am Feigenbaum über dem Abgrund des Todes“, der Charybdis, einen ganzen Tag lang.). So ist diese Wiederholung eine Bewährungsprobe, die er besteht, die ihn also in seiner Entwicklung voranbringt. Ein unachtsamer Schlaf, gegen den er sich nicht wehren kann, wird danach nicht mehr vorkommen.

c) Zweimal kommt Odysseus auch zu Kirke, und beide Besuche rahmen den Abstieg zur Unterwelt. Die Rückkehr zu Kirke ist jedoch dringend nötig. So wie schon Teiresias ihm Weiteres über die Fahrt, die Rückkehr und die Versöhnung mit Poseidon geweissagt hat (11, 100-137), gibt nun auch Kirke weitere wichtige Hinweise, wie er sich in den kommenden Gefahren bei der Rückreise verhalten soll (12, 37-141).

zu 5.: Ein einschneidendes Erlebnis in der Mitte des Labyrinths

Kern sagt von der Mitte des Labyrinthes, man erreiche sie nach einer Gesetzmäßigkeit zwangsläufig, und das dortige Erlebnis sei eine so bedeutende Erkenntnis, daß sie einen Richtungswechsel verlangt. Kirke, die kundige und weise Göttin, tritt als Mystagogin des Odysseus auf, die von dieser Notwendigkeit weiß. So wie sie wußte, daß Odysseus zu ihr kommen werde (10, 330ff.), so weiß sie auch um seinen Weg:

*Göttlicher Laertiade, erfindungsreicher Odysseus,
Nein, ihr sollt wider Willen in meinem Hause nicht länger
Bleiben; du mußt aber erst eine andere Reise vollenden,
Geh in des Hades Haus und der schrecklichen Persephoneia,
[...]. (10, 488-491; Übersetzung: R. Hampe)*

Odysseus begibt sich an den Eingang des Hades und bringt dort ein Totenopfer dar, die Nekyia, das die Toten in die Lage versetzt, durch Trinken des Blutes der Opfertiere mit Odysseus zu sprechen (ausführlich besprochen im nächsten Abschnitt). Teichmann hebt hervor, daß in der Mitte des Labyrinths oder der Spirale einen Augenblick die Bewegung

stillsteht. Der Weg im Labyrinth führe erst nach innen „bis zum Nullpunkt, wo die Umwendung in die andere Bewegungsrichtung stattfindet, die nach außen führt, ins 'Fliegen'. Dabei wird der Gang nach innen bis zur Bewegungslosigkeit im Zentrum mit dem Erlebnis des Todes verbunden, [...] (Tempel - Griechenland, S. 234ff.). Auf dem Rückweg aus dem Labyrinth erlebt Odysseus außer den drei genannten doppelten Begegnungen auch neue Abenteuer, obwohl es im Labyrinthschema dieselben Windungen sind. Hier ist zu bedenken, daß die Unterwelterfahrung oder was sonst die zentrale Todeserfahrung war, den Adepten als einen Verwandten entlassen hat. Wer die Mitte erlebt hat, ist nicht mehr derselbe. Deswegen sieht auch alles, was ihm begegnet, verwandelt aus. Der Rückweg stellt weitere Herausforderungen und Entwicklungsschritte dar.

Zu 6.: Größtmögliche Distanzierung von der eigenen Vergangenheit

Nach Kern bedeutet der Weg aus dem Labyrinth hinaus die größtmögliche Distanzierung von der eigenen Vergangenheit, das Aufgeben der bisherigen Existenz.

Odysseus wird zuletzt aller äußeren Dinge beraubt: Er verliert die Gefährten, sein Schiff und die darin befindliche Beute von Troja und Gastgeschenke, die er unterwegs erhielt, in dem Sturm als Strafe für das Essen der Helios-Rinder. Von Kalypso wird er zwar geliebt und gepflegt, doch sich selbst entfremdet, was vielleicht noch schwerer wiegt als alle anderen Gefahren. „Auf jener Insel der Kalypso [...] hat er – in einem Leben ohne zielvolle Tätigkeit, allein der Liebe und Sorge der zärtlichen Göttin ausgeliefert, und andererseits verhärtet vor Sehnsucht – weitgehend seine Energie und Autonomie, ja sein Bild von sich verloren. Daß er der Held von Troja ist, der triumphierende Vollbringer so vieler weltbekannter Taten – das alles hat er fast vergessen.“ (Latacz, Homer, S. 182. Vgl. auch hier die Ähnlichkeit der Situation Tannhäusers bei Venus im 1. Akt von Wagners *Tannhäuser*. Diese Szene ist gewiß nicht unbeeinflusst von Homer entstanden.). Danach, während der 18 Tage auf dem Floß nach der Wegfahrt von ihr und der zwei Tage und Nächte schwimmend im wogenden Meer, erlebt er zudem äußerste körperliche Erschöpfung bis an den Rand des Todes. Daß dies ein Todeserlebnis ist, zeigt wieder das symbolische Zeitmaß der „drei Tage“, denn am dritten Tag legt sich der Sturm (5, 390). Das Herauskommen aus dem Meer des Todes ermöglicht ihm Athene, die ihm noch in der schlimmen Situation klares Bei-Sinnen-Sein verleiht, nach vorne gerichtetes Denken (5, 437: *epiphrosyne*; Dietz ebd. S. 48: die richtige *Eingebung*). So wird er aus dem Tod gerettet; doch zu Tode ermattet liegt er am Strand der Insel Scheria. Die kostbaren Kleider, Geschenke der Kalypso, hatte er ausziehen müssen, und nun mangelt ihm noch etwas für ihn Wesentliches, seine große Kraft. Von dem bisherigen Odysseus ist kaum noch etwas übrig.

zu 7.: Neubeginn

Die Distanzierung von der eigenen Vergangenheit und das Aufgeben der bisherigen Existenz bedeutet zugleich einen Neubeginn.

An Land findet Odysseus zwei „dichtverwachsene Büsche“ (5, 476f.; Hampe) von einem wilden und einem gezüchteten Ölbaum, unter die er sich legt. Dietz hält den Ölbaum für ein Symbol des Feuers. Diese beiden Ölbäume tragen den Samen des Lebensfeuers, und Athene versenkt Odysseus hier in einen tiefen Regenerationsschlaf. Ein Vergleich kennzeichnet die Bedeutung dieses Vorgangs:

*Wie wenn einer die Glut in schwarzer Asche versteckt hält,
Außen am Rande des Felds, wo fern sind andere Nachbarn,
Während des Feuers Keim, um ihn nicht woanders zu holen,
So war im Laub verborgen Odysseus. Aber Athene
Goß ihm Schlaf auf die Augen, um ihn recht bald zu erlösen*

*Von der argen Erschöpfung, und hüllte ihm ein seine Lider.
(5, 488-493; Übersetzung: R. Hampe)*

Odysseus schläft am Fuß des Ölbaums, „an einem 'Tiefpunkt', der bei allen kosmischen Lebensbäumen (so auch beim Ölbaum) dem Durchgangsort des Todes und der Wiedergeburt gleichzusetzen ist [...]“ (Dietz ebd. S. 48 und Anm. 20).

Da die Neugeburt geschehen ist, finden die Irrfahrten ein Ende. So spricht Alkinoos, nachdem Odysseus seinen Vortrag beendet hat:

*Da du, Odysseus, kommst in mein Haus, das hochüberdeckte
Mit der ehernen Schwelle, wirst du nicht wieder verschlagen,
Wenn du nach Hause kehrst, soviel du auch früher gelitten.
(13, 4-6; Übersetzung: R. Hampe)*

Bei den Phaiaken findet Odysseus wieder zu sich selbst und will seinen *Bios* [sein Lebensziel] durch die Heimkehr vollenden, was ihm das Geleit der Phaiaken ermöglicht. An der idealen Gesellschaft der Phaiaken gewinnt er viele Erkenntnisse, die ihm für seine neugewonnene Herrschaft auf Ithaka nützen werden (vgl. Dietz ebd. S. 49ff.). Durch die Gastgeschenke der Phaiaken, die mehr wert sind als die gesamte Beute aus Troja, erhält er alles Verlorene in gesteigertem Zustand wieder. Auch dies zeigt symbolisch, daß er als ein Verwandelter aus dem Labyrinth zurückgekehrt ist.

d) Erleben des Jenseits

In diesem Abschnitt geht es um das, was der Eingeweihte während seines Verweilens in der geistigen Welt, während der Reise in ein Jenseits, erlebte. Dafür werden viele Quellen herangezogen, vorwiegend aus den griechischen Heroenmythen, aber auch vergleichsweise aus Ägypten.

Das Wort „Jenseits“ ist nur ein Behelf für das eigentlich Unsagbare. Auch dessen Orte oder Räume sind mythische Bilder. Solche Räume befinden sich nach Hornung nicht wirklich „unter der Erde“, sondern unter der Oberfläche der Welt, sie stellen eine Tiefenstruktur dar, wie es auch die Wortneubildung „Weltinnenraum“ von Rilke zum Ausdruck bringe [in dem Gedicht „Es winkt zu Fühlung fast aus allen Dingen“, 1914] (Hornung, Geist, S. 95).

Während die ägyptische Kultur den „Blick in jenseitige Welten“ (E. Hornung) in überreicher Gestaltung eröffnet, sind die griechisch-römischen Quellen spärlicher. Sie sind über verschiedene Autoren und Werke verstreut. Die wichtigsten die griechischen Heroenmythen betreffenden Aussagen stammen von „Homer“, dazu kommen Hesiod, Pindar und die Tragödiendichter. Auch Vergil stützt sich auf griechische Quellen. Der Unterweltbesuch des Titelhelden der *Aeneis* (6. Buch) bietet die genaueste Darstellung des „Jenseits“ in der griechisch-römischen Kultur.

Zu deren grundlegender Vorstellung sagt Burkert: Der psyché-Begriff und die Jenseitsgeographie trennen die Toten von den Lebenden völlig (Religion, S. 300f.).

Entsprechend dieser Aussage sollen die folgenden Darlegungen in zwei inhaltliche Abschnitte geteilt sein: die Jenseitsgeographie, auch genannt Topographie der Unterwelt (Jamme/Matuschek, S. 144), und die Erkenntnisse zum nachtodlichen Zustand des Menschen – für den der psyché-Begriff wesentlich ist.

1. Die Topographie des Jenseits

Orte des Jenseits stellen mythische Bilder für geistige Welten dar. In diesen Bildern liegt das Jenseits entweder auf der Erde, unter der Erde oder am bzw. im Himmel. Solche Bilder sind in der ganzen Welt verbreitet.

Das Jenseits auf der Erde ist meist im Westen gedacht und hängt mit dem Untergang der Sonne zusammen. Diese Vorstellung gibt es nicht nur in ägyptischer und griechischer Mythologie, sondern z. B. auch bei Germanen, Kelten und den Algonkin. Häufig trennt ein gewaltiges Wasser – das Meer, der Okeanos, Totenflüsse – das Land der Lebenden von dem der Toten. Das auf der Erde gedachte Jenseits ist öfter mit einer Art Insel der Seligen verbunden. (Vgl. Lurker s. v. Jenseits)

Am bekanntesten ist das Bild eines Jenseits oder Totenreiches unter der Erde, was später zur Höllenvorstellung führte. Der Besuch dieser Unterwelt erhielt daher die Bezeichnungen *katabasis* oder *descensus*, Abstieg. Die lateinische Bezeichnung ging in die christlichen Glaubensbekenntnisse ein (*descendit ad inferna*: Er stieg in die Unterwelt hinab; heute: „Hinabgestiegen in das Reich des Todes“: Apostolisches Glaubensbekenntnis aus dem 4. Jh.).

Das Jenseits über der Erde wird mit einem Aufstieg zum Himmel verbunden, in eine Welt über der Erde, in der auch meist die Götter ihren Sitz haben. Auch diese Vorstellung hatte ein gewaltiges Nachleben im Christentum und ist sicher bis heute wenigstens unbewußt bei den meisten Menschen noch vorhanden. In der heidnischen Antike gab es die Vorstellung, daß Verstorbene als Stern weiterleben, so z. B. bei den Ägyptern (auch noch in neuer Zeit bei den nordamerikanischen Indianern) (Lurker s. v. Jenseits). In der griechischen Religion war dies eine späte Vorstellung, denn Verehrung von Himmelskörpern jeglicher Art galt in klassischer Zeit als barbarisch. Dennoch geschah es, daß Sternbilder oder Fixsterne Bezeichnungen aus den Mythen erhielten. Hiervon sind Beispiele aus Heroenmythen: Orion; der große Bär (Ursa maior) = Kallisto; die Gestalten des Perseusmythos, Perseus, Andromeda, Kepheus und Kassiopeia; Herakles; das Sternbild Fuhrmann (Auriga) = Myrtilos aus dem Pelops-Mythos. Seit dem Hellenismus gab es die höfische Huldigung, Vorfahren oder Angehörige eines regierenden Hauses unter die Sterne zu versetzen (Hunger s. v. Sterne). Dieser Gedanke könnte durch das Eindringen der Griechen und Römer nach Ägypten von dort übernommen worden sein. Das Stern-Werden nannte man *katasterismos*, Versternung.

Daß die Vorstellung einer Himmelsreise in der Spätzeit der alten Welt verbreitet war – u. a. durch Platon -, zeigt das *Somnium Scipionis* (Scipios Traum) in *De re publica* 6, 9-29 von Cicero. In diesem Traum gelangt Scipio zum *hyperouranios topos* (dem überhimmlischen Ort). Für ihn ist die Jenseitsreise kein Abstieg, sondern eine „Himmelfahrt“. Was er dort erfährt, besitzt die Form einer Mysterieneinweihung (Giebel, Motiv „Katabasis“, S. 50ff.) In den griechischen Berichten zum Jenseits ist die Vorstellung von einem Totenland jenseits des Meeres und die Vorstellung einer Unterwelt eine innige Verbindung eingegangen (Hunger s. v. Unterwelt). Beide Vorstellungen gibt es z. B. in Homers *Odysee*: In Buch 11 fährt Odysseus über den Okeanos zum Rand des Hades; in Buch 24 geleitet Hermes die getöteten Freier die modrigen Pfade „hinab“ („kata“ *euroenta keleutha*. Die Grundbedeutung der Präposition *kata* ist „von oben nach unten herab“ (Gemoll)).

Noch mehr war die „Lage“ der Jenseitsräume bei den Ägyptern austauschbar. So sagt Hornung, daß die jenseitige Welt in drei verschiedenen Aspekten erschien: als Wassertiefe des Urozeans, als Erdentiefe der Unterwelt und als Himmelstiefe hoch über uns. Das ägyptische Denken habe darin keinen Widerspruch gesehen. Die Reise dorthin war ein Abstieg und Aufstieg zugleich (Blick in jenseitige Welten. In: *Der Geist der Pharaonenzeit*, S. 95f.). Die

Identität von Aufsteigen und Hinabsteigen kommt in einem Spruch der Pyramidentexte zum Ausdruck, ein Erleben, das Teichmann als Einweihung des Pharaos auffaßt:

*Du stiegst auf, indem du hinabstiegst
in deinem Hinabsteigen mit Re ...
(Pyramidentexte, Spruch 217, zitiert in Teichmann , Tempel – Ägypten, S. 199)*

Teichmann geht davon aus, daß die Pyramiden auch Orte der Einweihung der Pharaonen waren. Für den im Spruch erwähnten Aufstieg sieht er einen Hinweis in der Form der Pyramide: Der König (und zwar sein Ba, eine Art Seelenleib) gelangt mit dem Sonnengott im Sonnenschiff an der Pyramide hinauf in das Innere des Kosmos. „Das Verlassen der räumlichen, in die vier Himmelsrichtungen eingebundenen Welt ist beim Aufstieg des Ba in dem Immer-schmäler-Werden der Pyramide nach oben zu sehen. Schließlich verläßt der Ba alles Irdische, indem er, auch den letzten Punkt im Raume hinter sich lassend, weiter in den Kosmos aufsteigt.“ Dieser Punkt, die Pyramidenspitze, wo der Übergang ins Immaterielle stattfand, war ursprünglich vergoldet. Die Vorstellungen von der Fahrt des Sonnenschiffes werden unterstützt durch Funde großer Schiffsmodelle neben der Cheops-Pyramide in Gizeh. Später, in den Unterweltbüchern des Neuen Reiches, fährt der König mit dem Sonnengott in dessen Barke durch ein unter der Erde liegendes Reich. Über dieses geben die Darstellungen der Königsgräber im Tal der Könige in Luxor/Theben-West Auskunft.

Im Gegensatz zu diesen geordneten Darstellungen in den ägyptischen Jenseitsbüchern sind die griechischen Quellen, wie gesagt, über viele Texte verstreut. Dennoch läßt sich bei einer Zusammenschau eine Dreiteilung der Topographie der Unterwelt feststellen, die durch die Einteilung der Gestorbenen in Selige und Büßer entsteht: Die Insel der Seligen wird auch Elysion genannt, die Büßer befinden sich im Tartaros (auch Erebos genannt), der als die tiefste Stelle der Unterwelt, unter dem Haus des Hades, angesehen wird. Zwischen Tartaros und Elysion liegt die Asphodeloswiese für diejenigen, die weder gut noch böse im Leben waren (vgl. Jamme/Matuschek, S. 144).

(Eine Bemerkung zur Erklärung der Wörter: Die Asphodeloswiese ist nach den dort wachsenden Asphodelen, einem Liliengewächs, benannt. Elysion, vollständig *elysion pedion*, das elysische Gefilde, das erst am Westrand, später in der Unterwelt gedacht wurde, wird vom Wort *elysis*, die Hinkunft, abgeleitet. Kerényi, Mythologie 1, S. 196, hält das Wort für vorgriechisch und die Verbindung mit *elysis* für eine spätere Deutung.).

Nun zur Jenseitstopographie bei Vergil.

Bei der Darstellung der Jenseiterlebnisse in Vergils *Aeneis* wird deren Einweihungscharakter sehr deutlich, worauf Giebel hinweist. Beim Nahen der Unterweltgöttin ruft die Mystagogin, die Sibylle:

*procul, o procul este, profani
Fern, o fern bleibt, Uneingeweihte (Aeneis 6, 258)*

Ein solcher Ruf erging tatsächlich bei den Mysterien, z. B. in Eleusis. Nur diejenigen, die die erste Weihestufe schon erlangt hatten, durften ins Heiligtum hinein, die anderen warteten vor dem Heiligtum (*fanum*). Da es um eine Initiation, eine Einweihung, gehe, wendet sich der Dichter mit einem neuen Prooemium unmittelbar vor dem Eintritt in die Unterwelt an die unteren Götter (Giebel, Motiv „Katabasis“, S. 45). Das Gebet lautet:

Ihr Götter, die ihr die Herrschaft über die animae („Seelen“) innehabt,

ihr lautlosen Schatten, du Chaos und du Phlegethon, weithin in Nacht schweigende Stätten, möge es mir gestattet sein, von dem Gehörten zu sprechen, möge es euer Wille sein, die in der Erdentiefe und in Dunkelheit verborgenen Dinge zu künden. (Aeneis 6, 264-267)

(Das Wort *animae* ist ebenso wie griechisch *psyche* unübersetzbar, weil es nicht unserem Wort Seele entspricht.)

In Anbetracht der Ernsthaftigkeit, die als ein Charakterzug Vergils überliefert ist, sind diese Anspielungen und die Inhalte, die folgen, wohl keine reine dichterisch-spielerische Phantasie, sondern tiefes Wissen, vielleicht Eingeweihtenwissen.

Neben vielen Einzelheiten der Darstellung, die hier übergangen werden sollen, zeigt sich auch bei Vergil die Dreiteilung der Jenseitsgeographie, aber ausführlicher.

1. Vers 426-439: Der Aufenthaltsort der gewöhnlichen Verstorbenen ist seinerseits in drei Regionen unterteilt:

a) Die Region der Unvollendeten (V. 428: gestorbene Kinder, *dulcis vitae exsortes*; V. 430: zu Unrecht zum Tode Verurteilte, *falso damnati crimine mortis*; V. 434f.: Selbstmörder, *qui sibi letum peperere*)

b) V. 440-476: Die „Trauergefilde“ (*Lugentes campi*), Ort der Opfer unglücklicher Liebe

c) V. 477-547: Der Ort der Kriegshelden (*bello clari*)

(Vgl. Giebel ebd. S. 47)

2. Vers 548-627: Der Tartarus als eine von Mauern und dem „flammenden“ Phlegethon umgebene riesige Festung (*moenia lata*, V. 549): Aufenthaltsort urweltlicher Wesen und Strafort der Frevler.

3. Vers 638-892: Die Gefilde der Seligen, das Elysium, mit drei Ausdrücken bezeichnet: *loci laeti* (heitere Stätten), *amoena virecta fortunatorum nemorum* (das anmutige Grün der Haine der Glückseligen), *sedes beatae* (gesegnete Wohnungen) (V. 638-639). Der Ausdruck *fortunatorum insulae* bzw. hier *nemora* ist die lateinische Übersetzung von *makaron nesoi* (Hesiod, Erga 170), Inseln der Seligen.

1. In den Hainen der Seligen weilt des Aeneas Vater Anchises, der ihn aufgefordert hatte, ihn im Jenseits aufzusuchen. Er übernimmt den letzten Teil der Einweihung (ähnlich wie Beatrice in der *Divina Commedia*). Nach dem Betreten der Haine der Seligen erblickt Aeneas zuerst Orpheus (V. 645). Giebel sieht darin einen Hinweis des Dichters, daß die von ihm vorgetragenen Vorstellungen aus der Orphik stammen, den orphischen Geheimlehren, auf die sich auch Platon in seinen Seelen- und Jenseitsmythen bezieht (Motiv „Katabasis“, S. 48). Zu den Inhalten dieser Geheimlehren gehört auch der Lethe-Strom, der in älteren Texten, z. B. bei Hesiod, noch nicht unter den Unterweltsflüssen genannt wird. Aus ihm trinken diejenigen, die in ein neues Leben eingehen, um zuvor ihr vergangenes Leben zu vergessen (*lethe*: das Vergessen):

Die animae, denen durch den Willen der Götter neue Leiber gegönnt werden, trinken an der Flut des Lethe-Stromes das Wasser Sorglos (latices securos) und langes Vergessen. (Aeneis 6, 713-715)

Die Vorstellung des Wiedereingehens in neue Leiber zu neuem irdischen Leben findet sich in Platon, Politeia 10, die Bezeichnungen „Fluß Sorglos“ in 621a, „Fluß der Lethe“ in 621c

(Übersetzung: Friedrich Schleiermacher. In: Platon, Sämtliche Werke Bd. 3, hrg. von Walter F. Otto, Ernesto Grassi, Gert Plamböck. Hamburg 1957, S. 310)

B. Otis unterscheidet bei Vergil einen mythologischen Hades, der den alten Vorstellungen entspricht, und einen theologisch-philosophischen Hades mit solchen orphisch-pythagoreisch-platonischen Geheimlehren (vgl. Pint, S. 69).

Dietz verbindet die Jenseits-Geographie (am Beispiel *Odyssee*) mit den Zuständen der an den jeweiligen „Orten“ Befindlichen. Die Jenseits-Geographie stellt also geistige Reiche, innere Zustände, nach Steiner Bewußtseinszustände, dar. Die räumliche Stufung ist zugleich eine geistige Differenzierung (Dietz, *Odysseus in der Unterwelt*. In: *Menschenwürde bei Homer*, S. 77f.).

Auch Kerényi bemerkt zu den Mythen über Fahrten in das Totenreich: „Eingeweihte und Uneingeweihte hatten in diesen Geschichten nicht das gleiche Los (Mythologie 1, S. 193).

In einem zweiten Abschnitt sollen nun die nachtodlichen Zustände untersucht werden.

2. N a c h t o d l i c h e r Z u s t a n d

Odysseus begegnet bei seiner Hadesfahrt seiner gestorbenen Mutter Antikleia. Als er sie umarmen will, ist dies nicht möglich, sondern sie entflieht seinen Händen wie ein Schatten (*skia*) oder ein Traum (*oneiros*). Da er dies nicht versteht, gibt sie ihm eine Einführung in den nachtodlichen Zustand des Menschen:

*Ein und dasselbe Gesetz des Seins gilt für die Sterblichen, jedesmal wenn einer stirbt.
Nämlich die Sehnen halten nicht mehr Fleisch und Knochen zusammen,
sondern die gewaltige Kraft des brennenden Feuers bezwingt sie,
sobald der thymos die weißen Gebeine verläßt, die psyche aber
gleichwie ein Traumbild (oneiros) entflieht. (Odyssee 11, 217-222)*

Antikleia spricht hier wie eine Mystagogin über die Geheimnisse des Todes, die Wesensteile des Menschen und Seinszustände nach dem Tod. Darauf weist ihre Bezeichnung als *potnia* (V. 215) hin, „die Mächtige“, die Ehrwürdige, die tiefstes Wissen in sich birgt, wie Dietz es ausdrückt. Allerdings deuten ihre Worte die Wahrheit nur an (Der Mythos von Odysseus in der Unterwelt. In: *Menschenwürde bei Homer*, S. 70). Es geht jedoch daraus hervor, daß die Wesensteile *thymos* und *psyche*, die offensichtlich beim Tod vom Leib getrennt werden, von Bedeutung sind. Der *thymos* verläßt die Gebeine, die sich deswegen nicht mehr in ihrer Verbindung mit Fleisch und Sehnen halten können.

Snell erwähnt, daß es noch etliche weitere Stellen bei Homer gibt, die davon sprechen. Siebenmal komme die Wendung vor „der Thymos verließ die Knochen“, zweimal „schnell ging der Thymos aus den Gliedern“ (S. 19). Snell versteht den *thymos* als ein Seelenorgan, das für die Bewegung der Knochen und Glieder sorgt (S. 19f. und S. 24).

Dietz spricht in dem erwähnten Aufsatz ausführlich über den *thymos*. Er bezeichnet ihn als Emotional- und Vitalkraft, als eine wogende Lebenskraft, die in den Menschen einströmt und alle Organe erfüllt (S. 69f.). Weiter ist der *thymos* eine „von der universalen kosmischen Lebensenergie sich abzweigende Lebenskraft“, die alle Organe und Glieder durchdringt und auch als Kraft des Fühlens, Willens und Denkens wirksam wird (ebd. S. 71). Nach dem Verlassen der Gebeine und Glieder fließt der *thymos* zurück in den Strom der universalen Lebensenergie (ebd. S. 72). Dem *thymos* bei Homer sei der KA der ägyptischen Lehren oder der Ätherkörper in den Vorstellungen theosophischer Art vergleichbar (ebd.). Zur schwierigen

Deutung der Vorstellungen Homers sagt Dietz Grundsätzliches: „Die Frage, welcher Bewußtseinsstufe in welcher Klarheit 'Homers' Bild vom Wesen des Menschen und von den Dimensionen und Gestaltformen des Seelischen wirklich entspricht, welche 'Einblicke' er in die Bereiche des Nicht-Sichtbaren gehabt hat, läßt sich heute m. E. ohne Berücksichtigung alter und neuer esoterischer Texte und der umfangreichen parapsychologischen Forschung nicht mehr zufriedenstellend beantworten.“ (Ebd., S. 218, Anm. 17)

Dies gilt ebenso für den anderen Begriff, die *psyche*. Snell betont, daß *psyche* bei Homer nichts mit der denkenden, fühlenden Seele späterer Vorstellungen zu tun habe (S. 18). Sie ist ebenfalls ein Seelenorgan, das beim Fortgehen aus dem Menschen beim Tod ausgehaucht wird (Verb *psychein*: hauchen, blasen); ein halb gegenständliches Organ, das, solange der Mensch lebt, in ihm ist (S. 19).

Nach dem Tod geht die *psyche* in das Jenseitsgefilde ein und erscheint dort als *eidolon*: als Gestalt, Bild, Schattenbild. Darüber heißt es im 24. Buch der *Odyssee*, der sogenannten zweiten Unterweltfahrt, nach der Tötung der Freier:

*Hermes, der vom Berg Kyllene, rief die psychai der Freier heraus
[aus dem Palast des Odysseus]. [...] [Er], der Helfer, führte sie nun die düsteren Wege hinab. [...] Schnell gelangten sie zur Asphodeloswiese, wo die psychai wohnen, die eidola der Entschlafenen. (Odyssee 24, 1f.; 9f.; 13f.)*

Dietz macht auch über die *psyche* sehr weitreichende Erklärungen, die mit Hilfe der erwähnten esoterischen Texte die Andeutungen der Antikleia auslegen. Zu Lebzeiten gibt es eine enge Verbindung zwischen *thymos* und *psyche*. Die *psyche* ist ein Prinzip, das das Energiesystem des *thymos* individuell formt: „Beim lebenden Menschen belebt der Thymós nach dem Prinzip der Psyché die Teile des Körpers. [...] Wenn der Mensch stirbt, wird die Verbindung zwischen dem Thymós und dem physischen Leib sowie die Verbindung zwischen dem Thymós und der Psyché gelöst.“ (Ebd. S. 72) Wie Odysseus bei den Begegnungen mit den *psychai* erlebt, sind diese von starken Gefühlen geprägt (Buch 11: Begegnungen mit den *psychai* von Elpenor, Antikleia, Achilleus und Agamemnon). Dies entspreche modernen esoterischen Vorstellungen, in denen das, was bei Homer *psyche* genannt wird, die Bezeichnung Gefühls- und Seelenleib besitzt, in dem sich Triebe, Begierden und Wünsche befinden. Die auch, vor allem in der Anthroposophie, verwendete Bezeichnung „Astralleib“ hält Dietz für irreführend. (Vgl. ebd. S. 74f.) In ägyptischen Darstellungen entspricht dem in etwa die Bezeichnung BA. Die *eidola* der *psychai* der Gestorbenen sind körperhafte Gebilde mit einer eigenen, wenn auch nicht greifbaren Substanz (ebd. S. 70). Dies kommt in der erschütternden Stelle zum Ausdruck, wo Odysseus dreimal versucht, seine Mutter zu umarmen, sie aber dreimal seinen Händen einem Schatten oder einem Traumbild gleich entflieht (Od. 11, 206-208). Die Psyché in ihrer Eidolon-Ausprägung sei zwar wie ein abbildhafter Schatten (*skia*) oder ein hauchartiges Traumbild (*oneiros*), dennoch unverwechselbar substantiell, wesenhaft und gestalthaft. Sie lebe von einer Psyché-Energie, besitze nicht mehr den Thymós und ein normales Gehirn, aber empfinde mit einem Psyché-Bewußtsein (Dietz ebd. S. 73). Die Eidola der Psyché von Gestorbenen können zu Lebenden sprechen, wenn diese Körpergebilde den alten Thymós-Bezug durch das Trinken von Blut wiederherstellen (ebd. S. 70).

Odysseus kann sich durch die Einweihung durch Antikleia, die Gespräche mit anderen Toten und das, was er im Inneren des Hades sieht, „ein genaueres Bild von den Seinszuständen der Seele im Jenseits und von ihrem Schicksal nach dem Tode machen“ (Dietz, Der Weg des Odysseus. In: Menschenwürde bei Homer, S. 41).

1. Der Zustand der gewöhnlichen Gestorbenen

Die meisten gewöhnlichen Gestorbenen haben als *eidolon* kein Bewußtsein, es gibt keinen Trost für das schattenhafte Dasein und keine Entwicklung für die Toten, auch wenn sich bei Homer auch andere Tendenzen zeigen, so Burkert (Religion, S. 300ff.). Einen ersten Einblick in diesen Zustand gibt das vollständige Zitat von der Ankunft der *psychai* der Freier in der Unterwelt:

*Hermes, der vom Berg Kyllene, rief die psychai
der Freier heraus; er hielt den Stab mit den Händen,
den schönen, goldenen, mit dem er die Augen der Menschen
bezaubert, welche er will, und die Schlafenden wieder erweckt;
mit diesem nun sie treibend führte er sie, und sie folgten schwirrend.
Wie Fledermäuse im Innersten einer gewaltigen Höhle schwirrend
fliegen, wenn eine aus dem Schwarm vom Felsen herabfällt,
und sich aneinander halten, so gingen sie schwirrend
mit ihm; Hermes, der Helfer, führte sie nun die düsteren Wege hinab.
Sie gingen an den Fluten des Okeanos und dem
weißen Felsen, am Tor des Helios und dem
Reich der Träume vorüber; schnell gelangten sie
zur Asphodeloswiese, da wo die psychai
wohnen, die eidola der Entschlafenen. (Odyssee 24, 1-14)*

Dort fanden sie die *psyche* des Achilleus, des Patroklos, des Antilochos, des Aias und des Agamemnon.

Diese Stelle ist eine der wichtigsten über den Zustand der Gestorbenen. Die Freier, die sich zwar schlecht verhalten haben, gehören dennoch nicht zu den großen Sündern und Frevlern, sondern ihre *psychai* werden an einen „Ort“ der Unterwelt geführt, wo sich auch einige der bedeutendsten Griechenhelden des Trojanischen Krieges aufhalten. Dreimal kommt das Wort „schwirren“ vor (*trizein*), das die *psychai* kennzeichnet, die deswegen mit Fledermäusen verglichen werden, und das auch piepen oder zirpen bedeuten kann, also die fast völlige Lautlosigkeit und Wesen der Fledermäuse darstellt – Vergleiche stehen bei Homer immer an herausgehobenen Stellen. Die Bewegung von Fledermäusen hat auch vom Aussehen etwas Schwirrendes, Taumelndes, Richtungsloses an sich. Dadurch weist der Vergleich auf die Nichtigkeit und Haltlosigkeit der vom irdischen Körper getrennten *psychai* hin (obwohl nach Dietz eine Art von Substantialität vorhanden ist). Die nicht mehr völlige Identität mit dem Menschen zu Lebzeiten wird auch damit angedeutet, daß nicht sein Name allein für den Gestorbenen genügt, sondern daß er immer als *psyche* in Verbindung mit dem Namen im Genitiv genannt wird: also *psychai* der Freier, die *psyche* des Achilleus usw. Dies weist auf die Unvollständigkeit ihres Zustandes hin, die ein Grund ihrer Trauer ist. Nach Kerényi zeige diese Stelle vom Beginn des 24. Buches, wie Uneingeweihte und die, die nach einem nicht geheiligten Leben starben, im Jenseits ankamen (Mythologie 1, S. 194). Der Aufenthaltsort dieser *psychai* ist die Asphodeloswiese (*asphodelos leimon*), ein mittlerer Ort zwischen dem Elysion und dem Tartaros. Asphodelos ist eine Liliengewächsgattung des Mittelmeergebietes mit Rispen oder Trauben weißer oder rötlicher Blüten, auch genannt Affodill oder Goldwurz (Brockhaus s. v. Affodill; Gemoll s. v. asphodelos). Asphodelen wurden in der Antike gerne auf Gräber gepflanzt, hatten also offensichtlich eine funeräre Bedeutung. Dies könnte mit ihrem Wesen als Liliengewächs zusammenhängen – abgesehen von der bleichen Farbe. Zwiebelgewächse haben keine vollständige Haftung in der Erde, dies konnte sie zum Symbol

für den Zustand der Gestorbenen machen: Ihre Unkörperlichkeit trennt sie vom Leben, sie sind blutleer, nur ein „Bildchen“, nicht zu greifen, keine Wirklichkeit, haben daher auch keine Handlungsmöglichkeit. Dies ist der nachtodliche Zustand für die meisten, in dem sie nicht glücklich sind. Es ist für sie weder Seligkeit noch irgendein Gewinn, sich in der geistigen Welt zu befinden, es gibt weder Veränderung noch Fortschritt, sie sind unter ihresgleichen und haben keine Begegnungen mit Göttern. Es gibt hauptsächlich Erinnerungen an die traurigen Erlebnisse zu Lebzeiten, so für Aias, Agamemnon, Dido.

(Bemerkung zur Affodillwurzel:

In *Harry Potter*, Band 1, geht es bei der ersten Begegnung des Kräutertränkelehrers Professor Snape mit Harry ausgerechnet um die Affodillwurzel, möglicherweise eine Anspielung an den Tod der Mutter Harrys, die die große einzige Liebe dieses Lehrers war und für diesen der Grund ist, Harry zu beschützen. Der Text lautet:

„Potter!“ sagte Snape plötzlich. „Was bekomme ich, wenn ich einem Wermutaufguss geriebene Affodillwurzel hinzufüge?“ Später erklärt Professor Snape: „Zu deiner Information, Potter, Affodill und Wermut ergeben einen Schlaftrank, der so stark ist, dass er als Trank der Lebenden Toten bekannt ist.“)

Auch in Buch 11, der Nekyia des Odysseus, nehmen die Bewohner der Asphodeloswiese den größten Teil ein. Hier befinden sich die Mutter des Odysseus, Antikleia (V. 152-225); die Frauen und Töchter von Heroen (V. 225-327); Agamemnon (V. 385-466); Achilleus (V. 467-540; V. 539: Erwähnung der Asphodeloswiese); Aias (V. 543-564); Minos (V. 568-571); Orion (V. 572-575; V. 573: Erwähnung der Asphodeloswiese). Odysseus erkennt in den Gesprächen, die er vorwiegend mit kürzlich gestorbenen, ihm bekannten Toten führt, viel von deren Zustand. Laut Dietz zeige sich deren neues Psyché-Bewußtsein bei Homer „nur in seinen Anfangszuständen bzw. nur in seinen anhaftenden Denk-, Gefühls- und Verhaltensmustern“ (S. 73). Zu Lebzeiten sei der Thymós Träger der emotionalen Grundhaltung gewesen, von der das Leben entscheidend geprägt war. Im Anfangszustand nach dem Tod könne diese Grundhaltung noch nachwirken, wodurch die starken Gefühle der Psychai von Elpenor, Antikleia, Achilleus und Agamemnon erklärlich sind. Diese Grundhaltung, „die die Seele in das Jenseits mitbringt, kann sich nach dem Tod entweder harmonisieren oder sie kann zur Erstarrung führen, wenn sie sich nicht löst“ (Zitat S. 42, zur Thematik S. 41f. Und 73). Am stärksten ist der Zustand des Verharrens an Aias zu erkennen, der sich im Gefühl der Demütigung und Entehrung, da nicht ihm, sondern Odysseus die Rüstung des gefallenen Achilleus zugesprochen worden war, selbst tötete. Er ist nicht einmal nach dem Tod in der Lage, dies zu vergessen und zu verzeihen, obwohl ihn Odysseus in der freundlichsten und anerkennendsten Weise anspricht:

„Aber komm hierher, Herr, damit du unser Gespräch und unsere Rede hörst: bezwinde deinen Zorn und das stolze Zürnen.“

So sprach ich, aber er antwortete nichts und ging mit den anderen psychai zum Erebos der verstorbenen Toten. (Odyssee 11, 561-564)

Auf andere jedoch kann Odysseus durch Mitleid und Trost zustandsverändernd einwirken: „Persephone, die im Gegensatz zu ihrem Gatten Hades eher das Prinzip Entwicklung verkörpert, 'treibt', wie es heißt, dem Odysseus gerade solche *Psychai* zu, bei denen Zustandsveränderungen durch Odysseus möglich sind oder an deren Erstarrungszuständen Odysseus zu erleben vermag, welche negativen Formen der Lebensführung und des Schicksals der Mensch zu entwickeln imstande ist.“ (Dietz, S. 74)

In der *Aeneis* am Unterweltsort der Trauergefilde (*Lugentes campi*) heißt es von den wegen unglücklicher Liebe Gestorbenen:

curae non ipsa in morte relinquunt.
Die Trauer verläßt sie selbst im Tod nicht. (6, 444)

Hier sieht Aeneas Dido und sieht sie mit Tränen liebevoll an. Auf seinen Versuch, ihr sein Handeln zu erklären, geht sie nicht ein, antwortet nicht und wendet sich ab:

illa solo fixos oculos aversa tenebat
[...].
tandem corripuit sese atque inimica refugit
in nemus umbriferum [...].

Jene hielt abgewandt die Augen zu Boden gerichtet
[...].
Schließlich raffte sie sich auf und entfloh feindselig
in den schattendunklen Hain [...]. (6, 469-472f.)

Die Ähnlichkeit mit Aias ist deutlich; auch Dido ist erstarrt und unwillig zur Veränderung.

Wie Odysseus begegnet auch Aeneas den Kampfgenossen des Trojanischen Krieges und spricht unter diesen den Priamussohn Deiphobus an; er teilt ihm mit, da er seinen Leichnam nicht habe finden können, habe er ein leeres Grabmal errichtet und zu den Totengeistern gebetet. Darauf entgegnet Deiphobus:

nihil o tibi, amice, relictum;
omnia Deiphobo solvisti et funeris umbris.
Nichts wurde von dir, Freund, versäumt;
alles hast du Deiphobus und den Totenschatten recht besorgt. (*Aeneis* 6, 509f.)

Zu diesen beiden Erlebnissen erklärt Giebel: Die Begegnung mit Dido führt Aeneas zu seiner Vergangenheit. Er ist erschüttert und tief trauernd über ihren Selbstmord, den er nicht vorhergesehen hat. Vielleicht hätte er ihn abwenden können. Deiphobus führt ihn noch weiter in die Vergangenheit zurück, in die Nacht der Zerstörung Trojas. Doch für ihn hat Aeneas alles ihm Mögliche getan. Er hat sich nichts vorzuwerfen und kann mit seiner Vergangenheit abschließen (Motiv „Katabasis“, S. 47).

Die Begegnungen besonders des Aeneas tragen den Charakter einer Lebensrückschau. In den Geheimlehren sowie auch von Menschen mit Nahtoderlebnissen wird davon berichtet, daß fast unmittelbar nach dem Tod das Leben vor dem geistigen Auge vorüberzieht, wobei auch Verfehlungen und Versäumnisse schmerzhaft empfunden werden. Es ist eine Art Gericht, das der Mensch über sein eigenes Leben hält, und dient der Läuterung, die ja auch für die Einweihung eine Grundvoraussetzung darstellt, so daß es nicht erstaunlich ist, daß der Adept mit Situationen seines eigenen Lebens konfrontiert wird.

Ein solcher Rückblick kommt auch in den ägyptischen Darstellungen vor. Es fällt auf, daß die Totenliteratur in den älteren Phasen der ägyptischen Kultur sich nur in Königsgräbern befindet, während die Gräber der Vornehmen – der „Beamten“ – mit Szenen aus dem Leben geschmückt sind, mit teils realistischen, teils paradiesischen und idyllischen Darstellungen. Gemeinhin wird dies so gedeutet, daß der Grabinhaber hierin seine Wünsche nach Fülle und

Wohlergehen nach dem Tod analog dem diesseitigen Leben zum Ausdruck bringe. Teichmann jedoch deutet die Szenen als das Panorama des Lebensrückblicks, das erste große Ereignis nach dem Tod. Die Gräber der Vornehmen wurden auch „Haus des Ka“ genannt, denn der Ka ist Träger der Erinnerung. Wie erwähnt, verflüchtigt sich der Ka (Ätherleib) sehr schnell nach dem Tod; bei den Beamten, die einen niederen Grad der Einweihung besaßen, war der Ka weiter entwickelt als bei anderen Menschen, so daß diese ausgeprägten Erinnerungen auftreten konnten. Die darauf folgenden Wege nach dem Tode fehlen jedoch in den Beamtengräbern, da das dazu nötige Eingeweihtenwissen nur der Pharao besaß (Ägyptische Mysterien, S. 258; Abbildungen von Beamtengräbern finden sich z. B. in dem Buch von Zahi Hawass/Sandro Vannini, Bilder der Unsterblichkeit. Mainz am Rhein 2006 und im Buch „Im Tal der Könige“ von Kent R. Weeks/Araldo De Luca. München 2001.)

Zur Darstellung in der Odyssee sagt Dietz, daß auf der Psyché-Stufe der gewöhnlichen Gestorbenen eine Rückschau und eine Bewertung des eigenen Lebens eingeschlossen ist. Die Sicht auf das eigene Leben kann zu einer Weiterentwicklung führen, wenn der Gestorbene nicht in seiner Erstarrung verharrt. Dietz zeigt im einzelnen auf, wie Odysseus in den Gesprächen den Gestorbenen hilft, sich von dem Jammerzustand ihrer Seelen zu lösen und weiter voranzuschreiten, wodurch er sich auch selbst verändert (Der Weg des Odysseus, S. 43). In der zweiten Hadesfahrt der Odyssee in Buch 24 erscheinen Achilleus und Agamemnon, ja sogar Aias verändert. Aias „bewegt sich in ihrem Kreis verändert und hat zu sich selbst zurückgefunden“ (S. 75). Achilleus hat seinen Tod und seine herausragende Rolle unter den gestorbenen Troja-Helden akzeptiert, die er in Buch 11 verachtete: „Lieber ein Knecht auf der Erde als Herrscher im Totenreich.“ Er erkennt den Wert seines Lebens als Freund der Götter, „denn sehr lieb warst du den Göttern“ (*mala gar philos estha theoisin*; V. 24, 92). Durch diese Erkenntnis überwindet er den „inneren Tod“ (ebd. S. 75f.) und „verlor nach dem Tod nicht den Namen“ (V. 93), d. h., da der Name gleichbedeutend mit der Person ist, hat ihn der Tod im Grunde nicht getroffen. Dieser Fall kann zu den Tendenzen zu Entwicklungen bei Homer zählen, die auch Burkert zugesteht, daß nämlich ein Zusammenhang des nachtodlichen Zustandes mit dem Leben besteht (Religion, S. 300f.). Agamemnon, der als siegreicher Anführer im Trojanischen Krieg bei seiner Heimkehr von der Gattin und ihrem Liebhaber hinterrücks ermordet wurde, erlitt dadurch ein solches Trauma, daß er sich nur schwer davon lösen konnte und grundsätzlich den Frauen mißtraute (Buch 11). In Buch 24, so führt Dietz aus, erkennt er an der Bestrafung der Freier, daß Freveltaten gerächt werden; und am Gegenbild der Penelope, die höchste Treue zeigte, kann er seine verfestigte Meinung über das Wesen der Frau ändern (S. 76).

2. Die Büßer und Frevler

In Odyssee 11 sieht Odysseus Orion, danach drei Büßer:

*Und nach diesem [sc. Minos] erblickt ich den ungeheuren Orion,
Wie er die wilden Tiere auf der Asphodeloswiese
Hintrieb, welche er einst auf Bergen erlegte,
In den Händen die unzerbrechliche, erzene Keule.
Und den Tityos sah ich, den Sohn der gepriesenen Gaia,
[...].
Und den Tantalos sah ich, der, schwer Qualen ertragend,
[...].
Auch den Sisyphos sah ich, der, starke Qualen ertragend,*

[...].

(*Odyssee 11, 572-575; 582; 593; Übersetzung: R. Hampe*)

Orion leitet aus zwei Gründen zu den Büßern Tityos, Tantalos und Sisyphos über: erstens ist er wie Tityos ein Riese, zweitens ist in seinem Wesen etwas, was auch die drei folgenden Frevler prägt, nämlich die mangelnde Entwicklungsfähigkeit. Für Orion ist das Jagen zum Selbstzweck geworden, er ist völlig darauf fixiert. Er kann nicht mehr darauf verzichten und verhindert seine Weiterentwicklung (Dietz, S. 78f.). Der Übergang zu den Frevlern erfolgt ohne eine besondere Markierung im Text, es wird auch nicht, wie in späterer Literatur, ein eigener Aufenthaltsort für sie genannt. Bei den Büßern gibt es wie bei Orion keine nachtodliche Entwicklung. Indem sie für ihre frevelhaften Taten auf eine Art büßen, die dem Frevel entspricht, müssen sie ihre Lebensprägung bis zum Ende fortführen. Dies ist ein Gericht, das sie sich selbst geschaffen haben (Dietz, S. 78f.).

Die drei von Homer genannten Frevler mißbrauchten ihre besondere körperliche oder geistige Kraft gegen die Götter. Tityos entführte Leto, die Geliebte des Zeus. Seine Strafe ist, daß zwei Geier an seiner Leber fressen. Er schaffte es nicht, seine Begierde zu mäßigen und überschätzte sich deswegen in dem, was ihm zustand oder auch nicht zustand. Die Leber ist der Sitz der leidenschaftlichen Begierde, und hier erfährt er daher die Qual. Tantalos verging sich an der Mahlgemeinschaft mit den Göttern, die ihm als Auszeichnung zuteil geworden war, indem er Ambrosia entwendete und seinen sterblichen Freunden brachte; schließlich entweihte er das Göttermahl, als er den Göttern seinen Sohn zur Speise vorsetzte. Seine Buße ist ewiger Hunger und Durst. Sisyphos achtete den Tod als sinnvolles Ende des Lebens nicht und wollte ihm mit List entgehen. Deswegen erlebt er die Straffolge einer ewig fortgesetzten irdischen Tätigkeit, die nie zuende kommt. (Vgl. zu diesen Büßern Dietz, S. 77ff.)

In der späteren Literatur ist der Tartaros der Aufenthaltsort der Frevler, die tiefste Stelle der Unterwelt.

Über Tantalos gibt es auch von Pindar eine längere Passage in der ersten Olympischen Ode. Die Untat des Schlachtens seines Sohnes hält Pindar für eine verleumderische Erfindung, denn in Wahrheit habe Poseidon den Knaben aus Liebe entführt. Die Verfehlung des Tantalos lautet bei Pindar so:

Wenn je einen Sterblichen des Olymp Hüter geehrt haben, so war es Tantalos. Doch er konnte den reichen Segen [megan olbon] nicht verkraften [wörtlich: verdauen] und im Übermaß verstieg er sich zu gewaltigen Verbrechen. Dafür ließ der Vater einen mächtigen Stein über ihm schweben, den er immer von seinem Kopf wegstoßen will: so ist er von Lebensfreude ausgeschlossen. Er hat dieses Leben ohne Hoffnung in ewiger Qual als viertes Leid zu dreien, weil er die Götter betrog und seinen Tischgenossen Nektar und Ambrosia gab, womit jene ihn unsterblich gemacht.“

(*Vers 54-64; Übersetzung: Eugen Dönt*)

Wie bei Tantalos hat Homer auch bei Sisyphos nur seinen Zustand, nicht den ursächlichen Frevel erzählt – wohl weil dieser den Zuhörern bekannt war. Die Inhalte verschiedener späterer Quellen stellt Kerényi so dar: Sisyphos gehörte zu jenen Urbewohnern der Erde, die die anfänglichen Taten der Götter noch belauschen konnten. So erspähte er Zeus beim Raub der Nymphe Aigina und verriet dies deren Vater. Als Strafe schickte Zeus ihm den Tod. Doch der Erzschem Sisyphos überlistete den Tod zweimal, bis er schließlich in hohem Alter ihm doch nicht entgehen konnte. Das ewige Hochwälzen des Steines in der Unterwelt sieht Kerényi als „Bild des ewig vergeblichen Bemühens, das Los aller Sterblichen von sich

abzuwälzen“ (Griechische Mythologie 2, S. 69; der ganze Mythos S. 67-69). Bei Sisypchos ist auch das Verharren ohne irgendeine Veränderung deutlich, was nicht verwunderlich ist, da das Eingehen in die geistige Welt von ihm nicht als eine verheißungsvolle Möglichkeit angesehen wurde.

Bei der Nekyia des Odysseus werden noch Theseus und Peirithoos erwähnt (Odyssee 11, 631). Theseus und Peirithoos, eines der bekannten Freundespaare der griechischen Mythologie, unternahmen viele verwegene Abenteuer zusammen. So drangen sie in die Unterwelt ein, um Persephone als Braut für Peirithoos zu entführen. Es mißlang, da sie sich auf steinerne Stühle setzten, auf denen sie festwuchsen. Aus diesem Grund konnten sie nicht an der Argonautenfahrt teilnehmen, wie Apollonios Rhodios erzählt (Argonautika 1, 101-104). Pausanias nennt den Sitz „Felsenthron des Vergessens“ (10, 29; auch Apollodoros E1, 24).

Ein weiterer Frevler ist Ixion, der in der römischen Literatur zum üblichen Kanon der Büßergestalten gehört und bei Vergil und Ovid mehrmals vorkommt (Vergil, Georgica 4, 484; Aeneis 6, 601; Ovid, Metamorphosen 4, 461 und 10, 42). Auch ihm widmet Pindar einen längeren Abschnitt (Pythische Oden 2, 21-48):

*Nach der Götter Befehl wird Ixion, so heißt es, immerfort auf dem geflügelten Rad gedreht, und er verkündet dieses den Menschen: dem Wohltäter nahe in freundlichem Begegnen und lohne es ihm. Er hat es deutlich erfahren: denn bei den wohlgesinnten Kroniden war ihm ein glückliches Leben beschieden, doch er ertrug nicht den reichen Segen, und verblendet begehrte er Hera und das wonnige Bett des Zeus, für das sie bestimmt war. Frevelmut trieb ihn zu Verbrechen über die Maßen. Alsogleich erfuhr der Mann das ihm Gebührende und erlitt unendliches Leid. Zweifache Schuld erweist sich ihm als sträflich: einmal weil der Held nicht ohne List als erster verwandtes Blut vergossen unter den Menschen, dann, weil er im Erhabenes bergenden Gemach des Zeus Gattin zu verführen suchte. (21-34)
[...] Und eine Fessel mit vier Speichen schuf er sich zu seinem eigenen Verderben: in unentrinnbaren Fußangeln gefangen, muß er den weithin gültigen Spruch bezeugen. (40f.; Übersetzung: Eugen Dönt)*

Ixion ist der Vater des Peirithoos, ein König der Lapithen, eines noch sehr urtümlichen Volkes. Von ihm wird der erste Mord begangen (ein griechischer Kain), er ist also ein Urtypus der Menschheit. Sein weiterer Frevel ist ebenfalls ein Vergehen gegen eine Göttin. Auch er lebte wie Tantalos in Götternähe und „ertrug nicht den großen Segen (*makron olbon*)“ - Pindar verwendet fast dieselbe Ausdrucksweise wie bei Tantalos. Ixion wird auf ein nie ruhendes feuriges Rad geflochten.

Vergil beschreibt relativ ausführlich das Vergehen eines weiteren Frevlers, des Salmoneus:

*vidi et crudelis dantem Salmonea poenas,
dum flammis Iovis et sonitus imitatur Olympi:
quattuor hic invectus equis et lampada quassans
per Graium populos mediaeque Elidis urbem
ibat ovans, divumque sibi poscebat honorem,
demens, qui nimbos et non imitabile fulmen
aere et cornipedum pulsu similaret equorum.
at pater omnipotens densa inter nubila telum
contorsit, non ille faces nec fumea taedis*

*lumina, praecipitemque immani turbine adegit.
 Ich sah Salmoneus grausame Buße tun,
 weil er die Blitze Iupiters und das Donnern des Olympos nachahmte.
 In einem Viergespann reisend und Fackeln schwenkend
 fuhr er mit Jauchzen durch die griechischen Völkerscharen und
 seine Stadt mitten in Elis einher und forderte göttliche Ehren für sich,
 der Wahnsinnige, der Wolkengedröhn und den unnachahmbaren Blitz
 mit Erz und dem Hufschlag von Pferden vortäuschen wollte.
 Aber der allmächtige Vater schleuderte durch dichte Wolken
 sein Geschloß – nicht Fackeln noch rauchende Glut
 des Kienholzes – und stürzte ihn in gewaltigem Wirbel kopfüber hinab.*

(Aeneis 6, 585-594)

Salmoneus gehört in die Reihe der griechischen Gottesverächter, um deren Tod sich reiche Legenden rankten (vgl. Hunger s. v. Salmoneus). Eine weitere Quelle ist Apollodoros 1, 89.

Alle diese Frevler sind keine gewöhnlichen Menschen, sondern Heroen oder Gottkönige, zum Teil Günstlinge und Auserwählte der Götter, die vertrauten Umgang mit ihnen pflegten; man kann sie daher als Eingeweihte auffassen. Deswegen waren ihre Taten besonders schwerwiegend: Sie mißbrauchten gerade ihre einzigartige Gottesnähe und verrieten Eingeweihtenwissen. Dies wird besonders bei Tantalos in der Fassung Pindars deutlich: „Nektar und Ambrosia“ an nicht Eingeweihte weiterzugeben bedeutet, die Geheimnisse der Unsterblichkeit Unbefugten, (noch) nicht Vorbereiteten und Zugelassenen zu vermitteln. Ebenso war Sisyphos den göttlichen Geheimnissen nahe – er konnte sie „belauschen“ – und nutzte sie in einer Weise, die ihm nicht zustand. Auch führte die Götternähe nicht zu bedeutenden Einsichten, denn er verstand nicht den Sinn des Lebens und des Todes – gerade dies, was Adepten verändert aus der Einweihung hervorgehen lassen sollte –, sondern wurde weiter von Todesfurcht gequält und konnte sein Leben zu keinem sinnvollen Abschluß bringen.

Tityos, Peirithoos mit Theseus und Ixion begingen den Frevel, jeweils eine Göttin zu begehren und den Versuch zu unternehmen, sie gewaltsam an sich zu reißen: Leto, Persephone und Hera. Diese Frevler, die ja offensichtlich eine solche Fähigkeit und Göttergunst besaßen, daß sie sich in der Nähe dieser hohen Göttinnen aufhalten konnten, kannten ihre Grenzen nicht und überschätzten sich maßlos. Sie waren nicht in der Lage zu erkennen, daß sie für eine Vereinigung mit einer Göttin noch nicht reif waren und verhinderten damit gerade eine noch mögliche Entwicklung. Denn die verschiedenen Einweihungsstufen können nur nach und nach erreicht werden, für jede Stufe muß man erst vollständig reif werden, und jede Selbstüberschätzung verhindert dies.

Das gilt auch für Salmoneus, einen Sohn des Aiolos. König Aiolos war von Zeus zum Beherrscher der Winde eingesetzt, hatte also eine verantwortungsvolle Aufgabe in einem dem Zeus ureigenen Bereich, die er auch in der Odyssee würdig erfüllt. Die nächste Generation, „Sohn“, ist dazu nicht mehr fähig, sondern nimmt die Aufgabe zum Anlaß, sich mit dem Gott eigenmächtig zu identifizieren. Auch hier verhindert die Hybris die Selbsterkenntnis.

Wie kommt es zu solchen Fehlentwicklungen von Eingeweihten?

Pindar spricht davon, daß Tantalos bzw. Ixion „den großen Segen nicht ertrugen“. Diese Büßergestalten weisen auf die Gefahren hin, die mit der Einweihung verbunden waren: Einweihungen konnten mißlingen, sodaß ein solcher nicht richtig Eingeweihter mit seinen

Fähigkeiten und Kenntnissen nicht umgehen konnte, sie nicht zum Nutzen seiner Zeitgenossen, sondern zu egoistischen Zwecken verwendete. Auch Wahnsinn konnte eine Folge sein: Als *de-mens*, also seines Geistes (*mens*) beraubt, wird Salmoneus von Vergil bezeichnet. Peirithoos und Theseus sitzen auf dem „Thron des Vergessens“ fest. Dies bedeutet, daß auch bei diesem Raubzug in die Unterwelt, also dem unberechtigten Eindringen, das klare Bewußtsein und die Fähigkeit zur Rückkehr schwanden. Auch der Wahnsinn des Herakles, der völlige Bewußtseinsschwund, in dem er seine Kinder tötete, könnte eine Folge des Unterweltbesuchs gewesen sein, der nahezu über seine Kräfte ging (vgl. Kerényi, Mythologie 2, S. 149f.). Außerdem beging er weitere Freveltaten, für die er lange Sühnedienste noch zu Lebzeiten zu leisten hatte.

Über eine möglicherweise mißlungene Einweihung spricht Teichmann im Zusammenhang mit dem umstrittenen, revolutionären ägyptischen Pharaon Echnaton (Amenhotep IV., 1364- 1347), der als einzigen Gott nur die Sonne gelten ließ und die Verehrung aller anderen Götter gewaltsam unterdrückte. Teichmann erklärt dies damit, daß seine Einweihung entweder gar nicht stattgefunden hat, sondern er stattdessen nur in einen tiefen Schlaf versetzt war, oder nicht funktioniert hat (Ägyptische Mysterien, S. 277), sodaß er kein eigenes Wissen von den Göttern und dem Totenreich hatte und nur das für göttlich hielt, was ihm vor Augen war, nämlich die Sonnenscheibe und die irdische Welt. „Alles, was Echnaton fehlt, erklärt sich aus dieser Tatsache. Aber auch die Stoßkraft gegen die Götter wird dadurch verständlich. Denn wenn die Einweihung mißglückt ist und nur mit einem tiefen Schlaf statt mit der Bewusstseins-erhellung der Einweihung endete, dann könnte Echnaton angenommen haben, dass ihn der Hierophant nicht hat einweihen wollen, weil er vielleicht die Unreife des Neophyten erkannt hat.“ (Ebd. S. 278) Teichmann meint, daß ein solches Geschehnis schon die geistige Schwäche einer relativ späten Zeit einer antiken Kultur zeigt. „Dass Echnaton tatsächlich eine unreife Persönlichkeit war, wird aus vielen seiner Aktionen deutlich. Die Götter zu verfolgen und speziell sich an Amun zu rächen, zeugt ja von einem totalen Mangel an Toleranz, eine Eigenschaft, die nur fundamentalistische Kleingeister auszeichnet und niemals vorher in Ägypten aufgetreten ist.“ (Ebd.)

Den Zusammenhang zwischen der Einweihung und dem Zustand nach dem Tod bezeugen viele Texte der griechisch-römischen Zeit. So sei noch einmal die Stelle aus dem Demeter-Hymnus über die Eleusinischen Mysterien genannt:

*Selig [olbios] der Erde bewohnende Mensch, der solches gesehen!
Doch wer die Opfer nicht darbringt, oder sie meidet, wird niemals
Teilhaft solches Glücks; er vergeht in modrigem Döster.
(Homerischer Hymnus an Demeter 480-482; Übersetzung: Anton Weiher)*

Mit fehlender Einweihung wird auch das Schicksal der Danaos-Töchter begründet, die besonders in der römischen Dichtung in den Büsser-Katalogen vorkommen. Die gegen ihren Willen mit ihren Vettern verheirateten 50 Danaiden töteten ihre Gatten in der Hochzeitsnacht (bis auf eine). Dafür büßen sie, indem sie in der Unterwelt unablässig Wasser in ein Sieb oder in ein zerbrochenes Faß füllen müssen. Kerényi deutet dies so, daß die Danaiden ein Beispiel der durch das Leben unerfüllt Geliebten seien, die das *telos* nicht erreichten, sei es in der Hochzeit, sei es in der Einweihung (Griechische Mythologie 2, S. 42). Hunger spielt auch auf die Einweihung an, deutet aber eher das Symbol des Wassers: Die Buße der Danaiden zeige, was die nicht Eingeweihten, die das Bad der Mysterien nicht erlangt haben, leisten mußten, nämlich vergeblich Wasser tragen (s. v. Danaiden). Dazu paßt auch, was Walther Kraus bemerkt, daß die Büsser, die vergeblich Wasser tragen, zur Zeit des Aischylos (5. Jh.) noch gar nicht die Danaiden waren. Dies stamme aus einer späteren erotisch-sentimentalen Auffassung

der Sage (Nachwort zur Übersetzung von Aischylos, Die Schutzsuchenden, S. 144). In Harrauer/Hunger heißt es, das Wasserschöpfen sei eine Sühne für ihre Untat, da sie sich in dem durchlöcherten Faß kein Brautbad zubereiten können (s. v. Danaiden).

3. Höhere Bewußtseinszustände

Der psyché-Zustand in Form des *eídolon* ist die gewöhnliche Daseinsweise der Gestorbenen, von Homer auch als Schatten oder Traum bezeichnet, was ein mythisches Bild dafür ist, daß die Gestorbenen ohne Bewußtsein existieren. Doch bemerkt Burkert, wie gesagt, daß dies nicht völlig durchgehalten werde (Religion, S. 300ff.).

Ein wichtiges Gegenbeispiel in der Odyssee ist die psyché des Sehers Teiresias. Diese nach der Zukunft zu befragen, ist der Zweck der Hadesfahrt des Odysseus. In ihren Anweisungen spricht Kirke zu Odysseus zunächst über ihn:

*Nicht mehr bleibt ihr wider euren Willen in meinem Haus.
Aber eine andere Fahrt müßt ihr zuerst vollbringen
und ins Haus des Hades und der furchtbaren Persephoneia gelangen,
um die psyché des Thebaners Teiresias nach einer Prophezeiung zu befragen,
des blinden Greises, dessen Bewußtsein [phrenes; wörtlich Zwerchfell, ein Sitz der
Seelentätigkeit] ungeschmälert vorhanden ist:
Diesem allein hat Persephoneia zuteil werden lassen, noch als
Gestorbener geistige Wahrnehmung und Verstand zu besitzen [noon pepnysthai;
noos/nus bedeutet: Sinn als das Vermögen geistiger Wahrnehmung, Einsicht, Verstand];
die anderen aber bewegen sich als Schatten umher.
(Odyssee 10, 488-495)*

Das höhere Bewußtsein des blinden Sehers, der zwar für die Außenwelt ein Blinder, aber für das Geistige ein Sehender war, bewirkte, daß er auch mit anderem Bewußtsein nach seinem Tod in der geistigen Welt weilen kann als die gewöhnlichen Gestorbenen. Da ihm schon zu Lebzeiten als Eingeweihtem die geistige Welt nichts Fremdes war, bestehen seine Fähigkeiten weiter, kraft derer er die Zukunft für Odysseus schauen und ihm raten kann. Dietz sagt hierzu: Teiresias lebte fast sieben Generationen lang; in seinen *phrenes*, die er nach seinem Tode unvermindert besitzt, ist das Wissen aller Zeiten gesammelt. Aus diesem Wissen heraus kann er Odysseus eine Einweihung zuteil werden lassen. Der in Odyssee 11, 91 erwähnte goldene Stab [*chryseon skeptron*], den er bei seiner Erscheinung trägt, verbindet ihn mit den kosmischen Kräften und dem Gesamtwissen aller Zeiten (S. 40). Die hehre Göttin Persephone ist – im Gegensatz zu Hades, der das unselige Todeslos verkörpert und dessen Name vielleicht „der Unsichtbarmachende“ bedeutet – diejenige, der das Schicksal der Gestorbenen am Herzen liegt. Sie ist ja selbst eine, die zwischen irdischer und geistiger Welt wechselt und um die Bedeutung der verschiedenen Bewußtseinszustände weiß. Als eine der beiden Göttinnen erscheint sie in Eleusis am Höhepunkt der Einweihungsfeier, und „wer dies geschaut hat, ist selig“. Dietz betont, daß Teiresias im nachtodlichen Zustand nicht unglücklich ist (S. 74).

Über den Zustand des Teiresias geht die Elysische Entwicklungsstufe noch hinaus. Vom Elysion oder der Insel/den Inseln der Seligen sprechen viele Texte. Der älteste findet sich in der Odyssee, von ihm wurden Hesiod, Pindar und Spätere beeinflusst (Dietz, S. 64). Oft sind es Heroen, die in das Elysion gelangen. In bakchisch-orphischen Texten werden Mysterien, Bakchen und Heroen in eins gesetzt. Von diesen zitiert Burkert: „'Mysterien und Bacchoi' ziehen einen 'heiligen Weg', dessen Ziel ewige Seligkeit ist, die 'Insel der Seligen'; Pindar spricht vom 'Weg des Zeus'. 'Du wirst mit den anderen Heroen herrschen', heißt es in einem

anderen Text.“ (Burkert, Religion, S. 437. Die Pindar-Stelle wird unten noch besprochen. Das letzte Zitat stammt aus dem Text von Petelia, B1,11 Zuntz, vgl. Anm. 4)

Ein wesentliches Kennzeichen derjenigen im Elysion ist das erhaltene Bewußtsein bzw. die Erinnerungsfähigkeit. Die Erinnerung an das in der Einweihung Erlebte läßt sie auch nach dem Tod zu Schauenden in der geistigen Welt werden. In einem mythischen Bild weist das bereits besprochene Goldblättchen von Hipponion darauf hin: „Weiter wirst du dann kühles Wasser finden, das vom See der Erinnerung fließt; [...], und sie werden dir vom See der Erinnerung zu trinken geben.“ (Burkert ebd., S. 436; s. o. Abschnitt b), „Einzelheiten der Einweihung“)

Nach dieser einführenden Übersicht sollen nun einzelne Texte betrachtet werden.

Laut Dietz sagt Homer über die höheren Entwicklungsstufen wenig. Eine Ausnahme ist die Stelle der Odyssee in Buch 4 über das Elysische Gefilde (*Elysion pedion*). In Buch 4 befindet sich des Odysseus Sohn Telemachos bei dem bereits heimgekehrten König Menelaos in Sparta, weil er sich von diesem Auskunft über den Verbleib seines Vaters erhofft. Menelaos gibt ihm in einer langen Rede Antwort (4, 333-592): Er habe selbst bei der Rückfahrt von Troja lange Umwege machen müssen und habe schließlich von dem wissenden Meergreis Proteus wertvolle Auskünfte erhalten, so über Odysseus und über sein eigenes Schicksal bis über den Tod hinaus. Über sein nachtodliches Schicksal verhielt ihm Proteus folgendes:

Dir aber ist nicht bestimmt, zeusgenährter Menelaos, im rossenährenden Argos zu sterben und das Todeslos zu erfüllen, sondern in das Elysische Gefilde und zu den Enden der Erde werden die Unsterblichen dich senden, wo der blonde Rhadamanthys weilt, - dort ist ein gänzlich müheloses Leben für die Menschen: kein Schneeestöber, weder viel Winter noch je Regengüsse, sondern immer des hellklingend wehenden Zephyros Winde entsendet der Okeanos, um die Menschen zu erquickern-, weil die Helena dein ist und du ihnen als Schwiegersohn des Zeus giltst. (Odyssee 4, 561-569)

Laut der Deutung von Dietz sagt der Text einiges über die Elysische Entwicklungsstufe: Das Elysion ist eine Zwischenstufe zwischen der Götter- und der Menschenwelt. Dies zeigt u. a. die Beschreibung des „Klimas“: Es gibt zwar im Vergleich zur Erde „nicht viel Winter“, d. h. doch immerhin ein wenig, bei den Göttern dagegen gar keinen. Ein gewisses Klima und Wind sind nötig für eine besondere Pflanzenwelt, die leicht zu erlangende Nahrung für die feineren elysischen Leiber bietet. Offensichtlich haben sich einige, besonders Heroen, schon dahin entwickelt. Zu ihnen gehört Menelaos, was überrascht, denn er gilt nicht als einer der ganz großen Helden vor Troja. Die Begründung lautet: weil er mit Zeus verwandt ist, nicht nur durch seine Abstammung, sondern auch durch die Verbindung mit der Zeus-Tochter Helena. Verwandtschaft ist hier symbolisch gemeint und bedeutet, daß Menelaos in Fühlen, Denken und Tun der Zeus-Ordnung angehört. Er ist der ausgeglichenste unter den Helden von Troja, wird nicht so von seinen Gefühlen übermannt wie Achilleus oder Agamemnon. Diese beiden zeigen extreme Kampfbereitschaft, eifern für ihre Ehre und sind von gnadenloser Gewalttätigkeit, was eine Art Maßlosigkeit oder Hybris darstellt. Das bekannteste Beispiel ist die Schändung der Leiche Hektors durch Achilleus. Dieses fehlende Maß ist nicht im Sinn der Zeus-Ordnung, sondern führt zur Selbstzerstörung, wofür Aias ein Beispiel ist. Menelaos dagegen ist geneigt, nicht zum äußersten zu gehen, so als er im Kampf dem Trojaner Akastos das Leben schenken will, was Agamemnon erbarmungslos ablehnt (Ilias 6, 37-60). Weiter wird Menelaos hier im 4. Buch der Odyssee als ein milder König gezeigt, der nach dem Krieg ein Leben in Frieden und Freundschaft führt. Er ist der glücklichste der griechischen Könige, auf seinem Palast liegt der Glanz von Sonne und Mond (4, 45; Dietz, S. 64ff.).

Der letzte Vers kann so verstanden werden, daß Menelaos durch die Heirat mit Helena zum Zeus-Verwandten wurde; andererseits könnte aber die Verbindung mit Helena als eigener, zweiter Grund für die Erlangung der Elysischen Stufe durch Menelaos angesehen werden. Auch spricht Apollodoros davon, daß Helena mit Menelaos in das Elysische Gefilde gelangte (E 6, 30). Das ist verwunderlich, da sie doch als diejenige galt, die ihren Gatten mutwillig verlassen hat und mit dem trojanischen Königssohn nach Troja zog – der Anlaß des Trojanischen Krieges. In der Odyssee jedoch befindet sie sich wieder mit Menelaos in Sparta und empfängt dort mit ihm zusammen als geehrte Königin und Hausherrin Telemachos als Gast. Der Grund ist, daß es außer der Ehebrecherin, die heimlich mit ihrem Liebhaber den Gatten verläßt, noch eine andere Darstellung der Helena gibt. Steiner spricht davon, daß die von Homer erzählte Sage die exoterische Form sei, außer der es eine esoterische Form gab, nach der Helena gegen ihren Willen entführt worden sei (Faust und das Problem des Bösen. Vortrag vom 3. November 1917 in Dornach. In : Bausteine zu einer anthroposophisch orientierten „Faust“-Deutung. 28 Vorträge zwischen 1910 und 1918. Erstveröffentlichung unter dem Titel: Geisteswissenschaftliche Erläuterungen zu Goethes „Faust“, 2 Bände). Nicht lange nach Homer gibt der Dichter Stesichoros (6. Jh. v. Chr.) diese esoterische Fassung wieder, später u. a. auch Herodot, Euripides in seinem Drama *Helena* und Apollodoros. Nach diesen Quellen ist Paris mit Helena bei der Wegfahrt von Sparta in einen Sturm geraten und nach Ägypten getrieben worden. Der ägyptische König erfuhr von der Entführung der Gattin und dazu noch von Plünderungen im Palast des Menelaos und gebot Paris, allein nach Troja weiterzufahren, denn er wolle alles dem König Menelaos zurückerstatten. So blieb Helena in Ägypten, doch Paris wurde ein aus Wolken angefertigtes Bild der Helena nach Troja mitgegeben. Als Menelaos bei der Heimfahrt nach der Eroberung Trojas auch durch einen Sturm weit verschlagen wurde, gelangte er nach Ägypten und erhielt seine Gattin vom ägyptischen König zurück. Kirk hält diese Geschichte für eine Erfindung des Stesichoros und nicht für einen alten Mythos. Es sei eine „bizarr moralische Ansicht“ dieses Dichters, vielleicht eine „Erwiderung auf neue ethische Werte“ (S. 95). Anders sieht es M. Siebert, der die Argumente des Althistorikers George Thomson wiedergibt. So falle auf, daß schon bei Homer selbst nirgends erwähnt wird, daß Helena nach dem Fall Trojas mit Menelaos heimgefahren sei. Dagegen geht aus der *Ilias* hervor, daß Paris (Alexandros) nicht auf direktem Weg von Sparta nach Troja gelangte, sondern sich südöstlich aufhielt. Von seinem Verweilen in Ägypten berichtet Menelaos selbst im genannten 4. Buch der Odyssee – beim Gastmahl mit Telemachos in Anwesenheit der Helena. Herodot schreibt, er habe die Kunde von Helena in Ägypten von ägyptischen Priestern erfahren, die sie in alten Büchern aufgezeichnet hatten. Danach sei Helena weder bei der Ankunft der Griechen in Troja noch nach deren Sieg dort gefunden worden. (Michael Siebert, Helena, Troia und Ägypten. www.homersheimat.de/personen/helena.php ; 8. 8. 2022)

Nach dieser esoterischen Fassung, die sicher Homer bekannt war, die er aber vielleicht aus Gründen der Geheimhaltung von Mysterienwissen nicht deutlich aussprechen wollte, ist viel besser verständlich, erstens wie Menelaos nach den Ereignissen so einträchtig wieder mit Helena zusammenlebte und wie es zweitens eine Auszeichnung für ihn sein konnte, Helena zur Gattin zu haben. Nach der Fassung nämlich blieb Helena ihrem Wesen als göttliche Zeustochter und Schwangeborene, d. h. aus hohen Sphären Stammende, treu und hat sich nicht in niedere Gefilde menschlicher Liebeshändel begeben. Es klingt in der Odyssee an, daß sie durchaus den hehren Königsgattinnen Penelope und Arete an die Seite gestellt werden kann. Als Gegenbild zu diesen Frauengestalten wird immer wieder Klytimestra in der Odyssee erwähnt. Campbell spricht davon, daß die Begegnung mit „der“ Frau ein wesentlicher Punkt bei der Entwicklung des Heros und auf seinem Einweihungsweg sei. „Das

letzte und höchste Abenteuer, nach Überwindung aller Schranken und Ungeheuer, wird meist als mystische Hochzeit (ἱερὸς γάμος) der siegreichen Heldenseele mit der göttlichen Weltmutter dargestellt. Sie ist die Krisis im Nadir, im Zenith oder am äußersten Rande der Erde, im Allerheiligsten des Tempels oder im Dunkel der tiefsten Kammer des Herzens.“ (Heros, S. 120) Diese Frauengestalten sind symbolischer Art, so etwas wie die Auseinandersetzung mit einem Teil des eigenen Wesens oder dem berühmten „Ewig-Weiblichen“. Deswegen ist Helena, die Menelaos verloren und wiedergefunden hat, seine ebenbürtige weibliche Seite, ebenso Penelope die des Odysseus, die sein Wesen vollständig macht; die Wiedervereinigung stellt das Ziel des Einweihungsweges dar, das Odysseus beharrlich verfolgt hat. Menelaos und Odysseus, die engen Freunde, zeichnen sich dadurch aus, daß sie treu an dieser Einen Wahren festhielten. Agamemnon und Achilleus dagegen klammerten sich an „Beutefrauen“, d. h. sie hatten ihre eigene weibliche Seite noch nicht richtig entwickelt. Auch dies ist ein Zeichen dafür, daß sie für das Elysion noch nicht reif waren. (Etwas Ähnliches, nur mit Vertauschung der Geschlechter, liegt vor bei der Geschichte von der samaritanischen Frau am Brunnen im Johannesevangelium: *Er sagte zu ihr: Geh ruf deinen Mann, und komm wieder her! Die Frau antwortete: Ich habe keinen Mann. Jesus sagte zu ihr: Du hast richtig gesagt: Ich habe keinen Mann. Denn fünf Männer hast du gehabt, und der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann. Damit hast du die Wahrheit gesagt.* [Joh 4, 16-18. Jerusalemer Bibel 1980] Im Kommentar heißt es, daß mit den „fünf Männern“ fünf heidnische Stämme gemeint sein könnten, aus denen die Samariter hervorgingen [S. 1517 zu Vers 9]. Es gibt sicher noch weitere Deutungen. Eine symbolische Bedeutung der Stelle ist jedoch offensichtlich.)

Der chronologisch nächste Text über das Elysion findet sich bei Hesiod (frühes 7. Jh.). In seiner Zeitalterlehre in *Werke und Tage* (*erga kai hemera*) gibt es auch das Geschlecht der Heroen oder Halbgötter. Während die Angehörigen des vorigen, ehernen Geschlechtes nach dem Haus des eisigen Hades“ (V. 153) hinabsteigen, gibt es für die Heroen, die in Theben oder Troja gekämpft haben, die Aussicht auf das Elysion:

*Dort [sc. auf dem Kriegsschauplatz] nun umfing die einen das tödliche Ende;
anderen aber verlieh Vater Zeus, der Kronide,
Leben und Wohnsitz fern von Menschen und versetzte
sie an den Rand der Erde. Ihr Herz ist frei von Leid,
und sie wohnen auf den Inseln der Seligen am
tiefwirbelnden Okeanos, die seligen Heroen, denen
die kornspendende Erde dreimal im Jahr honigsüße
Frucht in Fülle trägt.
(Erga, 166-172; Übersetzung: Otto Schönberger)*

Der Unterschied zum Text von Homer ist, daß ausdrücklich von Heroen gesprochen wird, die zu den Inseln der Seligen gelangen. Doch auch bei Hesiod gilt dies keineswegs für alle Heroen, da „die einen“ das gewöhnliche Todeslos ereilt.

Eine weitere Stelle findet sich in einer Ode von Pindar (5. Jh.):

Die es aber dreimal vermochten, beim Aufenthalt in jedem der drei Bereiche ihre Seele [psyché] ganz von Unrecht frei zu halten, die wandeln den Weg des Zeus zum Turm des Kronos. Hier umwehen die Inseln der Seligen Lüfte vom Ozean, Blüten von Gold leuchten, einmal am Land von prächtigen Bäumen herab, die anderen bringt das Wasser hervor. Aus ihnen flechten sie Ketten um die Arme und Kränze nach dem gerechten Ratschluß des

Rhadamanthys, den der große Vater bereitwillig bei sich sitzen hat, der Gemahl der Rhea, die den allerhöchsten Thron innehat. Peleus und Kadmos zählen zu diesen, und den Achill brachte seine Mutter dahin, nachdem sie das Herz des Zeus mit Bitten überredet, [...].
(Olympische Oden 2, 68-80; Übersetzung: Eugen Dönt)

Gleichlautend mit Homer und Hesiod ist die Lage der Inseln der Seligen bzw. des Elysions am Okeanos im Westen am Rand der Erde und die paradiesische Natur. Pindar erwähnt mit Peleus, Kadmos und Achill weitere Heroen, allerdings nicht Menelaos. Völlig neu ist die Vorstellung von mehreren Lebensläufen, die offensichtlich in steigender Weise die elysische Stufe erreichen lassen. Dietz sagt hierzu: Pindar „verbindet den Entwurf Homers und die Erweiterung Hesiods mit der orphisch-pythagoreischen Lehre vom Aufstieg der Seele nach mehrmals gerecht gelebten Leben“ (S. 67).

Auch die römischen Dichter haben das Elysion immer wieder beschrieben als Teil der geistigen Welt, der „Unterwelt“. Dort hält sich bei Vergil der Heros Anchises nach seinem Tod auf, der Vater, den Aeneas dort trifft. Mit seinen Prophezeiungen entspricht Anchises dem Teiresias bei Homer. Ein Teil der Beschreibung des Elysions lautet:

*devenere locos laetos et amoena virecta
fortunatorum nemorum sedesque beatas.
Largior hic campos aether et lumine vestit
purpureo, solemque suum, sua sidera norunt.
Pars in gramineis exercent membra palaestris,
contendunt ludo et fulva luctantur harena;
pars pedibus plaudunt choreas et carmina dicunt.*

*Sie [sc. Sibylla und Aeneas] gelangten zu den Orten der Freude, dem lieblichen Grün
des Haines der Seligen und den wonnigen Stätten.
Reicher und mit purpurrosigem Leuchten bekleidet der Äther hier
die Fluren, und sie kennen eine eigene Sonne und eigene Sterne.
Ein Teil übt auf grasigen Ringplätzen die Glieder,
- sie wetten im Spiel und kämpfen im gelblichen Sand -,
ein Teil bewegt die Füße in Tänzen und singt Lieder.*

(Aeneis 6, 638-644)

Eine ähnliche Beschreibung des seligen Zusammenlebens der Heroen (Burckhardt) liefert ein „geheimnisvoll prächtiges Bruchstück eines Trauergesangs von Pindar (θρῆνοι, frgm. 1 Böckh). Dieser Text war Vergil sicher bekannt. Um die Ähnlichkeit zu verdeutlichen, habe ich einige Formulierungen für die Übersetzung der Vergil-Stelle übernommen:

*Bei uns oben ist es Nacht, ihnen aber leuchtet in der
Unterwelt die Herrlichkeit der Sonne; vor ihrer Stadt
liegt purpurrosig die Flur; Schatten gibt der Weihrauch-
baum, und schwer lasten die goldenen Früchte. Sie aber
ergötzen sich zu Roß und mit Ringkampf, andere mit
Würfeln oder mit Saitenspiel, und was nur Wonne heißt,
ist hier völlig aufgeblüht. Und Duft verbreitet sich über dem
lieblichen Gefilde, da sie mit der fernhin leuchtenden
Opferflamme vielerlei Rauchwerk mischen auf den Altären*

der Götter.
(Burckhardt 2, S. 212f., mit Anm. 28)

Die Gestaltung des Vergil-Textes ist präziös wie ein geschliffener Edelstein: Das Elysion ist hier als „Haine der Seligen“ (*fortunatorum nemora*) bezeichnet, mit besonderer Betonung des Wortes *fortunatorum*, das aus fünf langen Silben besteht. Dieser Ausdruck wird umspielt von drei parallel gebauten, teils mit gleichlautenden Endungen versehenen Beschreibungen: *locos laetos, amoena virecta, sedes beatas*. Es waltet die heilige Dreizahl an diesem Ort. Weiter gibt es ein besonderes Wirken des *aether*, weiter, reicher, leuchtender als auf der Erde, angedeutet durch die weite Stellung (Hyperbaton) von *largior* (das zudem betont am Versanfang steht) und *aether*, wodurch eine Spannung auf dieses Wort hin entsteht. Auch Sonne und Sterne sind vorhanden, doch in eigener Art, wiederum durch Gestaltung betont (vierfache Alliteration und Chiasmus). *Pars – pars*: Die Anapher zeigt die Möglichkeiten, die hier für Leib und Geist gegeben sind, auch ausgestaltet durch Hyperbata mit gleichlautenden Endungen (*gramineis palaestris; fulva harena*). *Pars pedibus plaudunt*: eine akustische Wirkung durch die dreifache Alliteration, die eine Lautmalerei bewirkt, nämlich des rhythmischen Auftretens mit den Füßen. *Plaudunt choreas et carmina dicunt*: ein Chiasmus zum Abschluß. Der Teil mit den Tätigkeiten der *fortunati* ist eine gestalterische Antiklimax der längenmäßig abnehmenden Glieder (Leibesübungen, Tanz, Lieder), aber zugleich eine inhaltliche Klimax mit dem Höhepunkt *carmina dicunt*; dies letzte ist für Vergil offensichtlich der Gipfel der Seligkeit, sein Lebensinhalt.

Im ersten Teil ist der *aether* hervorgehoben, der die Haine der Seligen mit seinem besonderen Leuchten überglänzt. Das griechische Wort *aither* bezeichnet eine obere Luftschicht, nämlich den heiteren Himmel, der über dem *aer*, der dunstigen unteren Luftschicht, liegt. Das Wort kommt von *aithein*, leuchten oder lodern. Im *aither* wohnen, wie Homer sagt, die Götter (vgl. Gemoll s. v. *aither* und *aer*). Dietz macht darauf aufmerksam, daß das Elysion die reine Erde oder Behausung ist, die über dem Luftbereich [*aer*] der bewohnten Erde und am unteren Rand des Ätherbereiches liegt – noch nicht im *aither*, dem Bereich der Götter, da es ein Zwischenreich ist. Hierüber schreibt Platon in *Phaidon*, eine Stelle, die Vergil zweifellos kannte:

Denn wenn jemand zur Grenze der Luft gelangte oder Flügel bekäme und hinaufflüge: so würde er dann hervortauchen und sehen, wie hier die Fische, wenn sie einmal aus dem Meer herauftauchen, was hier ist, sehen, und wenn seine Natur die Betrachtung auszuhalten vermöchte, dann erkennen, daß jenes der wahre Himmel ist und das wahre Licht und die wahre Erde. (Platon, Phaidon 109e; S. 59)

Bei AnthroWiki heißt es, daß αἰθήρ der von Sonnen- und Sternenlicht [*solemque suum, sua sidera norunt*] durchhellte blaue Himmel sei, in dem die Griechen den Übergang zu einer höheren, nichtmateriellen Ätherwelt sahen. Der Äther offenbart sich sogar von der Erde aus gesehen, nämlich als das Himmelsblau (AnthroWiki s. v. Äther). Steiner sagt dazu, der Äther sei an sich natürlich unsichtbar: „Wenn Sie aber den gesamten Umkreis des Äthers ins Auge fassen, so ist der Grund, warum Sie den blauen Himmel sehen, der eigentlich ja auch nicht da ist, der, daß Sie da das Ende des Äthers wahrnehmen. [...] Der Äther ist zwar nicht wahrnehmbar, aber er erhebt sich zur Wahrnehmbarkeit wegen der großen Majestät, mit der er sich im Weltenall hinstellt, indem er sich kundgibt, offenbart in der Himmelsbläue.“ (GA 236, S. 238ff.; zitiert in AnthroWiki s. v. Tageshimmel) Steiner meint mit Äther die geistige Ätherwelt, die erste Stufe des Geistigen.

Bei beiden Texten, dem Pindar-Fragment und der Vergilstelle, fällt auf, daß hier die Bewohner des Elysions bei Tätigkeiten des irdischen Lebens gezeigt werden. Oben wurde solches auch von denen auf der Asphodeloswiese gesagt und als entwicklungsunfähiges Verharren bei immer gleichem Verhalten gedeutet. Doch die Tätigkeiten im Elysion tragen den Charakter des Leichten und Heiteren, während Orion hart und gewalttätig wirkt. Das Adjektiv *pelorion* (Odyssee 11, 572) bedeutet nicht nur riesig, sondern hat auch den Beiklang eines Ungeheuers oder Ungetüms; die Keule ganz aus Erz, die er stets hält, tut ein übriges zu diesem Eindruck, und ausdrücklich heißt es, daß er seine Jagdtätigkeit immer (*aien*) ausübt. Der heitere Eindruck wird bei Vergil nicht nur durch Tanzen und Singen hervorgerufen, sondern beherrscht auch die Körperübungen: Der grasige Platz entspricht dem lieblichen Grün in den oberen Versen; die Stelle *contendunt ludo* kann zwar heißen „sie wetteifern im Kampfspiel“, aber auch einen Anklang an „spielerisch“ haben, denn für das Verb *ludere* „schwebt eine Grundbedeutung von 'sich frei, ungebunden bewegen' in der Luft“ (Walde/Hofmann s. v. *ludo*). Auf der Erde kennt unser Unterweltreisender Aeneas eher Wettkämpfe, die unter größtem Ernst, Verbissenheit, Betrugsversuchen und Streitereien verliefen, wie die Wettspiele bei der Leichenfeier des Patroklos in der *Ilias* zeigen (*Ilias* 23, 257-897).

Der Heros Odysseus begegnet bei seiner Hadesfahrt, dem zentralen Erlebnis seiner Einweihung, auch einem Vertreter einer noch höheren nachtodlichen Entwicklungsstufe, nämlich Herakles. Dietz verbindet die Entwicklungsstufen mit den von S. Wallimann beschriebenen sieben Astralebenen. Sie sagt dazu: „Allerdings müssen wir uns immer vor Augen halten, daß die räumlichen Benennungen, ob wir nun von Dimension, Ebene, Sphäre, Stufe oder Zone sprechen, nie einen Ort, sondern einen Bewußtseinszustand meinen.“ (Silvia Wallimann, *Brücke ins Licht. Das Leben danach*. Freiburg im Breisgau 1986, S. 43) Den höheren Astralebenen entsprechen die elysische und sodann die olympische Stufe, auf der sich Herakles befindet. Der Beginn der Stelle in der Odyssee über Herakles lautet:

Nach diesem [sc. Sisyphos] bemerkte ich die Stärke des Herakles, sein eidolon: Sein Selbst [autos] erfreut sich mit den unsterblichen Göttern bei Festfreuden und hat Hebe mit den schönen Knöcheln, die Tochter des großen Zeus und der Hera mit den goldenen Sohlen. Um ihn ist Lärmen von Toten wie von Raubvögeln, die nach allen Seiten aufgeschreckt werden: Dieser ist der finsternen Nacht gleich, den entblößten Bogen haltend und den Pfeil auf der Sehne, einem immer Schießenden gleich.
(Odyssee 11, 601-608; Übersetzung nach Dietz)

Wenn die Verse über das Selbst des Herakles bei den Göttern nicht wären, könnte man den Text als dem über Orion sehr ähnlich ansehen. Tatsächlich wurden und werden die Verse 602-604 für einen späteren Einschub gehalten. Dietz sieht dies anders: Er hält die Verse aus verschiedenen Gründen für echt (vgl. S. 219f., Anm. 27): Odysseus weiß, daß das Selbst oder das eigentliche Ich (*αὐτός*; ägyptisch ACH) mit Hilfe der Götter die olympische Seinsstufe erreicht hat, und dies ergänzt für ihn den Mythos vom Jenseits in einem wichtigen Punkt. Dies zu wissen, entspricht dem Charakter der Einweihung, denn die Kenntnis der postmortalen Jenseitsstufen gehört zu jeder Einweihung (s. ebd. S. 214, Anm. 13). Das Wissen um die olympische Stufe läßt Odysseus erkennen, daß Herakles das Gegenbild zu den unmittelbar vor ihm genannten Frevlern ist, denn bei diesen gibt es keine Entwicklung, bei Herakles dagegen die größtmögliche.

Im Hades sieht jedoch Odysseus nur sein Eidolon, den abgelegten Seelenleib, der von den unglaublichen Mühen seines Lebens kündet. Das eigentliche Selbst (*autos*; Vers 602) verließ diesen beim Aufstieg in den Olymp. In der Dimension des göttlichen Seins erhielt er Hebe zur Gattin, die „Jugendblüte“, die sich stets erneuernde Kraft des göttlichen Seins, d. h. er lebt auf

der olympischen Stufe in einem höheren feineren Leib aus der Kraft göttlicher Energien und nimmt an den göttlichen Festfreuden teil (Vers 603). Er erhielt dieses göttliche Leben für das Übermaß seiner Leiden. Dieses ist in seinem Eidolon noch gespeichert [vgl. V. 606-608]. Viele Kämpfe sollten der Zeus-Kraft zum Sieg verhelfen, dafür nahm er die schwersten Aufgaben, Erniedrigungen und auch Verfehlungen, für die er Sühne leisten mußte, auf sich. Herakles erkennt in Odysseus sofort den ebenbürtigen Nachfolger und ermuntert ihn, seine außerordentlichen Leiden zu durchstehen. Dies führt vielleicht nach dem Tod zu einer höheren Seinsstufe und ist in jedem Fall Voraussetzung für die Nicht-Verfehlung des Lebenssinns. Die Begegnung mit dem Eidolon des Herakles ist der Schluß- und Höhepunkt der Hades-Einweihung (Dietz, S. 79f.).

4. Erkenntnisse über Wiedergeburt

Das Thema Wiedergeburt oder Seelenwanderung geistert durch das griechische philosophische Denken, wird auf Pythagoras (6. Jh.) zurückgeführt und spielt in verschiedenen Schriften Platons eine Rolle. So verbindet auch Pindar in der zweiten Olympischen Ode den Aufenthalt im Elysion mit „mehrmals gerecht gelebten Leben“ (Dietz, S. 67).

In *Phaidon* spricht Platon/Sokrates ausführlich über die nachtodlichen Schicksale der Seele. Dabei erwähnt er, daß die Seelen der meisten Verstorbenen zum Acherusischen See der Unterwelt gelangen, „und nachdem sie gewisse bestimmte Zeiten dort geblieben, einige länger, andere kürzer, dann wieder ausgesendet werden zu den Erzeugungen der Lebendigen“ (113a). Auch die im Elysion, der reinen Behausung (*kathara oikesis*), erleben noch Wiedergeburten: „Die aber ausgezeichnete Fortschritte im geheiligten Leben gemacht zu haben erfunden werden, dies endlich sind diejenigen, welche, von allen diesen Orten im Innern der Erde befreit und losgesprochen von allem Gefängnis, hinauf in die reine Behausung gelangen und auf der Erde wohnhaft werden.“ Dann wird von noch weiter Entwickelten gesprochen: „Welche nun unter diesen durch Weisheit sich schon gehörig gereinigt haben, diese leben für alle künftigen Zeiten gänzlich ohne Leiber und kommen in noch schönere Wohnungen [...]“ (114b-c) Dietz interpretiert dies so: Das geistige Leben im Elysion endet mit Wiedergeburten auf der Erde bis zur letzten Läuterung. Ein solcher Gereinigter dringt durch den Ätherbereich weiter nach oben bis zu einer Sphäre, wo sich das irdisch Gestalthafte auflöst und die Wiedergeburten enden (S. 67).

Die ausführlichste dichterische Gestaltung des Wiedergeburtsgedankens, fußend auf pythagoreischen und platonischen Gedanken, kommt bei Vergil in der Unterweltreise des Aeneas vor, als er im Elysion auf seinen Vater Anchises trifft, der gerade die *animae* seiner Nachkommen, die ans Licht der Oberwelt gehen wollen (*animas superum ad lumen ituras*, Aeneis 6, 680), betrachtet. Aeneas wundert sich über die unzähligen Scharen, die um den Fluß Lethe versammelt sind, und auf seine Fragen gibt ihm Anchises eine längere Erklärung: Am Anfang besaßen alle Wesen eine feurige Kraft und noch ihren himmlischen Ursprung, doch dies verlor sich durch den Einfluß des Leibes immer mehr, so daß der Blick sich verfinsterte und der Himmel (*aurae*, V. 733) nicht mehr geschaut werden konnte. Auch nach dem Tod blieb diese Verseuchung (*pestes*, V. 737) noch haften, so daß reinigende Bußen durch die Elemente Luft, Wasser und Feuer geleistet werden mußten; wenige erreichten das Elysium. Nach Vollendung eines langen Zeitenkreislaufs (*perfecto temporis orbe*) kann ein reiner, geläuterter geistiger Zustand erlangt werden: *purus* (rein) *aetherius* (geistig) *sensus atque aurai simplicis* (geläutert) *ignis* (V. 738-747). Nach tausend Jahren trinken sie aus der Lethe und kehren ohne Erinnerung in neue Leiber zurück (V. 749-751). Danach zeigt Anchises unter den Seelen des Aeneas nächste Nachkommen und die bedeutenden Römer bis zur Gegenwart Vergils – die Heldenschau – sowie bevorstehende Kämpfe und Leiden.

Der Lethestrom gehört nicht zu den in älteren Texten genannten Unterweltsflüssen und stammt wohl aus den pythagoreischen Vorstellungen über die Seelenwanderung (Reinhardt, MH, S. 40). Das Trinken aus der Lethe („Vergessen“) bewirkt, daß in der neuen Verkörperung keine Erinnerung an vorherige Leben und an den Aufenthalt im nachtodlichen Dasein besteht. Die ganze Stelle mit den sich Wiederverkörpernden gehört zu der von Otis so genannten philosophischen Sicht der Vergilischen Unterweltsfahrt, durch die der Blick in die Zukunft gerichtet wird (Pint, S. 69). Tatsächlich ist sie ja auch der Übergang zu der Heldenschau, die kommende Jahrhunderte der römischen Geschichte umfaßt.

Ganz ohne Spuren auch im Mythos ist der Wiedergeburtsgedanke jedoch nicht. Davon zeugt jede zyklische Symbolik, wie die Sonnen-, Mond- und Getreidesymbolik. In der griechischen Mythologien ist dies vor allem im Mythos von Persephone deutlich, die wechselnd in der Unterwelt und auf der Erde lebt. Persephone oder Kore ist eine der beiden Göttinnen der Mysterien von Eleusis. Offensichtlich ist in den wenigen Zeugnissen, die trotz der Geheimhaltung existieren, daß eine gezeigte Getreideähre eine bedeutende Rolle spielt, Symbol der Wiedergeburt im Kreislauf von Sterben und Neuaufleben (vgl. o. II, 2.3: Getreidesymbolik). Dieses Eingeweihtenwissen ergänzt die Zeugnisse der Jenseitsmythen um einen wichtigen Aspekt. Auch der ägyptische Mythos vom Sonnenlauf kann als Wechsel von Sterben und Wiedergeburt gedeutet werden, wobei Teichmann unter Wiedergeburt eine Reinkarnation versteht, Hornung ein lebendiges vollendetes Eingehen in eine Jenseitswelt mit einer Art Leiblichkeit (Geist der Pharaonenzeit, S.102 und 108). O. Gigon verweist auf eine Stelle bei Herodot (2, 123), die zu sagen „scheint“, daß Pythagoras seine Seelenwanderungslehre aus Ägypten übernommen habe (dtv-Lexikon, Religion, s. v. Seelenwanderung).

EXKURS: Das nachtodliche Dasein in der ägyptischen Jenseitsmythologie

Da die Ägypter sozusagen „Fachleute“ für das nachtodliche Dasein waren, soll in diesem Exkurs ein Blick auf deren wesentliche Erkenntnisse geworfen werden, obwohl sich ihr Wissen nicht in Heroenmythen niederschlug, sondern es sich um zunächst „exklusiv königliche Totentexte“ handelte (Lurker s. v. Unterweltsbücher. Verfasser: Jan Assmann). Diese Texte erschienen zuerst als Inschriften an den Wänden der jüngeren Pyramiden (sog. Pyramidentexte), danach auf Särgen (Sargtexte), schließlich an den Wänden der Königsgräber im Tal der Könige in Luxor/Theben-West und in Abydos (Unterwelts- oder Jenseitsbücher). Die Gräber der Königinnen und der Vornehmen tragen Inschriften über das Nachtodliche anderen Inhaltes. Das *Totenbuch* ist eine variierende Sammlung von Totentexten auf Papyri, die auf älteren Texten fußt und dem Gestorbenen ins Grab mitgegeben wurde. Wie Teichmann in seinen Büchern (Tempel - Ägypten und Ägyptische Mysterien) darstellt, ist ein wesentlicher Teil der königlichen Totenliteratur die nachtodliche Verwandlung der Wesensglieder. Wie bereits erwähnt, setzt Teichmann die in der Totenliteratur vorkommenden Wesensglieder Leib, KA, BA und ACH den in der Anthroposophie (und anderer esoterischer Literatur) Physischer Leib, Ätherleib, Astralleib und Ich genannten Wesensgliedern gleich. Die ägyptischen Texte zeigen, wie die durch den Tod getrennten Wesensglieder wieder zusammengefügt werden, wie auch Hornung ausführt: Der Mensch gehört wie der Sonnengott Himmel und Erde an. Der BA („Seele“; Teichmann: Astralleib) wird vom Himmel angezogen, Körper und Schatten sind der Erde verhaftet. Doch nichts, was den Menschen ausmacht, geht verloren. Der Tod trennt die Teile des Menschen, aber sie vereinen sich im Jenseits wieder. Der Sonnengott führt die BAU aller Götter und seligen Toten mit sich, damit sie ihre stofflichen Hüllen neu beseelen (Hornung, Blick in jenseitige Welten. In: Der Geist der

Pharaonenzeit, S. 180f.). Eine solche Neubeseelung des Fleisches wird z. B. im Jenseitsbuch *Amduat* in der sechsten Nachtstunde gezeigt, wo der Leichnam des Sonnengottes (und mit ihm des Königs) als *chepri*, d. h. „das Werden“, liegt. Der in der Barke vorbeifahrende Sonnengott vereinigt sich mit seinem Leichnam und kann so zu einer morgendlichen Neugeburt gelangen (Hornung, *Altägyptische Jenseitsbücher*, S. 45; Abb.: S. 122). Der Anthroposoph Teichmann meint, daß in Analogie zur Neugeburt der Sonne die ägyptischen Darstellungen auf die Reinkarnation des Menschen hinweisen.

e) Die „Schätze“ aus dem Jenseits

Der Held oder Heros kehrt in der Regel nicht mit leeren Händen aus dem Jenseitsbereich zurück. Dies ist der Grund, weswegen Hades seit dem 5. Jh. v. Chr. auch *Plutos* oder *Pluton* genannt wurde. Hades wurde mit *Plutos/Pluton* gleichgesetzt, weil aus der Unterwelt die Feldfrüchte kommen, sowie Edelmetalle sich in der Erde befinden. Die Umbenennung findet sich ab dem 5. Jh., vgl. Platon *Kratylos* 403A-E (Hunger s. v. Hades). In Harrauer/Hunger wird *Pluton* als eine mildere chthonische Macht als Hades bezeichnet; er war mit den eleusinischen Mysterien verbunden (s. v. Hades). Dies zeigt seine Rolle, die er offensichtlich bei der Einweihung spielt. Campbell zählt einiges auf, was sich im Jenseits an wunderbaren Dingen findet: unterseeische Fabelpaläste; Juwelen, die die Dämonenstädte der Unterwelt beleuchten; Sterne im Busen der ewigen Nacht; Goldkörner des Drachenhorts; Äpfel der Hesperiden; Fäden am Goldenen Vlies (Heros, S. 66). In der irischen Sage vom Prinzen von der einsamen Insel und der Königin von Tubber Tintye gewinnt der Prinz im Jenseitsschloß der Königin das Wasser der flammenden Quelle und ißt von nie weniger werdender Speise (ebd. S. 184). Campbell deutet dies so: Die Quelle ist der Weltnabel, ihr flammendes Wasser das unzerstörbare Wesen des Daseins. Das Tischlein-deck-dich-Motiv ist Symbol „der unerschöpflichen lebenspendenden und formschaffenden Macht der Urquelle“ (ebd. S. 186), auch als „das Elixier des unvergänglichen Seins“ bezeichnet (S. 195).

Ein solches Wasser des Lebens kommt auch in dem gleichnamigen Grimmschen Märchen vor (KHM Nr. 97). Daß das verwünschte Schloß ein Jenseitsbereich ist, erkennt man am schwierigen Ein- und Ausgang der schlagenden Tür (vgl. o. S. 740ff.) und den gefährlichen Wächtern. Zu den „Schätzen“ gehören nicht nur das Wasser, sondern auch kostbare Fingerringe, ein nie alle werdendes Brot und eine immer treffende Waffe. Die wissende Hüterin der Schätze, die schöne Jungfrau, ist selbst verwünscht und wird später vom Helden erlöst. Doch nun zeigt sie ihm zunächst, wo der Brunnen mit dem Lebenswasser ist. Am Geschehen im verwünschten Schloß zeigt sich, daß das Zusammenwirken des Helden mit der Jungfrau von Bedeutung ist. Eine große Bedrohung ist weiter ein einladendes Bett, wo der Held einschläft und gerade noch rechtzeitig erwacht. Dieser zeitweilige Bewußtseinsverlust hätte zum Mißlingen und ewiger Gefangenschaft geführt, denn das Tor schloß sich zu einer bestimmten Zeit.

Bei *Hänsel und Gretel* (KHM Nr. 15) werden die Schätze zugänglich, nachdem die gewaltige Todesbedrohung überwunden war. Die Todesdämonin wird durch kluges Bewußtsein unschädlich gemacht, und nur so können die Schätze aus ihrem Reich gebracht werden, wo überall „Kasten mit Perlen und Edelsteinen“ stehen. Es sollte auch nicht übersehen werden, daß der Jenseitsbereich durch ein „großes Wasser“ abgetrennt ist. Aber kein Charon verwehrt die Rückkehr, sondern eine weiße Ente trägt Hänsel und Gretel über das Gewässer, ein Begleittier im schwankenden Element wie der Schwan, das ihre Fähigkeit, die Grenzen zwischen den beiden Welten zu überschreiten, symbolisiert.

In *Der Trommler* (KHM Nr. 193) zieht der Held zum erstarrten Jenseitsbereich des Glasbergs, um eine Königstochter aus der Macht einer Hexe zu befreien. Die von ihr gestellten vermeintlich unlösbaren Aufgaben bewältigen Trommler und Königstochter auch hier

gemeinsam. Die Hexe, die Herrscherin und Hierophantin im Todesbereich, die danach nicht mehr vonnöten ist, war die Hüterin von Schätzen, die den beiden nun zufallen.

Der Unterweltsfluß mit dem Fährmann kommt auch in *Der Teufel mit den drei goldenen Haaren* vor (KHM Nr. 29). Die Todesbedrohung durch Gefressenwerden und das Lösen der tödlichen Aufgaben bedarf wieder der Hilfe eines weiblichen Wesens, das mit List die Haare für den Helden gewinnt. Der Teufel ist ein Wissender, der auch drei tiefgründige Fragen beantworten kann, so daß der Held ein bedeutendes Wissen aus der Unterwelt herausträgt. In gewisser Weise sind die drei Haare und die drei Antworten identisch.

Die aus dem Jenseits gebrachten Schätze sind häufig golden. Ein Beispiel aus dem Mythos ist das Goldene Vlies, das die Argonauten zurückbringen (s. auch u. Abschnitt Rückkehr).

Manche deuten Gold als Symbol der Weisheit, und nach Lurker gibt es einen Zusammenhang von Weisheit, Licht und Leben (s. v. Weisheit). Das Glückskind in *Der Teufel mit den drei goldenen Haaren* geht lebendig aus der Unterwelt hervor, besitzt lichtstrahlendes Gold und ist reich an Weisheit. Mit diesem Wissen kann er Leben neu schaffen, nämlich die Äpfel am verdorrten Baum wieder wachsen und Wein aus einem trockenen Brunnen wieder quellen lassen. Welches Wissen in der Einweihung gewonnen werden kann, wurde schon im letzten Abschnitt deutlich: Odysseus und Aeneas erlangen Wissen über das nachtodliche Dasein, Prophezeiungen und Rat. Das Motiv der Goldenen Äpfel ist vor allem durch die Äpfel der Hesperiden bekannt, von denen Herakles im Rahmen des Dodekathlos drei herbeibringen muß. Der von einem Drachen bewachte Baum liegt auf einer Insel im äußersten Westen (*hesperos*: Abend), also in einem als Jenseitsbereich schon kennengelernten Gebiet, wo die Sonne untergeht. Eine der Hesperiden heißt Erytheia, eine Anspielung auf die Farbe der untergehenden Sonne (Kirk, S. 184). Kirk sagt weiter, im Herakles-Mythos sei das Motiv der Goldenen Äpfel „ein wenig verkümmert“, da Eurystheus mit ihnen gar nichts anzufangen weiß und sie Herakles wiedergibt, der sie dann Athene als Opfergabe darbringt. Einst jedoch müssen sie eine „pointiertere Bedeutung besessen haben“: „Möglich, daß man sie für eine 'Lebensspeise' oder für ein Symbol der Unsterblichkeit oder der Verjüngung hielt (ein Grund, warum sie die Götter derart bewachten); magische Äpfel dieser Art sind uns aus der Folklore anderer Völker bekannt.“ (Ebd. S. 185) Ein solcher Mythos kommt in der *Edda* vor. Die Göttin Idun, deren Name „die Verjüngende“ bedeutet, hütet die Äpfel: Bragis „Frau heißt Idun: sie verwahrt in einem Gefäße die Äpfel, welche die Götter genießen sollen, wenn sie altern, denn sie werden alle jung davon, und das mag währen bis zur Götterdämmerung.“ (Gylfaginning, Nr. 26; Stange, S. 280 und 412 s. v. Idun) R. Meyer sagt dazu, die Äpfel weisen „auf das Geheimnis der Leben-erneuernden Kräfte“ hin (Märchen, S. 216).

Daß die heraufgeholten „Schätze“ das Leben bedeuten können, wird besonders deutlich in den Fällen, bei denen der Heros Personen aus der Gewalt des Todes befreit.

Im Theseus-Mythos, der nach Kirk aus mehreren, ursprünglich nicht zusammengehörigen Teilen besteht (vgl. S. 145 und 149), geschieht zweimal eine Rettung aus dem Reich des Todes. Die eine ist seine eigene Tat, nämlich das Hineingehen ins Labyrinth, der Sieg über den Minotaurus und das Finden des Ausgangs. Zusammen mit seinem eigenen Leben rettet er die sieben Jungfrauen und Jünglinge, die dem Minotaurus geopfert werden sollten. Kinder oder junge Menschen symbolisieren im Menschen entstehende neue Kräfte oder Fähigkeiten; auch die Zahl sieben deutet auf Entstehen und Neuwerden hin, sie hängt mit der Mondsymblik zusammen, die eine uralte Vorstellung von Sterben und Wiederenstehen in sich birgt. Die Kreta-Episode des Theseus-Mythos geht nach Kirk mindestens bis zur Zeit Homers und Hesiods zurück, wahrscheinlich sei sie sogar älter (S. 148). Die zweite Episode ist die auch bereits erwähnte mißglückte Hadesfahrt zur Entführung der Persephone, bei der er und sein Freund Peirithoos an steinernen Thronen festwuchsen. Hier kam für ihn der Retter

Herakles, der ihn bei seiner eigenen Hadesfahrt davon erlöste.

Dionysos, der Heros unter den Göttern, rettete seine Mutter Semele aus der Unterwelt und führte sie in den Olymp empor.

Perseus, der Sonnenheld, war von Geburt an den Todesmächten ausgesetzt, denn er wurde in einem grabartigen unterirdischen Gelaß geboren, wo seine Mutter Danae wegen eines Orakels von ihrem Vater eingesperrt war: Das Orakel besagte, ihr Vater werde von seinem Enkel getötet. Nach der Geburt setzte der Vater Tochter und Enkel in einem sargartigen Kasten auf dem Meer dem Tode aus. In diesem Wasser des Todes lag die Insel Seriphos, auf der König Polydektes herrschte, der „Vielaufnehmende“, zu dem der Kasten hingetrieben wurde. Laut Kerényi ist Polydektes einer der vielen Namen des Unterweltkönigs. „So wurde Danae die Gefangene des Polydektes, zum dritten Mal mit ihrem Kinde gleichsam in die Unterwelt gelangt.“ (Mythologie 2, S. 46) Die Rettung kam ihr, als der erwachsene Perseus mit Hilfe der Athene und des Hermes die Gorgo Medusa überwunden hatte und mit ihrem Versteinerung bewirkenden Haupt die Feinde tötete.

Nach Schefold, Giebel (Motiv „Katabasis“, S. 37) und anderen können die Erlangung solcher Schätze und lebensrettende Taten auf Schamanenlieder zurückzuführen sein: „Dann erzählen sie von Fahrten ins Jenseits, von denen sie kostbare Heiltümer mitbringen, wie es später griechische Mythen bezeugen: Iason das Goldene Vlies [...], Theseus die Ariadne und die Helena [...], Orpheus die Eurydike [...]. Es ist bezaubernd, die Fülle der Motive auch nur zu nennen, die auf alte Schamanenlieder zurückgehen könnten. Herakles überwindet den Riesen Geryon, ursprünglich einen Todesdämon und raubt seine Herde. Ja, sogar in die Unterwelt gelangt er, raubt den Kerberos und befreit Theseus und Peirithoos, die ebenfalls in die Unterwelt vorgedrungen waren [...]. Auch Minotaurus, den Theseus überwand, Gorgo, die von Perseus überwunden wird und die Chimaira, der Bellerophons größte Tat gilt, waren ursprünglich solche Todesdämonen [...].“ (Schefold, S. 49)

In vielen Mythen verkleidet sich der Schatz aus der Jenseitswelt in das Bild einer Frau mit außergewöhnlichen Eigenschaften: besonders schön, besonders wissend, eine göttergleiche Königstochter. Der Held trifft sie im unterweltlichen Bereich und befreit sie; sie ist die unabdingbare Helferin, ohne die er seine Aufgabe nicht erfüllen kann, und folgt ihm dann; sie fällt ihm nach Lösung der Aufgabe zu; er gewinnt sie in einer Freierprobe vom übelwollenden Vater.

Der erste Fall ist der Erzähltypus der befreiten Jungfrau oder Königstochter, die oft aus den Klauen eines Unholds oder Drachen gerettet wird. In der griechischen Mythologie sind es die Gestalten der Hesione und der Andromeda, die von Herakles bzw. Perseus vor einem Meerdrachen gerettet werden. Andromeda ist in der bereits erwähnten Lesart auch Helferin im Kampf.

Dies führt nun zu den Helferinnen, die zu den bekanntesten Gestalten der griechischen Mythologie gehören: Ariadne und Medeia. Beide sind göttlicher Abstammung oder gar ursprünglich Göttinnen. Sie sind so sehr mit dem Heros und seiner Aufgabe verbunden, daß diese ohne sie nicht zu bewältigen wäre; deswegen können sie als Teil des Helden selbst betrachtet werden, und als Teil seiner selbst folgen sie ihm aus dem Jenseitsbereich. Sie symbolisieren eine Wesensveränderung, die durch die Einweihung vor sich geht, ein Ganzwerden des zuvor Unvollkommenen. Helferinnen, die, anders als Ariadne und Medeia, die in völliger Freiheit handeln, selbst in Not sind, kommen oft in Märchen vor, wie die Königstöchter in *Der Trommler* und in *Das Wasser des Lebens*.

Ferner gibt es die Braut, die dem Helden nach Lösung der Aufgabe unerwartet zufällt, ohne daß er zuvor von ihr wußte. In der griechischen Mythologie ist dies z. B. bei Bellerophon der Fall, der die drei todbringenden Aufgaben erfüllt und die Tochter des Iobates, des Königs

von Lykien, der sie gestellt hat, erhält. Dieser Mythos wird in der *Ilias* erzählt (6, 119-211). Solche Gestalten wie Iobates sind Handlanger bei der Einweihung: Iobates muß Bellerophon die Aufgaben mit tödlichen Gefahren stellen; und als der Heros sie alle erfüllt hat, erkennt Iobates in ihm den Eingeweihten, der würdig ist den Schatz davonzutragen: „Da erkannte der König den Sproß der Götter in ihm, hielt ihn bei sich zurück, gab ihm seine Tochter zur Frau und überließ ihm die Hälfte seines Reiches.“ (Kerényi, *Mythologie* 2, S. 72, nach Il. 6, 191-193). Der Anteil am Reich, das ja ein jenseitiges Reich der geistigen Welt ist, bedeutet, daß Bellerophon dort „Herrscher“ wurde, also mit seinen geistigen und seelischen Kräften umgehen konnte statt von ihnen beherrscht zu werden.

Eine Freierprobe, ein weit verbreitetes Motiv symbolischer Erzählungen, kann von der Braut oder deren Vater verlangt werden. Der griechische Heros Pelops wollte Hippodameia gewinnen. Ihr Vater Oinomaos, König von Pisa in Elis, verlangte von allen Freiern, daß sie ihn in einem Wagenrennen besiegten, und das war noch keinem geglückt, denn Oinomaos stammte von Ares ab und hatte von ihm windschnelle Rosse erhalten. Kerényi sieht ihn als eine unterweltliche Gestalt an, der vielleicht sogar Gatte seiner Tochter war, eifersüchtig über sie wachte und bisher 12 oder 13 Freier in ungleichem Kampf besiegt und danach getötet hatte. Von diesem „hadesgleichen Vater und Gatten“, also einer Art Unterwelt, mußte Hippodameia befreit werden (Kerényi, *Mythologie* 2, S. 57ff.; Quellen: Pindar *Olympische Oden* 1, 25-88; Apollodoros, E2, 3-9). Pelops gewann das Wagenrennen durch die Hilfe seines Liebhabers Poseidon und durch eine List. Er wurde König des Landes, das von ihm den Namen Peloponnes („Pelopsinsel“) erhielt.

Auch für Campbell ist die Gewinnung einer Frau etwas Wesentliches, Symbol für etwas, das die Einweihung bewirken kann. So heißt es: „In der Bildersprache der Mythen stellt das Weib den Inbegriff des Wißbaren dar.“ (Heros, S. 126) Die Frau ist Symbol von Herrschaft, Freiheit, Lebensenergie, die Feinden, Tyrannen oder Ungeheuern entrissen werden. „Sie ist ein Stück des Helden selber – 'jeder ist beide'. [...] Sie ist das Inbild seiner Bestimmung, die er aus dem Gefängnis hinderlicher Umstände zu befreien hat. Wo er aber seine Bestimmung ignoriert oder von falschen Rücksichten sich irreleiten läßt, kann er durch keine Anstrengung der Hindernisse Herr werden.“ (Ebd. S. 360f.)

Eine große Rolle spielen auch in der *Odyssee* Schätze, und hier in der tatsächlichen Gestalt wertvoller Gegenstände. Dies beginnt schon damit, daß Odysseus auf seinen 12 Schiffen die Kriegsbeute von Troja davonträgt. Die Beute wird durch den Überfall auf die Kikonen vermehrt; doch erhält er dort noch etwas weit Wertvolleres. Er verschont Maron, den Apollonpriester der Kikonen, aus Scheu vor dem Gott. Maron schenkt ihm sieben Talente Gold, einen Krater aus Silber und 12 Amphoren mit einem besonderen Wein: süß, ungemischt, ein göttlicher Trank mit göttlich-wunderbarem Duft (*Odyssee* 9, 196-211). Die Sonnenzahl 12 kennzeichnet hier den klugen, den Olympischen Göttern verbundenen Sonnenhelden Odysseus, der anders als Agamemnon einen Priester des sonnenstrahlenden Phoibos Apollon scheut. In der finsternen Todesgrotte beim menschenfressenden Polyphem wird dieser Wein zur Rettung, denn mit ihm wird der Kyklop betrunken und schläfrig gemacht, so daß der Angriff auf ihn möglich wird. Polyphem kann von dem Wein, der ihm wie Ambrosia und Nektar vorkommt, gar nicht genug bekommen und betrinkt sich ohne nachzudenken. In seiner dem Odysseus entgegengesetzten Unklugheit macht er Odysseus sogar auch ein Gastgeschenk (*xeinon*) voll grausigem Hohn: Dich werde ich als letzten von den Gefährten essen – ohne zu ahnen, wie nahe er selbst dem Verderben ist. Doch auch Odysseus macht bei der Polyphem-Begegnung, der dritten Episode seines Einweihungsweges, aus Unüberlegtheit und Selbstüberschätzung Fehler, die zum Tod von sechs Gefährten führen (die Trinkszene: *Odyssee* 9, 345-374). Er muß noch unzählige Erfahrungen voller

Todesgefahr, Leid und Trübsal machen bis zur „endgültigen Segnung“ (vgl. Campbell, Heros, S. 184). Auch ein weiteres Gastgeschenk besonderer Art wird ihm nicht zum Nutzen. Aiolos, der Herr der Winde, zu dem sie als nächstes kommen und der freundlich gesinnt ist, schenkt ihm einen Schlauch, in dem die heulenden Winde fest verwahrt sind, sendet dagegen dem Schiff den günstigen Westwind bei der Abfahrt Richtung Ithaka hinterher. Sie kommen fast nach Ithaka, als Odysseus sein Bewußtsein nicht mehr wach halten kann, sondern einschläft. Während dieses Schlafes machen die Gefährten ihrem Neid und Unmut Luft, nämlich daß Odysseus zu den vielen schönen Kostbarkeiten (*polla keimelia kala*) der Beute von Troja nun auch noch ein gewiß wertvolles Gastgeschenk von Aiolos erhalten hat. Sie öffnen den Schlauch, und die herausfahrenden Stürme treiben sie weit weg von Ithaka (Odyssee 10, 17-52).

Bei den folgenden Abenteuern verliert Odysseus alles: Beute, Geschenke, alle Schiffe mit den Mannschaften, bis er selbst, nackt, dem Tode nah, an der Küste der Phaiaken an Land gespült wird. Die Situation ist die äußerste Todestiefe, nackt wie Inanna bei ihrem Unterweltgang, die letzte extreme Herausforderung, bevor er bei den Phaiaken reiche Erkenntnisse erlangt und in Gestalt der Gastgeschenke der Phaiaken alles wiedererlangt, was er verloren hat, ja noch mehr darüber hinaus, wie schließlich Poseidon feststellt:

*Die [Phaiaken] aber brachten ihn schlafend im schnellen Schiff übers Meer und
Legten ihn nieder in Ithaka, haben unendliche Schätze
Ihm gegeben an Erz und Gold und gewebten Gewändern,
Wie sie Odysseus nie davongetragen aus Troja,
Käme er unversehrt mit dem Losanteil seiner Beute.
(13, 134-138; Übersetzung: R. Hampe)*

Der Ausdruck für die Gastgeschenke ist *aglaa dora*, herrliche, prunkvolle oder glänzende Geschenke. Diese werden immer wieder erwähnt, dabei auch oft mit dem Wort *ktemata* bezeichnet. Dieses kommt von dem Verb *ktaomai*, „sich erwerben, erringen oder in seinen Besitz bringen“, und ist sogar mit dem Wort Schatz verwandt (Gemoll s. v. *ktaomai*). Der Gewinn nach der völligen Entblößung aller Dinge entspricht einem Gesetz jeglichen spirituellen Weges, da Entwicklung nur möglich ist durch die Bereitschaft, alles Unwesentliche zurückzulassen. Diese ist die schwierigste und größte Prüfung von allen, die nur ein wahrer Heros besteht (auch NT: *Denn wer sein Leben erhalten will, der wird' s verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird' s finden*; Mt 16,25; Luther 1964. Angelus Silesius: Mensch, werde wesentlich.)

Die *ktemata* hat sich Odysseus durch seinen leidvollen Prüfungsweg erworben. Ohne diesen hätte er sie nicht von den Phaiaken erhalten können. Darauf weist in diesem Zusammenhang die Zahl 12 hin, die Sonnenzahl, die dem Sonnenhelden verbunden ist. Nicht zufällig sind es zwölf Könige auf der Phaiakeninsel Scheria, die der Oberkönig Alkinoos anweist, die Gastgeschenke für Odysseus zu spenden, denn Odysseus hat zwölf Prüfungen auf seinem gesamten Einweihungsweg (nicht nur die Nekyia) durchstehen müssen. Jeder König bringt sozusagen den endgültigen Gewinn an innerem Fortschritt bei jeder Station in den Symbolen von Gold, Silber, Erz und kostbaren Gewändern. So spricht Alkinoos, noch bevor sich Odysseus zu erkennen gegeben hat:

*Hört mich an, der Phaiaken Fürsten und Berater!
Dieser Fremde scheint mir sehr verständig zu sein (pepnymenos).
So laßt uns ihm denn ein Gastgeschenk (xeineion) geben, wie es sich ziemt.
Zwölf ausgezeichnete Könige (ariprepees basilees)*

walten nämlich als Oberhäupter im Volk, der dreizehnte aber bin ich selbst.

(Odyssee 8, 387-391; Übersetzung: nach R. Hampe)

Die zwölf Stationen bzw. Prüfungen sind: Kikonen, Lotophagen; Kyklopen, Aiolos, Laistrygonen; Kirke; die Fahrt ins Totenreich, Sirenen, Skylla und Charybdis; die Rinder des Helios, Kalypso, Ankunft bei den Phaiaken. Durch diese Erfahrungen wurde Odysseus zu einem, den Alkinoos als *pepnymenos* bezeichnet, was auch mit „geistig rege, beseelt oder besonnen sein“ übersetzt werden kann (Frisk s. v. pneo). Alkinoos erkennt Odysseus als den Eingeweihten, der würdig ist, die Schätze aus der geistigen Welt bei seiner Rückkehr herauszuführen.

Gastgeschenke sind auf der ganzen Welt verbreitet und haben eine gesellschaftliche Funktion. Häufig erfolgt der Austausch nach bestimmten Regeln, und dies ist auch in der homerischen Adelsgesellschaft so, was sich z. B. bei den Besuchen des Telemachos bei Nestor und Menelaos zeigt. Doch bei den Geschenken an Odysseus ist die symbolische Bedeutung daran zu erkennen, daß nach dieser ersten Erwähnung auffällig häufig immer wieder auf sie angespielt wird: Odyssee 11, 339-341: Die Königin Arete erinnert an die Geschenke; 13, 7-15: Nach Ende der Erzählungen spricht Alkinoos von der Heimfahrt und den Geschenken. Beim Abschied von Alkinoos sagt Odysseus:

*Herrscher Alkinoos, ausgezeichnet vor allen im Volke,
Lebt nun wohl und entsendet mich sicher; nachdem ihr [den Göttern] gespendet.
Denn schon ging in Erfüllung, was ich im Herzen mir wünschte,
Heimgeleit und Geschenke, die mögen die himmlischen Götter
Segnen; [...]
(Odyssee 13, 38-42; Übersetzung: R. Hampe)*

Odysseus erwähnt hier in einem Atemzug das Heimgeleit (*pompe*) und die lieben Geschenke (*phila dora*), die die himmlischen Götter (*theoi Ouraniones*) segensreich werden lassen mögen (*olbia poieseian*). Die Heimkehr und die Geschenke sind gleich wichtig. Die Götter sollen die Schätze zu einem Segen machen. Was dies bedeutet, wird im Abschnitt „Rückkehr“ zur Sprache kommen. Die vorliegende Stelle ist keine Floskel, denn der Ausdruck „die himmlischen Götter“ ist ungewöhnlich. Dann geht Alkinoos selbst durchs Schiff und schaut nach, ob alles richtig untergebracht ist.

Bei der Ankunft auf Ithaka werden die Schätze wieder erwähnt: Die Phaiaken heben den schlafenden Odysseus aus dem Schiff und stellen die Schätze (*ktemata*) so neben ihn, daß sie nicht gestohlen werden können (Odyssee 13, 120-124). Beim Erwachen erkennt Odysseus Ithaka nicht, bricht in große Klagen aus, fürchtet sich von den Phaiaken betrogen und zählt sofort die Schätze, die er glücklicherweise neben sich vorfindet (Odyssee 13, 203-219). Doch dann erscheint ihm Athene und nimmt ihm alle Bedenken:

*Und nun kam ich hierher, mit dir einen Plan zu ersinnen
Und die Schätze zu bergen, die dir die erlauchten Phäaken
Schenkten, als du nach Hause fuhrst, wie ich ihnen anriet,
[...]. (13, 302-305 Übersetzung: R. Hampe)*

Auch hier gilt: Die Schätze – hier als *chremata* bezeichnet – sind ebenso wichtig wie der Plan, bei dem es um das weitere Vorgehen auf Ithaka geht. Und so wie beide den Plan ersinnen, bergen sie miteinander die Schätze im Grottenheiligtum der Nymphen von Ithaka, Zeustöchtern wie Athene, die sie hüten werden im Innern der heimatlichen Erde:

„[...]“.

*Aber laß uns die Schätze im Winkel der göttlichen Höhle
Gleich jetzt niederlegen, um sie für dich zu bewahren;
Laß uns dann selbst überlegen, was nun am besten zu tun sei.“
Sprach es, die Göttin, und tauchte dann in die dämmrige Höhle,
Nach Verstecken suchend im Innern; aber Odysseus
Trug nun alles herbei, die schön gewebten Gewänder,
Gold und massives Erz, die ihm die Phäaken gegeben.
(13, 363-369; Übersetzung: R. Hampe)*

f) Der Weg aus der Jenseitswelt

In diesem Abschnitt geht es um die mythischen Berichte darüber, wie der Neophyt, der neu Eingeweihte, die geistige Welt, in der er während der Einweihung weilte, wieder verläßt. In mythischen Bildern werden solche Vorgänge aufgezeigt. Odysseus durchläuft viele Etappen der Einweihung. Sein letztgültiges Ankommen „zu Hause“ nach dem Einweihungsweg ist die Heimfahrt und das Erwachen auf Ithaka, die bereits beschrieben wurden.

Doch auch das zentrale Erleben, die Hadesfahrt oder Nekyia, kann für sich als Einweihung oder besonders intensiver Teil derselben verstanden werden, bei der es einen Hin- und einen Rückweg gibt. Dieser soll nun noch betrachtet werden. Der Vorbereitete findet den Weg durch seine Fähigkeit, sich in die geistige Welt hineinzubegeben und wieder herauszufinden. Im Falle der Hadesfahrt des Odysseus ist sein Schiff das Symbol dafür, daß er diese Fähigkeit besitzt; denn mit ihm kann er sich entlang des mythischen Okeanos-Stromes zum Rand des Hades begeben. Nach vielen Begegnungen dort am Eingang, zu dem die *psychai* kommen, zuletzt mit dem *eidolon* des Herakles, kann Odysseus ins Innere des Hades blicken. Doch kommen da große Mengen (*myria*) der Toten, vor denen er erschrickt und fürchtet, Persephone könne ihm sogar das Gorgonische Haupt schicken. Dietz sieht in der Gorgo eine tödliche Macht, die zu Erstarrung und Auflösung führt. Diese erstarrende Macht spüre auch Odysseus in diesem Augenblick und ziehe sich zurück (vgl. S. 81). Es wurde bereits gesagt, daß jedes Einweihungserleben etwas anders ist, je nach der individuellen Lage und den Fähigkeiten des Adepten. Odysseus nimmt die Furcht, die ihn nun befällt, ernst, und

*in demselben Augenblick ging ich da hinweg zum Schiff und
befahl den Gefährten, es selbst zu besteigen und die Hecktaue zu lösen.
Diese gingen sogleich hinein und setzten sich an die
Ruderpflöcke. Und die strömende Woge trug es
über den Okeanos-Fluß, zuerst durch Rudern,
dann durch günstigen Seewind.
Aber als das Schiff die Strömung des Okeanos-
Flusses verlassen hatte, ließ die Woge des
weitbefahrenen Meeres das Schiff zur Insel
Aiaia gelangen, wo die
Wohnungen und Tanzplätze der frühgeborenen Eos
sind und der Aufgang der Sonne, und dorthin
kommend, ließen wir das Schiff am sandigen Gestade landen
und stiegen auch selbst heraus bei der Brandung
des Meeres: Dort ausschlafend, erwarteten wir
das göttliche Morgenrot.
(Odyssee 11, 636 – 12,7)*

Ich meine, daß hier die Bilder und besondere Formulierungen den Aufwachvorgang aus dem Einweihungsschlaf beschreiben, wobei der Adept durchaus eine aktive Rolle spielt. In seinem höheren Bewußtseinszustand erkennt Odysseus eine Gefahr und weiß, daß es nötig ist, sofort (*autika*) seine Fähigkeit zur Rückkehr zu aktivieren, was dann durch das Bild des Klarmachens des Schiffes dargestellt wird. Das wäßrige Element stellt die schwankende geistige Welt dar, die in diesem Fall die Rückfahrt jedoch ungefährlich und problemlos vonstatten gehen läßt (*kyma*, die Woge, ist zweimal das Subjekt in diesen Versen!). Die zwei verschiedenen Gewässer, der Okeanos und das Meer (*thalassa*), zeigen im Bild eine größere Ferne bzw. Nähe zum „Land“, also dem Wachbewußtsein. Am Rande des Okeanos, weit im Westen, ist der Eingang zum Hades; hier befindet man sich mit anderem Bewußtsein tief in der geistigen Welt („am tiefwirbelnden Okeanos“). Das „Meer“ ist dagegen ein Bewußtseinszustand, der schon zum Wachbewußtsein hinführt. Auf diesem Meer erreicht das Fahrzeug auch das feste Land, wo das Aufwachen vollendet wird, also der Adept aus dem Einweihungsschlaf wieder ins Tagesbewußtsein zurückkehrt. Aber auch dies erfolgt behutsam: Auf sandigem Gestade, nahe der Brandung, liegen die Rückkehrer. Der rieselnde, ständig seine Gestalt ändernde Sand ist noch kein ganz fester Boden, auch ist die Meeresbrandung noch nahe, und ganz wach ist Odysseus mit den Gefährten noch nicht. Sie befinden sich in einer Übergangsphase zwischen geistiger und physischer Welt. Das Verb *apobrizein* bedeutet „ausschlafen“ in dem Sinne von „aus dem Schlaf herauskommen“ und ist hier bewußt gewählt, denn es gibt noch ein anderes Verb für „erwachen“ im Griechischen. Das Gegenteil, *brizein*, bedeutet „sich schwer fühlen“, d. h. einschlafen. Es stellt den Einschlafvorgang sehr gut dar, nämlich das Wegsinken des Bewußtseins bei der Lösung der immateriellen Wesensglieder, wobei der physische Leib als schwerer werdend empfunden wird. Beim Aus-schlafen (*apobrizein*) fügen sich die während der Einweihung gelockerten Wesensglieder wieder zusammen. Dieser Aufwachvorgang vollendet sich beim Erscheinen der Eos, der Göttin der Morgenröte. Die Helligkeit und Festigkeit des diesseitigen Bewußtseins wird wiedergewonnen. Die letzten zwei Wörter der ganzen Stelle zeigen daher eine metrische Besonderheit: „das göttliche Morgenrot“ heißt griechisch *Eo dian*; Eo ist der Akkusativ von Eos und besteht aus zwei langen Silben: Ē – ō (der Versfuß heißt Spondeus). In fast allen Hexametern steht an dieser Stelle ein Daktylos aus drei Silben: lang – kurz – kurz, die einen bewegten Rhythmus hervorrufen. Wenn Homer hier davon abweicht und stattdessen zwei lange, „harte“ Silben hier hinsetzt, ist dies kein Zufall: Es signalisiert die Ankunft in der Welt der festen Dinge, was nichts Negatives ist, denn dieses Ankommen ist der Zweck der Einweihung (s. folgenden Abschnitt). Die Ankunft findet auf der Insel der Eos und des Sonnenaufgangs statt. Dies wird in den lieblichen Worten eines hellen Schöpfungsmorgens beschrieben.

Der Weg in die Unterwelt hinein Richtung Westen und der Rückweg vom Westen zum Osten ist auch der Weg der Sonne am Tag und in der Nacht, der in der ägyptischen Kultur eine solch überragende Rolle spielt, denn er stellt auch das Schicksal des Menschen in den wechselnden Bereichen der irdischen und der geistigen Welt dar. Eine zusammenfassende Abkürzung dieser Lebensstatsache ist das ägyptische Bild des Gottes Aker mit der hinein- und herausfahrenden Barke, der als doppelköpfiger Löwe dargestellte Erdgott. Beim einen Kopf fährt abends die Sonnenbarke hinein und kommt beim anderen heraus. „Die Vorstellung von dem Durchgang der Sonne durch den Aker rückt seine beiden Teile ohne weiteres in Beziehung zum Osten und Westen.“ (Bonnet s. v. Aker)

Häufig ist in mythischen Texten der Fall, bei dem der aus dem Jenseits Zurückkehrende verfolgt wird. Campbell nennt dies die magische Flucht (Heros, S. 213). Bekannte Beispiele aus der griechischen Mythologie sind Perseus und die Argonauten. Während Perseus die Flucht mit Götterhilfe gelingt, ist sie den Argonauten nur durch ein grausig anmutendes Opfer

möglich. Medeia tötet und zerstückelt ihren mitgeführten Bruder Apsyrtos, der noch ein kleiner Knabe ist, und wirft die Stücke seines Leibes hinter dem Schiff ins Meer, um den die Argo verfolgenden Vater Aietes aufzuhalten, was auch gelingt (Apollodoros 1, 133). Das Aufhalten des Verfolgers, indem ihm etwas in den Weg geworfen wird, erscheint später als Märchenmotiv, allerdings sind es da Gegenstände, die zu kaum zu überwindenden Hindernissen werden, z. B. in *Die Wassernixe* (Grimm KHM Nr. 79). Hier sind es erst eine Bürste, aus der ein Bürstenberg wird, dann ein Kamm, aus dem ein Kammberg mit riesigen Zinken wird, zuletzt ein Spiegel, aus dem ein unüberwindlich glatter Spiegelberg wird. Die grauenhafte Tat der Medeia deuten sowohl Campbell als auch Steiner als Bild inneren Geschehens. In Anlehnung an C. G. Jung muß der „reif gewordene und vorbereitete Geist allein den Schritt über die Schwelle tun“. Dies kann ein schreckenvoller Augenblick sein, in dem man sich von den Mächten des Abgrundes verfolgt fühlt. Sie können jedoch gebannt und gehemmt werden, indem der Fliehende mit Entschiedenheit manche bisher schützende traditionelle Hilfen hinter sich läßt: „behutsame Deutungen, Prinzipien, Symbole, Rationalisierungen und dergleichen“ - zugunsten des unmittelbaren Gotteserlebnisses (Campbell, Heros, S. 217ff.).

Für Steiner können Mythen bildhafte Darstellungen wirklicher seelischer Erlebnisse von Eingeweihten sein (Christentum, S. 83). Das Goldene Vlies symbolisiert das verlorengegangene Ewige in der Menschenseele; Medea ist eine Zauberkraft im eigenen Bewußtsein, die zur Wiedererlangung verhilft. Doch um dieses Ewige in den vollen Besitz zu bringen, muß ein Teil des Bewußtseins geopfert werden. Im Bild ist dies Apsyrtos, der „Bruder“: „Dies fordert die Sinnenwelt, die wir nur als eine mannigfaltige (zerstückelte) begreifen können.“ (Ebd. S. 87)

Eine andere Erschwernis beim Rückweg ergibt sich, wenn die Kräfte des Eingeweihten dazu nicht ausreichen. Dann ist, nach Campbell, eine „Rettung von außen“ nötig (Heros, S. 223f.). Ein sehr altes mythisches Beispiel ist der Abstieg der sumerischen Göttin Inanna vom Großen Oben ins Große Unten. Doch sie hatte klug für diesen Fall vorgesorgt und ihre Botin Ninshubar angewiesen, ihre Rettung zu veranlassen, falls sie nicht zurückkehren werde. „Nachdem drei Tage und drei Nächte verflossen waren“ - also die Zeitdauer, in der der Todesschlaf des Mysten gefahrlos währen konnte – kümmerte sich Ninshubar darum: Zwei geschlechtslose Wesen wurden in die Unterwelt geschickt:

*Auf den von einem Pfahl hängenden Leichnam richteten sie
die Furcht der Feuerstrahlen,
Sechzigmal die Speise des Lebens, sechzigmal das Wasser
des Lebens sprengten sie auf ihn,
Inanna erhob sich.*

*Inanna steigt auf von der Unterwelt,
die Anunnaki flohen,
Und wer immer von den Bewohnern der Unterwelt in Frieden
in die Unterwelt hinabgestiegen sein mochte;
Wenn dann Inanna aufsteigt von der Unterwelt,
Eilen wahrlich die Toten vor ihr her.*

*(Sumerischer Mythos vom Abstieg der Inanna in die Unterwelt, 3. Jt. v. Chr., zitiert in
Campbell, Heros, S. 230f.)*

In der griechischen Mythologie ist der Prototyp der Rettung aus der Unterwelt die der

Persephone durch ihre Mutter. Umgekehrt rettet Dionysos seine Mutter aus dem Totenreich. Theseus gelingt der Ausgang aus dem Hades nach dem Abenteuer mit Peirithoos gar nicht, und er wird von Herakles gerettet. Herakles führt auch die Alkestis aus der Unterwelt, in die sie freiwillig geraten war, wieder herauf. Orpheus dagegen scheitert daran, seine geliebte Frau Eurydike, die an einem Schlangenbiß gestorben ist, wieder ans Licht zu bringen, weil er gegen das Verbot verstößt, sich im Unterweltbereich nach ihr umzublicken. Auch des Theseus Rückfahrt aus dem unterweltlichen Kreta nach Athen ist nicht glücklich: Wie Orpheus geht auch ihm die gewonnene liebende Frau verloren; sodann vergißt er die Abmachung mit seinem Vater Aigeus, bei geglücktem Abenteuer ein weißes Segel zu hissen, so daß sich Aigeus aus Verzweiflung ins Meer stürzt.

Ein weiteres Beispiel für Mißachtung einer Vorschrift findet sich in der Erzählung *Amor und Psyche* in den Metamorphosen (Goldener Esel) von Apuleius. Psyche erhält von Venus die Aufgabe, in die Unterwelt zu steigen und Proserpina (Persephone) um eine Büchse voll Schönheit zu bitten, die sie dann Venus bringen soll. Ein Helfer warnt Psyche eindringlich davor, in die Büchse hineinzuschauen. Doch diese letzte Erschwernis bewältigt sie nicht, und gerade als sie die Unterwelt schon verlassen hat, blickt sie doch noch hinein: Ein tiefer Schlaf, der daraus hervorkommt, befällt sie:

*[...] iacebat immobilis et nihil aliud
quam dormiens cadaver.*

*Sie lag unbeweglich da, nicht anders
als ein Leichnam im Todesschlaf.
(Metamorphosen 6, 21, 2)*

Nach langer Suchwanderung und gewollt tödlichen Proben durch Venus, die sie gemeistert hat, scheitert Psyche im letzten Augenblick dieses langen, gefährlichen, leidvollen Prüfungsweges. Das Leben verläßt sie fast vollständig, worauf das Wort *cadaver* hinweist; das Bewußtsein schwindet ihr, was das Wort *dormiens* zeigt. Das heißt, sie schafft es nicht, aus dem Einweihungsschlaf zu erwachen, sondern verharrt in dem Zustand; eine lebensgefährliche Situation, die real in der Antike vorkam und vor der die Arkandisziplin bewahren sollte, die nur streng Vorbereitete zur Einweihung zuließ, und durch die vermieden werden sollte, daß Unbefugte Einweihungen vornahmen – was dem Eingeweihten Apuleius bekannt war. Für Psyche im Mythos folgt ebenfalls die Rettung von außen: Ihr Geliebter Amor (= Cupido), für den sie all dies auf sich genommen hat, eilt zu seiner Psyche, wischt den Schlaf von ihr und weckt sie durch einen zarten Stich mit seinem Pfeil (Metamorphosen ebd.).

5. Rückkehr

Campbell macht darauf aufmerksam, von welcher großer Bedeutung die Ereignisse nach der Rückkehr des Heros von seinem Prüfungsweg sind, und widmet diesem Thema ein ganzes Kapitel in „Der Heros in tausend Gestalten“ (S. 210-263). Erst wenn der zurückgebrachte „Segen in der Erneuerung der Gruppe, des Volkes, des ganzen Planeten oder der zehntausend Welten sich bewähren kann“, ist das Ziel des Weges des Heros erreicht (S. 210). Denn dadurch erfolgt der unerläßliche und ununterbrochene „Zufluß geistiger Energie in die Welt“ (S. 49).

a) Schwierigkeiten bei der Rückkehr

Doch allzu oft geht die Rückkehr des Heros nicht ohne Schwierigkeiten vonstatten. Denn „immer muß er mit seinem Segen wieder in die längst vergessene Atmosphäre finden, wo die Menschen, die nur Fragmente des Menschen sind, sich vollkommen glauben. Er muß noch den Zusammenprall der Gesellschaft mit seinem das Ich erschütternden, das Leben erlösenden Elixier bestehen und die Rückschläge auf sich nehmen, die ihm in Form von vernünftigen Bedenken, boshafem Widerstand und auch von guten Menschen, deren Begreifen versagt, noch bevorstehen“ (ebd. S. 232).

Häufig ist es auch der Eingeweihte selbst, der seine Rückkehr verzögert oder ganz ablehnt, aus verschiedenen Gründen: „Buddha selbst zweifelte nach seinem Triumph, ob er die Botschaft von seiner Einsicht weitergeben könne, und einige Heilige sollen im Zustand übernatürlicher Ekstase verschieden sein. Und zahlreich sind die Helden, die der Sage nach sich für immer auf dem gesegneten Eiland der ewig jungen Göttin des unsterblichen Seins niedergelassen haben.“ (Ebd. S. 210) Auch in den Upanishaden ist zu lesen, daß die Seligkeit des tiefen Abgrunds nicht so leicht zugunsten der Erschütterungen des Wachzustandes preisgegeben werde: „Wer, der die Welt abgeworfen hat, würde wünschen, wieder zurückzukehren? Er würde nur *dort* sein.“ (Ebd. S. 223) R. Meyer deutet die Gefahr des Einschlafens auf dem Wunderbett in *Das Wasser des Lebens* (Grimm KHM Nr. 97) als Gefangenbleiben im weltfernen Jenseits: „Der Sucher nach dem Geiste darf sich also nicht in weltferner Seligkeit, im Genuß paradiesischer Wonnen verlieren“, sondern muß „die Erinnerung an die Erde und an seine Menschenpflicht wach erhalten“ (Märchen, S. 217).

Besonders häufig kommt in den Geschichten die Gefahr der Verlockung durch eine überirdisch wunderbare Frau vor. Dies wird nach einem Ausdruck im mittellalterlichen Epos *Erec* von Hartmann von Aue als „Verligen“ (Verliegen) bezeichnet. Das Motiv des Verligens hat auch beim Einweihungsweg des Odysseus eine so wichtige Bedeutung, daß Odysseus dreimal in die Gefahr gerät, dadurch von seinem Weg abgelenkt zu werden, der auf die Rückkehr zur Heimat und zu seiner Gattin gerichtet ist. Die erste göttliche Frau, die ihn mit Seligkeit und Liebeswonne umfängt, ist die Zauberin Kirke. Als Odysseus schon lange bei ihr verweilt hat, geiften schließlich die Gefährten ein:

*Und durch alle die Tage, so lang, bis das Jahr sich vollendet,
Säßen wir da und schmausten unendlich viel Fleisch und den süßen
Wein. Als aber vollendet das Jahr und die Horen sich wandten,
Während die Monde schwanden, die langen Tage sich jährten,
Riefen sie mich heraus, die werten Gefährten, und sagten:
„Unbegreiflicher, denke nun endlich ans Land deiner Väter;
Wenn dir durch Götterspruch bestimmt ist, gerettet zu werden
Und in dein hohes Haus und dein Vaterland heimzugelangen.“
(Odyssee 10, 467-474; Übersetzung: R. Hampe)*

Die zweite Göttin ist die Nymphe Kalypso (die „Verbergende“) auf der Insel Ogygia, zu der Odysseus allein als Schiffbrüchiger kommt, wie er den Phaiaken später erzählt:

*[...] Brachten die Götter zur Insel Ogygia mich, wo mit schönen
Flechten Kalypso wohnt, die mächtige Göttin; sie nahm mich*

*Auf, umsorgte mich lieb und pflegte mich, sagend, sie wolle
 Mich unsterblich machen, nicht alternd alle die Tage.
 Doch sie konnte mir nie den Mut [thymos] in der Brust überreden.
 Sieben Jahre blieb ich dort ständig, immer mit Tränen
 Tränkend die göttlichen Kleider, die mir Kalypso gegeben.
 (7, 253-260; Übersetzung: R. Hampe)*

Odysseus widersteht der großen Versuchung, bleibt bei seiner Sehnsucht nach der wahren Gattin, bei den Aufgaben in der Heimat, lehnt die Unsterblichkeit in Untätigkeit ab. Mit dem Wunsch, Odysseus unsterblich zu machen, verstößt Kalypso gegen die DIKE-Ordnung der olympischen Götter, nach der es den Göttinnen nicht mehr gestattet ist, sterbliche Männer zu heiraten und unsterblich zu machen. Odysseus' Willen, den eigenen Bios zu Ende zu führen, ist so stark, daß er sich Kalypso widersetzt. (Vgl. Dietz, S. 48.) Er hat einen wichtigen Fortschritt im Vergleich zu der Situation bei Kirke gemacht. Doch er kann sieben Jahre lang die Insel nicht verlassen. Er wird der Göttin überdrüssig und seine Sehnsucht nach der Heimat wird übermächtig. So findet ihn Kalypso,

*[d]er am Ufer des Meeres saß; ihm wurden die Augen
 Nicht mehr trocken von Tränen, das süße Leben zerrann ihm,
 Der sich nach Heimkehr sehnte; denn nicht mehr gefiel ihm die Nympe;
 Sondern die Nächte wohnte er noch erzwungen der Göttin,
 Selbst nicht wollend der wollenden, bei in der wölbigen Grotte;
 Aber am Tage saß er auf Felsen oder am Sandstrand,
 Sich sein Herz zerquälend mit Tränen und Seufzen und Schmerzen.
 Über das Meer, das wogende, blickte er, Tränen vergießend.
 (5, 151-158; Übersetzung: R. Hampe)*

Auf Veranlassung Athenes sendet Zeus Hermes zu Kalypso, um ihr seinen Befehl mitzuteilen, Odysseus nach Hause zu entlassen. Sie hilft darauf Odysseus ein Floß zu bauen, mit dem er zu den Phaiaken gelangt. Dort trifft er die Königstochter Nausikaa an, die selbst sowie auch ihre Eltern es gerne sähen, wenn er ihr Gemahl und damit Nachfolger des Königs Alkinoos würde. So spricht Alkinoos:

*Daß doch, Vater Zeus und Athene und Phoibos Apollon,
 Solch ein Mann, wie du bist, der grade so denkt wie ich selber,
 Hier verweilen wollte und, meine Tochter besitzend,
 Sich mein Eidam nannte, ich gäbe dir Haus und Besitztum,
 Wenn mit Willen du bliebest [...].
 (7, 311-315; Übersetzung: R. Hampe)*

Doch auch dieser letzten Versuchung widersteht Odysseus, und Alkinoos weiß schon selbst, daß dies nicht in Frage kommt; er erwartet gar keine Antwort, sondern bereitet alles für die Heimfahrt des Odysseus vor.

Vergil, der in der *Aeneis* in vielem Homer folgte, hat auch das Motiv „Verligen“ in der berühmten Dido-Episode ausgeführt, die das ganze vierte Buch in Anspruch nimmt. Durch einen Sturm gelangt Aeneas in die junge Stadt phönikischer Siedler, Karthago, wo die schöne verwitwete Königin Dido herrscht. Sie verlieben sich ineinander und sehnen sich nach gemeinsamem Leben und Wirken in Karthago. Immer mehr gerät Aeneas sein eigener göttlicher Auftrag, sein *F a t u m*, nämlich ein neues Troja zu gründen, aus dem Sinn. Hier

greift Venus ein, die Jupiter auf das Verligen des verliebten Aeneas aufmerksam macht, und der Göttervater sendet Merkur mit folgendem Befehl zu Aeneas:

Du legst nun die Grundmauern des hohen Karthago und errichtest als Prinzgemahl [uxorius, Vers 266] die schöne Stadt? Wehe, das eigene Königreich und deine eigene Bestimmung hast du vergessen. Der Herrscher der Götter selbst hat mich vom strahlenden Olymp herabgeschickt, der Himmel und Erde mit seinem göttlichen Willen bezwingt, er selbst heißt mich, folgenden Befehl durch die schnellen Lüfte zu bringen: Was baust du denn da auf? Oder mit welcher Hoffnung vergeudest du müßig deine Zeit [teris otia, Vers 271] im Libyschen Land? Wenn dich schon der Ruhm solcher gewaltiger Bestimmung nicht berührt und du selbst dir deines eigenen Lobes wegen keine Mühe machst, so Sorge dich doch wenigstens um den aufwachsenden Ascanius, um die Hoffnungen des Erben Iulus, dem das Königtum über Italien und die römische Erde zukommt. (Aeneis 4, 265-276)

Hermes-Merkur, der in beiden Epen den Willen des Zeus-Iupiter übermittelt, wurde von Homer übernommen, doch mit anderem Adressaten: Hermes wendet sich an Kalypso, die den Heros zurückhält, während in der *Aeneis* der Heros selbst an dem Verligen Gefallen gefunden hat.

Auch neuere und neuste Dichtungen greifen das Motiv auf. In *Der Zauberberg* von Thomas Mann wird der Protagonist Hans Castorp durch die zauberische Atmosphäre des Lungensanatoriums und die kirkehafte Wirkung einer Mitpatientin unnötig lange dort zurückgehalten, und als Merkurgestalt mahnt ständig ein anderer Mitpatient, Lodovico Settembrini, zur Abreise. Mittelalterlich ist das erwähnte Epos *Erec*, und auch die Gestalt des Tannhäuser stammt aus der Zeit. Die Sage vom Tannhäuser läßt diesen Ritter im unter einem Berg liegenden Reich der Venus verschwinden, wo er Jahre voller Liebeswonnen bei ihr verbringt. Diesen in der Zeit der Romantik beliebten Stoff hat auch Wagner in seiner Oper *Tannhäuser und der Sängerkrieg auf Wartburg* verarbeitet. Mag er auch Texte von Tieck, Hoffmann, Heine und Ludwig Bechstein verwendet haben (vgl. Dieter Borchmeyer, Richard Wagner. Werke-Leben-Zeit. Stuttgart 2013, S. 97-100), so wird doch auch die Verwandtschaft mit der *Odyssee* deutlich – Wagner war ein großer Kenner und Verehrer der antiken griechischen Literatur. Die Oper beginnt mit der Unzufriedenheit und dem Überdruß Tannhäusers über sein Dasein bei Venus. Sie ist verstört, entsetzt und wütend, begreift ihn nicht – wie Kalypso Odysseus -, und kann doch nicht verhindern, daß er sie verläßt:

TANNHÄUSER Zuviel! Zuviel!
O, daß ich nun erwachte!
[...]

VENUS Wohin verlierst du dich? Was faßt dich an?

TANNHÄUSER Die Zeit, die ich hier verweil',
ich kann sie nicht ermessen! -
Tage, Monde [vgl. o. *Odyssee* 10, 470] gibt's für mich nicht mehr; [...]

VENUS Ha! Was vernehm' ich? Welch tör'ge Klagen?
Bist du so bald der holden Wunder müde,
die meine Liebe dir bereitet? - Oder wie?
Reut es dich so sehr, ein Gott zu sein? [...]

TANNHÄUSER

[...]

*[H]in muß ich zur Welt der Erden,
bei dir kann ich nur Sklave werden; [vgl. o. Vergil Aen. 4, 266: Das
Wortspiel „uxorius“, d. h. „männliche Gattin“, ein Mann als Anhängsel
einer mächtigen Frau, kann im Deutschen nicht wiedergegeben
werden, da es das Maskulinum von Gattin ohne abwertenden Sinn ja
gibt. Daher meine Übersetzung als „Prinzgemahl“, d. h. Gatte
einer Herrscherin, der offiziell unter ihr steht.]
nach Freiheit doch verlangt es mich,
nach Freiheit, Freiheit dürste ich;
zu Kampf und Streite will ich stehen,
sei's auch auf Tod und Untergehen!
Drum muß aus deinem Reich ich fliehn –
O Königin, Göttin! Laß mich ziehn!*

www.operalib.eu/zpdf/tannhauser.pdf

Sozusagen ein intertextuelles Dreieck zum Motiv „Verlügen“ bilden die *Odyssee*, *Tannhäuser* und *Der Zauberberg* von Thomas Mann. Dies weist auf dessen archetypische Bedeutung hin; Intertextualität ist bei bedeutenden Dichtungen keine intellektuelle Spielerei.

Wie Odysseus bei Kalypso und Tannhäuser bei Venus verbringt Hans Castorp, der „Jüngling“, der Adept des Entwicklungsweges in *Der Zauberberg*, sieben Jahre im „Jenseits“ des Lungensanatoriums, lange Zeit verlockt durch die Anziehungskraft einer Frau, der Mitpatientin Clawdia Chauchat (über die Motivik der hermetischen Einweihung im *Zauberberg* s. den Aufsatz der Verf. „Der Zauberberg“ von Thomas Mann, eine hermetische Geschichte). In dieser Frau ist die Verführung einer Unterwelt symbolisiert, die den Helden vom tätigen Leben, seinen Aufgaben und seiner Verantwortung für die Menschen abbringen will. Der Gegenpol ist Lodovico Settembrini, der Hans Castorp unentwegt mahnt, belehrt und zur Heimreise drängt (die leichte Tuberkulose ist bei Hans Castorp schnell geheilt). Settembrini wird von Mann bewußt in Anlehnung an Homer und Vergil als Hermes- Merkur stilisiert: Er ist rege, geistig wach, bietet dem jungen Mann sein Geleit an; er schätzt Handel und Wandel und kennt sich in allem aus; seine Gestalt ist fein und zierlich, er führt ein Stöckchen mit sich – ein Anklang an den Rhabdos des Hermes. Der Adept schätzt zwar seine Belehrungen, ist aber dennoch nicht sehr geneigt, sich nach ihnen zu richten. Immer weniger ist er innerlich fähig, nach Hause zurückzukehren und seine bereits festgelgte erste Arbeitsstelle als Ingenieur anzutreten. Er selbst stellt seine Situation mit einem Zitat des Dichters Friedrich Rückert dar: „Ich bin der Welt abhanden gekommen“.

Ein ähnliches Motiv wie das Verlügen ist die Hinwendung zur falschen Braut. Diese Gefahr kommt häufig gegen Ende des Einweihungsweges bzw. nach der Rückkehr auf und zeigt eine Schwäche des Neophyten an. Wenn die Frau dessen seelischen Teil symbolisiert, hat sich in diesem Bereich der Wandlungsprozeß nicht vollständig vollzogen. Manchmal erfolgt noch eine Kehrtwendung, doch oft hat es tragische Folgen.

In der griechischen Mythologie sind es u. a. Iason und Herakles, von denen berichtet wird, daß sie sich nach Erlangung der rechtmäßigen Frau einer anderen zuwandten. Es gibt über die Verläufe mehrere Lesarten, doch das Verbindende scheint zu sein, daß dies die weitere segensreiche Tätigkeit behinderte.

Medeia trat, nachdem sich Iason von ihr abgewandt hatte, als göttergleiche Zauberin noch

deutlicher hervor, während Iason zur Bedeutungslosigkeit herabsank und einen schmachvollen Tod erlitt. Daß Medea ihre Kinder tötete, gilt als Erfindung des Euripides in seiner Tragödie *Medea*. Wahrscheinlich wollte sie die Kinder durch ein Ritual ähnlich wie Demeter und Thetis unsterblich machen (Kerényi, *Mythologie* 2, S. 217f.; das gesamte Ende nach der Rückkehr der Argonauten S. 216-219).

Im aus vielen Teilen bestehenden Herakles-Mythos gibt es die beiden Frauen Iole und Deianeira, die er auf ähnliche Weise, nämlich durch einen Wettkampf, gewinnt. Sie erscheinen wie Doppelgängerinnen; doch wird ihm trotz dem Sieg Iole von ihrem Vater verweigert, während die Gewinnung der Deianeira glücklich verläuft. Deianeira scheint die ihm zugehörige Frau zu sein, doch läßt er nicht von Iole ab. Um die Schmach zu rächen, von ihrem Vater einst betrogen worden zu sein, greift er diesen mit einem Heer an, tötet ihn und führt Iole mit sich. Aus Furcht, ihren Gatten an eine Geliebte zu verlieren, schickt Deianeira ihm ein angeblich mit einem Liebeszaubermittel getränktes Untergewand, das berühmte Nessos-Hemd. In Wirklichkeit ist es jedoch ein Gift, das wie Feuer auf seinem Leib brennt. Die unerträglichen Schmerzen führen zu seinem selbstgewählten Tod durch Feuer an einer Zeus geweihten Stätte auf dem Berg Oite (Oeta).

Eine der bekanntesten und erschütterndsten Erzählungen mit der Thematik der Falschen Braut ist die Geschichte von Sigurd/Siegfried und Brynhilde. Siegfried vergaß seine wahre Braut, der er durch Eide verbunden war. Und das führte nicht nur zu seinem eigenen Tod, sondern zu furchtbarer Rache und dem Untergang ganzer Geschlechter.

Brynhilde ist das Ewigweibliche des Geistsuchers Sigurd, seine Weisheitsseele (R. Meyer, *Nordische Apokalypse*, S. 214), sein höheres Selbst (Hastings, *Allegories*, S. 91ff.). Der Eingeweihte Sigurd entgeht bei der Rückkehr in die Sinnenwelt der Gefahr nicht, zu tief in diese einzutauchen und die Früchte seiner Einweihung zu gefährden. Dies führt zum Vergessen der wahren Braut Brynhilde – mythisch durch einen Vergessenstrank dargestellt – und zur Vermählung mit der falschen Braut Gudrun bzw. Kriemhild im *Nibelungenlied* (vgl. Meyer ebd.), weiter zum Werbungsbruch an Brynhilde und allen tragischen und blutigen Verwicklungen. Hastings sieht den Grund dafür in einer unvollständigen Einweihung Siegfrieds, was zur Folge hat, daß er die geistige Welt, in der er währenddessen weilt, nicht richtig erkennt und bei seiner Rückkehr leicht manipulierbar wird (*Allegories*, S. 105-123: *The Manipulation of Siegfried*).

Auch in der Gralsage ist das Motiv der Falschen Braut handlungsbestimmend. Üblicherweise wird dem jeweiligen Gralskönig nach göttlichem Willen eine Frau als Gemahlin bestimmt. Doch Anfortas wartet dies nicht ab, sondern verliert sich im Minnedienst für eine andere Frau. Beim Zweikampf mit einem weiteren Verehrer dieser Frau erhält er seine nicht heilende Wunde.

Das Motiv der Wahren bzw. Falschen Braut ist auch in Märchen häufig. Ein Beispiel ist *Der Trommler* (Grimm, KHM Nr. 193). Der Trommler besteht gemeinsam mit der ihm bestimmten Königstochter die gefährlichen Prüfungen in der Jenseitswelt des Glasbergs, sie gewinnen die Schätze, doch trotz ihrer Warnung versagt er bei der Rückkehr, da er seine Eltern wiedersehen will. Aufgrund dieser Rückwärtsgewandtheit vergißt er die wahre Braut und willigt in die Heirat mit einer anderen ein, die seine Eltern ausgewählt haben. Er ist in Gefahr, sich zurückzuentwickeln und unfähig zu werden, das Wissen aus seiner Einweihung zu nutzen. In *Das singende, springende Löwneckerchen* (Grimm, KHM Nr. 88) versagt am Schluß des Rückweges die Kraft des Helden gegenüber der falschen Braut, und sie „verzaubert“ ihn, sodaß er die wahre vergißt. In beiden Märchen gibt es einen guten Ausgang: Die wahre Braut verschafft sich Zugang zu dem Helden und vermag den Vergessenszauber von ihm zu

nehmen, so daß er sich an sie und damit an seine Einweihung und die Vorkommnisse dabei erinnert. Weitere Beispiele aus den Grimmschen Märchen sind *Die Gänsemagd* (Nr. 89), *Die weiße und die schwarze Braut* (Nr. 135) und *Die wahre Braut* (Nr. 186). In diesen drei Märchen hat die Frau insgesamt die führende Rolle, der Held tritt fast in den Hintergrund.

Es zeigt sich immer wieder, wie sehr die epische Harry-Potter-Geschichte, obwohl Jugendliteratur, von alten mythischen Motiven geprägt ist, so auch von dem der Falschen Braut. Auch der Held dieser Geschichte erkennt lange Zeit die wahre Braut nicht und verliebt sich in eine andere, Cho Chang. Dies kleidet sich zwar in eine Teenager-Verliebtheit, doch die archetypische Bedeutung schimmert von Anfang an dadurch durch, daß die wahre Braut, Ginny, sich unter großem Schrecken und Ernst ihrer Bestimmung bewußt ist. (Daß sie die Wahre ist, zeigt auch ihr Name, denn Ginny ist die Abkürzung von Virginia, „die“ Jungfrau.) Die falsche Braut verursacht großen Schaden, da eine „Freundin“, also eine Art zweites Selbst der Cho Chang, den Helden verrät und in Lebensgefahr bringt. Dies hat zur Folge, daß Harry sich von Cho Chang trennt und allmählich in seinem Inneren ein Bewußtsein über die Identität der wahren Braut entsteht. Ein letztes Gespräch zwischen Harry und Cho Chang nach diesem Vorfall zeigt ihre Entfremdung und das Ende der Freundschaft. Cho Chang sagte:

„[...] Harry, ich hätte nicht im Traum daran gedacht, dass Marietta petzen würde... „
„Tja, nun“, sagte Harry überraunig. [...] „Im Grunde ist sie sehr nett“, sagte Cho. „Sie hat nur einen Fehler gemacht - “ „Ein netter Mensch, der einen Fehler gemacht hat? Sie hat uns alle verraten, mitsamt dir!“
„Nun ... wir sind doch davongekommen, oder?“, sagte Cho flehend. „Weißt du, ihre Mum arbeitet im Ministerium, es ist wirklich schwierig für sie -“
[...]
„Fang jetzt nicht wieder an zu heulen“, sagte Harry warnend.
„Das hatte ich nicht vor!“, rief sie.
„Ja ... nun ... gut“, sagte er. „Ich hab im Moment genug Scherereien am Hals.“
„Dann geh und schlag dich damit rum!“, sagte Cho wütend, machte auf dem Absatz kehrt und stolzierte davon.

Die wahre Braut zeichnet sich dadurch aus, daß sie die Bestimmung des Helden kennt und seinen Weg bejaht, fördert und unterstützt, auch wenn dies Trennung bedeutet. Denn oftmals ist nach der endgültigen Vereinigung der beiden der Prüfungsweg noch nicht beendet. So hat auch Odysseus noch weitere Anweisungen erhalten:

*Und zu der Gattin sprach der erfindungsreiche Odysseus:
„Frau, noch sind wir nicht ganz ans Ende der Kämpfe gekommen,
sondern es stehen uns noch bevor unermeßliche Mühen,
Viele und schwierige; die muß ich alle zuerst noch vollenden.
Denn so hat es mir doch Teiresias' Seele [psyche] geweissagt,
An dem Tage, da ich zum Hause des Hades hinabstieg,
Heimkehr für die Gefährten erstrebend und für mich selber.
Komm doch, laß uns zu Bett gehen, Frau, und lasse uns nunmehr
Ruhen in süßem Schlummer und uns am Schläfe erquicken.“
Ihm erwiderte drauf die kluge Penelopeia:
„Immer dann sei dir bereit das Lager, wann du in deinem
Herzen es willst, da dir gegeben haben die Götter,
Heimzukehren ins stattliche Haus und das Land deiner Väter.
Da du es aber erwähnt und ein Gott dir es in den Sinn gab,*

*Nenne mir jetzt die Mühen, die ich späterhin, denk ich,
Doch erfahre; jedoch ist, gleich es zu wissen, nicht schlechter.“
Ihr erwiderte drauf der erfindungsreiche Odysseus:
„Seltsame [daimonie], was nur drängst du so sehr und heißt mich reden?
Aber ich werde es dir erzählen und alles berichten. [...]“
(Odyssee 23, 247-265; Übersetzung: R. Hampe)*

Das Wort *daimonie*, mit dem Odysseus Penelope bezeichnet, bringt ihre Außergewöhnlichkeit zum Ausdruck, die eben nur die dem Heros ebenbürtige Frau besitzt. Das Adjektiv *daimonios*, eigentlich „göttlich“, kann auch übermenschlich, wunderbar, begnadet, sowie rätselhaft im guten oder bösen Sinn bedeuten (Gemoll). Die wahre Braut braucht Tapferkeit, Stärke, Klugheit und Weisheit. So spricht auch Brünnhilde, die Wissende, beim Aufbruch Siegfrieds:

*Zu neuen Taten,
theurer Helde,
wie liebt' ich dich -
liess' ich dich nicht?
(Wagner, Götterdämmerung, Vorspiel; Burghold, S. 270)*

Auch hierin folgt die Harry-Potter-Erzählung ganz den mythischen Vorbildern: Im Angesicht der Trennung zeigt die wahre Braut Ginny weder Klagen noch Tränen, sondern Verstehen des lebensgefährlichen Auftrags des Helden und die daraus folgende Notwendigkeit der Trennung – im Gegensatz zu Cho Chang, die leicht weint und Harrys Situation und Bestimmung nicht versteht.

*[Ginny] erwiderte Harrys Blick mit dem gleichen harten, glühenden Ausdruck, den er an ihr gesehen hatte, nachdem sie den Quidditch-Pokal ohne ihn gewonnen hatten, und in diesem Moment wusste er, dass sie einander vollkommen verstanden und dass sie, wenn er ihr sagen würde, was er nun vorhatte, nicht „Sei vorsichtig“ oder „Tu's nicht“ erwidern, sondern seine Entscheidung akzeptieren würde, weil sie nichts anderes von ihm erwartet hatte. [...] „Ginny, hör zu“, sagte er ganz leise, [...]. „Ich darf nichts mehr mit dir zu tun haben. Wir müssen aufhören, uns zu treffen. Wir können nicht zusammen sein.“ [...] Sie weinte nicht, sie sah ihn nur an. [...] Dann sagte sie]: „Also ... ich kann nicht behaupten, dass ich überrascht bin. Ich wusste, dass es irgendwann passieren würde. Ich wusste, du würdest nicht glücklich sein, wenn du Voldemort nicht jagst. Vielleicht ist das der Grund, weshalb ich dich so sehr mag.“
(Harry Potter und der Halbblutprinz, S. 650f.)*

Ein weiteres Mißlingen bei der Rückkehr ist der Verlust von etwas durch die Hadesfahrt Erworbenem. Dies kann die Frau sein oder ein Elixier, nach dem der Heros ausgezogen war. Beispiele sind der Verlust der Ariadne und der Eurydike. Theseus gelingt zwar die Rettung der Athenerkinder, aber die mit ihm aus ihrer Heimat Reisende bleibt ihm nicht. Die Gründe für ihr Zurückbleiben auf der Insel Naxos sind jedoch unterschiedlich überliefert: Im besten Fall wird Ariadne Gattin des Dionysos, hinter dem Theseus zurückstehen muß, im schlechtesten wird sie von Artemis getötet, weil sie das schon zuvor bestehende Verlöbnis mißachtet hat. Theseus seinerseits erlangt keine glückliche Ankunft in Athen. Orpheus gilt als Eingeweihter, der durch die Macht der Musik Wunder wirkte und der Mysterien stiftete. Die zu seiner Einweihung gehörende Hadesreise ist in keinem klassischen griechischen Text dargestellt, sondern es gibt nur unklare literarische Hinweise, die vielleicht

von einer ursprünglich erfolgreichen Hadesfahrt zeugen (vgl. Wolfgang Storch, Mythos Orpheus. Leipzig 2001, S. 18ff. und S. 269). Die bekannte Fassung des Mythos stammt von den römischen Dichtern Vergil und Ovid: Orpheus, der zum Hades hinabsteigt, um seine gestorbene Gattin Eurydike wiederzuerlangen und dies durch seinen Gesang erreicht, versagt jedoch beim Weg aus der Unterwelt, da er das Gebot der Unterweltsgötter, sich erst nach Verlassen der Unterwelt nach Eurydike umzublicken, nicht einhält. Ehmer sieht darin „ein Sinnbild für die Gefahren und Verfehlungen, die auf jeder Jenseitsreise auftreten können“ (Weisheit, S. 132). Laut Steiner ist Orpheus ein Eingeweihter der griechischen Kultur, der nicht mehr das vollständige hellseherische Vermögen besitzt, für das Eurydike ein Bild ist. Der Verlust der Eurydike zeigt daher, daß er nur eine unvollständige Initiation erlangte (Anthrolexus s. v. Orpheus).

Oftmals ist das Ziel der Jenseitsreise die Erlangung eines Wundermittels, doch gibt es Erzählungen, in denen dieses wieder verloren geht. Dazu zählt vor allem das Gilgamesch-Epos, in dem Gilgamesch das nach Überwindung vieler Gefahren erworbene Kraut des Lebens auf dem Rückweg durch Unachtsamkeit an eine Schlange verliert (s. o. Teil V, 4.1.4, Abschnitt „Die Todeserfahrung im Gilgamesch-Epos“).

Bereits erwähnt (im Abschnitt „Rückweg“) wurde das Elixier, die Schönheitssalbe, die die Protagonistin in *Amor und Psyche* aus der Unterwelt holen muß. Trotz Warnung schaut sie in die Büchse und verfällt einem tiefen Schlaf: *iacebat immobilis et nihil aliud quam dormiens cadaver* (unbeweglich lag sie da, nichts anderes als ein schlafender Leichnam). Sie hat zwar das Elixier aus der Unterwelt geholt, besitzt aber nicht die Kraft, ihr Bewußtsein zu bewahren und das Verlangte zu Venus zu bringen, um die Früchte ihrer Einweihung zu nutzen. Damit hat Venus zweifellos gerechnet, doch Amor und Iupiter greifen ein, so daß es doch noch zur glücklichen Vereinigung der Liebenden kommt.

Auch im Märchen *Das Wasser des Lebens* wird das Lebenselixier gewonnen, doch kann es zunächst nicht glücklich zurückgebracht werden. Auch hier versagt die Kraft des Helden, sein Wachbewußtsein zu wahren: Während der Überfahrt zu Schiff vom jenseitigen zum diesseitigen Reich stehlen ihm seine beiden Brüder das Wasser des Lebens, während er „schläft“. Dies konnte geschehen, weil ihm völlig die Fähigkeit fehlte, das wahre Wesen dieser Brüder zu erkennen, obwohl er davor gewarnt worden war; er ist geradezu leichtsinnig gutgläubig. Hier zeigen sich also bei dem Eingeweihten Schwächen, die erst nach einer langen anschließenden Leidenszeit und durch helfende Mächte ausgeglichen werden können (Grimm, KHM Nr. 97).

Eine weitere Gefahr bei der Rückkehr ist der Wahnsinn. Diese hängt immer mit einer nicht ausreichenden Vorbereitung auf die Einweihung oder mit Fehlern während der Einweihung zusammen. Die Einweihung erforderte zu allen Zeiten große Stärke und einen lautereren Charakter; sie konnte nur unter Vermeidung aller Selbstsucht gelingen. Die Begegnung mit der Schreckgestalt des Hüters der Schwelle, in dessen Bild sich noch nicht vom Egoismus geläuterte Begierden verkleiden, konnte ansonsten zu so starken Angstgefühlen führen, daß daraus eine psychische Störung entstand (vgl. Anthrolexus s. v. Wahnsinn und Hellsehen). Noch einen anderen schwierigen Vorgang bei der Einweihung beschreibt Steiner: Der Kontakt zwischen Denken, Fühlen und Wollen ist unterbrochen und muß von dem Neophyten, dem „neugeborenen Menschen“, wieder in Einklang gebracht werden. Wenn dies beim nicht genügend Geschulten mißlingt, „so daß die Trennung bestehen bleibt, kann dadurch der Wahnsinn entzündet werden“ (Anthrolexus s. v. Wahnsinn und höheres Bewußtsein).

Rätselhaft erscheinen ohne eine solche Erklärung die Ausbrüche von Wahnsinn bei der Herakles-Gestalt. Das erste derartige Ereignis, bei dem Herakles seine Familie angreift und seine Kinder tötet, geschieht laut Apollodoros ganz unvermittelt:

Nach der Schlacht mit den Minyern geschah es, daß er wegen des Hasses der Hera vom Wahnsinn ergriffen wurde und seine eigenen Kinder [...] ins Feuer warf.“ (2, 72)

Das Unerklärliche wird hier mythisch als eine Göttertat beschrieben. Ebenso erklärt Apollodoros die später sich ereignende heimtückische Tötung des bei Herakles als Gast weilenden Iphitos:

Herakles [...] nahm ihn gastlich auf, dann aber wurde er wahnsinnig und stürzte ihn von den Mauern von Tiryns herab. (2, 129)

Wegen der Arkandisziplin in Bezug auf die Mysterien konnte ein Autor nicht deutlicher werden, sondern gab nur die exoterische mythische Fassung wieder. Gewisse Andeutungen sieht Kerényi jedoch bei Euripides in dessen Tragödie *Herakles* (etwa 421 v. Chr.) durchschimmern. Das Auffällige ist hier nämlich die zeitlich andere Fassung, daß der Wahnsinnsausbruch mit der Tötung der Kinder nicht wie in der Tradition, die Apollodoros wiedergibt, vor dem Dodekathlos erfolgt, sondern danach, unmittelbar nach der Rückkehr aus der Unterwelt, noch bevor Herakles den Kerberos zu Eurystheus gebracht hat. Herakles ist verstört, erkennt seine Familie nicht und hält seine Kinder für die des Eurystheus (Kerényi, *Mythologie* 2, S. 149ff.). Man erlebt ihn also in dem Zustand, in dem er von seinen Unterwelterlebnissen zurückkam; es ist als ob diese letzte Aufgabe seine Kräfte überstiegen habe.

Ein zweites Beispiel ist der Mythos von Orpheus und Eurydike. Orpheus gehört mythenchronologisch nicht zu den ältesten Gestalten, sondern erscheint erst ab dem 6. Jh. Die Geschichte vom Tod der Gattin Eurydike ist noch jünger (spätes 5. Jh.) und kommt in ausführlicher deutlicher Darstellung zuerst bei Vergil vor (vgl. Reinhardt, *MH*, S. 392-395). Es scheint nicht unwahrscheinlich, daß Vergil Kenntnisse der orphischen Lehren oder sonstiges Mysterien- und Eingeweihtenwissen besaß. Dies legen vor allem bestimmte Einzelheiten aus dem 6. Buch der *Aeneis* nahe (der goldene Zweig, der Lethestrom, die Unterweisungen des Anchises). Daher ist es auch möglich, daß er in seiner Erzählung in den *Georgica* zwar die Macht der Musik deutlich machte, aber auch von den Schwierigkeiten eines Einweihungsweges sprechen wollte, dessen Erfolg noch im letzten Augenblick gefährdet sein konnte, in dem Fall durch das genannte Übertreten des Gebotes der Unterweltsgötter – und als Grund dafür nennt Vergil *dementia*, Wahnsinn. So heißt es, Orpheus sei schon auf dem Rückweg gewesen, wobei Eurydike hinter ihm folgte,

*cum subita incautum dementia cepit amantem,
ignoscenda quidem, scirent si ignoscere Manes:
restitit, Eurydicenque suam iam luce sub ipsa
immemor, heu! victusque animi respexit.*

*als plötzlicher Wahnsinn den unvorsichtigen Liebenden ergriff,
freilich verzeihlich, wenn nur die Unterweltsgötter zu verzeihen wüßten:
Er blieb stehen und schaute nach seiner Eurydike zurück, schon kurz
vor dem Himmelslicht, weh, das Gebot vergessend,
der Besinnung beraubt.
(Vergil, *Georgica* 4, 488-491)*

Die hier verwendeten Wörter für das, was mit Orpheus geschah, weisen auf eine Art Bewußtseinsverlust hin: *dementia* – Verlust an geistiger Klarheit; *incautum* – dem Unvorsichtigen, d. h. dem nicht richtig Aufmerksamen, der nicht ganz wach schaut, im

Bewußtsein Getrübten, widerfährt das; immemor – vergessend; auch hier ein Bewußtseinsverlust im Bereich des wachen Geistes, erkenntlich an der schon öfter erwähnten Wortwurzel me. Deswegen haben alle drei Wörter verneinende Vorsilben: de – mentia, in – cautum, im (= in) – memor, d. h. die wache Geisteskraft, die den Eingeweihten auszeichnen sollte, fehlt ihm gerade, was durch einen vierten Ausdruck, „der Besinnung beraubt“ (*victus animi*) zusammengefaßt wird. Auch Eurydike bezeichnet das in ihren Abschiedsworten als *furor*: Wahnsinn oder Verrücktheit.

Ein weiterer griechischer Heros, der von Wahnsinn ergriffen wurde, ist der sogenannte Große Aias, der Sohn des Königs Telamon von Salamis, der einer der erfolgreichsten und stärksten Kämpfer im Trojanischen Krieg war. Er tötet sich selbst, als nicht ihm, sondern Odysseus die Rüstung des gefallenen Achilleus zugesprochen wird. Dies ist Thema der Tragödie *Aias* von Sophokles (Mitte des 5. Jh. v. Chr.). Sophokles schließt sich einem Überlieferungsstrang an, in dem Aias sich noch zusätzlich durch eine Tat, die er im Wahnsinn beging (in der Nacht vor Beginn der Tragödienhandlung), entwürdigt sieht. Er wollte die Atriden und Odysseus töten, durch die er sich entehrt fühlte, doch in wahnsinnigem Geisteszustand tötete er Weidetiere. Auch hier ist es – wie bei Herakles – in mythischer Ausdrucksweise eine Göttin, Athene, die den Wahnsinn verursacht. Aias ist für sie ein gescheiterter Heros, vor dessen rachegeleitetem verblindetem Wüten die anderen geschützt werden müssen. So spricht sie:

Die Götter lieben die Maßvollen, die Maßlosen hassen sie.

(*Aias* 132-133; zitiert in: Eckard Lefèvre, Der tragische Held bei Sophokles am Beispiel des *Aias* und *Philoktetes*. Vortrag Donaueschingen, 22. 3. 2006, S. 30. www.freidok.uni-freiburg.de/fedora/objects/freidok:5212/datastreams/FILE1/content ; 9.2.2021)

Als Aias am Morgen aus dem wahnsinnigen Zustand erwacht und erkennt, daß er statt seiner Rache Lächerlichkeit erlangt hat, gibt es für ihn nur die Konsequenz, sich das Leben zu nehmen. Davon läßt er sich durch nichts abbringen, da seine maßlosen Emotionen mit einem völlig übersteigerten Selbstgefühl zusammenhängen. Ihm fehlt das Maß und das Maßhalten, die Sophrosyne: gesunder Verstand, Besonnenheit, Mäßigung (Gemoll). Seine Haltung ist die *authadia*: Selbstgefälligkeit, Anmaßung, Eigensinn, Trotz (Gemoll), Unnachgiebigkeit (Lefèvre ebd. S. 29). Von Aristoteles stammt der Hamartia-Begriff. Hamartia ist ein unbeabsichtigtes Fehlverhalten: „Die Hamartia ist ein falsches Handeln, ein Versagen des 'Erkenntnisvermögens', ein 'mistake of judgement', der aus einer Charakterschwäche resultiert. [...] Man könnte auch statt von einer Hamartia ganz allgemein von einem 'affektgesteuerten Fehlverhalten' sprechen – es käme auf dasselbe heraus.“ (Lefèvre ebd.) Latacz nennt die fehlerhafte Haltung des Aias Hybris, eine übersteigerte Sicht von sich selbst. Dies führt zu Grenzüberschreitungen, Kompromißlosigkeit, Einseitigkeit und Maßlosigkeit. Die Hybris ist ein Grundmotiv der klassischen Tragödie, eine frevelhafte Einstellung gegenüber Göttern und Menschen. Bei Aischylos führt sie zu den Folgen des Geschlechterfluches, bei Sophokles zum Scheitern Einzelner (Tragödie, passim). Auch bei Aias hat sie eine übertriebene Vorstellung von sich selbst zur Folge. Da seine Umwelt ihn anders bewertet, sieht er die Welt mit Verachtung an und möchte ihr durch Selbstmord entkommen. „Hier wertet Aias um: das bisherige Gefühl des Unwertseins verkehrt sich in das der abgehobenen moralischen Höherwertigkeit. Damit aber überschreitet er das Maß! Und – er tut es nicht zum ersten Mal! Es war ja auch die Selbstverständlichkeit, mit der er die Waffen des Achill für sich begehrte, die Nichtzulassung jeder Berechtigungsfrage, schon ein Ausfluß dieser gleichen Hochgesinntheit, die an Hochmut grenzt.“ (Latacz, Tragödie, S. 198)

Die besondere Art der Hybris, die sich bei dem Heros Aias findet, zeigt etwas, das der Anonymus mit einem Ausdruck C. G. Jungs als Inflation bezeichnet, ein übertriebenes Wichtignehmen der eigenen Person oder ein Komplex der Überlegenheit. Diese Gefahr bringe „der Weg der Einweihung oder der Individuationsprozeß, der ihm entspricht“, mit sich (S. 164). Und wie bei Aias gibt es zwei Seiten dieser übersteigerten Vorstellung von sich selbst: „[D]er unverhältnismäßige Anspruch wird zur Überzeugung, daß man etwas Besonderes sei; oder die Unerfüllbarkeit des Anspruchs beweist die eigene Minderwertigkeit [...]. Trotz ihrer Gegensätzlichkeit sind beide Formen identisch, weil bewußtem Größenwahn kompensierende Minderwertigkeit, und bewußte Minderwertigkeit unbewußtem Größenwahn entspricht. (Man findet nie das eine ohne das andere.)“ (Ebd. S. 167)

Es soll mit den Darlegungen nicht gesagt sein, daß Sophokles bewußt mit Aias einen gescheiterten Eingeweihten zeigen wollte. Jedoch spitzt er durch seine Tragödie die überlieferte Geschichte auf etwas Wesentliches, die Hybris, zu. Bei der uns nicht faßbaren Entstehung des Mythos aber könnte seine Symbolik die Fehlentwicklung eines Eingeweihten gemeint haben. Es sei an die unnachgiebige, eifernde Starre Echnatons erinnert. In der gesamten griechischen Heroenmythologie zeigen sich wenige glückhafte Gestalten. Das hängt mit der mythischen Spätzeit der Griechen zusammen. Das Sich-Herausentwickeln der Menschheit aus der kindhaften Geborgenheit im Schutz der Götter hin zu größerer Freiheit brachte viele Gefährdungen mit sich, die auch die Einweihungen schwieriger machten, bis das Einweihungswesen ganz erlosch.

Hybris zeigt sich auch bei Heroen, die zu hoch hinaus wollen und deswegen am Ende scheitern.

Bellerophon will nach seinen geglückten Heldentaten auf dem Pegasos zum Olymp fliegen und überschätzt sich dabei: Er wird von Zeus zurückgeschleudert. Auch er endet im Wahnsinn (Hunger s. v. Bellerophon). „Wahnsinn als Strafe für einen Frevel ist ein in der griechischen Sage weit verbreitetes Motiv.“ (Ebd.)

Auch Phaeton, der von seinem Vater Helios erbat, den Sonnenwagen für einen Tag zu lenken, begeht damit den Frevel, etwas zu verlangen, was ihm nicht zusteht, wobei er seine Kraft maßlos überschätzt: Er stürzt ab, da er die feurigen Rosse nicht beherrschen kann, und setzt fast die ganze Welt in Brand. Aber auch der „Vater“, ein Bild für den Mystagogen, versagt in seinem Amt, indem er dem Ansinnen stattgibt; er hätte erkennen müssen, daß der Adept für die Aufgabe nicht reif genug ist. Der Mystagoge muß nämlich dafür sorgen, daß „die Rollen des Lebens“ nicht „von ungenügend Eingeweihten übernommen werden“. [...] „Der Mystagog, sei es nun der Vater selbst oder irgendein Substitut, darf die Symbole der Pflicht nur einem solchen Sohn anvertrauen, der von allen unangemessenen infantilen Bindungen wirksam befreit ist [...]“ (Campbell, Heros, S. 149)

Ähnlich endet mit einem tödlichen Sturz der Übermut des Ikaros, der beim gefährlichen Flug den Anweisungen des Vaters Daidalos nicht Folge leistet und der Sonne zu nahe kommt. Dies geschieht auf der „Flucht“ aus dem Labyrinth, der Stätte der Einweihung, und bedeutet also eine mißglückte Rückkehr, d. h. Erwachen aus der Einweihung. Hierzu heißt es bei AnthroWiki: Es habe sich bei Ikaros um eine Einweihung in den Sonnenlauf gehandelt, die dieser zu früh, ohne genügende Vorbereitung, gesucht habe (s. v. Ikarus).

Auch andere Helden vor Troja außer Odysseus haben bei der Heimfahrt oder bei der Ankunft in der Heimat Schwierigkeiten. Tödlich endet es für den „kleinen“ Aias, den Sohn des Oileus, und für den Anführer des Krieges, Agamemnon. Auch diese beiden sind von Maßlosigkeiten und Freveltaten geprägt. Aias vergewaltigt die Priamostochter und Seherin Cassandra in der Nacht der Eroberung am Altar des Atheneheiligtums. Dies geht über alle grausamen Kriegsgepflogenheiten hinaus und ist eine solche Freveltat, daß Odysseus später seine Steinigung fordert. Sie wird abgelehnt, doch die Göttin Athene vollzieht selbst die Rache, indem sie sein Schiff mit einem Blitz trifft. Noch danach, auf einer Felseninsel sitzend,

triumphiert Aias über die Götter, worauf Poseidon den Felsen zertrümmert. Agamemnon dagegen ist ein Gezeichneter durch den Geschlechterfluch, doch noch er selbst fügt den gräßlichen, bösen blutigen Taten seiner Vorfahren genug eigene Frevel hinzu, denn er ist „vom Wesen her ausgesprochen selbstgefällig und machtbewusst“ und zeigt „Selbstgefühl und Mangel an Verantwortung bis hin zur Willkür“ (Reinhardt, MH, S. 153). Dieser König und Heros hat charakterliche Mängel, die ihn als einen nicht erfolgreich Eingeweihten zeigen. So setzt er selbst die blutigen Taten seiner Vorfahren fort, um Klytaimestra zu seiner Frau zu machen: Er tötet ihren ersten Gatten und beider kleinen Sohn. Der Frevel, der zur Opferung der Iphigeneia führt, ist die Tötung einer Hirschkuh der Artemis; offensichtlich ist Agamemnon nicht hellichtig genug, die Heiligkeit dieses Tieres wahrzunehmen. Besonders schlimme Folgen hat das übersteigerte Ehrgefühl und seine Unbeugsamkeit, als es vor Troja um die Rückgabe der Beutefrau Chryseis geht. Hiermit löst er die Geschehnisse der gesamten *Ilias*-Handlung aus; er gefährdet als Anführer selbst das Gelingen des Unternehmens und zeigt sich somit als ein Heros, dem seine eigene Person wichtiger ist als seine Aufgabe. Furchtbar braust er auf, als er hört, er müsse die Frau, sein Ehrengeschenk aus der geteilten Beute eines kriegesischen Raubzuges in die Umgebung Trojas, nach dem Willen Apollons zurückgeben, und droht, sich die Beutefrau eines anderen Griechenhelden zu nehmen:

*wieder erhob sich
Atreus' Heldensohn, der Völkerfürst Agamemnon,
Zürnend vor Schmerz; es schwoll ihm das finstere Herz, von der Galle
Schwarz umströmt, und den Augen entfunkelte strahlendes Feuer.*

Und zu Achilleus spricht er wütend:

*Willst du, indes dir bleibt das Geschenk, daß ich selber umsonst hier
Sitze, des meinen beraubt? Und gebietest mir, frei sie zu geben?
Wohl denn, wofern mir ein andres verleihn die edlen Achaier,
Meinem Sinn es erlesend, das mir ein voller Eratz sei!
Aber verleihn sie es nicht, dann komm ich selber und nehm es,
Deines vielleicht, auch des Aias Geschenk wohl, oder Odysseus',
Führ ich hinweg; und zürnen vielleicht wird, welchem ich nahe!
(*Ilias* 1, 101-104; 133-139; Übersetzung: Voß)*

So geschieht es; Agamemnon läßt Achilleus' Beutefrau abholen und in sein Zelt bringen. Darauf nimmt Achilleus grollend nicht mehr an den Kampfhandlungen teil – der berühmte Zorn des Peliden (*menis*, das Wort, mit dem die *Ilias* beginnt). Dies hat ein weiteres Verlängern der schon zehn Jahre währenden Kämpfe mit weiterhin viel Blutzoll zur Folge. Agamemnon kehrt nicht als triumphierender Sieger nach Hause – er will nicht einmal den purpurnen Teppich betreten, wie von Aischylos dargestellt. Seine erste Rede bei der Ankunft in Mykene „ist alles andere als ein strahlender Triumph. [...] Die Last der Opfer dieses Siegs wiegt schwer.“ (Latacz, Tragödie, S. 114; Text der Rede: Aischylos, *Agamemnon*, 810-854) Der Geschlechterfluch und das eigene Versagen laufen zusammen in dem Tod, den er durch die eigene Gattin erleidet.

Auch Siegfried ist kein strahlender Held, sondern stirbt ähnlich wie Agamemnon durch einen von ihm nicht erwarteten Mordanschlag, den er durch viele Fehler selbst unabsichtlich hervorgerufen hat. Hastings, der dem Text von Wagner folgt, interpretiert Siegfried, wie schon mehrmals erwähnt, als einen Eingeweihten eines bestimmten Zeitalters, in dem es für einen

Eingeweihten andere, auf ihre Weise schwierigere Bedingungen gab als in früheren Zeiten. So gehört zu dem, was Siegfried nicht bewältigt, daß er die geistige Welt zwar wahrnehmen kann, aber die spirituelle Natur des Wahrgenommenen nicht versteht (Hastings, Allegories, S. 76). Ein großer Fehler ist, daß er den Drachen tötet anstatt ihn zu zähmen, denn dieser hätte ihn in vielem unterweisen können. So tritt er, da er keinen Mystagogen hat, unvorbereitet in die geistige Welt ein und erlebt eine unvollständige (unzulässige, unrichtige) Einweihung (an improper initiation, Hastings ebd. S. 82). Was danach im „Ring des Nibelungen“ folgt, sind Konsequenzen, die durch ein Betreten der geistigen Welt durch einen mangelhaft Eingeweihten entstehen können (ebd. S. 81f.). So kommt es, daß er bei Brünnhilde die Bedeutung ihres spirituellen Wissens für sich nicht erkennt und es geringschätzt. Sein weiterhin bestehendes Unwissen verhindert, die Machenschaften der Menschen, zu denen er bei der Rückkehr aus der Einweihung gerät, zu erkennen. Statt daß er sie führt, wie es einem Eingeweihten zukäme und was seine Aufgabe in der Welt ist, wird er von ihnen benutzt, ohne es zu bemerken. Das Unheil, das daraus erwächst, führt zu seinem Tod. Campbell spricht davon, daß der Heros Kräfte aufstören kann, deren heftige Reaktionen dazu führen, daß er von innen und von außen zerrissen wird. Dies kann eintreten, „wenn der Heros, anstatt sich allen Initiationsprüfungen zu unterziehen, [...] geradezu zu seinem Ziel vorgestoßen ist. [...]“ (Heros, S. 49)

b) Glückliche Rückkehr

1. Kadmos
2. Herakles in Olympia
3. Triptolemos
4. Argonauten
5. Odysseus
6. Märchen

Die Abenteuerreise des Heros und damit seine Einweihung vollendet sich durch eine glückliche Rückkehr, bei der er zum Segensbringer wird. Den drei Jenseitsreisen, die Giebel beschreibt – der Nekyia des Odysseus, dem *descensus* des Aeneas, dem Traum Scipios –, ist gemeinsam, daß sie eine konkrete Voraussage beinhalten, sowie eine „folgende, gewichtigere Verheißung mit einem überindividuellen Aspekt; um es homerisch zu benennen: das 'Glück der Völker'“ (Motiv „Katabasis“, S. 52).

Es soll noch einmal an die Aussage Teichmanns erinnert werden, daß Einweihungen ursprünglich das Ziel hatten, ausgewählte Persönlichkeiten auf führende Aufgaben vorzubereiten (Ägyptische Mysterien, S. 23). Diese wurden in ihrem Volk, ihrer Kultur oder Gemeinschaft geistig führend und kulturschöpferisch tätig. Allgemeineres zu dieser großen Bedeutung der Einweihungen wurde bereits in Teil V, 4.3.3.2 anhand von Aussagen Teichmanns, Steiners und Campbells dargestellt (in den Abschnitten „Inhalte und Ziele der Einweihung“ [S. 707ff.] und „Verlauf von Einweihungen“ [S. 723ff.]). Während es bei Teichmann vorwiegend um die Aufgaben des ägyptischen Königs geht, sollen jetzt Heroenmythen und kurz auch Märchen herangezogen werden.

1. K a d m o s

In fast allen Kulturen gibt es Gestalten vom Anfang, die als mythische Urväter, Erste Könige oder Religionsgründer gelten, so Menes in Ägypten, Mose bei den Israeliten oder Zarathustra

im alten Iran. In der griechischen Mythologie ist Kadmos ein solcher Urheros.

Im Mythos ist Kadmos der Sohn des Königs der Phoiniker, der von diesem ausgeschickt wird, die Schwester Europa zu suchen – man weiß, sie wurde von Zeus entführt, und deswegen findet Kadmos sie auch nicht. Aber in Delphi erhält er ein Orakel, er solle einer Kuh folgen und eine Stadt dort gründen, wo sie sich niederlegen werde. Es wird die spätere Stadt Theben sein, deren Bedeutung ebenso groß war wie die Mykenes. Daher sagt Kerényi über Kadmos, daß kein Heros bei Göttern und Menschen so geehrt war wie er. Er war Urkönig, Landes- und Stammesgründer (Mythologie 2, S. 29). An dem heiligen Ort sollte die Kuh geopfert werden, doch die Quelle, an der das Opferwasser geholt wurde, war von einem Drachen bewacht. So mußte sich Kadmos wie viele Heroen einem Drachen stellen. Nach dem Sieg säte er dessen Zähne in die Erde, und von den hervorwachsenden kriegerischen Männern blieben fünf übrig, die zu den Stammvätern der thebanischen Adelsgeschlechter wurden. Kadmos war ein von den Göttern Ausgezeichneter: Sie gaben ihm eine Göttin zur Gemahlin, die Tochter von Aphrodite und Ares, Harmonia, und besuchten selbst seine Hochzeit. Von dieser Hochzeit, ähnlich der des Peleus mit Thetis, spricht Pindar:

Und doch heißt es, [Peleus und Kadmos] hätten das höchste Glück der Menschen erlangt, sie, die den Gesang der Musen im Bergwald und im siebentorigen Theben hörten, als dieser die rundäugige Harmonia [boopin Harmonian, eigentlich „kuhäugig“], jener die ruhmreiche Thetis, die Tochter des klugen Nereus, freite.

Die Götter waren bei beiden zum Mahle, und beide sahen die königlichen Söhne des Kronos auf goldenen Stühlen und empfingen Geschenke.

(Pythische Oden 3, 88-95; Übersetzung: Eugen Dönt)

Von den Nachkommen, zu denen bekanntlich Dionysos und Oidipus zählen, soll hier nicht die Rede sein. Durch den Brand beim Tod Semeles brannte die ganze Burg Kadmeia nieder; Kadmos und Harmonia wanderten nach Illyrien aus, wurden erst in Schlangen verwandelt und nach ihrem Tod ins Elysion versetzt.

Es sollen nun Züge des Mythos herausgegriffen werden, die Kadmos als einen Eingeweihten ausweisen, dessen mythische Taten wesentlich für die griechische Kultur waren. Diese Züge sind der Bezug zu den Stierkräften, der Verlauf des Drachenkampfes, die enge Verbindung mit Hermes und der Einbezug der Mysterien von Samothrake in den Mythos (Giebel, Mysterien, S. 93f.: Quelle: Nonnos, 5. Jh. n. Chr.; Kerényi, Mythologie 2, S. 3f.: Quellen: Diodorus Siculus, 1. Jh. v. Chr., und Euripides, *Rhesos*).

„Was all diese Sagen um Kadmos aber als typischer Grundton durchzieht, ist ihre Beziehung zu Kühen und Stieren.“ (Teichmann, Griechische Mysterien, S. 237) Ein Stier entführt die Schwester, eine Kuh führt zur Stelle der Stadtgründung, die Gattin ist die kuhäugige Harmonia. Kadmos kommt aus einer Zeit und Welt der Stier- und Kuhverehrung, dem Alten Orient, und trägt sie nach Griechenland, um sie dort fruchtbar zu machen. Äußerlich ist der Stier ein Bild der Zeugungskraft, die Kuh das mütterlich spendender Kräfte. Als Himmelsstier und Himmelskuh sind sie am Werden der Welt beteiligt, also Schöpferkräfte. Es sind Kräfte, „die in dem Werden der Welt gestaltend tätig sind und in Ägypten als Stierkräfte bezeichnet wurden. [...] Diese Kräfte sind solche, welche die sinnliche Welt mit der geistigen verbinden, und überall da, wo eine solche Vermittlung stattfindet – in der Bildung des Leibes, im Sprechen, im Denken, in der Ausgestaltung des Schicksals -, ist der 'Ka' tätig.“ Teichmann ebd. S. 261) Das Wort *Ka* bedeutet im Ägyptischen auch Stier, und die leibbildenden Stierkräfte sind der Ka, den Teichmann mit dem Ätherleib gleichsetzt. (So sieht man im Grab des Tutanchamun hinter dem König seinen Ka in menschlicher Gestalt, der als 'Namen' ein Stierbild, eine Hieroglyphe, auf dem Haupt trägt.)

Am Drachenkampf des Kadmos läßt sich ein Weiteres erkennen: Für Griechenland waren

verbindende Kräfte kulturprägend; eine Aufgabe der griechischen Kultur war der Ausgleich von Einseitigkeiten, die „Harmon“isierung, und diese Mission war auch Kadmos aufgetragen. Die Schlange (Drache) als chthonisches Tier wurde zwar in ihren Auswüchsen bekämpft, aber nicht vollständig beseitigt. So bleibt auch bei des Kadmos Drachenkampf etwas von der Substanz des Drachen am Leben und wird fruchtbar: Seine Zähne werden in die Erde gesät, und es entstehen die Thebaner, ein neues Volk, nachdem der Drache die phönikischen Begleiter des Kadmos getötet hatte. Kadmos selbst nahm später Schlangengestalt an. Dies prophezeit ihm schon nach dem Drachenkampf Athene, die selbst die Burgschlange der athenischen Akropolis zur Begleiterin hat:

*vox subito audita est – neque erat cognoscere promptum,
unde; sed audita est! - 'Quid, Agenore nate, peremptum
serpentem spectas? Et tu spectabere serpens.'*

*Eine Stimme wurde plötzlich gehört – es war nicht gleich zu erkennen,
woher; aber sie wurde gehört! - 'Was betrachtest du die getötete Schlange,
Sohn des Agenor? Auch du wirst als Schlange gesehen werden.'*
(Ovid, Metamorphosen 3, 96-98)

Eine ähnliche Verwandlung von Drachenkräften ereignete sich in Delphi durch die Tötung der alten Schlange Python durch Apollon, der dabei ihr Wesen in sich aufnahm und so das Untere mit dem Oberen verband.

So konnte Kadmos den Drachenkampf und seine kulturschöpferische Tat der Gründung einer der bedeutenden Städte Griechenlands vollführen, als eine urzeitliche Gestalt, wie Kerényi ihn nennt: „Er stand da auf einem Boden, dem kein Volk noch entsprossen war vor seiner Gründertat, als stünde er am Weltanfang, in der Ureinisamkeit. Denn die Tat hatte er ganz allein zu vollbringen. Wie ein Gott in der unbevölkerten, nur von einigen Urmenschen bewohnten Erde trat er dem Drachen entgegen.“ (Mythologie 2, S. 32) Die Stadt sollte später die Herkunft des Dionysos und des Oidipus werden, beides in die Zukunft weisende Hauptvertreter des griechischen Geistes, beide daher auch mit Untergang und großer Tragik verbunden.

Die Hochzeit von Kadmos und Harmonia erfolgte nach einigen Quellen nach der Stadtgründung im Palast Kadmeia oder noch während der Wanderung des Kadmos am Mysterienheiligtum der Insel Samothrake. Die göttliche Braut zeigt selbst die Nähe zum Stierartigen des Kadmos durch ihre Kennzeichnung als Kuhäugige. Weiter ist sie das Verbindende und Ausgleichende; denn der Name Harmonia – wie auch unser Wort Harmonie - kommt von einer Wurzel *ar* und bedeutet Zusammenfügung, Verbindung, dann auch richtiges Verhältnis, Ebenmaß, Proportion, und schon in der Antike auch Tonsatz und Tonart. So ist es nicht verwunderlich, daß die zweite Erbauung Thebens nach dem Brand durch die Zauberkraft der Musik erfolgte. Spätere Nachkommen waren die thebanischen Dioskuren Amphion und Zethos: Während Zethos mit der Kraft des Vaters Zeus die Steine zum Mauerbau hob, ging Amphion „hinter ihm und spielte helltönend auf einer goldenen Phorminx, und ein zweimal so großer Fels folgte seinen Spuren nach“ (Apollonios Rhodios, Argonautika 1, 740f.; Übersetzung: Paul Dräger). Die Variante mit der Hochzeit von Kadmos und Harmonia auf Samothrake wird von den Geschichtsschreibern Diodorus Siculus (1. Jh. v. Chr.) und in dem Werk *Dionysiaka* des spätantiken Epikers Nonnos (5. Jh. n. Chr.) erwähnt. Zur Stelle bei Nonnos schreibt Giebel: Kadmos kam auf der Suche nach Europa nach Samothrake [einer Insel im Nordosten der Ägäis]. Dort finden ihn tanzende Korybanten („Wirbler“ oder „Drehtänzer“) schlafend am Strand. Ihm wird Harmonia zur Gattin gegeben. Erst danach folgt die Gründungsgeschichte Thebens. „Der Tanz der Korybanten, die Nonnos

auch die 'mysterienfrohen Kabiren' nennt, hat Kadmos auf einen neuen Weg, in ein neues Leben gewiesen, zu dem die Hochzeitsfeier gewissermaßen die Einweihung bildet.“ (Mysterien, S. 94) Kadmos habe Harmonia bei der Mysterienfeier auf Samothrake erblickt. Die von Nonnos erwähnten Kabiren sind die rätselhaften Mysteriengötter von Samothake. Die archäologischen Reste der Mysterienheiligtümer sind noch heute zu sehen, sie stammen aus dem 5. bis 3. Jh. v. Chr., wobei es Vorgängerbauten gab (Giebel ebd. S. 96f.). Die Mysterien gehörten zu den bedeutendsten, und noch in römischer Zeit fanden dort Einweihungen statt. Die Mysteriengötter wurden meist die Großen Götter oder Kabiren genannt. Es sind auch die ungedeuteten Namen Axieros, Axiokersa und Axiokersos überliefert, sowie ein Begleiter namens Kadmilos. Diesen sollen nach antiker Deutung Demeter, Persephone, Hades und Hermes entsprechen (Giebel ebd. S. 95). Samothrakische Mysterien gab es auch bei Theben, das Kabirion ist dort noch gut sichtbar (Abb.: Teichmann, Griechische Mysterien, S. 236). Der vierte Gott, Kadmilos, wird also Hermes gleichgesetzt, auch klingt der Name an Kadmos an. „Im Kreis der Kabiren, die auf der Insel Samothrake, aber auch in Theben ihren geheimen Kult besaßen, hieß der eine der Götter Kadmilos, der 'kleine Kadmos'. Er war kein anderer als Hermes in jener Form, in der ihn die Athener oft aufgestellt haben, in Übereinstimmung mit der heiligen Mysteriengeschichte von Samothrake: als ithyphallische Herme.“ (Kerényi, Mythologie 2, S. 30; Quelle hierfür ist Herodot.) Solche Hermen waren pfeilerartige Gestalten mit einem Kopf und aufgerichtetem Geschlechtsteil. Es gibt solche auch mit Köpfen von Philosophen oder Dichtern, als ob hier die geistige Zeugungskraft dargestellt sein soll. Hermen standen im Hieron auf Samothrake, in dem der höchste Weihegrad erlangt wurde, am Eingang zum Weiheraum, wo sich die Schauung der Götter ereignete, die Epopteia. „Es werden hier, in Weihrauch gehüllt, die kleinen Kultstatuen der Großen Götter allmählich vor den Schauenden sichtbar geworden sein und sich als Urgötter, Kräfte allen Werdens, offenbart haben“, so beschreibt Giebel die mögliche Erfahrung der Epopten (Mysterien, S. 111). Es gibt also ein angedeutetes Beziehungsnetz zwischen dem Mythos von Kadmos, seiner Gleichsetzung mit Hermes und den Mysterien von Samothrake, deren einer Gott Kadmilos-Hermes ist. Teichmann deutet es so, daß Hermes mit der Mysterienstätte von Samothrake wegen seiner Vermittlerrolle verbunden sei; er stelle die Brücke zu göttlichen Welten dar (Griechische Mysterien, S. 240, hier auch die Abbildung einer Herme mit Philosophenkopf).

Die Mythosforschung der Zeit der Romantik befaßte sich auch mit den Mysterien von Samothrake. Dies brachte wohl Goethe auf den Gedanken, die Kabiren im zweiten Teil des *Faust* in der klassischen Walpurgisnacht (zweiter Akt) erscheinen zu lassen. Wenn die Urgötter von Samothrake die Kräfte allen Werdens darstellen, so ist es verständlich, daß der Homunculus – „das Menschlein“ -, der entstehen will, ihnen dort beim Meeresfest in der Ägäis begegnet. Die Großen Götter werden von Nereiden und Tritonen von Samothrake zum Fest herbeigeführt, und diese klären die fragenden Sirenen über das Wesen der Kabiren auf, jedoch – wie es Mysteriengöttern angemessen ist – in Rätselworten:

Nereiden und Tritonen:

*Sind Götter die wir bringen;
Müßt hohe Lieder singen.
(...)
Drei haben wir mitgenommen,
Der Vierte wollte nicht kommen,
Er sagte, er sei der Rechte
Der für sie alle dächte.
[...]*

Sind eigentlich ihrer Sieben.

Sirenen:

Wo sind die drei geblieben?

Nereiden und Tritonen:

Wir wüßten nicht zu sagen,

Sind im Olymp zu erfragen;

Dort wes't auch wohl der Achte,

An den noch niemand dachte.

In Gnaden uns gewärtig,

Doch alle noch nicht fertig. (Goethe, Werke, Jubiläumsausgabe, Bd. 3, Faust I und II, hrg. von Albrecht Schöne und Waltraud Wiethölter. Frankfurt am Main und Leipzig 1998, Auszüge aus Vers 8172-8201, S. 278f.)

Zu den Vorträgen, die Steiner in Dornach über Goethes *Faust* hielt, gehört auch der vom 17. Januar 1919, „Die samothrakischen Kabiren-Mysterien. Das Geheimnis der Menschwerdung“, in dem er die Kabiren speziell mit der Entwicklung des Menschen in Verbindung bringt. So sagt er, die Kabiren von Samothrake seien in alter Zeit Hüter der Kräfte gewesen, die mit dem Menschenwerden zusammenhängen. Das Menschenwerden vollzieht sich nach einem gewissen Prozeß der Entfaltung der Wesensglieder im Lauf der Zeit. Die drei zum Meeresfest herangebrachten Kabiren sind Axieros, Axiokersa und Axiokersos. In einem anderen Vortrag werden sie als die Götter bezeichnet, die sich um das Werden der Wesensglieder physischer Leib, Ätherleib und Astralleib kümmerten. In der griechisch-römischen Antike kommt das Ich, das vierte Wesensglied, zur Entfaltung, doch noch sehr im anfänglich Verborgenen, deswegen erscheint der vierte Gott jetzt nicht. Im *Faust* heißt es, daß er für die drei ersten denkt. Es ist Kadmilos, der mit dem Ich-Bewußtsein die drei anderen führt (vgl. AnthroWiki s.v. Kabiren).

Die Nereiden und Tritonen wissen, daß die vollständige Zahl der Kabiren sieben ist, wobei die drei letzten „im Olymp“ zu erfragen“ sind. Es sind nach dieser Deutung die drei höheren Wesensglieder Geistselbst, Lebensgeist und Geistesmensch, die noch von den Göttern gehütet werden; noch heute sind sie nach anthroposophischer Vorstellung kaum ausgebildet, also in der irdischen Welt erst anfänglich wirkend. Rätselhaft ist Goethes Vers „Dort wes't auch wohl der Achte“. Im Kommentar der Jubiläumsausgabe heißt es, daß das Verb „wesen“ hier wie ein Kultwort eingesetzt werde (Bd. 3, S. 795). Es muß sich bei dem Achten um ein noch höheres Wesensglied handeln, das nur ein nichtmenschliches Wesen besitzt. Dieses und noch weitere ist den hierarchischen Engelwesen zu eigen (vgl. AnthroWiki s. v. Wesensglieder der Hierarchien).

Der vierte Mysteriengott, der auch Kadmilos genannt wird, ist nach dieser Deutung also das sich in der vierten nachatlantischen Kulturepoche entwickelnde Ich. Kadmos ist sein Vertreter, und seine Gründung Theben war offensichtlich ein Ort, der für diese Entfaltung ausersehen war: Hier fand des Rätsels der Sphinx statt und wirkte der vom Verstand geprägte Oidipus. So zeigt der Mythos von Kadmos und der Gründung Thebens die Kulturtat eines Eingeweihten. Es wurde zu einem Ort, an dem etwas vom griechischen Geist deutlich wurde.

2. Herakles in Olympia

Die großen Taten des Herakles sind allgemein bekannt. Doch Herakles vollbrachte auch eine Gründungstat. Nachdem die Wettfahrt des Pelops gegen Oinomaos der Ursprung der Olympischen Spiele und die Verehrung des Heros an seinem Grab die Keimzelle des Heiligtums in Olympia wurde, war es später Herakles, der Olympia zu dem gemacht hat, was es in geschichtlicher Zeit wurde. Diesen zweiten Gründungsmythos erzählt Pindar: Nach

einem siegreichen Kampf in Elis weihte Herakles die Beute beim alten Grabmal des Pelops:

Er aber, der starke Sohn des Zeus, drängte das ganze Heer in Pisa [einer Stadt in Elis] zusammen und alle Beute und maß einen heiligen Hain ab für den höchsten Vater, rundum befestigte er die Altis und grenzte sie aus auf freiem Feld, die Fläche rundum behielt er des Mahles Erquickung vor. Er ehrte damit den Lauf des Alpheios und die zwölf Götterfürsten. [...] Bei dieser Erstlingsfeier standen die Moiren nahe dabei und sie, die als einzige die Wahrheit, wie sie wirklich ist, erweist, die Zeit. In der Folge hat sie deutlich sichtbar gemacht, wie jener die Kriegsbeute für die Erstlingsgabe ausgewählt und geopfert und wie er mit der ersten Olympiade und den Spielen um den Sieg das vierjährige Fest gestiftet. (Olympische Oden 10, 43-59; Übersetzung: Eugen Dönt)

Der griechische Ausdruck, der mit Erstlingsfeier übersetzt ist, ist *protogonos teleta*. *Protogonos* bedeutet, „erstentstanden“, „uranfänglich“. *Teleta* ist eine Bezeichnung für die Mysterienfeier, die „Vollendung“; auch wenn hier vielleicht der allgemeinere Sinn von „religiöse Feier“ gemeint ist, so ist doch der Mysterienanklang nicht zu überhören: Mysterienwissen stand am Anfang dieser Gründungstat. Jede solche *arché* hat große Bedeutung, deshalb wählt Pindar die besondere Ausdrucksweise. Die Olympischen Spiele wie auch die anderen in Griechenland stellen den hellenischen Zusammenhalt her und machen den Griechen ihr eigenes Wesen bewußter. Man spricht von der Bedeutung des Agonischen, des Sich-Messens: Es entwickelt sich daran ein Bewußtsein von der Geltung des Einzelnen. Der Ölweigkranz auf dem Haupt ist das Zeichen dafür. In einer anderen Ode erzählt Pindar, daß Herakles den Ölbaum von den geheimnisvollen Hyperboreern geholt hat, zu denen, auch nach Pindar, auf gewöhnlichen Wegen kein Mensch gelangen kann. Es ist ein geistiges Reich, das Auserwählte erfahren können. Von dort holte nun der „Sohn des Amphitryon“ (Herakles) den Ölweig, „das schönste Wahrzeichen der Wettkämpfe in Olympia“.

Das Volk der Hyperboreer, das dem Apoll dient, hatte er überredet. Vertrauenerweckend bat er sie für den Hain des Zeus, der allen offensteht, um ein schattiges Gewächs, das den Menschen zukommen sollte und ihre Leistungen schmücken. [...] [E]r hatte schon die großen Kämpfe um die heilige Entscheidung und zugleich das fünfjährige Fest an den göttlichen Ufern des Alpheios begründet. Doch der Platz des Pelops ließ keine schönen Bäume in des Kronossohns Schluchten erblühen. [...] [Der kerynitischen Hirschkuh war Herakles] auf der Spur; als er auch jenes Land jenseits des durch seine Stürme kalten Boreas sah: Süßes Verlangen ergriff ihn nach ihnen, er wollte sie um das Ziel der Pferdebahn, das zwölfmal umlaufen werden muß, pflanzen. (Olympische Oden 3, 14-34 in Auszügen; Übersetzung: Eugen Dönt)

Dann heißt es noch, daß die Dioskuren zusammen mit ihm des Wettspiels walten. Herakles, die Dioskuren sowie Hermes sind auch Hüter der Nemeischen Spiele, wo sie wie in Olympia tüchtige und gerechte Männer unter ihre Obhut nehmen (Pindar, Nemeische Oden 10, 49-54). Diese Gründungs- und Schutzheroen bzw. -götter haben nicht nur gemeinsam, daß sie Zeussöhne sind, sondern haben auch alle einen Unterweltbezug, Herakles durch seine Hadesfahrt, die Dioskuren und Hermes durch ihren Wechsel zwischen den Welten. Nicht zufällig schließt sich in der Nemeischen Ode 10 genau die Geschichte vom Tod des Kastor und dem Opfer des unsterblichen Polydeukes an, mit seinem Bruder abwechselnd in der Unterwelt und den „goldenen Wohnungen des Himmels“ (V. 88) weilen zu wollen. Die Kämpfe waren ursprünglich mit Todesnähe verbunden: Der König Oinomaos hatte Pelops zu einer Wettfahrt auf Leben und Tod herausgefordert. Es war eine Art Einweihung, eine exoterische mythische Darstellung einer Hadesfahrt (Kerényi, Mythologie 2, S. 58, bezeichnet

Oinomaos als hadesgleichen Vater).

Beide Gründungsgeschichten wurden am Zeustempel in Olympia durch den Bildschmuck thematisiert: Im Ostgiebel ist die Vorbereitung zum Wagenrennen zwischen Oinomaos und Pelops dargestellt, geleitet von dem in der Mitte hoch aufragend stehenden Zeus. Die zwölf großen Taten des Herakles sind auf den zwölf Metopen über dem Pronaos (sechs) und über den Opisthodom (sechs) dargestellt, von denen die Reinigung des Stalls des Augeias und der Kampf mit dem Erymanthischen Eber Bezug zu Elis haben. Das Einfangen der Kerynitischen Hirschkuh weist auf die Reise zu den Hyperboreern hin.

3. Triptolemos

Einer der bedeutendsten Kulturhéroen der griechischen Mythologie ist Triptolemos (vgl. o. Teil III, 2.3.). Im Homerischen Demeter-Hymnus (Nr. 2) ist er einer der führenden Männer von Eleusis, die von Demeter mit der Gründung des Heiligtums und der Leitung der Mysterien beauftragt werden. Sie werden selbst von ihr in die Mysterien eingeweiht, als erster Triptolemos:

[Sie] zeigte Triptolemos, Diokles, dem Meister der Pferde, der Kraft des Eumolpos und Keleos, dem Führer der Männer, den Opferdienst und beschrieb allen die erhabenen Weihen [orgia semna], erst dem Triptolemos, dann dem Polyxeinos, zu diesen dann Diokles V. 474-478; Übersetzung nach Anton Weiher).

Triptolemos wird hier immer als erster genannt. Doch was im Homerischen Hymnus noch nicht vorkommt, ist die Verbindung des Triptolemos mit dem Getreide und die Beauftragung durch Demeter, das Wissen um den Getreideanbau in der Welt zu verbreiten. Dies wird zuerst nur faßbar in seinem Namen, seinem Kult und in der Ikonographie. Der Name „Triptolemos“ bedeutet wohl „Dreimalerschüttler“, von *tri* und *ptyon*, die Worfschaufel, abgeleitet. Dreimal die Worfschaufel zu schütteln heißt, daß besonders gründlich geworfelt wird (Kleiner Pauly s. v. Triptolemos). Damit wird auf das Heiligtum des Heros auf dem rarischen Feld bei Eleusis, einem Kultacker, angespielt, auf dem das erstmalige Säen und Ernten von Getreide in einem vergegenwärtigenden kultischen Vollzug während der Mysterien dargestellt wurde. Das Heiligtum wird mit der dortigen Tenne in Verbindung gebracht oder ist sogar die Tenne selbst (vgl. o. Teil III, 2.3.2, S. 188ff.). Schriftlich ist der Mythos erst spät überliefert bzw. erhalten (z. B. Apollodoros 1,32): Triptolemos wird von den zwei Herrinnen von Eleusis, den Göttinnen Demeter und Persephone, beauftragt, das in der Einweihung erlangte Wissen in geeigneter Form unter den Menschen zu verbreiten, nämlich die Kenntnis von den Tätigkeiten des Getreideanbaus, eine kulturschöpferische Tat, die nicht nur äußerlich die Lebensweise der Menschen veränderte, sondern auch tief in das seelische Empfinden und das Gemeinschaftsleben eingriff. Für diesen Auftrag erhielt Triptolemos von Demeter einen fliegenden Wagen, in dem er auf einem Thron sitzt, meist mit einem Szepter und einem Ährenbündel in den Händen. So etwa zeigt ihn eine schwarzfigurige Halsamphora um 540 v. Chr.: In der Mitte sitzt Triptolemos als bärtiger Mann in reicher Gewandung auf dem schwebenden Wagen: Rechts und links von ihm neigen jeweils ein Mann und eine Frau „ehrfurchtsvoll den Kopf“ (Schefold, S. 171, da auch die Abbildung). Über den Wagen und seine Wege wird Ovid später den Triptolemos sagen lassen:

*veni nec puppe per undas,
nec pede per terras: patuit mihi pervius aether.*

*Gekommen bin ich weder mit dem Schiff durch die Wogen
noch zu Fuß über Land: Mir stand der Äther als Weg ganz offen.
(Ovid, Metamorphosen 5, 653f.)*

Dies erinnert an die Stelle über den Weg zu den Hyperboreern bei Pindar (Pythische Oden 10, 29f.), den nicht nur Apollon regelmäßig zurücklegt, sondern der auch von Heroen wie Perseus und Herakles gefunden wurde. Es wird hiermit die Geistreise des Eingeweihten zum Ausdruck gebracht.

In den bildlichen Darstellungen des 5. Jahrhunderts ändert sich sowohl das Aussehen des Triptolemos als auch das des Wagens. Triptolemos wird als Jüngling oder gar als Knabe gezeigt. Der Wagen erhält außer seinen Rädern Flügel, in die Schlangen hineinverflochten sind. Demeter und Persephone, die meist Fackeln hält, stehen daneben: So erscheint er auf rotfigurigen Vasen. Noch später wird der Wagen von Schlangen gezogen, worauf dann auch Ovid anspielt:

*geminos dea fertilis angues
curribus admovit frenisque coercuit ora*

*Die Göttin der Feldfrucht schirrte zwei Schlangen
vor dem Wagen an und zähmte ihre Mäuler mit Zügeln
(Metamorphosen 5, 642f.)*

Dann bringt sie den Wagen zu Triptolemos.

Demeter, Persephone (Kore) und Triptolemos werden auch als die Trias von Eleusis bezeichnet. So erscheinen sie selbstdritt auf dem berühmten Weihrelief von Eleusis (um 440 v. Chr., im Nationalmuseum von Athen): Triptolemos in knabenhafter nackter Gestalt steht vor Demeter, die ein langes Szepter hält und ihm etwas überreicht, das im heutigen Zustand des Reliefs nicht mehr zu erkennen ist. Doch handelte es sich mit großer Wahrscheinlichkeit um ein Ährenbündel. Hinter ihm steht Persephone, die eine große Pinienfackel trägt und die andere Hand segnend über Triptolemos hält. Haartracht und Gewänder der Göttinnen sind sehr reich und kunstvoll gestaltet; die Gestalten stehen ruhig und hoch aufgerichtet, die Gebärden sind sparsam: All dies spricht von der Hoheit der göttlichen Wesen und der Bedeutsamkeit des Augenblicks.

Die Jünglings- oder Knabengestalt des Triptolemos war auch in der späteren hellenistischen und römischen Kunst und Literatur üblich. Zudem verdrängte Triptolemos in der Funktion des Pflügers den altattischen Heros Buzyges („der Ochsenanspanner“) (vgl. Kleiner Pauly s. v. Triptolemos). Als solcher erscheint er im Prooemium der *Georgica* Vergils. Zu Beginn der vier Bücher über die landwirtschaftlichen Arbeiten werden von Vergil neun Götter angerufen, danach noch, wie in Gebeten üblich, alle Götter und Göttinnen, die die Fluren schützen (*Georgica* 1, 5-23). R. Liver hält diese Verse für das wohl „vollkommenste Stück Gebetsdichtung der lateinischen Literatur“, gekennzeichnet durch Dichte und Ausgewogenheit (Ricarda Liver, *Clarissima lumina mundi: zu einem Interpretationsproblem im Prooemium von Vergils Georgica*. www.e-periodica.ch; 13. 11. 2022)

Die neun Götter werden von ihr in drei Gruppen aufgeteilt:

1. Dreiergruppe: Liber (Dionysos), Ceres (Demeter), Fauni
2. Dreiergruppe: Neptunus (als Hervorbringer des Pferdes), cultor nemorum (Pfleger der

Haine = Aristaeus), Pan

3. Dreiergruppe: Minerva (Athene als Schöpferin des Ölbaums); unci monstrator aratri (Triptolemus), Silvanus (Erfinder der Pflanzungen)

Alle diese Götter schützen nicht nur den Landbau und die Tierhaltung, sondern haben uranfänglich deren Möglichkeiten erst geschaffen. Für Vergil liegt darin etwas Heiliges, denn dadurch war den Menschen erst eine Entfaltung zu höherer Gesittung gegeben.

Vorrangig werden als erste Liber und Ceres genannt, durch deren Gaben „die Erde die dodonische Eichel mit der reichtragenden Ähre vertauschte und das Wasser des Achelous mit gefundenen Trauben mischte“ (V. 7-9). Besonders bei der Gründung des Getreideanbaus wird die Bedeutung dieser Kulturtat erkenntlich: Die gesammelte unbearbeitete rohe Nahrung, für die die Eichel als Beispiel steht, wird durch die kultivierte Ähre mit vielen Körnern ersetzt. Von Ovid in der genannten Stelle wird dies als *alimenta mitia*, als milde Nahrung, bezeichnet (Metamorphosen 5, 656). Es ist derselbe Gedanke: Die Menschen werden aus einem rohen Urzustand zu höherer Kultur geführt. Im Georgica-Prooemium wird auch Triptolemus zu den Göttern gezählt, die daran beteiligt sind: Er wird angerufen als *unci puer monstrator aratri*, als „Knabe, der du den Gebrauch des gebogenen Pfluges lehrtest“. Der Gebrauch des Pfluges steht für alle Arbeiten, die für das Wachsen des Getreides nötig sind. Das Wort *puer* hat bei Vergil einen besonderen Klang, denn vor dem Werk *Georgica* entstanden seine *Bucolica*, die Hirtengedichte, deren viertes von einem Knaben spricht, dessen Erscheinen die Hoffnung beinhaltet, daß die heilige Anfangszeit wiederkehrt. Dieser Glanz einer freudigen göttlichen Anfangstat (*arché*) umleuchtet auch den Knaben Triptolemus.

Im Vergleich mit der Götterneinheit bei Vergil findet sich nun etwas ganz Erstaunliches in dem Buch „Das Vaterunser“ von K. F. Althoff. Er untersucht da das griechische Wort für Brot, *artos*. Zunächst stellt er fest, daß das Wort lautgesetzlich dem Sanskritwort *ṛta*-* und dem lateinischen *ritus* entspricht. Beides bedeutet heiliger Brauch, heilige Handlung. Das griechische Wort hat also eine Einbettung in ein religiöses Umfeld, in eine Verehrung und kultische Bedeutung des Brotes bzw. Getreides. Weiter geht Althoff zurück zu einer vorindogermanisch-semitischen Wurzel AR. Diese hat drei Bedeutungsbereiche:

AR-¹ hat sich in Wörtern fortgesetzt, die das Pflügen und Bearbeiten des Ackerbodens bezeichnen;

AR-² deutet auf das Koppeln und Züchten von Tieren hin, darüber hinaus auf alles, was sich auf ein Zusammenfügen in der Dingwelt beschreiben läßt;

AR-³ weist auf Adel und Freiheit.

(Karl Friedrich Althoff, Das Vaterunser. Die Wortgestalt des Menschheitsgebetes auf ihrem Weg durch die Kulturen der Völker. Stuttgart 1978, S. 78; die sprachwissenschaftlichen Erkenntnisse finden sich bei Hermann Möller, Vergleichendes indogermanisch-semitisches Wörterbuch. Göttingen 1911; vgl. S. 263, Anm. 49) Als Beispiele dienen für AR-¹ griechisch *aroo* – ich pflüge; für AR-² lateinisch *armentum* – Koppel für Großvieh, das in einer Herde lebende Vieh; arabisch *ʾarījat*^u – Krippe; für AR-³ Sanskrit und iranisch *arya* – der Edle, Freie; hebräisch *hōrīm* – die Edlen, die Freien.

Althoff sieht hier einen dreifachen Stufenweg menschlicher Entfaltung: Auf der ersten Stufe steht die Arbeit an Erdenacker und Pflanzenwelt; auf der zweiten die verwandelnde Pflege des Tieres wie auch ein Gestalten schaffender Kultur, das die Natur über sich selbst hinaushebt; auf der dritten Stufe steht der zu sich selbst kommende, der zu seinem Adel und zu seiner Freiheit sich emporringende Mensch (vgl. ebd. S. 80).

Die drei Dreiergruppen bei Vergil zeigen aus literarischen Gründen eine umgekehrte Reihenfolge: Der Gott Liber der ersten Gruppe zeigt schon im Namen seine Gabe, die Freiheit; der Name Ceres, wie erwähnt, enthält die Wurzel K-R, die laut Gebser von dem in der Mund-„höhle“ gebildeten K-Laut zum nach außen führenden Zungen-R leitet und damit

eine Befreiung aus alter magischer Gebundenheit anzeigt (s. Gebser, Kommentarband, S. 191). Die Faune im Tanz mit den Dryaden erweisen auch die freie, freudige Enthobenheit dieses Zustandes: *ferre pedem – Hebt den Fuß!*

Die zweite Dreiergruppe widmet sich der Entstehung und Pflege des Herden- und Nutzviehs: Pferde, Rinder, Schafe: Neptunus läßt das Pferd aus der Erde hervorkommen, Aristaeus besitzt und weidet 300 Jungstiere, Pan ist Hüter der Schafe (*ovium custos*).

Die dritte Dreiergruppe ist der Welt der Pflanzenzucht gewidmet: Ölbaum (Minerva steht parallel zu ihrem Gegner im Wettkampf, Neptunus, an erster Stelle der Gruppe), Getreide, eine junge Zypresse als Vertreterin der sonstigen Bäume.

Hier eine Übersicht:

1. Das Freiheitsthema: Liber bedeutet „der Befreier“; Ceres bringt den Menschen die Freiheit vom Nahrungssammeln; die Faune, helfende Götter des Landbaus, werden im frohen, befreienden Tanz gezeigt
2. Tierzucht: Neptun (Pferd); Aristaeus (Rinder); Pan (Schafe)
3. Nutzpflanzen: Minerva (Ölbaum); Triptolemus (Getreide); Silvanus (Pflanzen allgemein)

Die gemeinsame Wurzel AR für diesen ganzen Zusammenhang zeigt die Bedeutung des Getreides bzw. Brotes für die Entwicklung aller menschlichen Kultur und menschlichen Geistes.

Auf weitere Geheimnisse des Triptolemos-Mythos weist die Ikonographie seines Wagens. Die Flügel, wie auf der schwarzfigurigen Amphora, würden an sich genügen, um aufzuzeigen, daß dieser Eingeweihte die Welten wie im Flug durchheilt. Die Schlangen symbolisieren das chthonische Element, das ja auch den Göttinnen Demeter und Persephone zu eigen ist. Wie das Getreide und fast alle Pflanzen einen Wechsel zwischen Versenktwerden in die Erde und Emporwachsen und Gedeihen im Licht durchmachen, so wechselt auch Persephone zwischen den Welten, und so erfahren es die Eingeweihten in den Mysterien an sich selbst. Mit dieser Verbindung von oben und unten hängt vielleicht die überragende Bedeutung der Mysterien von Eleusis zusammen. Dies hebt auch Steiner in einem Vortrag hervor: Der Myste „lenkte dazu zunächst die Aufmerksamkeit hin nach den geistigen Welten [...] und danach auf die Geheimnisse der Natur. 'Ganz Einzuweihende gingen ja auch durch die beiden Arten von Mysterien. Und dann sagte man von ihnen, sie hätten sowohl die Geheimnisse des Vaters, die Zeusmysterien, in sich aufgenommen wie auch die Geheimnisse der Mutter, die Geheimnisse der Demeter'“ (zitiert in Teichmann, Griechische Mysterien, S. 186. Aus:

Mysteriengestaltungen. Vortrag vom 14. Dezember 1923. In: GA 232).

Demeter ist die Schwester des Zeus, stellt also von daher schon eine Einheit mit ihm dar. Aber er vereinigt sich auch mit ihr, woraus Persephone hervorgeht, die in Eleusis meist einfach Kore genannt wird, die Tochter. Sie ist die Tochter schlechthin, die die Merkmale beider Eltern in sich vereinigt. So zeigt der ebenfalls geflügelte Schlangenwagen: Das Geheimnis von Eleusis ist ein doppeltes und bewirkt eine doppelte Erfahrung: Eine Verwandlung im Menscheninneren und eine Verwandlung der Natur. Und beides wird zu den Menschen getragen; das sind die Schätze des Jenseits, die die Schlangen hüten und die nur ein Wissender heben kann. Im Bild des Triptolemos-Mythos wird der Weg der Naturveredelung gezeigt, die den Menschen ganz neue Möglichkeiten des Lebens eröffnete. Erst durch die Vorratshaltung, die das gezüchtete Getreide möglich machte, konnten größere Gemeinschaften entstehen. Für Griechenland gipfelte das in der Stadtkultur ihrer Poleis. In Athen wurde das nie vergessen, und nicht umsonst waren die Mysterienfeiern von Eleusis eine Angelegenheit der ganzen Stadt. Aber auch die inneren Erlebnisse, die die Eingeweihten hatten, wurden fruchtbar für die geistige Entwicklung des gesamten Zeitalters und sogar der kommenden, denn sie flossen in die griechische Philosophie ein. Teichmann zeigt in dem Abschnitt „Platon und die

Mysterien von Eleusis“ auf, wie sehr Themen, Inhalte und Methode der Werke Platons von den Mysterien von Eleusis geprägt waren (Griechische Mysterien, S. 191-223)

4. Argonauten

Um eine weitere für ganz Griechenland und darüber hinaus bedeutende Tat muß es sich bei der Rückholung des Goldenen Vliesesgehandelt haben, die im Mythos der von dem Heros Iason angeführten Fahrt der Argonauten dargestellt wird.

Der mythische Stoff durchzieht die gesamte antike Literatur. Es gab ein vorhomerisches Argonautenepos. In der Odyssee wird die erfolgreiche Durchfahrt des Schiffes Argo durch die Planken (auch: Plegaden, Symplegaden: irrende, schlagende Felsen; s. o. S. 730, Teil V, 4.3.2.5,c)) erzählt (Od. 12, 59-72). Eine längere Behandlung des Argonautenmythos befindet sich in der Vierten Pythischen Ode Pindars (V. 70-254), denn der gepriesene Sieger, König Arkesilaos von Kyrene, stammt von einem der mythischen Teilnehmer der Argonautenfahrt ab. Aus hellenistischer Zeit stammt das Epos *Argonautika* des Dichters Apollonios Rhodios (3. Jh. v. Chr.), eine umfangreiche Ausführung des Stoffes in vier Büchern. Auch in römischer und spätantiker Literatur wurde der Mythos immer wieder bearbeitet – ganz zu schweigen vom Nachleben in Kunst, Literatur und Oper.

Das goldene Widderfell befindet sich auf einem von einem Drachen bewachten Baum im Reich des Heliossohnes Aietes auf der mythischen Insel Aia, später mit dem Land Kolchis jenseits des Schwarzen Meeres gleichgesetzt. Steiner spricht davon, daß sich dort eine alte Mysterienstätte befand, und das Goldene Vlies ist ein Symbol der dort gehüteten Weisheit (GA 92, S. 75, und passim, u.a. in der Vortragssammlung GA 155: Christus und die menschliche Seele, Theosophische Moral, Zweiter Vortrag; s. AnthroWiki s. v. GA 155).

Nun war es der Wille der bedeutendsten Olympischen Götter, das Widderfell nach Griechenland zu holen. Im Mythos nach Apollonios Rhodios ist es Zeus, der es für unangemessen hält, wie der griechische Königssohn Phrixos, der den goldenen Widder fliehend nach Kolchis brachte, dort bestattet wurde. Daher veranlaßt er die Fahrt um das Widderfell zurückholen zu lassen – all dies sind mythische Einkleidungen, wie unten gezeigt werden soll. Athene sorgt für den Bau des Wunderschiffes Argo. Nach manchen soll es überhaupt das erste Schiff der Menschheit gewesen sein; also auch hier, wie so oft, gibt es ein spirituelles Aition für eine bedeutende Erfindung. Hera ist die besondere Schutzgöttin Iasons. Apollon begleitet das ganze Unternehmen durch Orakel und Hilfe. Aphrodite spielt Iason die Tochter des Aietes, Medeia, als Helferin und wahre Braut zu.

Es gibt verschiedene Erzählungen, wie die Götter dem ausersehenen Heros ihren Willen kundtaten: Entweder saß Oheim Pelias unrechtmäßig auf dem Thron von Iolkos am thessalischen Meerbusen und wollte seinen Neffen durch den gefährlichen Auftrag in den Tod schicken oder Iason selbst hatte die Eingebung, wie Apollodoros es beschreibt:

Sei es, dass ihm dies durch den Zorn der Hera geschah [nämlich letztlich zum Verderben ihres Verächters Pelias, so sagte Iason:] „Ich würde ihn beauftragen, das goldene Vlies zu holen.“ Als Pelias dies gehört hatte, schickte er ihn solgleich auf den Weg zu dem Vlies. (1, 109; Übersetzung: Kai Brodersen)

Jedenfalls zeigt diese letzte Variante, daß Iason ein Wissen – zumindest eine Ahnung – um seine Aufgabe hatte.

Und so schickte Iason „Auch schon Herolde aus und ließ überall verkünden, es werde

ausgefahren“ (Pindar, Pyth. 4, 169f; Übersetzung: Eugen Dönt). Das von Athene gebaute Schiff hatte 50 Ruderplätze, so daß dies etwa die Zahl der an dem bedeutenden Gemeinschaftsunternehmen beteiligten Heroen war. Diese Zahl besitzt eine eigene Symbolik: Sie übersteigt sieben mal sieben, die Zahl der immer wiederholten Zeitabläufe, und bringt daher etwas Neues. Aus dem Alten Testament ist das alle 50 Jahre gefeierte Jubeljahr bekannt, in dem Schulden erlassen wurden und Freiheit gewährt wurde (Betz, S. 187ff.). Die Numinosität der Zahl zeigt sich auch darin, daß jedes Ruder von einer der 50 Nereiden geschützt war. Auch sie geleiteten also diese erste Seefahrt – eine Arché und Göttertät (vgl. Hübner, S. 484, Anm. 134). Die 50 Argonauten waren eine Versammlung fast aller damaligen Heroen, darunter viele Göttersöhne oder Nachkommen solcher. Apollonios Rhodios zählt sie mit ihrer Abstammung und ihren bisherigen Heldentaten auf (1, 23-227); unter ihnen sind gemäß der leitenden Gottheit auffällig viele Zeus-Nachkömmlinge. Apollonios nennt die Argonauten die *heroes gaies Panachaidos*, die Heroen des gesamtachäischen Landes (1, 243). Diese Fahrt mit ihrem Zweck war von Wichtigkeit für ganz Griechenland, eine Haupttat für das, was Griechenland bedeutete. Deswegen begleiteten die Götter den Fahrtbeginn mit ihrem Segen und ihrer Anwesenheit: Pindar läßt Iason eine Opferschale ausgießen und zu allen Mächten beten:

Als sie die Anker oberhalb des Schiffsschnabels aufgehängt hatten, nahm der Führer am Heck eine goldene Schale in die Hand und rief zum Vater der Uraniden, dem Blitzeschleuderer Zeus, zu den schnell dahingehenden Stößen, zu den Winden und Nächten, zu den Pfaden des Meeres, zu den Tagen, sie mögen heiter erscheinen, und zu dem Los der Heimkehr, es möge glücklich sein. Aus den Wolken tönte ihnen zurück der schicksalverheißende Klang des Donners, und die leuchtenden Strahlen des Blitzes zuckten hernieder. Die Helden begannen aufzuatmen, denn sie setzten Vertrauen auf die Zeichen des Gottes.
(Pythische Oden 4, 191-200; Übersetzung: Eugen Dönt)

Um den Verlauf der Fahrt, die gefährlichen Aufgaben, die mit der Gewinnung des Goldenen Vlieses verbunden sind, und den Rückweg ranken sich viele Abenteuer, die teilweise in mehreren Lesarten berichtet werden. Die Stelle bei Hesiod ist kurz, da sie eines der Beispiele der Verbindung eines Sterblichen mit einer Göttin (hier Medeia) ist, enthält aber den Kern:

Aisons Sohn Iason entführte nach dem Willen der ewigen Götter Medeia, die Tochter des von Zeus gehegten Königs Aietes, nachdem er viele harte Kämpfe bestanden hatte, die ihm der große, stolze König, der wilde, gewaltsame Frevler Pelias, auflud. Alle bestand der Sohn des Aison, kehrte nach vielen Leiden nach Iolkos zurück, entführte das [glanzäugige] Mädchen auf raschem Schiff und nahm sie zur blühenden Gattin. [...] So erfüllte sich der Wille des großen Zeus.
(Theogonie 992-1002; Übersetzung: Otto Schönberger)

Der Hörer wußte, daß es bei alldem um die Erlangung des Goldenen Vlieses ging. Iason wird als der Vollbringer der bekannten Heldentat dargestellt, der dabei nach dem Willen der Götter seine wahre Braut gewinnt, mit der er glücklich lebt. Dieser strahlende Charakter wird auch von Pindar dem noch ganz mythischen Heros zugesprochen. Bei seiner herrlichen Erscheinung in Iolkos halten ihn die Menschen fast für einen Gott:

Und nach einer Zeit kam ein gewaltiger Mann mit zwei Speeren. Zweifaches Gewand umhüllte ihn, einerseits das landesübliche bei den Magnesiern, das seinen strahlenden Leib bedeckte, darüber aber mit dem Pantherfell schützte er sich gegen den prasselnden Regen. Und die Locken seiner Haare wallten ungeschoren herrlich herab über den ganzen Rücken.

[...] Da sagte einer von denen, die ihn gar bestaunten, auch das: „Das ist doch wohl nicht Apollon, oder gar der Gemahl Aphrodites mit den erzenen Wangen?“
(Pindar, Pythische Oden 4, 78-88; Übersetzung: Eugen Dönt)

Dönt bezeichnet diese und andere Stellen als eindrucksvolle Bilder von Iasons Ritterlichkeit (S. 292). Medeia wird bei Pindar zum Typ der helfenden Jungfrau (helper-maiden), deren Wirken eine nötige Ergänzung des Helden ist (vgl. Wikipedia s. v. Medea).

Erst in späteren Dichtungen treten immer mehr negative Eigenschaften sowohl Iasons als auch Medeias hervor; Iason wird als schwacher, wenig entscheidungsfreudiger Held dargestellt, der sich später Medeia gegenüber als treulos und undankbar erweist, Medeia als böse Zauberin, die vor Mordtaten nicht zurückschreckt (vgl. Wikipedia ebd.). Bei diesen Morden handelt es sich um die Zerstückelung des Bruders Apsyrtos durch Medeia auf der Flucht aus Kolchis, die die Leichenteile ins Meer warf, um die Verfolger aufzuhalten. Dann tötete sie nach der Ankunft in Iolkos aus Rache den König Pelias durch eine List. Sie verjüngte einen alten Widder in einem Kessel und versprach dies auch dem alten König Pelias; doch ließ sie ihn in dem Kessel umkommen. Besonders grausig muten die Rachetaten an, nachdem ihr Iason untreu geworden war: Sie tötete ihre Nebenbuhlerin und deren Vater durch ein giftgetränktes Gewand, anschließend auch ihre eigenen Kinder, um damit Rache an Iason zu üben. Um die letztgenannten Taten geht es in der berühmten Tragödie des Euripides von 431 v. Chr., die fortan die Gestalt der Medeia beherrschte.

Diese entsetzlichen Untaten waren entweder gar nicht Bestandteile des ursprünglichen Mythos oder es handelt sich um mythische Bilder, die später nicht mehr verstanden und daher realistisch-rationalisierend gedeutet wurden.

Die Zerstückelung des Bruders wurde erst später mit dem Zweck verknüpft, die Verfolger aufzuhalten. Dies ist zwar ein ebenfalls verbreitetes altes mythisches Motiv, doch sind die sonst weggeworfenen Dinge Gegenstände. Nur in Spuren läßt sich ein anderer Sinn des Zerstückelns erkennen. Kerényi sieht Parallelen in anderen Geschichten der griechischen Mythologie: Pelops, das Dionysoskind; ein nicht genannter Knabe auf einem Vasenbild. Immer handelt es sich um Zerstückelung und Neugeburt (Mythologie 2, S. 216). Oft geschieht die Verwandlung in einem Kessel: In einen solchen geht auch der Sonnengott jeden Abend ein und kommt am Morgen verjüngt wieder daraus hervor. Derartige Erzählungen wurden bereits in Teil V, 4.3.2.5c) ausführlicher besprochen. Im Fall des Apsyrtos ist nun interessant, daß er nicht nur wie Medeia Enkel des Sonnengottes ist, sondern in Kolchis mit anderem Namen auch Phaeton, der Strahlende, genannt wird (Apollonios Rhodios 3, 245). An anderer Stelle betont Kerényi, daß Medeia von den alten griechischen Lyrikern als göttliche Tochter des Heliossohnes Aietes gefeiert wurde, und daß in ihrem Sinn der zerstückelte Bruder der wiedererstehende Sonnengott, in der Töterin die Wiedererweckerin zu verstehen sei (Töchter, S. 90f.).

Die Wiedererweckung des Apsyrtos wird zwar in den Texten nicht deutlich zur Sprache gebracht, wohl aber andere kultische Verjüngungen in einem Kessel. Medeias Fähigkeit, durch Zauber zu verjüngen, ist nämlich ein weiteres Motiv der Ursage. Dieses Motiv ist in frühen ikonographischen Darstellungen häufig. Schon ein etruskisches Tongefäß von etwa 630 v. Chr. (Bucchero) zeigt Medeia mit einem Zauberkessel, dem ein verjüngter nackter junger Mann entsteigt (Wikipedia s. v. Medea). Nach der Rückkehr der Argonauten wurde der Verjüngungszauber auch an Iasons Vater Aison vorgenommen (Wikipedia ebd., Anm. 8: Diese Version hat der Autor der nur fragmentarisch überlieferten Heimkehrergeschichten, der Nostoi, erzählt).

Diesen behandelt auch Ovid im 7. Buch der Metamorphosen: Nachdem er die eigentliche Argonautenfahrt beschrieben hat (7, 1-158), erfolgt in fast ebenso vielen Versen die

Verjüngung des Aison, für die Medeia zuvor viele Zauberkräuter in ganz Thessalien und anderen Gegenden gesammelt hat (7, 159-293). Bei Ovid dient der Kessel der Bereitung des Zaubermittels, das dann dem Körper Aisons eingeflößt wird;: darauf wird der Verjüngungsvorgang beschrieben, eine Metamorphose (7, 285-293). Ein weiterer Teil erzählt die noch folgenden Taten Medeas, darunter die Rache an Pelias (7, 294-423). Weiter ist überliefert, daß Medeia sogar Iason selbst verjüngt habe (u.a. von Pherekydes, frg. 74). Das Motiv des Verjüngungszaubers zeigt Medeia als Wissende der Geheimnisse von Tod und Wiedergeburt, als eine Mysterienpriesterin oder Hierophantin. Ovid deutet dies an mehreren Stellen an: Medea ruft die Nacht als treueste Helferin bei den *arcana* (= Mysterien) an (7, 192); sie versenkt Aison in einen Einweihungsschlaf: *in plenos resolutum carmine somnos exanimi similem stratis porrexit herbis* – Den durch ihren Zaubergesang zu tiefstem Schlaf Gelösten streckte sie einem Entseelten ähnlich auf hingestreute Kräuter aus (7, 253f.); dann hält sie mit ähnlichen Worten wie die Sibylla bei Vergil die Uneingeweihten fern: *hinc procul Aisoniden, procul hinc iubet ire ministros et monet arcanis oculos remove profanos* – sie befiehlt dem Aisonsohn und den Kulddienern, sich fern, ganz fern, hinwegzubegeben, und mahnt die Uneingeweihten, ihre Augen von den Mysterien abzuwenden (7, 255f.).

Einen anderen Verjüngungszauber nahm Medeia, wie gesagt, an einem Widder vor, was nach der gängigen Lesart der List diene, mit der sie Pelias zu Tode bringen wollte. Sie führte nämlich die Widderverjüngung dessen Töchtern vor, die daraufhin wünschten, daß dasselbe Ritual an ihrem alten Vater vollzogen werde. Doch gibt es auch die Variante, daß Pelias eines natürlichen Todes gestorben ist, und dies scheint die ältere zu sein. So hört man bei Hesiod nichts von der Rache an Pelias. Ebenso zeigte die Lade des Kypselos (um 600 v. Chr.; nicht erhalten) die Peliaden bei den von dem Sohn Akastos veranstalteten Leichenspielen für Pelias, an denen auch Iason teilnahm. „Beides ist undenkbar, wenn sich die P[eliaden] durch Medeias Hinterhalt hätten betören lassen, ihren Vater zu töten. Es muß also eine alte Version gegeben haben, in der Iason keinen Anlaß hatte, seinen Oheim zu verderben [...]“ (www.elexikon.ch/meyers/RE/XIX,1_309.png ; 4. 12. 2022)

In der Ursage gab es also im Umkreis von Iason und Medeia keine Verbrechen. Erst als die Verjüngungshandlung nicht mehr verstanden wurde, versuchte man Rationalisierungen zu finden, und Medeia wurde zur bösen Zauberin, die mit Hilfe ihrer Fähigkeiten grausamste Rache übte (vgl. Wikipedia s. v. Medea).

Dies gilt auch für die weitere angebliche Untat, die Tötung des Königs von Korinth und seiner Tochter sowie der eigenen Kinder als Rache an Iason wegen seiner Untreue. In den ältesten Zeugnissen gibt es diese Untreue nicht, sondern leben Iason und Medeia als heiliges Paar zusammen. Wohl aber gibt es seltsame Begebenheiten um die Kinder. Nach einer unbekannten Überlieferung war die göttliche oder götternahe Medeia ursprünglich in Korinth beheimatet und diente Aphrodite und Hera in ihren dortigen Heiligtümern. Mit einem Sterblichen vermählt, wollte sie ihre Kinder mit Heras Hilfe durch ein geheimes Ritual unsterblich machen; es heißt, sie „verbarg“ die Kinder im Heratempel (Kleiner Pauly s. v. Medeia). Weiter wird gesagt, daß dies mißlang und daß Iason, der sie bei einem solchen Ritual beobachtete, sich deswegen von ihr trennte. Ähnlich mißlingen ja auch die Versuche der Thetis und der Demeter, Kinder unsterblich zu machen, weil ein sterbliches Elternteil überraschend das Ritual, das für die Augen Uneingeweihter nicht bestimmt war, sah. In den beiden Fällen sind sie der Grund für das Mißlingen, bei Achilleus ist sein Vater Peleus dadurch sogar der Verursacher seines Todes. In den späteren Fassungen wurden aus den nur angedeuteten Vorkommnissen Morde an den Kindern, zunächst durch korinthische Frauen, die Medeia vertrieben, oder auch durch den König, der in dem Fall nicht von ihr ermordet wurde.

Schließlich entstand der Vorwurf, sie habe die Kinder selbst getötet, wie es von Euripides bekannt ist. Ob dies eine Erfindung des Euripides war, ist bis heute umstritten.

Läßt man die späteren Deutungen, die ab Euripides faßbar sind, außer acht, so ergibt sich eine rekonstruierte Ursage, an der erkennbar ist, daß es sich bei dem Goldenen Vlies und seiner Rückholung um die mythische Einkleidung geistiger Vorgänge handelt. Der Fahrtverlauf ist als Unterweltsfahrt, d. h. Einweihung, charakterisiert. Die bedeutendsten olympischen Götter stehen als Veranlasser im Hintergrund und lenken die Fahrt. Die Teilnehmer sind den inspirierenden Göttern verbunden, sind „Göttersöhne“, „Halbgötter“, haben also Kenntnisse der geistigen Welt; von manchen ist eine bereits vorhergegangene Jenseitsreise bekannt, so von Herakles, Orpheus, Theseus und den Dioskuren. Apollonios Rhodios berichtet außerdem von einer Einweihung auf Samothrake am Beginn der Fahrt:

Und am Abend landeten sie unter Orpheus' Weisungen an der Insel der Atlas-Tochter Elektra, auf dass sie, durch ehrfurchtsvolle Weißen kundig der unaussprechbaren Satzungen, sicherer mit dem Schiff über die schaurige Salzflut führen.
(Argonautika 1, 915-918; Übersetzung: Paul Dräger)

Sie werden hier also in die Kunst eingeweiht, wie man in die geistige Welt hinein- und wieder hinausgerät. Das Schiff ist das Mittel, sich in die geistige Welt zu begeben, die schaurige Salzflut sind die nicht ungefährlichen Vorgänge während der noch anspruchsvolleren Einweihung zur Rückholung des Goldenen Vlieses. Dieses wertvolle Gut kann nur von höchsten Eingeweihten erlangt werden.

Weitere Anweisungen werden sie später, wie schon ausgeführt, von dem Seher Phineus erhalten, besonders darüber, wie sie durch die Symplegaden gelangen können. Diese Einfahrt in den Unterweltbereich gelingt, und danach empfängt sie ihr Schützer Apollon:

Und ihnen erschien der Sohn der Leto, während er fern von Lykien zum unermesslich weit entlegenen Volk der Hyperboreer hinaufstieg. Und goldene, traubenförmige Locken bewegten sich rasch an seinen beiden Wangen, wie er so dahinschritt. Und mit der Linken schwang er seinen silbernen Bogen, und am Rücken hing ausgestreckt von der Schulter herab der Köcher.
(Apollonios Rhodios, Argonautika 2, 674-679; Übersetzung: nach Paul Dräger)

Der gefährliche Aufwachvorgang, mythisch das Herausfahren aus dem Unterweltbereich, die Rückkehr in die heimische Welt, wird ebenso von Apollon gelenkt (Argonautika 4, 1694-1730). Zu dieser Stelle schreibt Kerényi: „In tiefster Nacht nahten sie endlich der griechischen Inselwelt, die sie einst durch das Hadestor der 'dunkelblauen Felsen', auf dem Wege durch den Hellespontos und den Bosporus, verlassen hatten. Diese Nacht war so tief, so böß und so finster, daß die Argonauten nicht mehr wußten, ob sie durch den Hades oder über Gewässer fuhren.“ Auf das Gebet Iasons erschien Apollon, der dieses Mal einen goldenen Bogen in der rechten Hand hielt, und sie sahen ein kleines Eiland, wo sie im Morgenlicht landeten (Mythologie 2, S. 215).

Das ursprünglich edle Paar Iason und Medeia sind zwei Eingeweihte, die eine große Aufgabe zu vollbringen haben. Von Medeias geheimem Wissen war bereits die Rede. Bei Iason sind es zwei Merkmale, die ihn als denjenigen kennzeichnen, der die schwierige Aufgabe lösen und als Segensbringer zurückkehren wird. Das erste ist sein Name, den er von dem weisen Kentauren Cheiron erhalten hat (Pindar, Pythische Oden 4, 119). Er kann sprachlich als Partizip Futur von *iaomai* (heilen) aufgefaßt werden und bedeutet dann „der Heilung

Bringende“ (Kerényi, Mythologie 2, S. 197; auch Gemoll s. v. Iason). Zweitens weist ihn die rätselhafte Erscheinung in Iolkos mit nur einer Sandale bekleidet als Eingeweihten aus. Kerényi bemerkt, daß der *monosandalos* nicht nur im Iasonmythos vorkomme. Ein solcher machte „immer den Eindruck, als käme er aus einer anderen Welt, möglicherweise aus der Unterwelt, und hätte den anderen Schuh dort gelassen als Pfand und Zeichen, daß er mit dem einen Fuß dorthin gehört.“ (Ebd. S. 198)

Der Schatz, die Frucht oder der Segen, der aus der Unterwelt von den Eingeweihten des Argonautenmythos zurückgebracht wird, kleidet sich in das Bild des Goldenen Vlieses. Es ist so wertvoll, daß eine Mannschaft aller damaligen Heroen (Eingeweihten) aufgeboten wird, um es im Auftrag und Geleit der Götter im von diesen selbst gebauten Wunderschiff zu erlangen.

Was bedeutet es?

Neben anderen Bedeutungen symbolisiert Gold die Weisheit. Diesen Sinn verwendet auch Steiner in einem Vortrag, in dem er den Argonautenmythos deutet (Die Argonauten-Sage und die Odyssee. In: Die okkulten Wahrheiten alter Mythen und Sagen, GA 92, Dornach 1999, S. 71-76. www.fvn-rs.net/PDF/GA/GA092.pdf ; 19. 5. 2020).

Es heißt darin: „Alle Weisheit, die in der Menschheitsevolution errungen wurde, war im Grunde verknüpft mit dem, was wir Liebe nennen.“ (S. 72) Weiter führt er aus, daß sich dies erstmalig in der Menschheitsentwicklung änderte, als etwa im 8. Jh. v. Chr. die vierte nachatlantische Kulturepoche heraufkam. Es begann eine Entwicklung des menschlichen Geistes, die die objektive Wissenschaftlichkeit vorbereitete, die sich allein auf den Verstand gründete. Von da an gab es die Urweisheit, die noch menschlichen Gemütsinhalten verbunden war, nicht mehr. Die damaligen Eingeweihten der Mysterien empfanden daher die Urweisheit gegenüber der äußeren Weisheit als etwas Verlorenes, das erst wieder gesucht werden mußte (S. 73). Die mit der Liebe verbundene Weisheit erscheint im Bild des goldenen Widders, der an eine verborgene Stätte gebracht wurde. Das Symbol des Widders wird deswegen verwendet, weil sich der Frühlingspunkt der Sonne zu Beginn des neuen Zeitalters im Widder befand; Widder, Schaf und Lamm sind deswegen Symbole, die die vierte Kulturepoche prägen. Golden war dieser „Widder“, das Symbol der Urweisheit, in einem fernen, mit Jahreszahlen gar nicht zu verbindenden Zustand der Welt, in der der Frühlingspunkt der Sonne sich schon einmal im Widder befunden hatte. Nun gibt es prähistorische Felsbilder der Sahara (ab etwa 10.000 v. Chr.), die einen Widder mit einer Sonnenscheibe auf dem Kopf oder Strahlen um den Kopf zeigen, weswegen dieser Bildtypus als Sonnenwidder bezeichnet wurde (vgl. Wikipedia, Felsbilder der Sahara; entnommen 10. 12. 2022. In dem Artikel heißt es allerdings, die Deutung als Sonnenwidder werde heute angezweifelt.) Wenn man die Deutung als „Sonnenwidder“ jedoch voraussetzen möchte, so könnte in diesen Bildern etwas Ähnliches dargestellt sein wie in dem Widder mit dem goldglänzenden Fell. Diese Felsbilder würden dann ebenfalls von einem Wissen von der Urweisheit zur Zeit des vorherigen Widderdurchgangs der Sonne zeugen.

Im Mythos reitet der Königssohn Phrixos, aus seinem Vaterland vertrieben, auf dem goldenen Widder durch die Luft in ein östliches Land, das später mit Kolchis am Schwarzen Meer identifiziert wurde. Latacz schreibt, daß Kolchis als Goldland galt, und daß König Aietes, zu dem Phrixos gelangte, über ungeheure Mengen Gold verfügte (Tragödie, S. 281). Kerényi spricht von einem rein mythischen Land Aia, dem Sonnenland, wo sich die Sonnenstrahlen ausruhen (Mythologie 2, S. 199f.). König Aietes ist noch göttlicher Abstammung, ein Sohn des Helios, der selbst von dem Titanenpaar Hyperion und Theia abstammt, also in die Goldene Zeit zurückverweist, vor der Herrschaft des Zeus. Das Goldene Zeitalter, von dem die Dichter sprechen, liegt vor jeder geschichtlichen Zeit. An dieser Mysterienstätte der

Vorzeit also, „am anderen Ufer des Schwarzen Meeres“ (R. Meyer, Märchen, S. 280), kann die Urweisheit verborgen aufbewahrt werden, bis die Zeit seiner Rückholung gekommen ist. Denn die alte Weisheit sollte durch die neue Entwicklung, die durch die griechische Kultur vertreten ist, in das „sonnenhaft leuchtende philosophische Denken“ verwandelt werden, d. h. der Widder mußte dem Zeus, dem Herrn der neuen Zeit, geopfert werden (Althoff, [s. o. S. 844], S. 212). Steiner spricht im genannten Vortrag davon, daß von den Eingeweihten, die sich hinter den Namen Iason, Theseus, Orpheus, Herakles und anderen verbergen, nach der Rückkehr in Griechenland Geheimschulen zur Pflege der wiedererlangten Urweisheit gegründet wurden, die geheimen Einfluß auf die griechische Kunst und Kultur hatten (S. 75f.). Auf diese untergründige Wirkung der verwandelten Urweisheit auf ganz Griechenland spielt eine Stelle im Ovid-Text an, in der Medea die Götter um Hilfe bei dem Verjüngungszauber anruft, dieselben Götter, die ja auch schon bei der Erringung des Goldenen Vlieses geholfen haben:

*custodemque rudem somno sopistis et aurum
vindice decepto Graias misistis in urbes.*

*Ihr betäubt den wilden Wächter [des Goldenen Vlieses] mit Schlaf und liebet,
nachdem sein Hüter überlistet war, das Gold in die griechischen Städte gelangen.
(Metamorphosen 7, 213f.)*

Der Ausdruck „griechische Städte“ deutet an, daß es sich nicht nur um etwas von lokaler Bedeutung handelte, sondern einen für ganz Griechenland wichtigen Vorgang. Es stellt sich hier auch die Frage, ob die Widderverjüngung Medeias nicht der Kern ihres Verjüngungszaubers ist, da es sich gerade um einen Widder und nicht ein anderes Tier handelt. Im Sinne der Symbolik des Widders im Argonautenmythos wäre die Widderverjüngung dann ein Bild für das Wiederaufleben der mit der Liebe verbundenen Urweisheit, die sich mit dem neuen, intellektuellen Denken vereint. Denn, so sagt Steiner in dem Vortrag, Weisheit ohne Liebe „gab es früher nicht und wird es auch später nicht mehr geben“, dann nämlich, „wenn auch unsere ganze intellektuelle Tätigkeit, alles, was wir wissen können, was wir Verstandestätigkeit nennen, wiederum durchdrungen sein wird von Liebe“ (S. 72).

5. O d y s s e u s

Als letzte der Rückkehrgeschichten der griechischen Mythologie soll die Rückkehr des Odysseus aus dem Trojanischen Krieg betrachtet werden, das Thema der *Odyssee*. Die *Odyssee* reiht sich in viele andere griechische Epen ein, die alle verloren sind und, soweit dem Titel nach bekannt, als *nostoi*, die Erzählungen von der Heimfahrt und der Rückkehr der griechischen Troja-Kämpfer, bezeichnet werden. Bekanntlich dauerte dies bei Odysseus zehn Jahre – nach zehn Jahren Krieg. Wie bereits erwähnt, beschreibt Campbell ausführlich die Gefahren und Schwierigkeiten, die denjenigen zu Hause erwarten können, der nach einschneidendem und verwandelndem Erleben zurückkehrt. Die Dortigen erkennen oder verstehen den Zurückgekehrten nicht mehr, lehnen ihn oftmals ab oder bekämpfen ihn. Sie haben kein Verständnis für die Wandlungen, die mit ihm vorgegangen sind; sie lehnen seine Vorschläge für Veränderungen in ihrem Leben und in ihrer Gesellschaft ab. Wie es Odysseus damit erging, wird in der zweiten Hälfte der *Odyssee* erzählt, Buch 13-24. Daß diese zweite Hälfte nur die letzten acht Tage der zehn Jahre umfaßt, zeigt die große, entscheidende Bedeutung der Vorgänge auf Ithaka, bei denen sich erweisen muß, ob der Eingeweihte zum

Segensbringer werden kann oder ob das mißlingt.

Das gräßliche und entwürdigende Ende des Heimkehrers Agamemnon, der bekanntlich von der Gattin Klytaimestra und ihrem Geliebten Aigisthos ermordet wird, durchzieht „kontrapunktisch“ die ganze *Odyssee* (vgl. B. Zimmermann, S. 71; S. 38 nennt er die insgesamt sieben Stellen). Bei der Begegnung in der Unterwelt spricht Agamemnon selbst zu Odysseus davon:

*Göttlicher Laertiade, erfindungsreicher Odysseus,
Weder hat mich zur See in den Schiffen bezwungen Poseidon,
Welcher ein heftiges Stürmen widriger Winde erregt,
Noch auch haben zu Land mich feindliche Männer erschlagen,
Sondern Ägisthos bereitete mir den Tod und das Schicksal;
Mit der verderblichen Gattin nach Hause mich ladend, erschlug er
Mich beim Mahl, wie einer ein Rind erschlägt an der Krippe.
So starb ich den kläglichsten Tod; [...]
(11, 405-412; Übersetzung: Roland Hampe)*

Dann gibt er Odysseus noch den Rat:

*Doch etwas anderes sage ich dir, du nimm dir's zu Herzen.
Heimlich und nicht offen sollst du im Land deiner Väter
Landen das Schiff, da keine Treue mehr ist bei den Frauen.
(11, 454-456)*

Von zwei weiteren Unterweltbewohnern erfährt Odysseus, was ihn zu Hause erwartet: Teiresias berichtet ihm von den Freiern, die die Gattin Penelope drängen, einen von ihnen zum neuen Gemahl zu nehmen, dabei aber jeden Tag in den Palast kommen, verlangen, dort bewirtet zu werden und sich unverschämt betragen: Er werde zu Hause übermütige Männer vorfinden (*andras hyperphialus*: übermächtige, übergewaltige, übermütige, gewalttätige Männer; 11, 116), die nur mit Gewalt zu bezwingen sind (11, 115-120). Die Mutter, die danach spricht, weiß von ihnen nichts, da sie starb, bevor diese Zustände mit den Freiern begannen. Sie spricht von der Treue und dem Kummer der Penelope sowie des Vaters Laertes wegen des ungewissen Schicksals des Odysseus. Sie selbst sei aus Gram darüber gestorben (11, 181-203).

Odysseus ist gewarnt: Der Zuhörer des Epos erfährt gleich zu Beginn, was Odysseus erwartete:

*Aber als nun das Jahr im Laufe der kreisenden Jahre
Kam, an dem ihm die Götter bestimmt, nach Hause zu kehren,
Heim nach Ithaka, ward er auch dort nicht frei von den Mühen,
Selbst bei den Seinen nicht.
(1, 16-19; Übersetzung: Roland Hampe)*

Die Lage, die auf Ithaka während der überlangen Abwesenheit des Odysseus entstanden war, läßt sich aus den ersten vier Büchern erkennen, die manchmal als unecht aufgefaßt werden. Doch B. Zimmermann sagt dazu: „Indem der Dichter nach der ersten Götterversammlung nicht sofort Hermes zu Kalypso schickt, sondern Athena sich zunächst nach Ithaka begeben läßt, führt er die verheerenden familiären und gesellschaftlichen Folgen der zwanzigjährigen Abwesenheit des Königs drastisch vor Augen und begründet damit implizit die Berechtigung

der Rache, [...]“ (S. 70) Den Freiern geht es darum, daß einer von ihnen durch die Vermählung mit Penelope zum Nachfolger des Odysseus werde. Doch daß da inzwischen ein rechtmäßiger Thronfolger erwachsen geworden ist, steht dem im Wege. Daher gehen sie sogar so weit, Telemachos nach dem Leben zu trachten. Von den Freiern geht Gefahr aus, die vielleicht nicht geringer ist als die, die Agamemnon drohte. Doch im Gegensatz zu diesem ist Odysseus aus seinem langen Weg voller Leiden, Schwierigkeiten und Gefahren mit wesentlichen Einsichten hervorgegangen, hat aus seinen Fehlern gelernt und ist damit fähig geworden, zu Hause, in seinem Königreich Ithaka, nicht nur für die Wiederherstellung des Zustandes bei seiner Abfahrt zu sorgen, sondern etwas Neues zu schaffen. Schon sein letzter Aufenthalt, der bei den Phaiaken, zeigt ihn als einen Gewandelten. Er hat gelernt, verführerischen Verlockungen von Wohlergehen im Jenseits zu widerstehen. Obwohl er durch Teiresias weiß, daß ihm in der Heimat schwere Kämpfe bevorstehen, obwohl er durch das Beispiel Agamemnons gewarnt ist, will er dies auf sich nehmen und erteilt der Möglichkeit, sofort in dem paradiesischen Phaiakenreich willkommener Nachfolger des Königs zu werden, eine Absage. Er drängt auf baldige Heimreise – nicht wie ehemals bei Kirke, wo er unnütz ein Jahr lang Liebeswonnen und Wohlleben mit der Göttin genoß. Durch den Zwangsaufenthalt bei Kalypso hat er erfahren, wie es ist, wenn „die süße Lebenszeit verfließt“ (5, 152).

Auf Ithaka begegnet ihm als erstes Athene, die fortan die Fäden in der Hand halten, mit Odysseus kämpfen und das neue Königtum mit ihm heraufführen wird. Denn er ist eines Geistes mit ihr. Sie rühmt seine listenreiche Klugheit, denn er hatte sie in der Gestalt eines jungen Hirten nicht erkannt und ihr aus Vorsicht eine abenteuerliche Trugrede aufgetischt. Da sagt sie zu ihm:

Listig und gerieben müßte sein, der dich überträfe in allen Ränken, sogar wenn dir ein Gott entgegenkäme. Verwegener, Schillerndes Denkender, Unersättlicher an Listen, willst du denn gar nicht, noch nicht einmal wenn du dich im eigenen Land aufhältst, aufhören mit Täuschungen und trügerischen Reden, die dir von Grund auf vertraut sind. Aber auf, wir wollen nicht weiter solches sprechen, da wir ja alle beide Kluges (kerdeia) wissen, da du ja bei weitem der beste aller Sterblichen an Rat und Reden bist, ich aber bei allen Göttern für meine Weisheit (metis) und Klugheit (kerdos) berühmt bin.
(Odyssee 13, 291-299)

Danach gibt sie sich zu erkennen und sie planen zusammen das Vorgehen auf Ithaka, das höchste Klugheit, Wachsamkeit, Voraussicht, Selbstbeherrschung und Geistesgegenwart erfordern wird. Athene hat erkannt, daß Odysseus diese Eigenschaften, die zwar schon zu seinen Naturanlagen gehören, auch noch weiter entwickelt hat. Denn während der Irrfahrten hatte es ihm oft noch daran gefehlt. Durch mangelnde Wachsamkeit war es zu den schlimmen Unglücksfällen durch das Öffnen des Windschlauches des Aiolos und das Essen von den Rindern des Helios gekommen. Nun verwandelt sie ihn in einen abgerissenen Bettler in schmutzigen Lumpen, so daß er unerkannt unter die Menschen gehen und die Situation erkunden kann, zuerst zu dem treuen Sauhirten Eumaios. Er wird weiterhin, um das Inkognito zu wahren, mit Trugreden über Identität, Herkunft und Schicksal aufwarten. Sogar Penelope und seinem Vater Laertes erzählt er diese Lügengeschichte, auch wenn ihn das noch so sehr innerlich schmerzt. Es geht darum, die Gesinnung der Menschen zu erforschen. Auch in diesem Punkt ist Odysseus durch Erfahrungen während der Irrfahrten klug und unbeugsam geworden, denn damals war es durch den Unverstand und die Aufsässigkeit der Gefährten immer wieder zu größten Gefahren gekommen: bei den Kikonen, den Lotophagen, den Laistrygonen und bei der Sache mit dem Windschlauch und den Rindern. Die Gefährten gingen schließlich alle zugrunde, während Odysseus nun Mitstreiter finden wird, die zu ihm

passen und an seiner Seite stehen. Ihnen gibt er sich zu gegebener Zeit zu erkennen; allein dem Sohn Telemachos soll er sich auf Athenes Geheiß sofort offenbaren, denn diesen hat sie selbst durch seine Reise auf seine Aufgabe vorbereitet (vgl. 16, 166-171): „Wenn Telemach zurückkehrt, hat er sich gefunden. Er hat Selbstachtung und er ist erwachsen. Jetzt kann er seinem Vater bei dessen Heimkehr der Partner sein, den er ihm zuvor nie hätte sein können.“ (Latacz, Homer, S. 181f.) Die Bettlergestalt wird Odysseus bis unmittelbar vor dem Kampf gegen die Freier behalten (22, 1-7). Zu dieser „Verkleidung“ hier einige Worte. Im Text heißt es:

[Eumaios] führte den Herrn in die Stadt, einem armseligen Bettler gleichend und einem Greis, der sich auf einen Stab stützte; sein Leib war mit elenden Kleidern angetan.
(17, 201-203)

Die Tage, an denen Odysseus sich als Bettler im eigenen Palast aufhält, stellen für ihn eine tiefe Erniedrigung voller Demütigungen dar. Steiner sieht darin einen symbolischen Sinn: Odysseus werde alles dessen entkleidet, was aus der Vergänglichkeit stammt (Christentum, S. 90f.). Dietz stellt es nicht unähnlich dar: Odysseus müsse deswegen als Bettler beginnen., da er als der alte König „gestorben“ ist, d. h. nicht mehr als der existiert, der er bei seiner Abfahrt nach Troja war. Er müsse nun sein Königtum ganz neu erwerben. Die Erniedrigung ist auch ein Schutz vor sich selbst, nämlich vor möglichem Hochmut, vor Selbsterhöhung, die eine große Gefahr für den Eingeweihten darstellt. Bei der Polyphem-Geschichte hatte es schlimme Folgen, daß sich Odysseus bei der Wegfahrt nach der Rettung aus der Höhle triumphierend gegenüber Polyphem brüstete und auch nicht auf die Gefährten hörte, die ihn davon abhalten wollten, ihm vom Schiff aus zuzurufen:

*Sollte dich irgendwer, Kyklop, von den sterblichen Menschen
Einmal fragen nach deines Auges schmählicher Blendung,
Sag ihm, daß es Odysseus, der Städtezerstörer, geblendet,
Sohn des Laertes, welcher in Ithaka hat seine Häuser.*
(9, 502-505; Übersetzung: Roland Hampe)

Nicht nur, daß Polyphem ihnen einen Felsen hinterherwarf, der das Schiff fast getroffen hätte, er rief auch seinen Vater Poseidon an, ihn zu rächen, Odysseus von der Heimkehr abzuhalten und ihm alle möglichen Leiden zu senden. Alle weiteren schlimmen Erlebnisse der Irrfahrten erfolgten daraus.

Nun dagegen weiß Odysseus, daß er hinter der Bettlergestalt seine Identität und sein wahres Wesen verbergen muß, bis die Zeit kommt, sich zu erkennen zu geben oder erkannt zu werden. Odysseus als Bettler gleicht auch ein wenig einer Dunkelgestalt, hinter der sich das wahre Wesen eine Weile verbirgt. Im Märchen ist das verbergende Äußere oft eine Tiergestalt oder der sogenannte „Bärenhäuter“, sowie die nicht bekannte Identität des Bräutigams, der nur bei Nacht anwesend ist, wie er in *Amor und Psyche* vorkommt. In der *Odyssee* kommt unter den Freiern selbst der Gedanke auf, der plötzlich erschienene fremde Bettler könnte ein Gott sein, da manchmal Götter in unscheinbarer Gestalt auf der Erde wandeln (17, 484-487). Das sich verbergende hohe Wesen darf nicht durch eine unerlaubte Gewalttätigkeit zur Offenbarung gebracht werden, etwa durch heimliches Entzünden eines Lichtes oder durch zudringliches Fragen. Es kann nur von einem oder einer erkannt werden, der reif genug geworden ist, dieses Wesen von sich aus zu erkennen.

Dietz spricht davon, daß Odysseus, so wie er in den Abenteuern der Irrfahrten zwölf Prüfungen durchlaufen mußte, auch auf Ithaka bis zum vollständigen Erlangen seines erneuerten Königtums zwölf Stufen ersteigen müsse, wovon die Erniedrigung als Bettler die erste ist. Dies hat Dietz jedoch nicht im einzelnen ausgeführt, so daß ich hier einen Vorschlag dazu machen möchte:

1. Verwandlung in einen Bettler (tiefste Stufe)
2. Begegnung mit dem treuen Sauhirten Eumaios, der Odysseus aber nicht erkennt
3. Erkennen durch Telemachos
4. Begegnungen mit den Widersachern: der untreue Hirte Melantheus; Schmähungen und Angriffe durch die Freier; Kampf mit Iros
5. Vor dem Eintritt in den Palast: Der Hund Argos erkennt Odysseus (während 4)
6. Gespräche am Abend mit Penelope; sie kündigt die Bogenprobe an
7. Anagnorisis durch Eurykleia (während 6)
8. Offenbarung an die treuen Hirten
9. Bogenprobe und Freiermord
10. Probe durch Ölbaumbett und Anagnorisis durch Penelope; Wiedervereinigung der Gatten
11. Wiederbegegnung mit dem Vater
12. Der Friede mit Menschen und Göttern; neue Gemeinschaft, „Das Glück der Völker“

Nicht alle dieser Stufen können hier ausführlich behandelt werden, ebensowenig, wie die Ankunft des Odysseus mehrfach durch Vorzeichen und durch Menschen, die von ihm Kunde haben, angezeigt wird: Auch er selbst berichtet als Bettler in seiner Lügengeschichte, er habe Odysseus getroffen.

Die hier ausgewählten Stufen sollen nun mit der Anagnorisis (Wiedererkennung) durch den Hund Argos beginnen.

1. Als Odysseus mit Eumaios zum Palast kommt, sieht er an der Tür seinen alten Hund Argos:

Dort gerade lag ein Hund und hob Kopf und Ohren, Argos, der Hund des duldenden Odysseus, den er einst selbst großgezogen hatte, aber keine Freude mehr an ihm haben konnte, weil er zuvor zum heiligen Ilion fortsegelte. Diesen führten früher junge Männer oft gegen wilde Ziegen, Rehe und Hasen. Doch jetzt liegt er vernachlässigt, da der Herr fern ist, auf dem vielen Mist, der vor der Tür von Maultieren und Rindern in großer Menge aufgeschüttet ist, bis ihn die Knechte wegbringen, um das große Land des Odysseus zu düngen. Dort liegt der Hund Argos, voller Hundeläuse. Doch nun, als er bemerkte, daß Odysseus nahe war, wedelte er mit dem Schwanz und senkte beide Ohren, doch näher vermochte er dann seinem Herrn nicht mehr zu kommen. Aber dieser, abgewandten Blickes, wischte sich eine Träne ab, deren Fließen er vor Eumaios verbarg [...]. (17, 291-304) [...]

Argos aber ergriff das Schicksal des finsternen Todes, sofort nachdem er Odysseus wiedergesehen hatte im zwanzigsten Jahr. (17, 326f.)

In den nicht angeführten Versen spricht Odysseus mit Eumaios über den Hund, natürlich ohne zu sagen, daß es sein eigener ist, so daß die ganze Szene mit Argos - „der Schnelle“ - nicht weniger als 35 Verse umfaßt. Sie muß also, abgesehen davon, daß sie so sehr zu Herzen geht und schon dadurch herausragt, eine Bedeutung innerhalb des Erkenntnisverlaufs haben. Ihr wohnt eine mehrfache Zeichenhaftigkeit inne. Zum einen gleicht der Hund der Bettlergestalt

des Odysseus: Wie aus dem Gespräch mit Eumaios hervorgeht, ist er ein ungewöhnlich edles Tier, aber verborgen unter seinem jetzigen schmutzigen und verlausten Äußeren. Er ist ferner ein Zeichen für die gesamte unselige Lage: Das untreue und selbstsüchtige Gesinde kümmert sich nicht um den Hund des fernen Herren, wie Eumaios erzählt; ebenso verächtlich benimmt es sich gegen seine Gattin und gegen seinen Sohn. Das dritte und bewegende Zeichen ist die Treue des Tieres, das noch ganz jung war, als Odysseus in den Krieg zog und zwanzig Jahre auf ihn wartete – die zwanzig Jahre werden nicht umsonst betont – und nicht eher sterben konnte, bis es ihn noch einmal gesehen hatte. Argos ist der erste, der Odysseus wiedererkennt, ein Hoffnungszeichen dafür, doch nach Hause gekommen zu sein, und ein Stellvertreter für alle treu Gebliebenen.

2. Der Kampf mit Iros

Iros ist ein stadtbekannter Bettler, der immer zum Palast kommt, weil er dort von den Freiern von den Speisen etwas erhält. Dem paßt die Anwesenheit eines anderen Bettlers nicht und er will ihn vertreiben. Obwohl Odysseus ihn zu beruhigen versucht, bahnt sich eine handgreifliche Auseinandersetzung an, die die Freier, die das unterhaltsam finden, noch durch Aussetzen eines Kampfpreises fördern; sie hoffen wohl auch, den Fremden, der mit tadelnden Worten nicht hinter dem Berg hält, loszuwerden. Es kommt zum Faustkampf. Schon als Odysseus nur seine elenden Kleider ein wenig zum Kampf schürzt, erkennen sie seinen prachtvollen starken Körper, doch es kommt ihnen nicht in den Sinn, daß sich hinter der Bettlergestalt etwas anderes verbergen könne, auch nicht, als Odysseus Iros nur einen sanften Schlag gibt, wovon dieser aber sofort kampfunfähig wird. Odysseus erhält den Preis. Dietz sagt zu diesem Ereignis, dieser Sieg sei ein Vorzeichen auf unterster Ebene für den Sieg des zurückgekehrten Königs. In der Reihe der Wiedererkennungen (Anagnoriseis) offenbare sich Odysseus immer mehr als der wahre König (S. 51). Amphinomos, einer der anständigeren unter den Freiern, spricht Odysseus mit Achtung an. Ihm antwortet Odysseus anerkennend und spricht dann davon, daß der Herr des Hauses schon nahe sei und er ihm dringend rate, nach Hause zu gehen, bevor jener zurückkehre und es zum Kampf mit den Freiern komme. Doch dieser junge Mann ist zu verblendet - „Athene hielt ihn zurück“, mythisch gesprochen (18, 155) -, um dem Rat zu folgen. Man sieht an dieser Episode, daß Odysseus nicht blindwütig zur Rache schreitet, sondern versucht dort rettend einzugreifen, wo es ihm möglich scheint. Immerhin stellen die Freier einen großen Teil der adeligen Jugend Ithakas dar, aus Familien, die Odysseus alle bekannt sind.

3. Die Wiedererkennung durch Eurykleia

Im Gegensatz zu den treuen Knechten und späteren Mitstreitern, denen sich Odysseus am Morgen des Kampfes offenbart, erkennt ihn schon am Abend davor seine Amme Eurykleia. Diese Wiedererkennungsszene (Anagnorisis) steht im 19. Buch innerhalb der abendlichen Gespräche, die Penelope mit dem Fremden in Bettlergestalt führt. Da die Zeit der Ruhe naht, weist Penelope an, daß der Fremde ein Nachtlager und ein Fußbad erhalten soll; Eurykleia wird damit beauftragt. Diese Dienerin, die als junge Frau nach Ithaka in das Haus des Laertes kam, hat eine einzigartige Stellung. Laertes ehrte sie wie eine Gattin – doch ohne ihr Lager zu teilen (1, 433) -, sie war bei des Odysseus Geburt zugegen und wurde seine Amme. Diese erkennt nun Odysseus bei der Fußwaschung an einer Narbe am Knie, wie er auch schon gleich erwartet und befürchtet hat (19, 388-393a: „Sofort erkannte sie die Narbe.“). Doch Odysseus gebietet ihr, heftig drohend, nichts davon verlauten zu lassen (479-490). In den

Versen 393b bis 466 wird die Geschichte dieser Narbe erzählt, eins der in der *Odyssee* eingeblendeten Vorkommnisse aus seiner Jugend:

Zur Geburt des Odysseus kam sein mütterlicher Großvater Autolykos zu Besuch, der diesen Enkel sehr ersehnt hatte. Eurykleia regte an, daß Autolykos den Namen vorschläge, und dieser nannte ihn Odysseus. Ferner solle er als junger Mann in sein Haus am Parnaß kommen, um sein Erbe in Empfang zu nehmen. Dies tat Odysseus dann: Er besuchte die Eltern seiner Mutter samt deren beiden Söhnen, und er wurde freundlichst aufgenommen. Er zog auch mit den beiden Oheimen auf die Jagd im Wald am steilen Parnaß, wo sich folgendes ereignete:

*Dort ruhte in einem dichten Gebüsch ein gewaltiger Eber.
Dieses durchwehte nicht die Kraft feucht wehender Winde
noch traf es die leuchtende Sonne mit ihren Strahlen
noch durchdrang je es ganz ein Regenguß: so dicht
war es, und dann war darin ein reichlich großer Haufen Blätter.
Zu dem kam das laute Getöse von Männern und
Hunden mit ihren Schritten, als sie anrückend ihm nahten:
Der, ihnen entgegen aus dem Gehölz, die Nackenborsten
völlig gesträubt, Feuer aus den Augen sprühend,
stellte sich nun nahe vor sie.
Nun stürzte sich Odysseus als erster auf ihn, den langen Speer
in der starken Hand hochhaltend, und begehrte ihn zu
verwunden: Aber der Eber kam ihm zuvor und stieß
ihn über dem Knie und riß ihm viel Fleisch mit dem
Hauer heraus, von der Seite anstürmend, doch kam
er nicht bis zum Knochen des Helden hindurch.
Diesen verwundete Odysseus, ihn an der rechten Schulter
treffend, und gerade durch ging die Spitze des glänzenden Speeres.
Nieder stürzte er in den Staub aufschreiend, und das
Leben flog von ihm.
(19, 439-454)*

Während der väterliche Großvater Laertes bekanntlich in der *Odyssee* selbst als Person vorkommt, erfährt man in dieser rückblickenden Erzählung einiges vom mütterlichen Großvater Autolykos, der genauso wichtig ist und einen Hinweis auf das wesensmäßige mütterliche Erbe gibt: Da Autolykos eine enge Bindung an Hermes hatte (s. 19, 395-398) - nach anderer Überlieferung sogar dessen Sohn war -, „zeichnete er sich vor den Menschen in der Diebeskunst und im Schlingenlegen aus, was ihm der Gott Hermes selbst vermachte“. Die alten Völker hatten die Vorstellung, daß Eigenschaften der Großväter bei den Enkeln wiederkehren; so habe auch Odysseus die listige Gewandtheit von Autolykos geerbt (Dietz, S. 28). Den Namen „Odysseus“ läßt Homer Autolykos vom Verb *odyssomai*, „zürnen“, ableiten, ein Hinweis auf den Zorn des Poseidon, unter dem Odysseus leiden wird, den er aber auch selbst gegenüber den Freiern hegen wird. Die beiden Söhne des Autolykos waren offensichtlich kinderlos, d. h. alles, was Autolykos an Wesensart weiterzugeben hatte, wurde an die Tochter und deren Sohn gebunden. Das hinderte die beiden Oheime jedoch nicht, Odysseus mit der größten Freundschaft zu begegnen. Auch die gemeinsame Jagd zeugt von dem guten Verhältnis. (Eine ähnliche Personenkonstellation findet sich im *Zauberberg* von Thomas Mann: Dort hat der Protagonist Hans Castorp einen Großonkel, bei dem er aufwächst, und dessen kinderlose Söhne, die „Onkel-Vettern“, in gutem freundschaftlichen Verhältnis zu ihm stehen. Da die *Odyssee* ein Bezugstext für den *Zauberberg* ist, ist dies eine gewollte Anspielung, die Hans Castorp in die Nähe zu Odysseus bringt. Nicht umsonst wird

er immer wieder als Schalk bezeichnet; auch gleicht der gesamte Aufenthalt auf dem Zauberberg einer Unterweltreise, was schon am Anfang des Romans unmißverständlich deutlich gemacht wird.)

Die Jagd auf dem Parnaß trägt ein mythisches sinnbildliches Gepräge. Denn der Eberkampf besitzt – wie Dietz weiter ausführt – Initiationscharakter. Der junge Odysseus, der als erster allein gegen das Wild vorstürmt, zeichne sich vor den Söhnen des Autolykos durch unerschrockenen Mut aus. Die Narbe, die er davonträgt, sei Zeichen seiner ersten Tat als Heros, ein Wesenszeichen (S. 28). Es ist also mehr als eine Äußerlichkeit, an der Eurykleia nun Odysseus wiedererkennt. Es ist ein höheres Erkennen, sie weiß um den Sinn der Narbe und rückt mit solchem Wissen in die Nähe einer weisen Frau. Das Verb *engno* entspricht genau, auch durch seine Stellung als letztes Wort im Vers (hier 19, 392), der Erkenntnisfähigkeit des Odysseus selbst, die gleich im Prooimion zum Thema gemacht wird (1, 3).

Der wilde Eber, ein wehrhaftes kampfbereites Tier, hat ähnliche Bedeutung wie andere gefährliche Gegner, gegen die der Heros antreten muß, ist in der Hinsicht gleichbedeutend mit Untieren, Drachen und anderen Fabelwesen. Auch Herakles muß einen Kampf gegen einen wütenden Eber bestehen, Theseus gegen die krommyonische Sau, und auf den kalydonischen Eber, der eine ganze Gegend verwüstet hat, zieht gar eine Schar von Helden aus. Der Eber war aber auch Begleit- und Symboltier, so des Gottes Ares, auch hier in Verbindung mit Kriegslust. In der germanischen Mythologie besitzen sowohl Freyr als auch seine Schwester Freya einen Eber als Reit- und Begleittier mit goldenen Borsten namens Gullinbursti (Goldborstiger) und Hildisvini (Kampfschwein). Diese Begleittiere drücken die Macht der Götter aus; das Gold ist ein Sonnenzeichen (Lurker s. v. Schwein) und weist Freyr als Sonnenhelden aus. Im indogermanischen Bereich ist der Eber ein mit Sonnenkräften begabtes Tier (symbolonline s. v. Eber). Da es nicht selten ist, daß der Heros etwas von seinem Gegner in sich aufnimmt, wäre diese im Hintergrund stehende Sonnensymbolik ein Hinweis auf den Sonnenhelden Odysseus, zumal die Eber-Initiation auf dem Parnaß stattfindet.

Eine Anspielung auf einen anderen mythischen Hintergrund stellt die Verwundung durch den Eber dar. Diese erinnert an die Geschichte von Adonis, dem schönen Geliebten der Aphrodite, der auf der Jagd von einem Eber getötet wird. Aphrodite erbittet von Persephone, daß Adonis einen Teil des Jahres auf der Erde bei ihr verbringen darf (Hunger s. v. Adonis). Er stellt also den Typus des sterbenden und auferstehenden Gottes dar und wird auch mit dem altorientalischen Dumuzi oder Tammuz in eins gesetzt, der Geliebter der Liebesgöttin Inanna bzw. Ishtar ist. Auch Persephone selbst hat ja das Schicksal, einen Teil des Jahres in der Unterwelt und einen Teil auf der Erde zu verbringen. Die Anspielung auf den von einem Eber verwundeten Adonis, der dadurch in die Unterwelt gerät, aus der er aber wieder aufsteigt, versetzt Odysseus unter die Heroen, die eine Unterweltreise antreten müssen und aus ihr wieder zurückkehren. Nun, nachdem er aus der Unterweltinitiation in die Heimat Ithaka zurückgekehrt ist, trägt Odysseus das Zeichen der Narbe erst zu Recht.

4. Bogenprobe und Freiermord (*mnesterophonia*)

Am Tag nach den abendlichen Gesprächen mit Penelope und der Fußwaschung erfolgen die Bogenprobe und der Freiermord, die Buch 20-22 füllen. Diese Geschehnisse sind die Voraussetzungen, daß Odysseus sich wieder mit Gattin und Vater zusammentun und sein Königtum übernehmen kann. Den Wettkampf im Bogenschießen setzt Penelope nun nach ihrem langen Hinauszögern der Wiedervermählung an: Den Sieger werde sie zum Gatten

nehmen. Bei dem Wettkampf muß mit einem besonders starken Bogen des Odysseus, der sich im Haus befindet, ein Pfeil durch die Löcher von zwölf aufgestellten Äxten geschossen werden. Odysseus wird noch in Bettlergestalt diesen Sieg erringen und sich damit offenbaren. Dieser entscheidende Tag ist nicht irgendeiner im Jahr, sondern besitzt eine bestimmte Prägung, die mit Vorhersagen und Hinweisen angedeutet wird. Es ist der Tag eines Apollonfestes an einem Neumond, der zugleich Neujahr ist, möglicherweise zur Wintersonnenwende. Auf diesen Tag weist vorausschauend Odysseus selbst hin, zuerst gegenüber Eumaios (Odyssee 14, 160-162), dann im Gespräch mit Penelope am Vorabend (19, 305-307):

*Wahrlich, dies alles erfüllt sich wie ich es sage.
Noch in diesem Jahr wird Odysseus hierherkommen,
wenn dieser Monat schwindet und der neue sich einstellt.*

Hier wird noch vom alten Mondkalender ausgegangen, bei dem der Neumond der Monatsbeginn war. Nun galt Apollon als Schutzgott des Monatsanfangs, woher er auch den Beinamen *Numenios*, „der Neumondhüter“, hatte (vgl. dtv-Lexikon, Kulturgeschichte 1, s. v. Kalender). Dietz schreibt hierüber, der siegreiche Apollon sei der „Reiniger“ des Dunkelmonds und Wegbereiter des Neumonds (S. 51). Siegreich war der ferntreffende Bogenschütze Apollon gegenüber der dunklen Macht des Drachen Python. Es verwundert daher nicht, daß er als Schützer des Odysseus, der sich in einem Bogenwettkampf bewähren muß, erscheint und ihm dazu verhilft, den Sieg zu erlangen, durch den er seine eigene Dunkelgestalt als Bettler ablegen kann und sich als König und Sonnenheld offenbart. Mehrere Stellen weisen auf das Apollonfest hin: die Freier kommen an dem Tag früh zum Palast (*eri*), da ein Festtag für alle ist (Odyssee 20, 156); „Kultdiener führten die Tiere für das heilige Opfer der Götter durch die Stadt: Die Achaier, das Haupt mit langem Haar geschmückt [wie Apollon], versammelten sich im schattigen Hain des Ferntreffers Apollon.“ (20, 276-278) Außerdem wird das Fest auch als *hagne* bezeichnet, das heilige, das reine, reinigende, entsühnende. Auch dieses Wort weist auf das Neue und Reine eines Anfangs hin. Und der Neumond war der übliche Tag für die Eheschließung, da bei Neumond Sonne und Mond in Konjunktion stehen, sich „vermählen“. Sie vollziehen also die mythische Verbindung des *hieròs gámos*. Nach der Makrokosmos-Mikrokosmos-Entsprechung galt dies als Vorbild für die Vereinigung von Mann und Frau. Die Bogenprobe an diesem Tag kann als Hochzeitswettkampf oder Freierprobe verstanden werden. Sie wird Odysseus nach dem Sieg über die Freier zur erneuerten Hochzeit führen (vgl. Dietz, S. 51).

Wahrscheinlich war dieser Neumond zugleich Neujahr. Dies legt der oben zitierte, zweimal vorkommende Text nahe. Eine Unsicherheit ist dabei das Wort, das mit „Jahr“ übersetzt ist, *lykabas*. Nach Frisk ist es eine Zeitangabe unsicherer Bedeutung, möglicherweise „Lichtkreislauf“, also das Jahr als ein ganzer Umlauf der Sonne. So werde es für gewöhnlich verstanden (Frisk). Zu zwei Stellen in den *Argonautika* des Apollonios Rhodios bemerkt Dräger im Kommentar, für das jeweilige Ereignis sei ein Jahr eine zu kurze Zeitspanne; Apollonios Rhodios verwende das Wort bewußt ambivalent (S. 440 und 447 zu *Argonautika* 1, 198 und 1, 610). Außer der zitierten Stelle, Odyssee 19, 305-307, mit der nicht ganz gesicherten Bedeutung von *lykabas* deutet aber auch die Symbolik z. B. der zwölf Äxte auf den Jahresbeginn hin, denn sie könnten die zwölf Mondsicheln des kommenden Jahres darstellen (vgl. D. Koch, der es nach der Besprechung noch weiterer Gründe für wahrscheinlich hält, daß es sich tatsächlich um Neujahr handelt und darauf verweist, daß dies schon Wilamowitz vermutet habe. Dieter Koch, Die Sonnenfinsternis von Troja. 2016, S.

150f. mit Anm. 55. www.gilgamesh.ch/KochHomer6x9.pdf ; 4. 2. 2023).

Möglicherweise ist der Tag der Entscheidung nicht nur der Neumondtag am Neujahrsfest, sondern auch der der Wintersonnenwende oder einer kurz danach. So sagt Dietz: „Der beste Zeitpunkt für die Hochzeit ist das Neumondfest nach der Wintersonnenwende.“ (S. 51) Darin liegt nicht nur die Symbolik eines Neubeginns durch die Hochzeit, sondern auch die Symbolik der Vereinigung: Neumond ist das Neuwerden des Mondes, Wintersonnenwende das Neuwerden der Sonne. Im späteren Athen war der Monat, der mit der Wintersonnenwende begann, der bevorzugte Hochzeitsmonat, der deswegen Gamelion hieß und der Hera heilig war (Kleiner Pauly s. v. Gamelion). Dietz sieht weiter in dem Tag der Wintersonnenwende den Lauf der Sonne beginnen, und diesen zeige der Pfeilschuß durch die Axtlöcher: „Wie die Sonne von der Wintersonnenwende aus durch zwölf Monate hindurch präzise ihren vollen Weg geht, so durchmißt der Pfeil des Odysseus ohne Abweichung seine Strecke durch die Ösen der 12 Äxte.“ (S. 51) Die hier erscheinende Sonnensymbolik weist Odysseus als Sonnenhelden aus, was auch seine Bindung an Apollon zeigt. Ein weiterer Hinweis auf die Sonnenwende ist vielleicht eine rätselhafte Stelle im Lebensbericht des Eumaios, wo er gegenüber dem „Bettler“ von seiner Heimat spricht:

Syrie ist eine Insel genannt, wenn du davon hörtest, über Ortygia hinaus, wo die Wenden der Sonne (tropai eelioio) sind, [...]. (Od. 15, 403f.; Übersetzung: nach Roland Hampe)

Sowohl Syrie als auch Ortygia sind hier mythische Orte. Ortygia ist im Westen vorgestellt; „darüber hinaus“ oder „oberhalb“ kann „weiter westlich“ oder auch „nördlich“ bedeuten. Auch die Bedeutung „Wenden der Sonne“ ist unklar: Sonnenwenden oder Wenden abwärts zum nächtlichen Sonnenlauf? Eine Anspielung an die Symbolik des Sonnenlaufes mit der Polarität von Tiefpunkt und Höhepunkt ist jedenfalls daran zu erkennen, daß auf der Insel Syrie alles „zweigeteilt“ ist (*dicha*; V. 412). Eumaios, der entführte Sohn des dortigen Königs, ist ein Kenner solcher Wendepunkte und daher der richtige Vertraute und Helfer desjenigen, der sich anschickt, die Wende in seinem Königreich herbeizuführen.

Sonnensymbolik stellen auch die 360 Eber dar, die Eumaios hütet (Od. 14, 16-20). Solche Zahlen, deren Nennung gar nicht nötig wäre, sind keine Zufälle. Jeden Tag wird einer davon verzehrt: Es sind die Tage des Sonnenjahres und weisen auf den Sonnenhelden Odysseus hin, der wie die Sonne läuft. Schon seine Hadesfahrt hatte den nächtlichen Lauf der Sonne nachgeahmt: Im Westen befindet sich der Eingang, im Osten, wo Eos ihr Haus und ihre Tanzplätze hat und wo der Sonnenaufgang ist, verläßt er den Unterweltbereich wieder (12, 3f.). Die 360 Sonneneber sind auch den goldenen Ebern Freyrs und Freyas verwandt.

Nun gibt es noch die häufigen Erwähnungen des zwanzigsten Jahres, in dem Odysseus zurückkehrt. Schon im zweiten Buch hört man davon: In der Versammlung, die Telemachos einberufen hat, spricht der alte Seher Halitherses, sich warnend an die Freier wendend, von der nahe bevorstehenden Rückkehr des Odysseus:

„Ich sage nämlich, daß sich jenem alles erfüllen wird, wie ich ihm vorhersagte, als die Argeier nach Ilion hingen und mit ihnen der viel ersinnende Odysseus ging. Ich sagte, daß er, nachdem er viel Schlimmes erlitten und alle Gefährten verloren hat, im zwanzigsten Jahre unerkannt von allen nach Hause kommen werde: Das alles erfüllt sich nunmehr.“ (Odyssee 2, 171-176)

Als Odysseus schon auf Ithaka weilt, mehrten sich die Hinweise auf die Heimkehr im zwanzigsten Jahr: Der Hund Argos sieht ihn wieder im zwanzigsten Jahr (17, 327); gegenüber Eumaios und Philoitios, denen sich Odysseus zu erkennen gibt (21, 208); bei der

Wiedererkennung der Gatten wird zweimal mit denselben Worten das zwanzigste Jahr erwähnt (23, 102 und 170). Die Formulierung bei allen diesen Stellen heißt „im zwanzigsten Jahr“ - also nicht nach Ablauf von zwanzig Jahren, sondern spätestens nach Ablauf von neunzehn Jahren.

Campbell bringt dies mit einem 19jährigen Rhythmus in Verbindung, der nach dem athenischen Astronom Meton (5. Jh. v. Chr.) noch heute der Meton-Zyklus genannt wird (Masken 3, S. 189). Die unterschiedliche Länge des Mond- und Sonnenjahres hat zur Folge, daß es immer 19 Jahre dauert, bis Sonne und Mond an einem bestimmten Kalendertag zusammen wieder vor denselben Sternen stehen (vgl. Wikipedia s. v. Meton). Wenn man annimmt, daß die Bogenprobe zur Wintersonnenwende stattfand, so „kam“ Odysseus am letzten Tag vor Ablauf des zwanzigsten Jahres. Unter „Kommen“ verstehe ich hier sein Offenbarwerden, seine Sichtbarwerdung nach der Verborgenheit. Das erneute Zusammentreffen von Sonne und Mond hat seit des Odysseus Abfahrt nach Troja bis ins 20. Jahr gedauert und ereignet sich nach Ablauf der 19 Jahre. So weist auch dieser Zyklus auf die Wiederbegegnung der beiden Gatten hin. Dazwischen sind sie ihre eigenen Bahnen gelaufen und hatten ihre eigenen Schicksale. Campbell sieht eine Mondsymblik in der sogenannten Weblist der Penelope: Sie hielt die Freier damit lange hin, daß sie sagte, sie müsse erst ein Grabtuch für Laertes weben; doch jede Nacht trennte sie das Gewebe wieder auf. Dies gleicht dem zu- und abnehmenden Mond (vgl. Campbell ebd. S. 189). (Zur Symblik der Zahl 20 in der Odyssee s. o. Teil I, 4.3.5, Campbell.)

Am Tag der Entscheidung holt Penelope selbst den Bogen des Odysseus aus einer besonderen Kammer. Dabei wird die Geschichte des Bogens erzählt, den Odysseus in seiner Jugend erhielt (Odyssee 21, 13-41): Auf der Suche nach gestohlenen Schafen traf er auf Iphitos, mit dem er eine tiefe Freundschaft schloß. Die Jünglinge machten sich gegenseitig Geschenke: Odysseus erhielt den Bogen und gab Iphitos sein Schwert und seine Lanze. Es war ein besonderer Bogen, den Iphitos von seinem Vater Eurytos, einem großen Bogenschützen der Vorzeit, erhalten hatte. Eurytos wurde selbst von Odysseus bei den Phaiaken erwähnt und als Mann der Vorzeit bezeichnet (*aner proteros*; 8, 223), wobei er sagte, er könne sich mit diesen Helden nicht vergleichen, da sie viel größere Kraft besaßen. Dennoch scheint er würdig zu sein, den Bogen des Eurytos zu besitzen. Eurytos selbst frevelte jedoch, als er Apollon zum Bogenwettkampf herausforderte, und wurde von ihm getötet (Odyssee 8, 223-228). Diesen Bogen hat Odysseus nie in einem Kampf verwendet, sondern ließ ihn zum Andenken an Iphitos in den Hallen zurück oder trug ihn nur in Ithaka (Odyssee 21, 38-41). Für den Augenblick des Kampfes gegen die Freier „war der Bogen geschaffen“, so Dietz. Er war ein Bogen der Hybris und wurde nach dem Wettkampf gegen die Freier eingesetzt, die ebenfalls den Frevel der Hybris begangen hatten. (Dietz, S. 28f.). Diesen Bogen mit dem Köcher voller Pfeile trägt Penelope nun hinunter in die Halle und kündigt den Bogenwettkampf an. Die ersten Freier jedoch, die sich darin versuchen, versagen schon beim Spannen. Die Anführer der Freier wollen die Probe mit dem vorgeschobenen Hinweis auf das Apollonfest unterbrechen, weil sie denselben Mißerfolg fürchten; da verlangt Odysseus, den Schuß auch zu versuchen. Die Freier weisen dies mit höhnischen Worten zurück, doch Telemachos entscheidet als Hausherr und läßt dem Bettler den Bogen bringen.

Aber der erfindungsreiche Odysseus, sogleich als er den großen Bogen hochgehoben und ganz angesehen hatte, wie wenn ein Mann, erfahren im Phorminxspiel und im Gesang, leicht die Saite an einem neuen Wirbel spannt und an beiden Seiten den wohlgedrehten Schafdarm festknüpft, so nun spannte Odysseus ohne Mühe den großen Bogen. Mit der rechten Hand ihn nun nehmend, prüfte er die Sehne. Diese tönte schön, der Stimme einer Schwalbe ähnlich. Bei

den Freiern aber kam großer Schmerz auf, alle wechselten die Gesichtsfarbe. Zeus aber donnerte laut und gab damit ein Zeichen. Es freute sich darauf der vieluldende göttliche Odysseus, daß nun der Sohn des Krummes sinnenden Kronos ihm ein göttliches Zeichen schickte. Er nahm den schnellen Pfeil, der ihm offen auf dem Tisch bereitlag: Die anderen lagen drin im hohlen Köcher; diese bald zu verspüren, stand den Achaïern bevor. Diesen einen faßte er am Bügel des Bogens und zog Sehne und Kerbe, und von da aus, wo er auf einem Stuhl saß, sandte er den Pfeil, gerade hinzielend, und verfehlte nicht die nach oben ragenden Löcher aller Äxte, sondern, sie durchdringend, schoß der von Erz schwere Pfeil bis zur Tür hinaus. (Odyssee 21, 404-423)

Mit dem nächsten Pfeil trifft Odysseus einen der Anführer der Freier; diese sind dermaßen verblendet, daß sie dies für ein Versehen des „Bettlers“ halten. Doch als Odysseus sich zu erkennen gibt und sie merken, daß er keinen von ihnen verschonen will, entbrennt ein Kampf, in dem Odysseus, Telemachos und die zwei treuen Hirten einer Übermacht von 108 ebenfalls kampfgewöhnten Männern gegenüberstehen. Der Sieg wird nur durch die Lenkung des Kampfes durch Athene errungen. Einzig dem Herold und dem Sänger wird auf Fürsprache Telemachos' das Leben geschenkt. Aber auch die zwölf untreuen Mägde, die Liebesverhältnisse mit Freiern eingegangen waren, werden hingerichtet (Buch 22).

Es gibt eine Diskussion um die Rechtmäßigkeit eines solchen Blutvergießens, obwohl das Unrecht der Freier, die sogar vor einem Mordanschlag auf den Thronerben nicht zurückschreckten, um die Macht an sich zu reißen, eindeutig ist. Durch ihre Ermordung wird weitere Gewalt ausgelöst, da die Verwandten und sonstigen Anhänger sich zusammenscharen, um Rache zu nehmen. Die Spirale der Gewalt wird nur durch das Eingreifen Athenes beendet (24, 528-544); es ist die letzte Szene der Odyssee.

Die Bewertungen des Freiermordes sind unterschiedlich, je nachdem, ob in den Vorgängen auf Ithaka ein eher realistisches oder ein symbolisches Geschehen gesehen wird. A. Jähne erörtert das Thema unter dem Aspekt von Recht und Gerechtigkeit. Da durch die Situation auf Ithaka die üblichen Konfliktlösungsmöglichkeiten wie Volksversammlungen, Einhaltung der *dikē* (positive gesellschaftliche Regel) und Achtung der Götter außer Kraft gesetzt waren, sei Odysseus nur die Möglichkeit präventiver Selbstjustiz gegeben gewesen. Er habe Unrecht gegen Unrecht gesetzt, da ihm keine andere Wahl blieb. Er habe sich jedoch nur mit Hilfe der Götter durchgesetzt. Der Dichter habe sich damit für das von Zeus legitimierte starke und gerechte Königtum (Gottgnadentum), aber gegen Oligarchie und Demokratie entschieden (Armin Jähne, Recht und Gerechtigkeit – Das Dilemma des heimgekehrten Odysseus. Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften zu Berlin 95 (2008), 105-117). www.leibnizsozietat.de/wp-content/uploads/2012/11/06_jähne.pdf ; 27. 1. 2023)

Man hat den Eindruck, daß das Vorgehen des Odysseus durch den Dichter gerechtfertigt werden soll. Es gibt keinerlei Zweifel an dem eindeutigen Willen der Götter, daß die Freier zu töten sind, denn sie haben, wie Dietz sagt, durch frevelhafte Überschreitung ihrer Grenzen „die Sinnhaftigkeit und Macht der neuen Zeus-Ordnung in Frage gestellt“ (S. 51). Schon Teiresias prophezeit den Freiermord (11, 118-120). Auch ergehen zahlreiche Vorzeichen, Warnungen von Sehern und Hinweise auf die Rückkehr des Odysseus an die Freier, die von diesen alle mit gehässigem Hohn zurückgewiesen werden. Doch sieht Odysseus in dem Tod der Freier eine auch gottgewollte Notwendigkeit und verbietet den Jubel darüber; so weist er die Amme Eurykleia zurecht: „Freue dich, Alte, im Herzen, halt an dich, ohne zu jauchzen; Unrecht ist's, zu jubeln über erschlagene Männer.“ (22, 411-416; Übersetzung: Roland Hampe)

Odysseus wurde noch in der Nacht vor dem Freiermord von Ängsten und Zweifeln geplagt und wünscht sich der Hilfe und Zustimmung der Götter noch einmal zu versichern; so bittet er Zeus um ein Zeichen:

„Vater Zeus, wenn ihr mit eurem Willen mich über das Feste und das Nasse in mein Land führtet, nachdem ihr mich sehr heimgesucht habt, so soll einer der wachenden Menschen hier drin mir ein Wort sagen, von draußen aber soll ein anderes Zeichen von Zeus erscheinen.“ So sprach er betend: Diesen hörte der Ratsender Zeus und donnerte sofort vom glänzenden Olymp, von oben aus den Wolken: Es geriet in Freude der hehre Odysseus. Ein Wort aber äußerte eine mahlende Frau aus dem Haus, nahebei, wo nämlich die Handmühlen für den Völkerhirten sich befanden, an denen sich insgesamt zwölf Frauen abmühten, Gerstenmehl und Weizenmehl bereitend, die Kraft für die Männer: Die anderen zwar schliefen schon, nachdem sie den Weizen gemahlen hatten, doch diese eine ruhte noch nicht, da sie sehr kraftlos war: Diese nun hielt die Mühle an und sprach das Wort, das Zeichen für den Herrn: „Vater Zeus, der du Göttern und Menschen gebietest, wahrlich heftig hast du aus dem gestirnten Himmel gedonnert, und nirgendwo ist eine Wolke: Also läßt du dem Deinen dieses Zeichen erscheinen. Lasse nun auch mir Elenden wirklich werden das Wort, das ich sage: Mögen doch die Freier zum äußersten und letzten Mal an diesem Tag in den Hallen des Odysseus das angenehme Mahl zu sich nehmen, die mir mit seelenschmerzender Mühsal die Knie lähmen, indem ich Mehl bereite: Nun mögen sie zum letzten Mal schmausen.“ So sprach sie, es freute sich der göttliche Odysseus über das Vorzeichen wie auch über das Donnern des Zeus, und er versprach bei sich, die Frevler zu strafen. (Odyssee 20, 98-121)

Das Erstaunliche dieser Stelle ist, daß Odysseus nicht nur um ein übliches göttliches Vorzeichen bittet, das in Form eines Donners dann auch ergeht, sondern gleichzeitig um eines aus Menschenmund; und dies geschieht durch eine Dienerin, die noch in der Nacht für die unrechtmäßigen Schwelgereien der Freier arbeiten muß, da sie schwächer als die anderen ist und am Tag ihr Pensum nicht geschafft hat. Dies zu hören, erlegt Odysseus geradezu die Verpflichtung auf, aus Fürsorge für die ihm unterstehenden Menschen für die Wiederherstellung der Gerechtigkeit zu sorgen. „Göttlicher Wille und Volkes Wunsch flossen hier zusammen“, so Jähne (S. 114). Weiter zitiert er Fritz Gschnitzer: „Dass das Leiden der Ärmsten in diese enge Verbindung mit der Tragödie der Großen gebracht wird, bedeutet in einem höfischen Epos sehr viel; fast mehr noch, dass dieser Aufschrei der gepeinigten Magd dem Donner des Zeus gleichwertig zur Seite gestellt wird.“ (Ebd.) Zeichenhaft für den Hörer ist auch die hier vorliegende Zahlensymbolik: Den im Verborgenen arbeitenden treuen Mägden stehen die zwölf untreuen Mägde gegenüber, die sich gegen den wahren Herrn entschieden haben.

Die Zahlensymbolik soll zu einer allgemein symbolischen Deutung überleiten, bei der der Freierkampf als Bild für inneres Geschehen betrachtet wird, nämlich als eine der letzten Prüfungen des Mysten, der gegen Widersacher in sich selbst angehen muß. In diesem Sinn deutet Steiner den Freiermord. Bei ihm stellt Penelope ein tieferes Bewußtsein, göttliche Kräfte der Seele, dar, mit denen Odysseus sich vereinen will. Zuvor muß der Myste alles überwinden, „was als Freier sich um die Gunst dieses Bewußtseins bewirbt. Es ist die Welt der niederen Wirklichkeit, die vergängliche Natur, aus welcher die Schar dieser Freier stammt“ (Christentum, S. 93). Neuerungen können erst von solchen geschaffen werden, die die Widersacher im Inneren bekämpft haben, z. B. die Neigung zum Wohlleben und das Verpassen nicht selbst erworbener Güter, also im Bild: Seeleneigenschaften, die man sich nicht errungen hat. Obwohl die Freier auch „adelig“, d. h. eingeweihte Heroen sind, besitzen

sie nicht die höchsten Fähigkeiten, wie sie zu ihrem Leidwesen selbst bei der mißglückten Bogenprobe erkennen müssen. Das Königtum des Eingeweihten der Zeus-Mysterien zeichnet sich durch Freiheit von Begierden aus. Auch Telemachos ist auf dem rechten Weg zu diesem Königtum: Er weiß, zum Erstaunen der Freier, wie die zwölf Äxte aufgestellt werden müssen und schafft es dann fast, den Bogen zu spannen (21, 113-129).

Daß diese Freier eine symbolische Bedeutung haben, wird auch dadurch angedeutet, daß eine genaue Zahl genannt wird, nämlich 108. Um der Symbolik dieser Zahl auf die Spur zu kommen, fällt zunächst auf, daß 108 neun mal zwölf ist. Die Zwölffheiten der Freier können ähnlich wie die zwölf untreuen Mägde als Gegenbild zum solaren Helden Odysseus angesehen werden, und in diesem Fall muß sich das Negative irgendwie in der Neun ausdrücken. Nun ist die Zahl neun in den meisten Kulturen aber durchaus als göttliche, heilige Zahl angesehen, man denke nur an die neun Musen. Doch gibt es auch eine anders lautende Deutung der Zahl neun bei E. Bindel, der in seiner ausführlichen Untersuchung auch die mit den Zahlen verbundenen geometrischen Figuren heranzieht. So trage jede Zacke des Neunsterns die Winkelverhältnisse 4, 4, 1 (S. 296). Mit der Zahl vier werde auf den Menschen mit seinen vier Wesensgliedern physischer Leib, Ätherleib, Astralleib und Ich hingewiesen, als dies noch unverfälscht war, vor dem Fall, als der Mensch noch männlich-weiblich war, also zwei Vierheiten in sich trug, die bei dem Fall durch die Geschlechtertrennung in zwei Vierheiten auseinanderfielen, wobei die eins deren unrechtmäßige Vereinigung zeige. Nun gibt Bindel auch das Wort des Okkultisten St. Martin wieder, wonach der Fall des Menschen ein Weg von der Vier zur Neun gewesen sei, daß aber derselbe Weg zurückführe, nämlich wenn die Vereinigung der beiden Vieren in rechter Weise geschehe (Bindel, S. 289ff.). Die Freier sind diejenigen, die eine unrechte Vereinigung suchen, während Odysseus der wahre Gatte ist. Die rechte Vereinigung ist ein Zug, der zum neuen, zum zukunftsweisenden Menschen gehört, wie im nächsten Punkt zur Sprache kommen soll.

5. Die Wiedervereinigung der Gatten

Das Wissen um ein neues Verhältnis von Männlich und Weiblich gehört zu den Schätzen, die der Heros, der Eingeweihte, bei der Rückkehr zu den Menschen bringt.

Odysseus wußte während der ganzen Zeit der Trennung, wie wichtig es war, sich mit seiner Gattin, der wahren Braut, wieder zu vereinen. So kann dies als „das eigentliche Ziel“ der Odyssee angesehen werden, das schon „im (erweiterten) Prooimion“ angesprochen wird (Latacz, Homer, S. 189):

Diesen [sc. Odysseus] aber, nach Heimkehr verlangend und nach seiner Frau, hielt lange die mächtige Nymphe, Kalypso, zurück, die hehre Göttin. (Odyssee 1, 13f.)

Die Sehnsucht der Gatten nacheinander spanne sich, so Latacz weiter, über das gesamte Werk als ein ständiges Grundmotiv (ebd. S. 190). Es scheint bei beiden eine Ahnung davon zu bestehen, ohne den anderen nicht vollständig zu sein, eine wahrlich zukunftssträchtige Erkenntnis, die der Dichter in einer Zeit der männlichen Vorherrschaft und der Geringschätzung der Frau vermittelt. Die Aufhebung der Geschlechtertrennung bedeutet, daß sie sich gegenseitig ergänzen, sowohl real als Personen als auch im Inneren eines jeden als weibliche und männliche Seite. Auch Hastings sieht als Ziel der Geistreise des Odysseus die Wiedervereinigung mit der Gattin, die seine Seele symbolisiere. Die höheren Aspekte von Männlich und Weiblich müßten wieder zueinander kommen. „Das Ziel der spirituellen Lenker war es, daß sich Männlich und Weiblich auf einer höheren Stufe vereinigten, wobei beide Eigenschaften in hellem Licht aufleuchten.“ (George Hastings, Fricka and Other Goddesses,

S. 1f.; www.AllegoriesoftheRing.com ; 13. 6. 2014)

Odysseus selbst traf auf seinem Weg einen Eingeweihten, der anderen weit voraus war, nämlich in der Unterwelt den Seher Teiresias, der dort im Gegensatz zu den anderen ein nicht nur schattenhaftes Dasein hatte (s. o. S. 791f.). Campbell bringt dies damit in Verbindung, daß Teiresias einen Teil seines Lebens als Frau verbracht hat: „Wer wie Teiresias das Geheimnis der zwei Schlangen gesehen hat und damit in Berührung gekommen ist, wer also, in gewissem Sinne wenigstens, beides gewesen ist, Mann und Frau, der kennt die Wirklichkeit von beiden Seiten, die jedes Geschlecht schattengleich nur auf seiner Seite erlebt, und hat in eben dem Maße das Wesen des Lebens für sich gewonnen, lebt also ewig.“ (Masken 3, S. 198; Quellen zu diesem Mythos: Apollodoros 3, 71f.; Ovid, Metamorphosen 3, 316-338; Hyginus, Fabulae 75, Tiresias = Sagen der Antike, S. 62) Weiter erlebt Odysseus bei den Phaiaken einen Umgang von Mann und Frau miteinander, bei dem die Frau dem Mann gleichwertig ist. Bei dem Königspaar Alkinoos und Arete besteht eine „verstehende[n] Harmonie zwischen Mann und Frau“ (Dietz, S. 49). Nun ist die Phaiakeninsel noch eine Welt der Goldenen Zeit, noch paradiesisch oder jedenfalls von vor der Sintflut, wie manche Züge zeigen: die Fähigkeit der Bewohner, mit Geistesschiffen in Gedankenschnelle zu reisen; die üppige Natur (s. Od. 7, 112-132); die mühelose Überwindung des Todespunktes im Schlaf ohne Erfahrung des Todesleids, wie an der Fahrt des Odysseus nach Ithaka zu erkennen (vgl. Dietz, S. 50); die Götternähe und Götterähnlichkeit der Phaiaken; ihr unbeschwertes Leben und leichtgefügte Körperlichkeit, weswegen sie sich in schnellem Lauf und Tanz auf besondere Art bewegen können, über die Odysseus sehr staunt (s. Od. 8, 246-265); das Fehlen von Krieg; und eben die noch nicht erfolgte Entzweiung von Männlich und Weiblich – sowie auch friedlicher und freundlicher Umgang aller miteinander, wovon später noch zu sprechen sein wird. Das zeitlos-ideale Menschsein der Phaiakenstufe sei zwar den Menschen der Zeus-Ordnung nicht mehr möglich, dennoch nehme Odysseus die Zielvorstellung einer idealen Gesellschaft als Erkenntnis von den Phaiaken mit (Dietz, S. 50).

Diese Vision von einer idealen Gemeinschaft und Gesellschaft bringt Odysseus also mit nach Hause, und es ist seine Aufgabe, etwas davon zu verwirklichen. Damit ihm dies möglich ist, braucht er eine ihm gemäße Gattin. Zwar erfährt man nun nichts über Penelope als junge Frau und über die kurze Zeit der Ehe, bis Odysseus in den Krieg ziehen mußte, doch dafür umso mehr über Penelope während seiner Abwesenheit, und dies erweist sie als ebenbürtige Gattin. Fast sprichwörtlich ist ihre Treue und Liebe zu dem Fernen, und wie er verzehrt sie sich in Trauer und Sehnsucht. Doch besitzt sie auch manche geistigen Eigenschaften, durch die sie Odysseus sehr ähnlich wird: Immer wieder wird sie als *periphron* bezeichnet: „um“sichtig, klug, verständig; wie Odysseus besitzt sie *noos* (erkennenden Sinn), *phrenes* (Verständigkeit) und *saophrosyne* (Verstand, auch Selbstbeherrschung), sogar auch Listigkeit. So ist ihre Weblist bekannt, mit der sie sich die Freier drei Jahre lang fernhielt: Sie behauptete, zuvor ein Leichentuch für den alten Schwiegervater Laertes fertigstellen zu müssen, ehe sie neu heiraten könne, doch dieses Gewebe trennte sie jede Nacht auf, so lange, bis sie von einer untreuen Magd verraten wurde (Odyssee 2, 93-110). Odysseus freut sich über diese List sowie ihr geschicktes Verhalten gegenüber den Freiern, das er als Bettler beobachten kann. „Sie ist eine Partnerin, die seinem Wesen ganz entspricht.“ (Dietz, S. 9; da spricht er auch über die genannten Eigenschaften.)

Auch wird Penelope wie Odysseus von Athene unterstützt. Diese gibt ihr z. B. ein, in der Halle bei den Freiern zu erscheinen und verschönt sie im Schlaf (Odyssee 18, 158-197). Dort dann besitzt Penelope die Sicherheit, erst Telemachos, dann die Freier zu tadeln und sie darauf hinzuweisen, daß es Brauch ist, daß Freier Geschenke bringen (18, 276-280). Darauf heißt es: „Als sie so gesprochen hatte, freute sich der vielduldennde göttliche Odysseus, weil sie listig

Geschenke an sich brachte und deren Geist mit schmeichlerischen Worten betörte, ihr Sinn aber anderes beabsichtigte.“ (Odyssee 18, 281-283) Es ist ja bei der Gelegenheit das erste Mal, daß Odysseus, als Bettler nach dem Sieg über Iros in der Halle sitzend, sie sieht und ihre Worte hört, die außerdem in dieser Rede auch ihre Trauer um den Gatten enthalten. Doch gibt er sich ihr auch in dem Gespräch am Abend, nachdem die Freier gegangen sind, nicht zu erkennen; dies hält er durch bis nach dem Freiermord, genauso wie sie es durchhält, ihm Proben aufzuerlegen bis zu ihrer völligen Gewißheit, daß er tatsächlich Odysseus ist. Auch in dieser Härte und Standhaftigkeit sind sie sich gleich. Wie sehr Penelope vom Verstand geprägt ist, zeigt sich an den Beweisen, die sie von dem „Bettler“ für seine Behauptungen, er habe Odysseus getroffen, verlangt: Er soll ihr des Odysseus Kleidung und Begleiter beschreiben. Er dagegen zeigt eine fast übermenschliche Stärke und Standhaftigkeit, als sie während des Gesprächs ihn, der ihr gegenüber sitzt, beweint und er sich nicht zu erkennen gibt. Die Situation ist durch einen Vergleich noch hervorgehoben:

*Aber der Hörenden rannen die Tränen, es schmolz ihr das Antlitz,
So wie der Schnee hinschmilzt auf den hoch aufragenden Bergen,
Welchen der Ostwind schmilzt, wenn der West ihn niedergeschüttet,
Und von dem Schmelzenden schwellen dann die strömenden Bäche,
So zerschmolzen auch ihr die schönen Wangen in Tränen,
Wie ihren Mann sie beweinte, der bei ihr saß; doch Odysseus
Fühlte im Herzen Mitleid mit seiner Frau, die so klagte.
Dennoch standen die Augen wie Horn ihm oder wie Eisen
Unbewegt in den Wimpern; mit Absicht verbarg er die Tränen.
(Od. 19, 204-212; Übersetzung: Roland Hampe)*

Noch in demselben Gespräch eröffnet sie dem „Bettler“ ihre Absicht, am nächsten Tag die Bogenprobe durchführen zu wollen, ihre Worte wiederum mit Tränen begleitend. Er bestärkt sie darin und versichert ihr, Odysseus werde kommen, bevor die Freier die Probe beginnen. Es ist merkwürdig, daß Penelope gerade jetzt, da der fremde Bettler erschienen ist, den Entschluß zur Bogenprobe faßt und mit ihm darüber spricht; vielleicht ist ihr der Gedanke erst während des Gesprächs gekommen. Jedenfalls ist sie diejenige, die damit zum weiteren Verlauf des Geschehens den Anstoß gibt. So sagt Wardetzki, hier schlage ihr bisheriges „passives Erdulden (sie ist dem Dulder Odysseus hierin ebenbürtig) um in Aktivität, und sie wird – wie ihr Gatte – zur Listenreichen“ (Kristin Wardetzki, Erzählen und Erzähler in der *Odyssee*, S. 13f. ? ; www.erzaehlkunst.com/wp-content/uploads/2020/05/3-Erzählen-und-Erzähler-in-der-Odyssee-Wardetzki.pdf ; 29.1. 2023).

Hastings weist darauf hin, daß das Vorangehen der Frau kennzeichnend ist für das neue Verhältnis von Mann und Frau. Es findet sich auch bei der Feuer- und Wasserprobe in der „Zauberflöte“, die Pamina und Tamino als Initiationsritus durchlaufen müssen: „Sie, das Weibliche, war die Führerin. Er, das Männliche, war dafür verantwortlich, die Tat auszuführen. Ihr Initiationsweg ist der Initiationsweg, den die Menschheit durchlaufen muß, wenn sie zu höherem Bewußtsein voranschreitet.“ (George Hastings, Fricka and Other Goddesses, S. 3)

Auch nach der Bogenprobe und dem Freiermord, während derer sie in einem von Athene geschickten Schlaf versunken war, glaubt Penelope noch nicht, daß dies Odysseus vollbracht hat, sondern hat Argumente dagegen und sucht weitere Beweise. So spricht sie zu Eurykleia, die ihr die Nachricht voller Freude ins Schlafgemach bringt:

Aber nicht ist diese Geschichte wahr; die du erzählst, sondern einer der Unsterblichen tötete

*die edlen Freier, unwillig über deren Hochmut, die seelenschmerzenden bösen Werke.
(Odyssee 23, 62-64)*

Dietz sagt dazu, ihr *noos* müsse sich erst völlig überzeugen, denn sie weiß, daß die Gestalt wandelbar sein kann. Ähnlich auch Latacz: Es dürfe für sie kein Zweifel bestehen, daß es sich um Odysseus handelt. Deswegen gebrauche sie Argumente, anstatt sich vom Gefühl übermannen zu lassen: „Wäre das ihres Mannes, eines Mannes von der Geistesschärfe des Odysseus, würdig?“ (Homer, S. 192) Als sie dann in die Halle hinuntergeht, wo sich der blutbesudelte Bettler aufhält, bleibt sie weiter zurückhaltend und stumm, so daß es Telemachos gar nicht begreifen kann. Zu ihm sagt sie darauf:

*Mein Kind, das Herz ist mir in der Brust in Erstaunen geraten, und ich kann ihn mit keinem Wort anreden noch ihn fragen und ihm auch nicht gerade ins Gesicht sehen. Wenn es wirklich Odysseus ist und er nach Hause gekommen ist, so werden wir beide einander ganz sicherlich besser erkennen, denn wir haben Zeichen, die nur wir beide kennen, die aber anderen verborgen sind.“ Als sie so sprach, lächelte der große Dulder, der göttliche Odysseus [...].
(Odyssee 23, 104-111)*

Mit dem zweimal verwendeten Dual *noi* (wir beide) in Vers 108 und 110 verweist sie auf ihre Zusammengehörigkeit und auf ein Wissen, das nur ihnen bekannt ist. Obwohl auch Odysseus später von diesem Zeichen sprechen wird, bemerkt er jetzt nicht, daß sie ihn damit auf eine Probe stellt. Sie weist die Dienerin an, ihm sein eigenes Bett aus dem Schlafgemach hinausstellen zu lassen und wartet ab, was er dazu sagen wird; denn nur sie beide, sie und er, wissen, daß dies nicht möglich ist, da ein Bettpfosten aus einem noch mit seiner Wurzel im Erdboden haftenden Ölbaumstamm besteht. Dies ist das Zeichen, das feste Bett (*pykinon lechos*), wie sie es zweimal nennt (23, 177 und 179). Und sofort spricht Odysseus die erlösenden Worte: Kein Mensch, und sei er noch so stark, könne das Bett von seiner Stelle rücken, denn „ein großes Zeichen (*mega sema*) ist in dem mit geübter Kunst gefertigten Bett bereitet worden: Ich selbst habe es unter Mühe verfertigt und kein anderer.“ (23, 188f.) Dann beschreibt er genau die Arbeitsgänge, die er darauf verwandte (190-201) und schließt dies ab mit: „So verkündige ich dir dieses Zeichen“ (202); dann fragt er sich noch, ob man vielleicht inzwischen den Ölbaumstamm von unten her abgeschnitten hat. Nicht nur sein Wissen um das „Zeichen“, auch seine Empörung und Überraschung löschen nun jeden Zweifel aus:

So sprach er. Es lösten sich ihr sofort die Knie und das liebe Herz, als sie die Zeichen erkannte, die ihr untrüglich Odysseus sagte, und weinend ging sie gerade zu ihm hin, schlang die Hände um seinen Nacken und küßte sein Haupt. (205-208)

Einer der Beiträge von Dietz in der Sammlung „Menschenwürde bei Homer“ handelt nur von dem „Bett des Odysseus“, dessen Inhalte ich hier wiedergeben möchte. Das „große Zeichen“ ist der Ölbaumstamm, der das Bett trägt. Der symbolisch verwendete Gegenstand des Ölbaumbettes, in dem sich die seelisch-geistige Lebensgemeinschaft der Liebenden manifestiert, führt zu einem tieferen Erkennen (S. 10). Der Ölbaum ist Athene heilig, der Olympischen Göttin, die den Willen ihres Vaters ausführt und diese beiden zusammengehörigen Menschen leitet, sie zur Zeus-Ordnung der neuen Zeit führen will. Das zeigt sich gleich bei der Ankunft auf Ithaka, wo Odysseus unter einem Ölbaum erwacht und Athene begegnet. Das Symbol des Lebens- oder Weltbaumes, das es in vielen Mythen gibt, ist bei den Griechen der Ölbaum, denn seine hell schimmernden Blätter drücken die Reinheit des Lichtes aus, er ist immer sprossend, unverletzlich durch Feinde und kindernährend. So wird er

in „Oidipus auf Kolonos“ von Sophokles durch den Chor besungen (Vers 694-706; Dietz, S. 14f.)

Der Ölbaum trägt das Lebensfeuer in sich, daher ist er der Ort des Todes und der Wandlung, die zur Wiedergeburt führt. Unter einem Ölbaum lag auch der halb tot dem Meer entronnene Odysseus bei seiner Ankunft auf Scheria (Odyssee 5, 475-491): „Er befindet sich symbolisch am Fuß des Lebensbaumes, an jenem Mysterienpunkt, wo bei allen kosmischen Lebensbäumen der Ort des Todes, der Wandlung und der Wiedergeburt ist.“ (S. 17) Dieser kosmische Tiefpunkt, von wo aus das Leben stets neu begründet werden muß, ist die Stelle des *hieròs gámos*, denn die Liebe ist das Sterben und Wiedergeborenwerden, die Liebe beginnt dort immer wieder hochzeitlich neu (S. 18).

Da sich nach all diesen Ereignissen nun schon das Morgenrot ankündigte, verlängerte Athene die Nacht und hielt Eos am Okeanos auf, bis die Heilige Hochzeit vollzogen wäre. Diese wurde durch die zeremonielle Szene des Ganges zur Schlafstätte eingeleitet (vgl. Dietz, S. 24):

Die beiden leitete die Kammerfrau Eurynome, als sie zum Lager schritten, eine Fackel in den Händen haltend: Als sie sie ins Hochzeitsgemach geführt hatte, ging sie wieder. Und diese begaben sich dann freudig zur Stätte ihres früheren Brautbettes. (23, 293-296)

Der *hieròs gámos* ist eine mythische Verbindung zweier grundlegender zusammengehöriger Seinsbereiche, allen voran von Sonne und Mond. Sowohl Campbell als auch Dietz nennen einige weitere Beispiele: Individuum und All; Ewigkeit und Zeit; Hermes und Aphrodite im Bild des Hermaphroditos; die zwei Schlangen des Caduceus (Campbell, Masken 3, S. 190); Natur und das sich manifestierende werdende; Himmel und Erde; Urmutter und Vegetationsgott; spezielle Gottheit und spezieller Heros/Heroine (Dietz, S. 212, Anm. 77). Odysseus und Penelope gleichen am meisten Sonne und Mond, wie jedes Hochzeitspaar, das an Neumond, wenn Sonne und Mond in Konjunktion stehen, heiratet. Daß diese beiden menschliche Vertreter dieser Gestirne sind, erkennt man auch an ihrer Gleichsetzung mit Apollon und Artemis (mythisch wird zwischen Brautpaar und Geschwisterpaar oft kein Unterschied gemacht): Odysseus ist der Sonnenheld, der an dem Tag als großer Bogenschütze gesiegt hat. Daß Penelope mit Artemis bzw. dem Mond in Verbindung steht, ist verborgener. In der Nacht vor der Bogenprobe erwacht sie und richtet an Artemis die Bitte, sie mit ihrem Pfeil zu töten (20, 61-82). Ihr lunarer Charakter zeigt sich aber auch an der Weblist; denn das Weben und Auftrennen entspricht dem Zu- und Abnehmen des Mondes. Die drei Jahre, in denen sie dies so betrieb, können auch die Anzahl der drei Tage des Dunkelmondes andeuten (Dietz, S. 13). Die Weblist wird an zwei Stellen mit denselben Worten von den empörten genarrten Freiern erzählt (2, 94-110; 24, 129-150), ein drittes Mal von Penelope selbst dem „Bettler“ im abendlichen Gespräch in der Halle (19, 138ff.). Diese dreimalige Erwähnung zeigt, wie wichtig die Weblist zur Kennzeichnung des Wesens Penelopes ist:

Einen großen Webstuhl stellte sie in den Hallen auf und webte etwas Feines und über das Maß Hinausgehendes [...], ein großes Gewebe [...], der Sonne gleich oder dem Mond, [...] (24, 129f.; 147f.)

Da nun webte sie immer am Tage ein großes Gewebe, in den Nächten aber trennte sie es auf, nachdem sie Fackeln bei sich aufgestellt hatte. (24, 139f.)

Ein drittes ist es, was Pausanias berichtet. Bei der ursprünglichen Hochzeit mußten die Freier um Penelope in ihrer Heimat Sparta einen Hochzeitslauf vollführen, der aus drei Wegetappen bestand. Die auch hier erscheinende Zahl drei weist auf den lunaren Charakter der Braut hin (Dietz, S. 13). Dieser Lauf sei auch ein Merkmal des *hieròs gámos*, den dann ja der

Sonnenheld Odysseus gewann (vgl. S. 12f.). Campbell betont die Sinnbildlichkeit solcher Freierproben: „Das Motiv, daß die Bewältigung einer schwierigen Aufgabe Voraussetzung des Brautlagers sei, steht hinter den Heldentaten aller Zeiten und in der ganzen Welt.“ (Heros, S. 363) Eine solche schwierige Aufgabe mußte Odysseus in Gestalt der Bogenprobe auch vor dem erneuerten Brautlager bestehen.

So wie er sich als Heros ausgewiesen hat, weist sie sich als wahre Braut aus. Nicht nur daß sie durch ihre Treue ausgezeichnet ist, erweist sie ihre Zugehörigkeit zu dem Heros auch durch die Identifizierung mit seinem Schicksal und seinen Aufgaben. Als ihr Odysseus gleich nach der Wiedererkennung von weiteren Aufgaben und Schwierigkeiten spricht, schreckt sie vor diesen und vor der Trennung, die sie mit sich bringen, nicht zurück und wünscht sie zu erfahren.

Und da sprach der vieles ersinnende Odysseus die Gattin an: „O Frau, wir sind durchaus noch nicht zum Ende aller Mühsal gekommen, sondern später gibt es noch unermessliche Last, reichlich und schwer, die ich ganz vollbringen muß.“ (Odyssee 23, 247-250)

Diese hatte ihm Teiresias in der Unterwelt vorhergesagt (s. u.). Tapfer antwortet Penelope darauf, diese sofort erfahren zu wollen:

Da du davon gesprochen hast und ein Gott es deinem Geist eingab, so rede mir von der Mühsal, da ich sie doch später, glaube ich, hören werde, doch ist es nicht schlechter, es sofort zu erfahren.“ (260-262)

Wegen ihrer idealen Eigenschaften wird Penelope von Agamemnon in der Unterwelt gerühmt und in Gegensatz zu Klytaimestra gebracht, eine letzte Erwähnung des Atriden-Paradigmas. In der Unterweltszene des 24. Buches begegnen nämlich die *psychai* der Freier den gestorbenen griechischen Helden von Troja, und Agamemnon, der unter ihnen Amphimedon erkennt, will von ihm wissen, durch welches Unglück er in seinem jungen Alter gestorben sei. Da erzählt Amphimedon, was sich in Ithaka ereignet hat: das Umwerben der Penelope, ihre Weblist, das Erscheinen des Odysseus im letzten Augenblick als Bettler, die Bogenprobe, das Morden an ihnen mit Hilfe der Götter (24, 182), das noch unversorgte Daliegen ihrer Leichname (*somata*; 187). Doch Agamemnon, weit entfernt davon, ihn zu bedauern, bricht in ein Lob der Penelope aus:

„Glückseliger [olbie] Sohn des Laertes, erfindungsreicher Odysseus, wahrlich, du hast wirklich eine Gattin mit großer Tugend erworben: Welch gute Gesinnung besaß die untadelige Penelopeia, die Tochter des Ikarios, wie wohl war sie des Odysseus eingedenk, ihres jugendlich vermählten Gatten. Der Ruhm ihrer Tugend wird niemals untergehen, die Unsterblichen werden den Menschen auf der Erde lieblichen Gesang [aoiden chariessan] für die kluge Penelopeia eingeben, [...].“ (24, 192-198)

Dietz sieht das Besondere an diesem Paar in ihrer *homophrosyne* (Einsinnigkeit); Diese sei ein höchster Wert und Grundelement der Ehe (S. 24). Von ihr spricht Odysseus zu Nausikaa, als er ihr nach seinem Erwachen auf Scheria als erstem Menschen begegnet:

„[...] Dir mögen die Götter soviel geben, wie du in deinem Geiste begehrt, Mann und auch Haus; und sie mögen edle Einsinnigkeit [homophrosyne esthle] verleihen: Denn nichts ist mächtiger und besser als wenn gleichgesinnt an Gedanken beide, Mann und Frau, über das Haus herrschen: Das bedeutet viel Leid für Übelgesinnte, aber Freude für Gutgesinnte. Am besten aber wissen sie es selbst.“ (Od. 6, 180-185)

Die „edle Einsinnigkeit“, aus der heraus Mann und Frau in Zusammengehörigkeit handeln, wird auch hier grammatisch durch Dualformen betont. Die Textstelle ist kein bürgerliches Ehe-Idyll, sondern eine Zukunftsform, bei der die Spaltungen in der Menschheit wieder überwunden werden, denn die *homophrosyne* soll, wie noch zu zeigen sein wird, in allen Teilen der Gesellschaft gelten. Es wird eine neue Goldene Zeit entstehen, wenn Gegensätze nicht mehr trennen, sondern sich ergänzen. Bei der noch dem herrlichen Anfangszustand der Menschheit zugehörenden Gesellschaft der Phaiaken sind die Gegensätze der Geschlechter noch nicht so ausgeprägt. Die Frauen üben auch männliche Tätigkeiten aus, die Männer tragen weibliche Wesenszüge. Für das erste ist die Stellung der Königin Arete kennzeichnend, die im Lob der Arete durch Athene in Gestalt eines phaiakischen Mädchens gegenüber Odysseus besungen wird:

„[... Arete] machte Alkinoos zu seiner Gattin und ehrte sie wie keine andere auf der Erde geehrt wird, wie viele Frauen auch unter den Männern im Haus walten. So wurde jene aus ganzem Herzen geehrt und wird es noch immer von den lieben Kindern, von Alkinoos selbst und von den Leuten, die sie wie eine Göttin ansehen und mit Worten begrüßen, wenn sie durch die Stadt schreitet. Dieser mangelt es nämlich nicht an edlem Geist; welchen sie wohlgesinnt ist, denen schlichtet sie Streit, sogar bei Männern. So denk' ich, wenn jene dir Gutes will, besteht für dich die Hoffnung, dann deine Lieben wiederzusehen und in dein hochgedecktes Haus und dein Vaterland zu kommen.“ (Odyssee 7, 66-77)

Wenn man bedenkt, für wie bedeutungslos Frauen weitgehend in der griechischen Kultur gehalten wurden und keinerlei öffentliche Funktionen besaßen, so ist es erstaunlich, daß hier Aretes geistige Fähigkeiten und ihre richterliche Aufgabe gerade in männlichen Angelegenheiten hervorgehoben werden.

König Alkinoos hingegen scheut sich gegenüber Odysseus nicht zuzugeben, daß die phaiakischen Männer nicht die übliche harte kämpferische Wesensart des Mannes besitzen und sie auch gar nicht wünschen:

„[...] Wir sind [...] keine herausragenden Faustkämpfer oder Ringer, aber wir laufen schnell mit den Füßen und sind die besten auf den Schiffen; immer ist uns das Gastmahl willkommen, die Kithara und Tänze, Kleider zum Wechseln, warme Bäder und Betten. [...]“ (Odyssee 8, 246-249)

Die schnelle Fortbewegung zu Fuß wie auch in den gedankenschnellen Schiffen und beim Tanz gehört zu den Andeutungen, die die Phaiakengesellschaft in die Goldene Zeit verweisen, in der den Menschen noch eine leichtere, weniger irdische Leiblichkeit zu eigen war. Ein solcher Tanz wird nun dem Gast Odysseus vorgeführt, und dieser staunt über das „Geflimmer der Füße“ (*marmarygas podon*; 8, 265), wie er es nie zuvor gesehen hat.

Solche Fähigkeiten lassen sich zwar nicht auf die neue Zeit übertragen, doch nimmt Odysseus das Vorbild einer mystischen Urpartnerschaft von den Phaiaken mit. Diese besteht auch zwischen ihm und Athene, denn in dem Gespräch und der gemeinsamen Beratung nach des Odysseus Ankunft auf Ithaka betrachtet sie ihn als einen ihr ebenbürtigen Menschen und wahren Partner. „Die Urpartnerschaft hat die Erneuerung und Weiterführung und immer mehr auch die (evolutionsmäßig bedingte) freiere Gestaltung des Lebens zum Ziel.“ (Dietz, S. ? ; die ganze Passage S. 22ff.)

6. Die „Versöhnung mit dem Vater“

Sofort am Tag nach der erneuerten Hochzeit sucht Odysseus seinen Vater auf dessen Landgut auf. So selbstverständlich es ist, den alten Vater von seiner Trauer um den Sohn, von der Odysseus von verschiedener Seite gehört hat, zu erlösen, so hat auch dieses Ereignis eine mythische Dimension.

Campbell nennt diesen Zug des Mythos „Die Versöhnung mit dem Vater“ und hält diese für einen unverzichtbaren Schritt auf dem Weg eines Heros (Heros, S. 139-163; 264; 364-368). Er hebt auch hervor, daß es zwei Typen von Heroen gibt: „Das charakteristische Abenteuer des Helden vom ersten Typus ist die Eroberung der Braut, die das Leben bedeutet; das des Helden vom zweiten Typus der Weg zum Vater, der das unsichtbare Unbekannte ist.“ (Heros, S. 364) In der Odyssee verbindet sich nun beides, denn der (Wieder-)Erlangung der Braut folgt der Weg zum Vater und die Wiedervereinigung mit ihm. So sagt auch Zimmermann, die Begegnung mit Laertes sei der Höhepunkt der Odyssee und schließe den Selbstfindungsprozeß des Protagonisten ab (S. 71f.). Hastings sieht ebenfalls den Weg des Odysseus erst vollendet durch die Wiedervereinigung mit der Gattin u n d mit seinem Vater (Fricka and Other Goddesses, S. 1).

Auf dem Landgut sieht Odysseus den Vater mit Arbeiten in seinem Garten beschäftigt. Er verwickelt Laertes in ein Gespräch, eine weitere Trugrede mit falscher Identität, in der er behauptet, Odysseus begegnet zu sein; als er aber die tiefe untröstliche Trauer des Vaters bemerkt, gibt er sich zu erkennen. Doch nun verlangt Laertes ein „sehr deutliches Zeichen“ (*sema ariphrades*), damit er ihm glaube.

Campbell erklärt in dem Abschnitt über „die Versöhnung mit dem Vater“ (Heros, S. 139-163), warum dies so wichtig ist. Nachdem er die schwere Prüfung der Heldenzwillinge der Navaho durch ihren Vater, die Sonne, wiedergegeben hat, schreibt er, daß vom Bestehen der Prüfung abhängt, ob er sie als seine Kinder anerkennt. Es sei notwendig, daß der Vater nur in sein Haus einlasse, wen er auf Herz und Nieren geprüft hat (S. 144). Die Mißachtung dieser Bedingung sieht Campbell im „unseligen Ausgang“ der Geschichte von Phaeton (ebd.). Der „Vater“ oder ein Substitut ist der Mystagoge, der prüfen muß, ob der Eingeweihte alle unangemessenen infantilen Bindungen hinter sich gelassen hat und fähig ist, sein Amt ohne persönliche Vorlieben und Abneigungen auszuüben. Dann wird der Neophyt selbst zum „Vater“. „Im Idealfall ist der Eingekleidete entkleidet von seiner bloßen Menschlichkeit und steht nur noch für eine unpersönliche kosmische Kraft. Er ist der Doppeltgeborene, ist selber Vater geworden. Und infolgedessen ist er nun selbst befähigt, die Rolle des Initiierenden [...] zu spielen, [...]“ (S. 149ff.)

Wenn die Versöhnung mit dem Vater mißlingt, kann nicht nur der Heros zu Schaden kommen, sondern auch der Vater. Dies scheint in Mythen der Fall zu sein, bei denen der (Groß-)Vater stirbt. Das bekannteste Beispiel findet sich im Mythos von Oidipus. Eine Begegnung und mögliche Versöhnung mit dem Vater werden durch das Mißverstehen aller göttlichen Hinweise verhindert und enden mit der Tötung des Vaters. Die Tötung bedeutet, daß keine Versöhnung mehr möglich ist und der Sohn nicht befähigt ist, die Rolle des Initiierenden zu übernehmen. Eine weitere Folge der nicht möglichen Anagnorisis des Vaters ist die Heirat mit der Mutter. Danach ist Oidipus derjenige, der alles durch den Intellekt lösen will, aber „blind“ gegenüber dem Wissen aus anderen Quellen ist, das Teiresias besitzt (vgl. Latacz, Tragödie, S. 227f.). Dies ist die Situation in *König Oidipus/Oidipus Tyrannos* von Sophokles. In der Tragödie *Oidipus auf Kolonos* ist er nach einem langen Leidensweg, nachdem er sich bekanntlich selbst geblendet hatte, als alter Mann im Hain der Eumeniden auf Kolonos bei Athen angekommen. Er ist jetzt durch das Leiden völlig gewandelt: Der „Blinde“ sieht die

Götter, die ihn in den Hain geleiten. Er weiß um die Vorgänge, die ihn dort erwarten, wo er auf geheimnisvolle Weise in das Reich der Toten aufgenommen wird. Nur der ebenfalls eingeweihte König von Athen, Theseus, ist bei ihm. Oidipus genöß nach seinem Tod als Heros Verehrung und wurde zum Segensbringer und Schutzgeist Athens. (Vgl. Kerényi, Mythologie 2, S. 87)

Odysseus nun nennt Laertes zwei Beweise, um die Probe zu bestehen: die bereits bekannte Narbe vom Eberkampf und, als sei das nicht genug, noch etwas ganz anderes:

„[...] Wohlan, ich nenne dir auch die Bäume im wohlbestellten Garten, die du mir einst schenktest, und ich bat dich, ein Kind noch, um jeden einzelnen, durch den Garten dir nachfolgend: Zwischen diesen gingen wir, und du benanntest sie und sprachst von jedem einzelnen. Birnbäume schenktest du mir dreizehn und zehn Apfelbäume, vierzig Feigenbäume; und fünfzig Weinstöcke, die du mir geben werdest, nanntest du da, jeder hatte ständige Ernte; an diesen waren Trauben in jeder Gestalt, je nachdem die Jahreszeiten des Zeus von obenher kräftig einwirkten.“

So sprach er, ihm aber lösten sich die Knie und das liebe Herz, als er die Zeichen erkannte, die ihm untrüglich Odysseus anzeigte: Und um den lieben Sohn warf er beide Arme. (Odyssee 24, 335-347)

Ein Garten unterscheidet sich von der wilden Natur durch seine Ordnung, so wie sich durch Lebenskräfte die Materie zum Organismus ordnet.

So sind die Gärten des seligen Anfangs, von denen wir hören, voller Lebenskräfte. Das Paradies oder der Wonnegarten ist ein weltumfassendes Ursymbol, das in unzählbaren Mythen, Märchen, Sagen, Legenden, Liedern, Dichtung und Bildern der Kunst aller Zeiten und Kulturen vorkommt (Gertraud Meinel, Himmlische Gärten. Von Paradiesgärten und Gartenparadiesen. Freiburg im Breisgau 1996, S. 8). Menschliche Gärten ahmen den Garten Gottes nach. „Paradiesvorstellungen von einem in der Urzeit entstandenen und bis zur Endzeit existierenden Wonnegarten Gottes sind im ganzen Orient verbreitet.“ (Ebd. S. 11)

In der Odyssee gibt es eine weitere Beschreibung eines Gartens, und dieser ist tatsächlich noch ein fast ursprünglicher Wonnegarten, wie es ihn im Goldenen Zeitalter gab. Es ist der Garten des Alkinoos auf der Phaiakeninsel, den Odysseus, als er am Palast ankommt, voller Erstaunen erblickt (Od. 7, 112-132). Dort wachsen unter anderen auch die gleichen Bäume, die Odysseus als Kind von seinem Vater erhielt, und sie werden noch besonders unter denen hervorgehoben, an denen Früchte ununterbrochen reifen: *Birne nach Birne wird reif, Apfel nach Apfel, ferner Traube nach Traube und Feige nach Feige. (Od. 7, 120f.)*

Die von Laertes dem Knaben geschenkten Bäume sind zwar auch eben diese vier Arten, doch wird von ihnen die jeweilige Anzahl genannt (Od. 24, 340-342). Die Bäume in Verbindung mit ihrer Anzahl sagen etwas über Odysseus aus. Bei der hier versuchten Deutung werden die Zahlen als Lebensalter aufgefaßt.

Birne und Apfel gehören in der bekannten Menschheitsgeschichte zu den am frühesten schriftlich genannten Obstbäumen.. Der Apfel ist die Frucht schlechthin, er wird besonders mit Fruchtbarkeit und Kindersegen in Verbindung gebracht (Lurker s.v. Apfel). Vielleicht ist er hier ein Symbol für den Knaben Odysseus selbst, er ist „das“ Kind, der Nachkomme, und die 10 soll sein Lebensalter ausdrücken. Nur beim Apfel gibt es die Goldsymbolik, die auf das Goldene Zeitalter verweist; an dieser hat jedes Kind noch teil. Weit verbreitet ist die Vorstellung, daß der Apfelbaum das männliche Geschlecht symbolisiert, die Birne das weibliche (vgl. Herta Freund, Die Bedeutung des Apfels in der Kulturgeschichte.

www.zobodat.at/pdf/Gruene-Reihe-Lebensministerium_7_0023-0040.pdf ; 17. 3. 2023); Lenz sieht die Birne auch in einem Gegensatz zum Apfel: ihre zart-süße Frucht sei leicht

zerfließend, ein Bild strömenden, fließenden Gefühls (S. 251). Wenn die Anzahl der Birnbäume wieder ein Lebensalter andeutet, so zeigt das Alter von etwa 13 Jahren das Erwachen des Gefühlsmäßigen und des Interesses am Weiblichen, auch im Individuum selbst. Diese unverlierbare weibliche Seite zeigt sich nun an Odysseus, als er an dem Garten ankommt und von fern den leidverhärmten Vater erblickt und zutiefst berührt wird – und dies geschieht unter einem Birnbaum: ... *und unter einen hohen Birnbaum tretend, ließ er seine Tränen niederfließen. (Odyssee 24, 234)*

Feigenbaum und Feige haben eine vielfältige Bedeutung, eine davon ist die der Erkenntnis und Erleuchtung. So erhielt Buddha seine Erleuchtung unter einem Feigenbaum (einer Art, die deswegen *Ficus religiosa* heißt). Er war hier in seiner tiefen Versenkung unantastbar für alle Störungen und Angriffe (Anthony S. Mercatante, *Der magische Garten. Pflanzen in Mythologie und Brauchtum, Sage, Märchen und geheimer Bedeutung*. Zürich 1980, S. 148f.). Bei AnthroWiki heißt es, daß sich die Eingeweihten der vorchristlichen Zeit der reinen Ätherkräfte des Feigenbaumes bedienten, um in einen Zustand der Geistesschau zu kommen (AnthroWiki s. v. Verfluchung des Feigenbaumes). Hiermit verbunden ist die Zahl 40, die immer auf wichtige Entwicklungsabläufe hindeutet. Für Odysseus beginnen seine 40er Jahre während der Zeit der Irrfahrten, die ihn mit ihren inneren übersinnlichen Erlebnissen zu dem heranreifen lassen, der dann Neuerungen in seiner Welt vollziehen kann.

Die Bedeutung des Weines für die Menschen der vierten nachatlantischen Kulturepoche wurde schon besprochen (V, 4.2.2.6 b) Dionysos, S. 627ff.). Der Wein war ein Fördermittel zur Steigerung des Bewußtseins von sich selbst. Odysseus als ein Hauptvertreter des neuen Ich-Bewußtseins geht mit Unterstützung der Olympischen Götter den anderen Menschen voran. Zu dem konnte er aber nur werden, indem er gegen alte Mächte ankämpfte, die zugleich Neigungen in ihm selbst symbolisieren. Bei den Lotophagen und bei Polyphem drohten ihm Gefahren des Zurückbleibens in einem unbewußten Zustand oder der Vernichtung durch ein altes Wesen mit herabgesunkenem Einaugenbewußtsein (vg. Dietz). Dieser Lebensabschnitt endete für ihn in seinen späten 40er Jahren, in denen er etwa bei der Heimkehr ist, und er kann ihn unter der Signatur des Weinstocks nach sieben mal sieben Jahren abschließen.

Die Gesamtzahl der Bäume ist 113. Sie ist die 30. Primzahl und hat eine besondere Bedeutung. Die Eins weist auf das Selbst hin, besonders in der Verdoppelung. Die Drei ist eine Zahl der Vollkommenheit. Pläne können mit Mut und ohne Zögern verwirklicht werden. Die Kombination bedeutet Neubeginn und Veränderung und zeigt, daß gerade der richtige Zeitpunkt ist. (www.informationdeutsche.com/engelszahl-113-Was-ist-die-verborgene-bedeutung/; 13. 3. 2023)

Diese Deutung der Zahl 113 weist auf die gegenwärtige Situation hin, in der etwas Neues beginnt. Odysseus hat die Gaben des Laertes ganz ausgeschöpft, und daran erkennt ihn der Vater.

Nach der Anagnorisis begeben sich Vater und Sohn in das Landhaus, wo Telemachos und die treuen Knechte warten. Athene gibt Laertes sein göttlich-königliches Aussehen wieder (Odyssee 24, 365-371). Denn dieser stammt von Zeus ab, wie Odysseus (Ulixes) bei Ovid in *Metamorphosen* 13 zu Aias (Ajax) beim Streit um die Rüstung des Achilleus sagt:

*nostrique sanguinis auctor
Iuppiter est, totidemque gradus distamus ab illo.
Nam mihi Laertes pater est, Arcisius illi,
Iuppiter huic.*

Auch meines Blutes Urvater ist Zeus (Juppiter), und ebenso viele Stufen trennen mich von jenem [wie dich]. Denn mein Vater ist Laertes, dessen Vater Arkeisios (Arcisius), und dessen Zeus (Juppiter). (Metamorphosen 13, 142-145)

Also goldenen Glanz des Götterfürsten besitzt Odysseus von seinem Vater her, die Listigkeit vom mütterlichen Großvater Autolykos, den Hermes unterstützte. Daß Odysseus gar nicht von Laertes abstammen soll, ist eine späte Mythenburleske, die auf ein verlorenes Satyrspiel *Autolykos* des Euripides zurückgeht (Reinhardt, MH, S. 288).

Im Zusammenhang mit der väterlichen Abstammung ist auch die Aussage auffallend, daß es in der gesamten Geschlechterreihe bis Telemachos immer nur einen „Sohn“ gab, wie Telemachos selbst Odysseus gegenüber (in Bettlergestalt) bemerkt, bevor dieser sich ihm offenbart:

*„[...]
Denn es hat unser Geschlecht auf einen gestellt der Kronide;
Denn Arkeisios zeugte als einzigen Sohn den Laertes,
Nur den Odysseus zeugte der Vater, aber Odysseus
Ließ mich allein zurück und konnte sich meiner nicht freuen.“
(Odyssee 16, 117-120; Übersetzung: Roland Hampe)*

In dieser Reihe von Zeus-Eingeweihten, den „Söhnen“, zeigt sich jeder Sohn als dem Vater ebenbürtig und wird dadurch selbst zum „Vater“, zu einem Einweihenden.

Laertes nimmt nach der Stärkung durch Athene auch am Kampf gegen die anrückenden Verwandten der getöteten Freier teil. Dabei tötet er mit der Lanze den Vater des Antinoos, des Hauptgegners unter den Freiern, Eupheides. Dieser ist auch der Anführer der Rächerschar, ebenso dreist und uneinsichtig gegenüber dem geschehenen Unrecht wie sein Sohn. Dieses Vater-Sohn-Paar stellt ein dunkles Gegenbild zu der Reihe der rechtmäßigen Könige und Eingeweihten dar.

An der Entwicklung der Gestalt des Telemachos in der gesamten Odyssee ist zu erkennen, wie dieser immer mehr zum wahren Sohn und Nachfolger wird. Dies erkennt Laertes voller Freude, als sie sich zum Kampf rüsten – der in diesem Zusammenhang als Geisteskampf zu verstehen ist – und Telemachos zu Odysseus spricht:

„Du wirst sehen, wenn du etwa möchtest, lieber Vater, daß ich mit diesem Mut deinem Geschlecht keine Schande mache, wie du sagst.“ So sprach er; Laertes aber freute sich und sprach die Worte: „Welch ein Tag ist dies für mich, ihr huldreichen Götter; wie sehr freue ich mich: Sohn und Enkel haben einen Wettstreit um ihre Tüchtigkeit.“ (Od. 24, 511-515)

Campbell sagt, daß die Suche nach dem Vater, die Prüfungen und die Versöhnung mit dem Vater zu den Hauptmotiven des typischen Heldenlebens gehören (Heros, S. 329). Bei der Begegnung mit Laertes fallen die Proben mild aus, doch in vielen mythischen Geschichten sind sie von grausiger Art. So gibt Campbell eine Volkslegende von den Tonga-Inseln wieder, in der es um die Söhne des Sinilau, des „stattlichen Mannes“, geht (ebd. S. 328-331). Bei einem Fest begegneten die jungen Männer zum ersten Mal dem Mann, der ihr Vater sein sollte. Er erkannte sie nicht sofort an, sondern unterzog sie einer schweren Prüfung, bei der sie mit Bambusmessern zerschnitten werden sollten. Doch das Messer glitt über die Haut ohne zu schaden. Da befahl Sinilau, „die beiden jungen Männer zu ihm zu bringen, und fragte sie, wer ihr Vater sei. Sie gaben zur Antwort, daß er selbst ihr Vater sei. Nachdem Sinilau

seine neugefundenen Söhne geküßt hatte, sagte er zu ihnen, sie sollten gehen und ihre Mutter holen“ (S. 330). Diese und andere Erzählungen zeigen, „wie weit die Strenge des Vaters gehen kann“. „Wenn der Held den Segen des Vaters erlangt hat, kehrt er zurück, um den Vater unter den Menschen zu vertreten. [...] Von seiner Gegenwart geht Segen aus, und sein Wort ist der Hauch des Lebens.“ (Ebd. S. 366)

In der Odyssee ist ein solcher strenger, unerbittlicher Verfolger Poseidon, der zwar nicht der Stammvater des Arkeisios-Geschlechtes ist, aber als alter Gott wie eine rächende Vatergestalt erscheint. Seitdem Odysseus am Beginn seiner Irrfahrten den leiblichen Poseidon-Sohn Polyphem geblendet hat, wird er von Poseidon verfolgt und muß eine Prüfung nach der anderen über sich ergehen lassen:

„[...] Daher tötet der Erderschütterer Poseidon Odysseus ja bekanntlich nicht, doch drängt er ihn vom väterlichen Land ab. [...]“ (Odyssee I, 74f.)

Odysseus kann daher nicht ans Ziel seiner Wege gelangen, ehe er Versöhnung mit Poseidon erlangt hat. Erst danach kann er zum Segensbringer werden. Daher ist die endgültige Versöhnung mit Poseidon und allen Göttern auch der Kernpunkt der Prophezeiung durch Teiresias (Giebel, Motiv „Katabasis“, S. 41). Die Stelle lautet:

„[...] Aber nachdem du die Freier in deinen Hallen getötet hast, gehe sodann weg, ein handliches Ruder mitnehmend, bis du zu Menschen kommst, die das Meer nicht kennen und auch keine mit Salz vermischte Speise essen: Sie kennen auch nicht die purpurwangigen Schiffe und keine handlichen Ruder, die die Flügel für die Schiffe sind. Ein ganz untrügliches Zeichen werde ich dir sagen, es wird dir nicht verborgen bleiben: Sobald ein anderer Wanderer mit dir zusammentrifft und sagt, du habest eine Worfsschaukel auf der schimmernden Schulter, so mache das handliche Ruder in der Erde fest und bringe Poseidon, dem Herrn, glänzende Opfer dar, einen Widder, einen Stier und einen Eber, den Bespringer der Säue; kehre nach Hause zurück und opfere heilige Hekatomben den unsterblichen Göttern, die den weiten Himmel bewohnen, allen der Reihe nach. Der Tod wird dir vom Meer entfernt in ganz sanfter Art kommen, der dich entkräftet vom reichen Alter tötet: Und ringsum werden die Völker gesegnet sein. Dies sage ich dir unfehlbar an.“ (Odyssee II, 119-137)

Diesen Teil der Prophezeiung gibt Odysseus gegenüber Penelope fast wörtlich wieder. Die Versöhnung mit Poseidon und die dafür nötige neuerliche lange Reise sind die unermeßlichen Mühen, von denen er nach der Anagnorisis spricht, die er noch auf sich nehmen muß (vgl. Odyssee 23, 247-284).

Dietz deutet auch diese Stelle. Das Ruder und die (ähnlich aussehende) Worfsschaukel dienen beide als Gegenkräfte: Das Ruder gegen das Meer, die Worfsschaukel zur Reinigung des Getreides; sie sind beide lebensrettend bzw. -erhaltend. In ihrem Zeichen soll Poseidon durch hohe Opfer (*hiera kala*; auch: schöne, glänzende, heilige Opfer) versöhnt werden (S. 41). Die endgültige Versöhnung und Vollendung wird an einem Ort erfolgen, der dem Meer so fern ist, daß ihre Bewohner ein Ruder, das ihnen unbekannt ist, für eine Worfsschaukel halten und das im Meer gewonnene Salz nicht kennen.

Odysseus hat das Meer nun überwunden. Die Betonung, die in der Prophezeiung darauf liegt, zeigt die Wichtigkeit dieses Abschlusses seines Weges. Daher hier eine Zusammenstellung möglicher Deutungen des Meeres, die in diesen und den obigen Darlegungen über die Odyssee (Teil I, 4.3.5) angeklungen sind. Das unstete, schwankende Element kann folgendes symbolisieren: die Einweihung mit ihren Gefahren und Prüfungen; die nicht feste, wandelbare Astralwelt mit ihren bedrohlichen Wesen, die in Imaginationen erlebt wird. Poseidon ist der

Gebieter über das Astral-Urmeer. (Vgl. Ehmer, Die Odyssee als Einweihungsweg); eine Nachmeerfahrt, bei der in der Psychologie das Meer als Verkörperung des Unbewußten betrachtet wird, das in bedrohlicher Form erscheinen kann. Die Fahrt ist eine Art Sterbeprozess, um das neue Leben wiederzugewinnen (Symbolonline s. v. Nachmeerfahrt; 2. 6. 2015).

Weiter sagt Dietz zur Versöhnung mit Poseidon: „Odysseus, der Held der Zeus-Zeit, wird am Ende erfahren, daß Poseidon als Herr des Meeres und als Herr der Erdentiefe, der die Fruchtbarkeit zutage treten läßt, ein und derselbe ist – eine echte Mysterienerfahrung.“ Dazu muß er sich ins Binnenland begeben und dort Poseidon auch als Land-Gott ein Opfer darbringen. Hier hält ein Wanderer das Ruder für eine Worfschaufel, es ist ein „Worfschaufelruder“ und symbolisiert beide Seiten Poseidons. „Odysseus erweist sich so auch als der neue 'wissende Held' Poseidons.“ (S. 109)

Burkert (Religion, S. 219) versteht die „rituelle Versöhnung“ so, daß Odysseus zu einem Poseidonpriester wird, der eine neue Kultstätte begründet, nämlich ein Totenorakel (s. Dietz, Anm. 22, S. 224).

Wie das Ende der Teiresias-Prophezeiung zeigt, behält Odysseus die Meeresferne bis an seinen Tod in hohem Alter.

7. Das „Glück der Völker“

Die Teiresias-Weissagung endet mit

amphi de laoi olbioi essontai

Und ringsum werden die Völker glücklich sein. (Odyssee 11, 136f.)

Dies ist das Ziel und der Gipfel des Wirkens des Eingeweihten.

Dietz umschreibt den Schluß der Teiresias-Rede folgendermaßen: Nachdem Odysseus sich mit Poseidon und zu Hause mit allen Göttern versöhnt hat, „[w]ird er im Geist der Versöhnung aller Götter, in der Harmonie mit allen waltenden göttlichen Kräften dieser Welt, ein langes Leben als König führen, von allen Menschen geliebt, und die Völker seiner Inseln und Städte werden durch ihn in der Ausstrahlung seiner Herrschaft ein friedliches Leben haben, glücklich und gesegnet sein“ (S. 41). Hier soll auch an Giebels Aussage erinnert werden, die ganz am Anfang des Abschnitts „Glückliche Rückkehr“ bereits zitiert wurde: Gemeinsam sei den von ihr besprochenen Jenseitsreisen eine konkrete Voraussage und eine „folgende, gewichtigere Verheißung mit einem überindividuellen Aspekt; um es homerisch zu benennen: das 'Glück der Völker'“ (Motiv „Katabasis“, S. 52).

Voraussetzung dafür ist das neue Ideal des Menschen, das sich an Odysseus zeigt und „dessen Preis die Odyssee singt. Der Adel hat sich in seiner Weltauffassung gewandelt. Das Strenge, Abwehrbereite, Ehrverbissene und übermäßig Konsequente hat sich gelockert. Wer vielgewandt ist wie Odysseus, hat jetzt den Schutz der Götter. Die Götter lieben nicht so sehr den starken Arm als den klugen Kopf“ (Latacz, Homer, S. 189). In den Jahren des Krieges und der Irrfahrten entwickelt sich Odysseus „zu der ihm zugeordneten Reife eines neuen Menschentums“ (Dietz, S. 30). Dazu mußte er alte Mächte abwehren, die ihn z. B. in der Gestalt des Polyphem bedrohten (S. 35f.); von Hermes wurde er unterrichtet, wie er sich kraft des Geistes und des Willens gegen Kirke zur Wehr setzen konnte (S. 39); durch die Begegnungen im Hades erlernte er die Harmonisierung polarer Kräfte, wodurch er fähig wurde, ein Leben für eine neue Gesellschaft führen zu können (S. 43); bei dem Erlebnis auf

der Insel Thrinakia ging es darum, den *thymos*, die Emotional- und Vitalkraft, unter Kontrolle zu halten – was die Gefährten nicht vermochten (S. 40).

Zu diesem Prozeß der Umwandlung der eigenen Person kam das, was Odysseus durch das Beispiel der Phaiaken erlebte. Die Darstellung der Phaiakengesellschaft sei „die erste Gesellschaftsutopie der Weltliteratur“. Hier verwirkliche sich „menschliches Leben in größter Vollkommenheit, in Wahrheit und Gerechtigkeit, in Frieden und Freiheit“ (S. 49). Zwar lasse sich ihre Lebensweise nicht vollständig in das Königreich auf Ithaka versetzen, da sich die Phaiaken noch auf der Stufe der Goldenen Zeit befinden, während Odysseus sich auf der Ebene des „konkret-schicksalhaften Menschentums“ bewähren müsse. Dennoch nehme er von den Phaiaken „das Bild einer vorbildhaften gewaltfreien und partnerschaftlichen Gesellschaft“ mit (S. 50), wie bereits oben zitiert.

(Anmerkung: Ehmer sieht in den Phaiaken eher ein zukünftiges Menschenbild. Die Phaiaken, die „stillen Lichter“, stammen von Hypereia ab [s. Ehmer, *Odyssee*, 6, 4], was eigentlich Hyper-Gaia, also „Über-Erde“ heißen müsse. Diese ist die Ebene des höheren Selbst, denn die Phaiaken stellen im Gegensatz zu den Kyklopen eine übermenschliche Ebene dar. Sie sind Menschen auf dem Wege zu den Halbgöttern. Im Osten würde man sie vielleicht Mahatmas nennen. [Ehmer, *Odyssee*]. Abgesehen davon, daß Mythen an sich vieldeutig sind, ist es auch kein Widerspruch, wenn paradiesischer Anfangszustand und Eschatologie ähnlich sind. Der vollkommene Endzustand stellt in vielen symbolischen Texten eine erhöhte Gestalt des reinen Anfangszustandes dar. Auch das Buch der Offenbarung im Neuen Testament nimmt in vielem auf die Urgeschichten der Genesis Bezug.)

An manchen Stellen läßt sich an Odysseus' Handeln auf Ithaka etwas von dem Ideal der „gewaltfreien und partnerschaftlichen Gesellschaft“ erkennen. Es wurde schon die Szene mit der klagenden Magd in der Nacht besprochen. Hier zeigt sich, daß sie Stimme der Unteren der Gesellschaft Gewicht hat und in dem Fall zu einer Entscheidung beiträgt. Ebenso erstaunlich ist, daß Untergebene den Rang von neuen Gefährten erhalten. So sagt Odysseus vor den entscheidenden Ereignissen zu den beiden unterstützenden Hirten:

Sollte durch mich ein Gott die edlen Freier bezwingen, werde ich jedem von euch eine Ehefrau zuführen, ferner auch Eigentum, Häuser, nahe dem meinen gebaut: Und dann werdet ihr beide mir wie des Telemachos Freunde und leibliche Brüder gelten.
(*Odyssee* 21, 213-216; Übersetzung: nach Roland Hampe)

Denn nur mit Menschen, die dafür reif wurden, ist das Werk der Zeus-Götter möglich. Solche sind „königliche“ Menschen mit einer neuen Humanität als Grundlage für eine neue Gesellschaft (Dietz, S. 53). Dietz nennt eine Reihe von Leitbegriffen, die Eigenschaften und Ideale solcher Menschen beinhalten:

- 1) Freundschaft: *philotes*, *xeinosyne* (Gastfreundschaft), *homophrosyne* (Eintracht), *aganaphrosyne* (freundlicher Sinn, Milde)
- 2) Planendes und ordnendes Denken: *metis* (Klugheit), *noos* (Einsicht, Verstand), *pinyte* (Verstand, Klugheit), *epiphrosyne* (Besonnenheit), *noemon* (verständlich, einsichtig), *thymon erykein* (seine Gemütsbewegungen im Zaum halten)
- 3) Achtung vor Recht und Gesetz und Einhaltung ethischer Normen: *dikaioi* (gerecht), *eudikie* (Gerechtigkeit), *eunomia* (Rechtlichkeit, Beachtung der Gesetze), *noos nemertes* (wahrhafter Sinn; *ne-* und *hamartano* = „nicht fehlbar“)
- 4) Verehrung der Götter
- 5) Gut-Handeln (*euergesie*)
- 6) Gut-Regieren (*euhegesie*)
- 7) Neue Sensibilität, wie feinere Regungen des Mitempfindens und Mitleidens

Schließlich gehören auch Versöhnung und Frieden mit den Verwandten der Freier dazu, die von Zeus und Athene befohlen werden. Es ist das Ende der Blutrache zugunsten von Wohlstand, Freundschaft und Frieden (*plutos, philotes, eirene*; s. Dietz, S. 53)

Denn als Odysseus nach der Tötung des Epeithes durch Laertes den zurückweichenden Angreifern nachsetzen wollte, griff Zeus ein:

*Und nun hätten sie alle zugrunde gerichtet und ihnen die Rückkehr geraubt, wenn nicht Athenaia, die Tochter des Aigishalters Zeus, mit ihrer Stimme laut gerufen hätte und das ganze Volk zurückgehalten hätte: „Laßt ab von dem schlimmen Kampf, Männer von Ithaka, und geht ohne Blutvergießen so schnell wie möglich auseinander.“ Als Athenaia das gesprochen hatte, ergriff diese bleiche Furcht: Die Waffen fielen aus den Händen der sich Fürchtenden und fielen alle zu Boden, als die Göttin rief. Sie wandten sich zur Stadt im Wunsch, ihr Leben zu retten. Furchtbar aber schrie der vielduldende göttliche Odysseus und stürzte geduckt auf sie los wie ein hochfliegender Adler. Da aber sandte der Kronide einen flammenden Blitz, und der fiel hinab vor die helläugige Tochter des Gewaltigen. Und da sprach zu Odysseus die helläugige Athene: „Zeusentstammender Laertiade, vielsinnender Odysseus, halte ein, beende den Streit des für alle verderblichen Kampfes, damit dir nicht etwa der Kronide, der weithin schauende Zeus, zürnen wird.“ So sprach Athenaia, dieser aber gehorchte und freute sich in seinem Herzen. Pallas Athenaia ihrerseits, die Tochter des Aigishalters Zeus, setzte danach Eidespfänder für beide Seiten fest, Mentor gleichend an Gestalt wie auch an Stimme.
(Odyssee 24, 528-548)*

Mit diesem Friedensgebot der Götter, dem die Menschen folgen, endet die Odyssee.

6. M ä r c h e n

Manche Märchen betonen ebenfalls das segensreiche Wirken des Märchenhelden für eine größere Gemeinschaft. In den Märchen der Brüder Grimm sind dies z. B. folgende:

Das Wasser des Lebens (KHM Nr. 97): Der Märchenheld erlöst ein verwunschenes Schloß, rettet seinen Vater vor dem Tod und verschafft zwei Königreichen mit den aus dem Jenseits gebrachten Schätzen Hilfe in Kriegsnot.

Eisenhans (KHM Nr. 136): Er bringt die Entscheidung in einer gefährlichen Schlacht.

Hänsel und Gretel (KHM Nr. 15): Die Kinder bringen Schätze aus dem Jenseits, die sie nach schwerer Prüfung errungen haben, und beenden durch diese große Not.

Sodann einige Märchen, in denen der Held eine Gegend, Burg o. ä. von Unholden befreit:

Bruder Lustig (KHM Nr. 81), *Der Königssohn, der sich vor nichts fürchtet* (KHM Nr. 121),

Der junge Riese (KHM Nr. 90): Er erlöst eine verwünschte Mühle.

Die drei Sprachen (KHM Nr. 33): Der Held erlöst eine ganze Gegend von wütenden Hunden in einem Turm.

Der Teufel mit den drei goldenen Haaren (KHM Nr. 29): Der Held bringt als Schatz das Wissen aus der Unterwelt mit, wie zwei Städte und ein Fährmann erlöst werden können.

Dieses Märchen wird unten noch genauer besprochen.

MOTIV DER RÜCKKEHR IN „HARRY POTTER“

Zum Abschluß des Abschnittes „Glückliche Rückkehr“ noch ein Beispiel dafür, daß dieses Motiv in der Literatur noch heute vorkommt, und zwar wiederum aus den Harry-Potter-Romanen. Es zeigt zugleich, wie sehr die Geschichte von „Harry Potter“ dem Muster des

typischen Heroenlebens folgt.

Fast am Ende seines Weges, der ihn in viele Todesgefahren gebracht hatte, hat Harry Potter auch ein Erlebnis, das ihn über die Schwelle des Todes führt. Ihn trifft eine tödliche Verwundung durch den Gegner Lord Voldemort, ein „Todesfluch“, und er schwebt zwischen Leben und Tod. In diesem zeitlosen Augenblick hat er viele Erlebnisse des Seins nach dem Tode. Er begegnet seinem bereits gestorbenen Leiter, Lehrer und Freund Albus Dumbledore, der ihn als Mystagoge durch diese Einweihung führt – man könnte ihn in der Situation auch als eine Teiresias-Gestalt auffassen, der im Jenseits Unterweisung und Rat gibt. Durch das Gespräch mit ihm wird Harry klar, daß seine Aufgabe noch nicht erfüllt ist:

[...] Harry und Dumbledore saßen da und schwiegen, länger als zuvor. Die Erkenntnis, was als Nächstes geschehen würde, legte sich in diesen langen Minuten ganz allmählich über Harry wie sanft fallender Schnee.

„Ich muss zurück, oder?“

„Das ist deine Entscheidung.“

„Ich habe die Wahl?“

„O ja.“ Dumbledore lächelte ihn an. „Wir sind in King's Cross, sagst du? [Der Jenseitsbereich, in den Harry geraten war, erinnerte ihn an diesen Londoner Bahnhof, nur war er menschenleer, sauber und hell.] Ich denke, wenn du beschließen würdest, nicht zurückzugehen, könntest du ... sagen wir ... in einen Zug einsteigen.“

„Und wo würde mich der hinbringen?“

„Weiter“, sagte Dumbledore nur.

Wieder Schweigen.

„Voldemort hat den Elderstab.“ [Einen Zauberstab, der ihn unbesiegbar macht.]

„Richtig. Voldemort hat den Elderstab.“

„Aber Sie wollen, dass ich zurückgehe?“

„Ich denke“, sagte Dumbledore, „wenn du dich entscheidest zurückzugehen, besteht die Chance, dass er ein für alle Mal erledigt wird. Ich kann es nicht versprechen. Aber eins weiß ich, Harry, nämlich dass du weniger von der Rückkehr hierher zu befürchten hast als er.“

[...] „Bedaure nicht die Toten, Harry. Bedauere die Lebenden, und vor allem diejenigen, die ohne Liebe leben. Indem du zurückkehrst, könntest du dafür sorgen, dass weniger Seelen verstümmelt werden, weniger Familien auseinander gerissen werden. Wenn dir das wie ein würdiges Ziel erscheint, dann sagen wir einstweilen Lebewohl.“

Harry nickte und seufzte. Diesen Ort zu verlassen, würde nicht annähernd so schwer sein, wie es gewesen war, [sich Voldemort ohne Gegenwehr zu stellen und damit dem sicheren Tod entgegenzugehen], doch es war warm und hell und friedlich hier, und er wusste, dass er zum Schmerz zurückging und zur Angst vor noch mehr Verlusten. Er stand auf, und sie sahen einander einen langen Moment ins Gesicht.

(Harry Potter und die Heiligtümer des Todes, S. 730f.)

Und Harry entscheidet sich, aus dem friedvollen Jenseits, in dem er heil und gesund ist, zurückzukehren, um die Welt von Voldemort zu befreien, wozu nur er die Möglichkeit hat, also für das „Glück der Völker“.

Und dann zeigt es sich, daß es für diese Aufgabe nicht nötig wird, daß Harry Voldemort tötet; es genügt, daß er ihn entwaffnet, da er in Wirklichkeit der Herr des besagten Elderstabes ist. Voldemort weiß das in seiner Verblendung nicht, sein neuerlicher Todesfluch gegen Harry ist unwirksam, und er wird „von seinem eigenen zurückprallenden Fluch“ getötet (ebd., S. 752).

4.3.4 Typische Elemente des Heroenlebens

Mit „Typische Elemente des Heroenlebens“ ist ein bestimmter Verlauf des Lebens der mythischen Gestalt des Heros gemeint, der in symbolischen Erzählungen der ganzen Welt mit auffallenden Ähnlichkeiten vorkommt. Man nennt dies auch „Das Muster des Heldenlebens“, „Heldenschema“, „Modell eines Heldenlebens“ oder „hero-pattern“.

Bereits 1871 wurde von dem Ethnologen Edward Burnett Tyler festgestellt, daß Heroenmythen im Gegensatz zu anderen Mythengruppen untereinander eine große Ähnlichkeit in ihrer Handlungsstruktur aufweisen (vgl. Robert A. Segal, *Mythos. Eine kleine Einführung*. Stuttgart 2007, S. 118). Weiter nennt Segal an Mythosforschern, die sich mit dieser Thematik befaßten: Johann Georg von Hahn (1876); Wladimir Propp (1928; Deutsch in: *Morphologie des Märchens*, 1975, S. 7-153); den Wiener Psychoanalytiker Otto Rank (1884-1939); Joseph Campbell (1904-1987); den Folkloristen Lord Raglan (1885-1964) (Segal, S. 119). Psychoanalytisch an Freud ausgerichtete Mythosforscher betonen dabei oft die erste Lebenshälfte des Heros und deuten sie als Modell eines psychischen Verlaufs, während Campbell, der Anregungen von C. G. Jung verarbeitet hat, das Muster auf das Heldentum des Erwachsenen beschränkt (Segal, S. 129ff, 141ff.).

Auch Jan de Vries stellt ein solches „Modell eines Heldenlebens“ vor und bespricht es mit vielen Beispielen (Heldenlied, S. 281-301). Er verbindet die typischen Jugendereignisse mit dem Verlauf des späteren Heldenlebens bis zum Tod und kommt zu folgenden 10 Themen: I. Die Zeugung des Helden, II. Die Geburt des Helden, III. Die Jugend des Helden wird bedroht, IV. Die Art, wie der Held aufwächst, V. Der Held erwirbt manchmal Unverwundbarkeit, VI. Kampf gegen einen Drachen oder ein anderes Ungeheuer, VII. Der Held erwirbt eine Jungfrau, VIII. Der Held unternimmt eine Fahrt in die Unterwelt, IX. Wenn der Held in seiner Jugend verbannt wird, kehrt er später zurück und überwindet seinen Gegner, X. Tod des Helden (S. 282-289). Das Schema ist in großen Zügen für Mythos, Märchen und Heldensage gültig (S. 281).

Campbell hat sein Modell des Heldenlebens, das er mit dem Begriff „Monomythos“ von James Joyce bezeichnet, in dem Buch „Der Heros in tausend Gestalten“ ausgeführt. Ein Diagramm des Verlaufs, das dem Dreischritt Aufbruch, Durchführung der Heldenreise und Rückkehr folgt, findet sich auf S. 264. In Annäherung daran sowie gestützt auf Christopher Vogels Ausarbeitungen findet sich ein weiteres Diagramm bei Wikipedia, *The Hero's Journey* (s. v. Heldenreise, wo der Dreischritt als Separation, Initiation und Rückkehr bezeichnet wird).

Die beiden Diagramme und das 10-Punkte-Modell bei de Vries verwende ich für meine eigenen folgenden Ausführungen, in denen ich das Heroenleben in sieben Themenbereichen betrachten möchte:

1. Geburt und Jugend des Heros
2. Ruf zur Abenteuerreise
3. Übertreten der Schwelle
4. Kämpfe und Gewinnung einer Frau auf dem Weg der Prüfungen
5. Unterweltfahrt
6. Rückkehr
7. Tod des Heros

Die Punkte 3 – 5 werden auch als Abenteuersequenz bezeichnet; sie sind oft verselbständigt.

Bei der Besprechung werde ich mich weitgehend auf die Themenbereiche beschränken, die im Mythos-Teil bisher nicht oder kaum zur Sprache kamen. Sodann stelle ich Beispiele mythischer Gestalten vor, bei denen das Modell weitgehend vollständig zu erkennen ist.

4.3.4.1 Geburt und Jugend des Heros

Da bisher zu diesem Thema wenig gesagt wurde, wird es im Folgenden relativ ausführlich behandelt. Seine Bedeutung ist schon daran zu erkennen, daß von den 10 Themen bei de Vries sich die ersten vier und Nummer fünf teilweise damit beschäftigen.

Es folgen hier fünf Untergliederungen:

- a) Ungewöhnliche Zeugung und Geburt des Heros
- b) Motiv des bedrohlichen Kindes
- c) Jugendexil
- d) Großtaten in früher Jugend
- e) Erwerb von Unverwundbarkeit

a) U n g e w ö h n l i c h e Z e u g u n g u n d G e b u r t

Zur ungewöhnlichen Art der Zeugung eines Heros gehört die durch einen Gott oder ein Tier, in das sich oft ein Gott verwandelt hat. Menschliche Zeugung findet außerehelich statt oder unter nahen Verwandten (Vater und Tochter; Geschwister; selten Mutter und Sohn) (vgl. de Vries, S. 282f.).

Zeugung durch einen Gott ist in der griechischen Mythologie häufig und bekannt, z. B. Zeus als Vater des Perseus und des Herakles. Das Bild der Zeugung kann zum Ausdruck bringen, daß der Heros von dem entsprechenden Gott inspiriert ist. Der Heros ist eine Art geistiger Nachkomme seines mythisch-symbolischen Vaters, und die genealogischen Linien können als Bilder für Inspirationsströme aufgefaßt werden (s. o. V, 4.3.2.2: „Heroengeschlechter“). Ein Tier drückt ebenfalls etwas vom Wesen des in es verwandelten Gottes aus. Sogar der Stier, in den sich Pasiphae, die Gattin des Königs Minos von Kreta, verliebte, war ursprünglich der göttliche Himmelsstier, dessen Verehrung im Mittelmeergebiet verbreitet war.

Auch bei den Verbindungen naher Verwandter ragen Vorstellungen sehr alter Zeiten in die Mythen herein. Historisch wurden sie noch in den ägyptischen Dynastien gepflegt und hängen mit der Vorstellung von der Gottessohnschaft des Pharaos zusammen. Der Inspirationsstrom, der dadurch zum Ausdruck gebracht wurde, sollte innerhalb der Königsfamilie weitergegeben werden und konnte auch matrilinear verlaufen. Die Verwandtenehe in Ägypten wurde bis in die hellenistische Zeit praktiziert; so war Kleopatra nacheinander mit zwei ihrer Brüder verheiratet. Im antiken Perserreich besaß die Inzestehe große kultische und soziale Bedeutung und galt von dem Sonnenwesen Ahura Mazda, der sie selbst pflegte, als göttliche Einrichtung eingeführt. Bei den achämenidischen Herrschern gab es Ehen mit Schwester, Halbschwester oder Tochter (6. - 4. Jh. v. Chr.) (Wikipedia s. v. Inzest). In den Schöpfungsmythen vieler Völker und unter den Göttern der griechischen Mythologie gibt es viele Verbindungen zwischen göttlichen Geschwistern sowie Vater und Tochter, während die reale Inzestehe bei Griechen und Römern verpönt und teilweise strafbar war.

Entsprechend ist auch die Wertung des Dichters Ovid, der zwar in den Metamorphosen die Fälle der Geschwisterliebe von Byblis und Kaunos (9, 450-665) und der Myrrha zu ihrem Vater (10, 298-502) literarisch gestaltet, aber beides als Liebeswahn und abscheuliches Unheil dargestellt hat. Der letzten Verbindung entspringt der schöne Adonis, in den sich Aphrodite

verliebt.

Im keltischen Mythos ist König Artus mit seiner Schwester Morgana verbunden (vgl. Wikipedia ebd.).

In der *Völsungasaga* vereinigt sich die Völsung-Tochter Sigyn in falscher Gestalt mit ihrem Bruder Sigmund, da sie ihn einzig für fähig hält, die Kraft des Geschlechtes fortzusetzen. Das bestätigt sich in dem Sohn Sinflioti. In der *Völsungasaga* geht der Inspirationsstrom des Urvaters Gott Odin durch mehrere Generationen. Sigurd/Siegfried ist jedoch der Sohn einer späteren Gattin Sigmunds. Wie bekannt, ist in Wagners *Walküre* der Inzest zwischen Siegmund und seiner Zwillingschwester Sieglinde handlungsbestimmend. Auch in diesen „Wotanskindern“ und ihrem Sohn Siegfried setzt sich das Wesen des Gottes Wotan (Odin) fort, es ist also ein mythischer Inzest.

R. Meyer sagt hierzu, daß in symbolischen Erzählungen noch ein Wissen darüber gespiegelt ist, daß in Urzeiten eine gewisse Weisheit durch Vererbung weitergegeben wurde: Gewisse Menschen „durften sich als Träger eines umfassenden Bewußtseins fühlen; denn das Blut, in dem die Ahnenkräfte fortwirkten, speicherte uralte Weisheit von Geschlecht zu Geschlecht auf“ (Märchen, S. 22). Dies habe sich mit dem Aufkommen des Kopfgedächtnisses verloren und gleichzeitig sei man zur Fernehe übergegangen (ebd.).

Mit der außergewöhnlichen Zeugung von Göttern, Heilbringern oder Heroen ist oft auch eine wunderbare Geburt verbunden. Das Geburtsorgan kann eine andere Körperstelle sein: Achselhöhle, Seite, Hüfte oder Knie (Lurker s. v. Geburtsorgan). Besonders in den Mythen verbreitet ist die Geburt durch eine Jungfrau. „Die Vorstellung, daß die Zeugung nicht durch den natürlichen Geschlechtsakt, sondern auf übernatürliche Weise erfolgt und damit das Kind von einer Jungfrau geboren wird, ist bei zahlreichen Völkern zu finden. Für diese übernatürliche Zeugung gibt es verschiedenste Symbolmotive: eine Schlange, den Genuß von Trauben oder eines Lattichblattes durch die Mutter, Zeugung durch einen Edelstein, eine winzige Lichtkugel (Sonnensubstanz), Blitz, Mond, Wind, Goldregen oder allgemein durch Götter (Lurker s. v. Jungfrauengeburt).

Völlig ohne Mutter wurde der Mysteriengott Mithras geboren: Er kam aus einem Stein (*petra genetrix*: Mutter Stein) in einer Felsenhöhle hervor (Wikipedia s. v. Mithras).

Buddhistische Legende über die Geburt Buddhas: Der Bodhisattva, der zum Buddha werden sollte, entschloß sich zur Erde zu kommen. „Vor seiner Geburt berichteten Dēvas der Königin Māyā, sie werde einen mächtigen Sohn gebären. In einem Traum erscheint der Bodhisattva, als weißer Elefant (Symbol für Kraft und Stärke), berührt ihre rechte Seite und geht so in ihren Leib ein. [...] Königin Maya gebiert den Bodhisattva im Stehen; er kam völlig rein aus ihre [sic!] hervor, konnte gehen und sprechen.“ Auf der Webseite ist ein Relief abgebildet, bei dem zu sehen ist, wie der Bodhisattva bei der Geburt aus ihrer Seite hervorgeht. (Sarah-Allegra Schönberger, Geburtslegende Buddhas. www.religion-in-japan.uniwi.ac.at/Ryo-Wiki/Geburtslegende_Buddhas ; 5. 5. 2023)

Wunderbare Zeugung und Geburt kommt auch bei dem irischen Helden Cú Chulainn vor: Sein Vater war Lug(h), der Gott des Lichtes, seine Mutter die zaubermächtige Dechtere, die ihn in Gestalt eines Vogels empfing. Varianten dazu sind: Sie verschluckte ein Insekt in einem Weinkelch oder sie wurde auf wundersame Weise von Lughs Seele befruchtet und gebar Cú Chulainn erbrechend (Cerinotti, S. 132).

Die Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria im Glaubensbekenntnis der christlichen Kirche (*natus ex Maria virgine*: geboren aus der Jungfrau Maria; Apostolisches Glaubensbekenntnis in den ältesten Aufzeichnungen aus dem 4. Jh.) geht auf Texte über die Kindheit Jesu der Evangelisten Matthäus und Lukas zurück. Nach der jahrhundertelangen wörtlich-biologischen Auffassung der Jungfräulichkeit Marias kamen im 19. Jahrhundert Zweifel daran auf, und bis heute ist diese Frage ein großes Problem in der Theologie und wohl auch für Gläubige.

Erschwerend kommt hinzu, daß Matthäus (1, 23) ein Wort aus Jesaja zitiert: *Seht, die Jungfrau wird ein Kind empfangen, sie wird einen Sohn gebären, und sie wird ihm den Namen Immanuel (Gott mit uns) geben* (7, 14; Einheitsübersetzung 1980). Manche wollen das Problem aus der Welt schaffen, indem sie darauf verweisen, daß das hebräische Wort *alma* auch „junge Frau“ bedeutet, in manchen Bibelausgaben findet sich diese Übersetzung. (Übrigens gilt das gleiche für das griechische *parthenos* und das lateinische *virgo*.) Doch eindeutig ist das Verständnis bei Matthäus anders: Er will auf eine wunderbare Geburt hinweisen. Offensichtlich reiht sich Jesaja in die Mythen seiner Zeit ein, für die die Erzählung von wunderbarer Zeugung und Geburt von Heilbringern, Propheten und Heroen zu den unverzichtbaren Motiven ihres Daseins gehören. Der schon öfter zitierte Alttestamentler und Ägyptologe Manfred Görg, der in altägyptischen mythischen Vorstellungen Vorprägungen des christlichen Glaubensbekenntnisses sieht, erkennt einen Zusammenhang zur Göttin Isis und der wundersamen Zeugung und Geburt ihres Sohnes Horus mit der Aussage im Glaubensbekenntnis: Es gehört zur Würde der Göttin Isis, daß sie ihr Kind auf geheimnisvolle Weise zur Welt gebracht und aufgezogen hat, sie wurde in „mysterienhaftem Vollzug Mutter des Gotteskindes“ und wurde daher „Jungfrau“ (hwn.t) genannt. „Das Bekenntnis zur 'Jungfrauengeburt' ist daher kein primär christliches oder originär biblisches Bekenntnis, sondern ein vorgeformter Bestandteil mythologischen Redens. Es geht dabei um die geprägte Idee von der außerordentlichen Erwählung des Gottessohnes, letztlich um die immer wieder erneuerte Verherrlichung der Geburt aus Gott.“ (Mythos, Glaube und Geschichte, S. 112) Auch Hans Küng sieht die Verbindung zum Mythos: Die „jungfräuliche Geburt“ solle kein biologisches Faktum zum Ausdruck bringen, sondern sei **Deutung von Wirklichkeit mit Hilfe eines Ursymbols**. „Ursprung und Bedeutung von Jesu Person und Geschick erklären sich nicht aus dem innerweltlichen Geschichtsablauf allein, sondern sind für den glaubenden Menschen letztlich aus dem Handeln Gottes durch ihn und in ihm zu verstehen.“ Die Jungfrauengeburt hat eine christologische und theologische Bedeutung (Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossen erklärt. München ²1992, S. 66).

Über die Kindheit des menschlichen Heros sagt Campbell, daß die Legendenerzähler immer die Tendenz hatten, „den Helden mit außergewöhnlichen Kräften auszustatten, von Geburt oder schon von der Empfängnis an“ (Heros, S. 335f.); durch die wunderbare Kindheit tue sich dar, „daß eine besondere Offenbarung des [...] göttlichen Prinzips zur Inkarnation in der Welt gekommen ist, [...]“ (ebd. S. 336).

b) Motiv des bedrohlichen Kindes

Häufig ist das Motiv, daß das besondere Wesen – ein Gott, ein Heros, Heilbringer, Königskind oder Religionsstifter – schon vor oder kurz nach seiner Geburt als bedrohlich empfunden wird. So soll bereits die Zeugung verhindert oder das Kind nach der Geburt beseitigt werden. Anlaß ist oft eine Weissagung, ein Traumgesicht o. ä. Besonders fürchten sich solche, die zu Unrecht herrschen, vor dem wahren Erben und König. Es kann auch ein Gespür dafür bestehen, daß von dem Helden eine neue Entwicklung angestoßen werden wird, die nicht gewollt ist.

Das Motiv wird an mehreren Beispielen verdeutlicht werden, wobei auch die in dem Motiv vorkommenden Gründe für das Empfinden der Bedrohung genannt werden:

1. Zeus: Dem Vater des Zeus, dem Gott Kronos, wird von seinem eigenen Vater vorausgesagt, daß auch er einst von einem Sohn entmachtet werden wird. Daher verschlingt er alle seine neugeborenen Kinder.

Grund: Furcht vor Entmachtung. An Zeus zeigt sich das Motiv, das später meist die Heroen betrifft, exemplarisch. Neue Entwicklungen (ein neues Zeitalter im Sukzessionsmythos der Götter) sollen verhindert werden.

2. Perseus: Akrisios, der König von Argos, befragte das Orakel von Delphi nach zukünftigen Kindern. Die Antwort lautete, daß er nur eine Tochter bekommen solle und daß der Tochtersohn ihm zum Verhängnis werden solle. Damit dieser Enkel nie geboren werde, schloß er die Tochter Danae in ein unterirdisches, grabähnliches ehernes Gemach ein. Doch Zeus floß, in einen goldenen Regen verwandelt, durch das Dach des unterirdischen Gemachs, das zur Hochzeitskammer wurde. Der Zeus-Sohn Perseus wurde geboren.

Perseus, der bedeutendste der älteren Heroen der griechischen Mythologie, wurde der Gründerheros von Mykenai. (Kerényi, Mythologie 2, S. 44f.)

Reinhardt zitiert als Quellen Texte von Pherekydes, Apollodoros und Hyginus (MSM, S. 286f.). Das unheilvolle Orakel, das sich erfüllen wird, war Strafe für das Vergehen des Akrisios, seinem Zwillingsbruder nicht, wie vereinbart, turnusgemäß die Macht über Argos zu übergeben (ebd. S. 287).

Grund: Eine Prophezeiung über Todesgefahr als Strafe für einen Frevel; außerdem kommt hier das Motiv „eingesperrte Jungfrau“ zur Verhinderung einer Empfängnis vor.

3. Oidipus: In dem bekannten Mythos ergeht durch ein Orakel in Delphi an den Vater, König Laios von Theben, die Warnung einen Sohn zu zeugen: Dieser werde seinen Vater töten und seine Mutter heiraten. Es wird dennoch ein Sohn geboren. „In der schicksalhaften Bedeutung der Geburt eines Kindes [...] haben wir es mit einem Märchenmotiv zu tun (das 'unheilbringende Kind').“ (Hunger s. v. Oidipus, R).

Grund: eine Prophezeiung mit Todesgefahr. Das unheilvolle Geschehen hängt mit dem Geschlechterfluch der Labdakiden in Theben zusammen. Ein von Laios begangener Frevel läßt den Fluch wirksam werden.

4. Paris /Aléxandros: Die Königin Hekabe von Troja träumt während der Schwangerschaft, sie trage eine brennende Fackel im Leib, aus der sich zahlreiche Schlangen erheben und die vernichtend über sie selbst, ihre Familie und ganz Troja kommen werde (Hyginus). Die Traumdeuter raten, das Neugeborene zu töten, doch die Diener führen dies aus Mitleid nicht aus.

Grund: ein Traumorakel, das in symbolischer Form tödliche Gefahr für ein ganzes Volk vorhervorkündet.

Das Kind wird aufgrund des „göttlichen Schicksalsplans“ gerettet (vgl. Reinhardt, MH, S. 207ff.), da der Untergang Trojas beschlossen ist. Der fatale Ausgang war nach der mythischen Schicksalsauffassung unvermeidlich, die Ursache des Krieges mußte kommen (Reinhardt, MSM, S. 258f.).

5. Iason: „Aison, der seinem Vater Kretheus in der Herrschaft über Iolkos folgen will, wird von seinem Stiefbruder Pelias vertrieben. Den kleinen Iason rettet der Vater und bringt ihn dem Kentauren Cheiron zur Erziehung.“ (Hunger s. v. Argonauten) In Orakeln wurde Pelias allerdings erst später gewarnt: Er werde durch einen Nachkommen des Aiolos sterben; er solle sich vor dem Mann mit einer Sandale in acht nehmen. (Kerényi, Mythologie 2, S. 198f.)

Grund: Ein Usurpator erhält eine bedrohliche Prophezeiung.

6. Romulus und Remus: „König Numitor von Alba Longa wird von seinem Bruder Amulius zur Abdankung gezwungen. Als Numitors Tochter, die Vestalin Rhea Silvia (oder Ilia), von Mars Mutter von Zwillingen wird, befiehlt Amulius die Kinder zu ertränken.“ (Hunger s. v.

Romulus). Die Kindsmutter wird von ihrem Onkel väterlicherseits bedroht, und zwar von vornherein durch ihre Isolationshaft im Vestatempel, um Nachkommen auszuschließen. (Reinhardt, SMS, S. 267)

Grund: Ein Usurpator fürchtet den rechten Erben, will schon die Zeugung verhindern, indem er die einzig mögliche Mutter zwingt, Vestalin zu werden, der die Ehelosigkeit vorgeschrieben ist.

7. Irischer Gott Lugh: Sein Vater war Cian, ein Sohn der Danu, seine Mutter Ethlinn, eine Tochter Balors. Balor war der einäugige Anführer der Fomorier, der riesenhaften Feinde des strahlenden Göttergeschlechtes Tuatha Dé Danann. An diesen war eine Prophezeiung ergangen, daß eines Tages ein Enkel ihn töten werde. Er wollte diesem Schicksal entgehen, indem er seine Tochter in einen Turm am Meer einsperrte. Balor stahl einmal Cian seine magische Kuh, die immer Milch gab. Auf der Suche nach ihr gelangte Cian in den Turm und vereinigte sich mit Ethlinn. Sie gebar drei Söhne. Balor befahl, daß diese von der Spitze des Turmes in einen Strudel geworfen würden. Eins der Kinder fiel jedoch in die Bucht und wurde von einer Druidin gerettet. Balor glaubte aber, es seien alle ertrunken.

Der gerettete Lugh wurde zu seinem Vater gebracht. (*Book of Invasions/Lebor Gabála Éirenn*. In: Timeless Myths. www.timelessmyths.com/celtic/invasions/ ; 17. 5. 2023)

Grund: Unheilkündende Prophezeiung an einen altertümlichen, grausamen Einäugigen.

Dieser will die neue Entwicklung, die Ablösung des Einäugigenzeitalters, verhindern, indem er es nicht zur Zeugung eines Angehörigen des neuen Göttergeschlechtes kommen lassen will. Parallele Gestalten sind Perseus und sein Großvater Akrisios, das „eingesperrte Mädchen im Turm“ (Danae im verborgenen Gemach) und Polyphem, der grausam den Repräsentanten eines neuen Zeitalters (Odysseus) bekämpft.

8. Hebräische Legende von der Geburt und dem Jugendexil Abrahams: König Nimrod hatte in den Sternen gelesen, daß ein Mann geboren würde, der gegen ihn aufsteht und siegreich seine Religion der Lüge überführt. Darauf läßt er alle männlichen Geburten töten.

Der neugeborene Abraham wird von Engeln gerettet; er war von seiner Mutter aus Furcht in einer Höhle zurückgelassen worden. (Campbell, Heros, S. 340ff.; Quellenangabe S. 465, Anm. 8: Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews* [The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1911], Vol. III, pp. 90-94)

Grund: Zukunftsdeutung aus den Sternen; Furcht vor Entmachtung und neuer Entwicklung, nämlich der Entstehung einer neuen Religion.

Parallelen: Die Tötung der männlichen Neugeborenen der Hebräer durch den Pharao in Ex 1, s. u. Nr. 9; der Kindermord des Herodes in Mt 2,16-18.

9. Mose: Ex 1,8 – 12; 22:

„In Ägypten kam ein neuer König an die Macht, der Josef nicht gekannt hatte. Er sagte zu seinem Volk: Seht nur, das Volk der Israeliten ist größer und stärker als wir. Gebt acht! Wir müssen überlegen, was wir gegen sie tun können, damit sie sich nicht weiter vermehren. Wenn ein Krieg ausbricht, könnten sie sich unseren Feinden anschließen, gegen uns kämpfen und sich des Landes bemächtigen. Da setzte man Fronvögte über sie ein, um sie durch schwere Arbeit unter Druck zu setzen. Sie mußten für den Pharao die Städte Pitom und Ramses als Vorratslager bauen. Je mehr man sie aber unter Druck hielt, um so stärker vermehrten sie sich und breiteten sie sich aus, so daß die Ägypter vor ihnen ein Grauen packte. (1,8-12) Daher gab der Pharao seinem ganzen Volk den Befehl: Alle Knaben, die den Hebräern geboren werden, werft in den Nil!“ (22) (EÜ 1980)

Grund: Das zahlenmäßige Überhandnehmen und die Stärke des israelitischen Volkes wird als bedrohlich angesehen.

10. Jesus: Im Matthäusevangelium heißt es: „Als Jesus zur Zeit des Königs Herodes in Betlehem in Judäa geboren worden war, kamen Sterndeuter aus dem Osten nach Jerusalem und fragten: Wo ist der neugeborene König der Juden? Wir haben seinen Stern aufgehen sehen und sind gekommen, um ihm zu huldigen. Als König Herodes das hörte, erschrak er und mit ihm ganz Jerusalem. Er ließ alle Hohenpriester und Schriftgelehrten des Volkes zusammenkommen und erkundigte sich bei ihnen, wo der Messias geboren werden solle. Sie antworteten ihm: In Betlehem in Judäa; denn so steht es bei dem Propheten: *Du, Betlehem im Gebiet von Juda, / bist keineswegs die unbedeutendste / unter den führenden Städten von Juda; / denn aus dir wird ein Fürst hervorgehen, / der Hirt meines Volkes Israel.* [Stelle: Micha 5,1] Danach rief Herodes die Sterndeuter heimlich und ließ sich von ihnen genau sagen, wann der Stern erschienen war. Dann schickte er sie nach Betlehem und sagte: Geht und forschet sorgfältig nach, wo das Kind ist; und wenn ihr es gefunden habt, berichtet mir, damit auch ich hingehere und ihm huldige.“ (Einheitsübersetzung 1980)
Grund: Weissagung aus den Sternen, die bei einem unrechtmäßigen König Furcht vor dem wahren König auslöst.

Herodes war ein von den Römern abhängiger König aus einer Familie, die mit dem erwarteten Messias aus dem Haus Davids nichts zu tun hatte, und der deswegen durch das Erscheinen des wahren Königs um seine Macht fürchtete. Da die Sterndeuter nicht wieder zu ihm zurückkamen, ließ er alle Kinder der Umgegend unter zwei Jahren töten, der bekannte Kindermord von Bethlehem.

11. Zarathustra: Auch Zarathustra wurde als Kind von dem herodesähnlichen König Duransarun mit dem Tod bedroht (Legende). Krause-Zimmer, die das Beispiel erwähnt, sagt zu Abraham, Mose, Zarathustra und Jesus: „So zeigt sich das schreckliche Thema des Kindermordes durch Jahrhunderte verbunden mit jüdischen und menschheitlichen Entwicklungsstufen – Stufen der Gefahr und auch der Errettung. An entscheidenden Wendepunkten kommt es zu der Eskalation, und der Garant der Zukunft muß dem Zugriff des Bösen erst abgerungen werden.“ (Hella Krause-Zimmer, Herodes und der Stern von Bethlehem. Die Datierungsrätsel der Zeitenwende. Stuttgart 1997, S. 64)
Grund: Furcht vor Entmachtung

12. Bodhisattva (der spätere Buddha): Während der Geburt des Bodhisattva „verkündet der Seher Asita, dass das Kind ein großer heiliger Mann werden solle. Daraufhin ließ der König seinen Sohn, [Komma: sic!] weder religiös unterweisen, noch ließ er zu, dass Siddharta menschliches Leid zu Gesicht bekam.“ (S.-A. Schönberger, Geburtslegende Buddhas: s. o. Abschnitt a)).

Grund: Der Vater des zukünftigen Buddhas will die spirituelle Laufbahn seines Sohnes verhindern und damit die Entstehung einer neuen Religion.

13. Märchen: Der Teufel mit den drei goldenen Haaren (Grimm, KHM Nr. 29): „Es war einmal eine arme Frau, die gebar ein Söhnlein, und weil es eine Glückshaut umhatte, als es zur Welt kam, so ward ihm geweissagt, es werde im vierzehnten Jahr die Tochter des Königs zur Frau haben. Es trug sich zu, daß der König bald darauf ins Dorf kam, und niemand wußte, daß es der König war, und als er die Leute fragte, was es Neues gäbe, so antworteten sie: 'Es ist in diesen Tagen ein Kind mit einer Glückshaut geboren; was so einer unternimmt, das schlägt ihm zum Glück aus. Es ist ihm auch vorausgesagt, in seinem vierzehnten Jahre solle er die Tochter des Königs zur Frau haben.' Der König, der ein böses Herz hatte und über die Weissagung sich ärgerte, ging zu den Eltern, tat ganz freundlich und sagte: 'Ihr armen Leute, überlaßt mir euer Kind, ich will es versorgen.'“

Grund: Eine Weissagung, die einen „bösen“ König betrifft. Dieser will das Kind nicht als Schwiegersohn, weil er ahnt, daß ihm von diesem die Entmachtung droht.

14. Harry Potter: Das Motiv des bedrohlichen Kindes ist in den Harry-Potter-Romanen ausschlaggebend für die gesamte Handlung. Lord Voldemort („Flug des Todes“), der Dunkle Lord, ist einer der mächtigsten Zauberer aller Zeiten, der seine Fähigkeiten zur Unterdrückung der gesamten Zaubererwelt benutzt und eine Schreckensherrschaft zur Versklavung der ganzen Menschheit errichtet hat. Da erfährt er von einer Prophezeiung durch die ansonsten unbedeutende Seherin Sibyll Trelawney:

„Der Eine mit der Macht, den Dunklen Lord zu besiegen, naht heran ... jenen geboren, die ihm drei Mal die Stirn geboten haben, geboren, wenn der siebte Monat stirbt ... und der Dunkle Lord wird Ihn als sich Ebenbürtigen kennzeichnen, aber Er wird eine Macht besitzen, die der Dunkle Lord nicht kennt ... und der Eine muss von der Hand des Anderen sterben, denn keiner kann leben, während der Andere überlebt ... der Eine mit der Macht, den Dunklen Lord zu besiegen, wird geboren werden, wenn der siebte Monat stirbt ... “ (Harry Potter und der Orden des Phönix, S. 987)

Als Dumbledore Harry diese Prophezeiung sechzehn Jahre später mitteilt, sagt er zu ihm: „Voldemort hat versucht, dich zu töten, als du ein Kind warst, aufgrund einer Prophezeiung, die kurz vor deiner Geburt gemacht worden war. Er wusste, dass diese Prophezeiung existierte, auch wenn er nicht den gesamten Inhalt kannte. Er machte sich auf, als du noch ein Baby warst, in dem Glauben, er würde die Voraussagen der Prophezeiung erfüllen.“ (Ebd. S. 985)

Voldemort überfiel die Familie, ermordete Harrys Eltern, konnte das Kind jedoch nicht töten, da sein Todesfluch unwirksam war. Er ließ aber nicht davon ab, Harry jahrelang zu verfolgen und Mittel zu ersinnen, ihn zu vernichten.

Grund: Eine Prophezeiung kündigt die Geburt desjenigen an, der einen grausamen Unterdrücker besiegen wird.

c) J u g e n d e x i l

Das Jugendexil eines Heros bedeutet, daß er Kindheit und Jugend nicht bei seinen Eltern oder nicht in seiner angestammten Umgebung verbringt, sondern meist unerkannt in der Fremde. In den Fällen, in denen sich ein unrechtmäßiger Herrscher oder einer, der eine unheilbringende Weissagung erhielt, des Kindes entledigen will, erfolgt häufig das Aussetzen oder eine andere versuchte Tötung des Kindes. Mitunter wird es auch durch die hilflose und verfolgte Mutter ausgesetzt. In manchen Erzählungen sind es noch andere Gründe, warum der zukünftige „Heros“ nicht in einer ihm angemessenen Umgebung aufwächst.

Im Fall der Aussetzung wird das Kind entweder durch die damit Beauftragten gerettet oder es wird von einer tierischen Amme gesäugt; deVries nennt zehn verschiedene Tierarten (S. 287f.), auch bei Hyginus gibt es eine Liste (vgl. Reinhardt, MSM, S. 265). Durch die Tiersäugung geht Kraft oder Wesen des Tieres oder eines Gottes, dessen Wesen durch das Tier symbolisiert wird, auf den Heros über. So ist z. B. das Symboltier der Artemis eine Bärin, des Poseidon eine Stute, des Ares ein Wolf. Von der berühmten römischen Wölfin wurden die ausgesetzten Mars-Kinder Romulus und Remus gesäugt. Meist wird das Kind bei dem Tier von einfachen Menschen wie Hirten gefunden und durch sie aufgezogen.

Eine Art Urform des Motivs Aussetzen und Auffinden des Kindes findet sich auf altorientalischen Keilschrifttafeln, wo der Akkaderkönig Sargon I. (um 2350-2294) Angaben über seine Jugend macht: „Ich bin Sargon, der mächtige König von Akkad. [...] Meine Mutter, [selbst] ein Findelkind, empfing mich; insgeheim brachte sie mich zur Welt. Sie setzte mich in einem Binsenkästchen aus; mit Pech versiegelte sie über mir den Deckel. Sie setzte

mich aus auf dem Fluss [Euphrat], der [mit seinem Wasser] nicht über mich kam. Der Fluss trug mich davon und brachte mich zu Akki, dem Schöpfer des Wassers. Akki, der Schöpfer des Wassers, hob mich heraus, als er seinen Wasserkrug eintauchte. Akki, der Schöpfer des Wassers, nahm mich als Sohn an und zog mich groß. Akki, der Schöpfer des Wassers, machte mich zu seinem Gärtner.“ (Reinhardt, MSM, S. 262) Hier finden sich als Teilomotive die verzweifelte Mutter, das Aussetzen des Neugeborenen auf dem Wasser in einem abgedichteten Behälter, das Auffinden des Kindes am Ufer durch einen Angehörigen niederer Berufe und das Aufwachsen als Findelkind.

Alles Genannte kehrt in den Beispielen aus Abschnitt b) wieder:

1. Zeus: Er wurde vor seinem Vater gerettet, indem seine Mutter diesem einen Stein zum Verschlucken gab und das neugeborene Kind in einer Höhle auf dem Berg Ida von einer Ziege säugen und von Nymphen betreuen ließ.
2. Perseus: Nach der Entdeckung des Kindes durch den Großvater wurden Mutter und Kind in einer Lade auf dem Meer ausgesetzt. Ein Fischer der Insel Seriphos fand diese am Ufer und brachte Mutter und Kind zum König Polydektes, wo sie blieben, bis Perseus herangewachsen war.
3. Oidipus: Das Kind wurde durch Durchbohren der Knöchel geschwächt und ausgesetzt. Hirten fanden es und brachten es zu dem Königspaar von Korinth, das Oidipus, wie sie ihn nannten („Schwellfuß“), aufzog.
4. Paris / Aléxandros: Die Deuter des Traumes der Mutter rieten, das Neugeborene zu töten, doch der Diener führte dies aus Mitleid nicht aus. Der fatale Ausgang, der Untergang Trojas, war nach der mythischen Schickssalsauffassung unvermeidlich, sodaß die Ursache des Krieges, die Entführung der Helena durch Paris, erfolgen mußte (Reinhardt, MSM, S. 258; auch MH, S. 207ff.: Die Integration des Geschehens in einen göttlichen Schicksalsplan).
5. Iason: Er wurde als Kind vor der Verfolgung durch seinen Oheim dadurch gerettet, daß er dem Kentauren Cheiron, der fern von Menschen lebte, zur Erziehung übergeben wurde.
6. Romulus und Remus: Sie ertranken nicht im Tiber, sondern wurden durch eine Wölfin gesäugt und dann von einem Hirten gefunden, bei dem sie aufwuchsen.
7. Lugh: Der Großvater Balor entdeckte die neugeborenen Drillinge seiner Tochter und ließ sie von dem Turm in einen Meeresstrudel werfen. Lugh fiel jedoch in die Bucht, wurde von einer Druidin gerettet und zu seinem Vater gebracht (Timeless Myths: s. Abschnitt b), Nr. 7). Dessen Bruder, der Schmied Gavida, zog das Kind auf und machte es später zum Schmiedelehrling (Reinhardt, MSM, S. 290).
8. Abrahamslegende: Zu dem in der Höhle verlassenen Kind sandte Gott Gabriel hinab. Der Engel ließ Milch aus der rechten Hand des Kindes fließen, von der es trank, bis es zehn Tage alt war (Campbell, Heros, S. 342). Des Exil besteht hier darin, daß der Knabe, außer was die Ernährung anbetraf, völlig auf sich gestellt war.
9. Mose: Obwohl bekannt, hier der weitere Verlauf:
Die Mutter setzte den Säugling in einem mit Pech und Teer abgedichteten Binsenkästchen am Nilufer aus, und die ältere Schwester sollte beobachten, was geschehen werde. Die Tochter

des Pharaos fand das Kind und hatte Mitleid mit ihm. Die Schwester bot an, daß das Kind durch eine Hebräerin gestillt würde, nämlich seine Mutter. „Als der Knabe größer geworden war, brachte seine Mutter ihn der Tochter des Pharaos. Diese nahm ihn als Sohn an, nannte ihn Mose und sagte: Ich habe ihn aus dem Wasser gezogen.“ (Ex 2,1-10; wörtliches Zitat: Vers 10; EÜ 1980)

Moses Leben wurde zwar gerettet, doch er wuchs nicht in seinem Volk auf. In der Anthroposophie wird das Jugendexil Moses in Ägypten als Einweihung in die ägyptischen Mysterien interpretiert (vgl. AnthroWiki s. v. Moses).

10. Jesus: Dem Kind droht Vernichtung durch den König Herodes, doch Gott sorgt für seine Errettung, indem er Josef im Traum durch einen Engel sagen läßt, er solle mit dem Kind und seiner Mutter nach Ägypten fliehen und bis zum Tod des Herodes dort bleiben; dadurch erfüllte sich das Wort des Hosea: „Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen.“ (Mt 2, 13-15; Vers 15 nach Hosea 11,1; EÜ 1980) Das Jugendexil ist Ägypten. Mose ist in dieser Hinsicht eine Präfiguration Jesu.

13. Das Glückskind in „Der Teufel mit den drei goldenen Haaren“: Der herodesartige König, der die Auserwählung des Glückskindes nicht anerkennen will, erwirkt, daß seine Eltern ihm das Kind anvertrauen. Doch er setzt es in einer Schachtel auf dem Fluß aus. Diese geht aber nicht unter und läßt kein Wasser eindringen. Als sie an dem Wehr einer Mühle hängenbleibt, zieht sie der Mahlbursche mit einem Haken ans Ufer. Die kinderlosen Müllersleute nehmen den kleinen Knaben an Kindesstatt an, und so wächst er in der Fremde heran. Die Müllersleute sagen später: „[E]s ist ein Fündling, er ist vor vierzehn Jahren in einer Schachtel ans Wehr geschwommen, und der Mahlbursche hat ihn aus dem Wasser gezogen.“ Die letzten Worte stammen wörtlich aus Ex 2 (s. o. Nr. 9)

Auch der indische Heros Karna im altindischen Epos Mahabharata wird in einem Binsenkorb auf dem Fluß ausgesetzt (Reinhardt, MSM, S. 263).

Das Motiv des Aussetzens auf dem Wasser ist also zeitlich und räumlich weit verbreitet. Ein Kasten oder eine Lade auf dem Wasser erscheint auch bei der Arche Noah und dem Kasten, in dem der ägyptische Gott Osiris von seinem feindlichen Bruder Seth eingeschlossen und aufs Meer hinausgetrieben wird.

Immer handelt es sich dabei um einen gefährlichen Übergang in einen anderen Zustand. Das Eintauchen und Wiederhervorkommen aus dem Wasser kann Tod und Wiedergeburt symbolisieren. Der Heros erlebt eine Initiation, an deren Ende er sich in einer neuen Welt wiederfindet, in der er sich danach bewähren, als Verwandelter tätig werden oder eine neue Entwicklung anstoßen muß.

Die Lebensgefahr durch Wasser findet sich auch bei der christlichen Taufe, mit der der Mensch auf Christi Tod getauft – und wieder aus dem Wasser gezogen – wird.

Eine anthroposophische Interpretation der Errettung des Mose-Knaben legt den Schwerpunkt auf das abgedichtete Binsenkörbchen – das bezeichnenderweise in etlichen dieser Erzählungen vorkommt - , durch das folgendes ausgedrückt werde: Mit Moses ist ein Eingeweihter geboren, „abgeschlossen von den Eindrücken der Sinneswelt und hingegeben an die lebendig strömende Ätherwelt selbst“ (AnthroWiki s. v. Moses, Abschnitt „Die wunderbare Errettung“). An den Beispielen ist zu erkennen, daß betont wird, daß kein Wasser in den Behälter eindrang, und zwar schon bei dem Text von Sargon: „Der Fluß kam nicht über mich“.

14. Harry Potter: Nach der Ermordung der Eltern wird das Kleinkind Harry von dem führenden Zauberer Dumbledore zu seinen nichtmagischen Verwandten gebracht, die ihn,

wenn auch ungern, bis zu seinem 11. Lebensjahr aufziehen. Da die Verwandten die Existenz der Zaubererwelt mit allen Mitteln leugnen, wächst er in völliger Unkenntnis seiner geistigen Heimat und seines eigenen Wesens auf. Dumbledore spricht einmal davon, daß dieses gänzliche Abgeschnittensein von der Zaubererwelt, in die er gehörte, für seine Entwicklung notwendig gewesen sei; zudem gewährte das Jugendexil ihm einen Schutz vor Voldemort. Im fünften Band, *Harry Potter und der Orden des Phönix*, erklärt Dumbledore dem sechzehnjährigen Harry selbst, warum es nötig war, daß er bei seiner Tante, der Schwester seiner Mutter, aufwuchs: „Vor fünf Jahren bist du in Hogwarts [der Schule für Zauberei und Hexerei, also dem Ort, der seiner Geburt angemessen war] angekommen, Harry, sicher und heil, wie ich es geplant und beabsichtigt hatte. Nun – nicht ganz heil. Du hattest gelitten. Ich wusste, dass du leiden würdest, als ich dich vor der Tür deiner Tante und deines Onkels ablegte. Ich wusste, dass ich dich zu zehn dunklen und schwierigen Jahren verurteilte.“ (S. 980) Dann erklärt er ihm, dass ein alter Zauber ihn schützte, solange er den Aufenthalt bei der Tante als sein Zuhause betrachtete. Es war ein Schutz, den seine Mutter dadurch auf sein Blut übertragen hatte, dass sie ihn aus Liebe vor Voldemort geschützt hatte und für ihn gestorben war. Dieser alte, an das Blut gebundene Zauber, gegen den Voldemort machtlos war, wirkte auch durch die Tante. Dann spricht Dumbledore davon, was dieses leidvolle Jugendexil, in dem er von den Verwandten verachtet und gehaßt wurde, bei ihm bewirkte: „Vor fünf Jahren also [...] bist du in Hogwarts angekommen, weder so glücklich noch so gut genährt, wie ich es mir vielleicht gewünscht hätte, doch am Leben und gesund. Du warst kein verhätschelter kleiner Prinz, sondern ein Junge, der so normal war, wie ich es mir unter diesen Umständen nur hatte erhoffen können. [...]“ (S. 982)

Die Härte, die das Jugendexil für Harry Potter bedeutete, hatte ihn für seine Aufgaben gestärkt. Man beachte, daß es sich um einen rein mythischen Vorgang handelt, ohne jede Psychologie. Denn in Wirklichkeit wäre ein Kind an der Behandlung, die Harry von seinen Verwandten erfuhr, zerbrochen. Harry mußte weiterhin jede Sommerferien bei den Verwandten verbringen, wo er völlig von der Welt der Zauberer und seinen Freunden dort isoliert war und von der Familie der Tante weiterhin schikaniert und gedemütigt wurde. Wenn er sich dagegen wehrte, kam er manchmal in die größten Schwierigkeiten. Erst mit seiner Volljährigkeit endete die Bindung an das Jugendexil; dies wird im letzten Band, *Harry Potter und die Heiligtümer des Todes*, ausführlich beschrieben (S. 21-127).

Das Jugendexil ist ein so typisches Element, daß es auch in legendenhafte Überlieferungen historischer oder halbhistorischer Gestalten eingedrungen ist. Campbell nennt Chandragupta [Candragupta] (4. Jh. v. Chr.), den Gründer der hinduistischen Maurya-Dynastie, der in einem Krug an der Schwelle eines Kuhstalls ausgesetzt, von einem Hirten entdeckt und aufgezogen wurde. Ferner Papst Gregor den Großen (540? - 604), der, als Kind eines Inzestes geboren, von der Mutter in einer kleinen Kiste im Meer ausgesetzt und von Fischern aufgezogen wurde. Schließlich auch Karl den Großen (742-814), der als Kind vor seinen älteren Brüdern ins sarazenische Spanien floh und dort unter falschem Namen lebte, bis er als Jüngling nach Frankreich (wohl eher: Frankenreich; ein Übersetzungsfehler?) zurückkehrte, seine Verfolger stürzte und die Krone gewann. (Heros, S. 339f.)

Reinhardt bearbeitet das Thema in MSM, S. 241-284, „Geburt, Aussetzung und Überleben des 'Königskindes'“. Er bespricht 43 Beispiele in chronologischer Folge, von Sargon I. über antike und mittelalterliche Texte bis zu Märchen.

Campbell findet in Volksmärchen eine Variante zum Jugendexil: Sie „unterstützen oder ersetzen dieses Exilthema meistens durch das des Verachteten oder sonst „Beeinträchtigten“, z. B. des gering geachteten Jüngsten, der Waise oder des Stiefkindes (Heros, S. 343). Bei de Vries erscheint das Thema unter Nr. IV.B seines Heldenschemas. Der Held kann als Knabe

anfänglich sehr langsam in seiner Entwicklung oder stumm sein, sogar für schwachsinzig gehalten werden, oder lange Zeit unmännlich wirken. Besonders bekannt ist der lange kindisch und unwissend bleibende Parzival. De Vries nennt weiter russische, französische, persische und altnordische Beispiele. Dort werden sie als „Kohlenbeißer“ oder „Ofenlieger“ bezeichnet (S. 287).

Ein bekanntes Beispiel ist das Grimmsche Märchen *Hans mein Igel* (KHM Nr. 108). Dieser Hans war bei seiner Geburt oben ein Igel und unten ein Junge. Bei der Taufe meinte der Pfarrer, wegen der Stacheln könne er in kein ordentliches Bett kommen. „Da ward hinter dem Ofen ein wenig Stroh zurechtgemacht und Hans mein Igel daraufgelegt. Er konnte auch an der Mutter nicht trinken, denn er hätte sie mit seinen Stacheln gestochen. So lag er hinter dem Ofen acht Jahre, und sein Vater war ihn müde und dachte, wenn er nur stürbe; aber er starb nicht, sondern blieb da liegen.“ Man erkennt, daß die Stacheln eine Abwehr der Außenwelt symbolisieren; das Igel-Kind, das auch bis dahin nicht handelt, ist ganz bei sich. Campbell schreibt deuteud hierzu: „[D]as vom Schicksal ausersehene Kind hat durch eine lange Periode der Finsternis hindurchzugehen, eine Zeit äußerster Gefahr, Behinderung und Mißachtung. Es wird nach innen geworfen, in seine eigenen Tiefen, oder nach außen ins Unbekannte, aber beide Male berührt es unerforschte Dunkelheit.“ (Heros, S. 344) Interessanterweise besitzt auch Harry Potter bei seinen Verwandten kein „ordentliches Bett“ geschweige denn ein Zimmer, sondern muß in einen „Schrank unter der Treppe“ kriechen, ein ganz offensichtlich ähnlicher Platz wie „hinter dem Ofen“.

Ferner gibt es auch das Jugendexil ohne Aussetzen, wie schon am Beispiel Karls des Großen zu erkennen. Auch von König Artus wird dies erzählt. Der Zauberer Merlin, sein spiritueller Lenker, nimmt den Knaben nach der Geburt in seine Obhut und bringt ihn zu Ector, einem vertrauenswürdigen Ritter, bei dem das Kind aufwächst (Wikipedia s. v. Artus).

Im irischen Adel war es üblich, Kinder zu Pflegefamilien zu geben, wo sie eine Ausbildung erhielten. So sollte es auch bei dem Helden Cú Chulainn kurz nach seiner Geburt geschehen, doch es kam zu einem Streit, wer seine Erziehung übernehmen sollte. Er lebte dann fünf Jahre bei seiner Mutter und seinem Stiefvater, doch dann begab er sich selbständig in eine Trainingsarmee des Königs. (Heike Fries, Cú Chulainn – Held der irischen Mythologie. www.gruene-insel.de/blog/2019/cu-chulainn/ ; 15. 5. 2023)

Im germanischen Bereich gab es den Kult für die Göttin Nerthus, der schon von Tacitus beschrieben wurde (Germania 40; vgl. Rudolf Simek, Götter und Kulte der Germanen. München ³2009, S. 42f.).

R. Meyer, sich auf Steiner stützend, schreibt, daß die Nerthus-Priester auch für die Erziehung des zukünftigen, noch sakralen Königs des Stammes zuständig waren. „Dieses Kind mußte in frühesten Jahren schon der Nerthus-Priesterschaft übergeben werden, um abseits vom allgemeinen Treiben erzogen zu werden. Man beobachtete nämlich, wie ein solcher Knabe, wenn man ihn vor störenden Einflüssen schützen konnte, in seiner Kindheit wunderbare Wahrträume und Eingebungen empfing, durch die er Botschaften aus einer anderen Welt in die Erdengemeinschaft hereinzutragen vermochte.“ (Nordische Apokalypse, S. 130. Die Stelle des Zitats von Steiner nennt Meyer nicht.)

Auch Parzival wuchs in der Wildnis, fern der Umgebung, der er seinem Stand nach angehörte, auf. Doch hierfür sorgte seine eigene Mutter mit der Begründung, sie wolle ihn vom ritterlichen Leben und seinen Gefahren fernhalten, da sie den Sohn nicht ebenso wie den Gatten verlieren wollte. R. Meyer sieht dahinter jedoch tiefer reichende Gründe: Gralsangehörige stammten aus verschiedenen Völkern und Ländern. Herzeloide, die Schwester des Gralskönigs, wußte dies und „löste ihren Sohn aus allen traditionellen Zusammenhängen heraus. Weder ritterliche Kultur noch kirchliche Überlieferung sollte

Parzival in seiner Jugend kennenlernen; [...]“ (Zum Raum wird hier die Zeit, S. 74). Dann spricht Meyer über die Bezeichnung „Sohn der Witwe“, die auch in anderen mythisch-religiösen Texten vorkommt: „Die Wendung 'Sohn der Witwe' deutet in der spirituellen Ausdrucksweise stets auf einen Eingeweihten hin.“ (S. 314) Dies geht bis auf den ägyptischen Horus zurück. Auch im Perceval-Roman von Chrestien de Troyes erscheint die Bezeichnung bereits in den ersten Sätzen: *Der Sohn der Witwe erhob sich im einsamen Wald.*

„Man verstand in gewissen Kreisen sofort, was gemeint war, wenn Perceval mit dieser Bezeichnung eingeführt wurde.“ (Ebd.)

R. Meyer deutet das Jugendexil folgendermaßen: Helden, die die „Ich-Gewalt in der auf sich gestellten Persönlichkeit“ erleben, „werden durch das Schicksal der Vereinsamung erzogen. Heimatlosigkeit ist ihnen eine Stufe auf dem Weg zum Geiste.“ Die Vereinsamung und Heimatlosigkeit des germanischen Helden kommt schon beim ersten Odins-Sprossen Sige [Sigi] vor [vgl. auch den Text in: Die Völsungensaga, S. 1f.]. (Meyer, Nordische Apokalypse, S. 210) Auch der Nachkomme Sigurd (Siegfried) ist vaterlos und wird von dem Schmied Regin (Mimir) erzogen. Dies zeigt an, daß sich die Odins-Nachkommen der bei den Germanen noch wichtigen Sippengebundenheit entzogen. Nach der Thidrekssaga geht die Trennung Sigurds von seiner Familie sogar so weit, daß er – dem bekannten Schema folgend – ausgesetzt, von einer Hirschkuh gesäugt und von dem Schmied gefunden wurde. Auch an anderer Stelle spricht Meyer davon, daß die Loslösung vom Angestammten zum Finden der Individualität führe. Die Stufe der „Heimatlosigkeit“ mußte im Altertum jeder Schüler des geistigen Pfades durchleben, ehe er reif wurde, das Ewige in der Seele zu erwecken. Oft waren es viele Wanderungen zu fremden Völkern und in andere Gegenden. Meyer verweist auf Solon und Buddha (Weisheit der deutschen Volksmärchen, S. 22f.).

Es scheint sich also bei dem Jugendexil des Heros nur vordergründig um ein Unglück zu handeln; in Wahrheit geht es um eine notwendige Vorbereitung des Auserwählten und um eine Erstarkung für seine Aufgaben. So ist es nicht erstaunlich, was Campbell über das „Jugendexil“ sagt: Dieses sei die Regel in der Kindheit des menschlichen Heros; es sei „eines der Hauptcharakteristika jeder Legende, Volkssage und Mythologie“ (Heros, S. 340).

d) Großtaten in früher Jugend

Von vielen Heroen wird von außergewöhnlichen Taten in früher Jugend, manchmal ganz unrealistisch kurz nach der Geburt, erzählt: „Der Held offenbart schon sehr früh seine Kraft, seinen Mut oder andere besondere Eigenschaften“, leitet de Vries den entsprechenden Abschnitt IV. A in seinem Heldenschema ein (S. 286). Campbell sagt darüber: „Die Mythen bestätigen, daß es einer außergewöhnlichen Begabung bedarf, um solcher Erfahrung [sc. von Gefahr und Mißachtung] ins Auge zu sehen und sie überleben zu können. Die Kindheitsgeschichten sind voll von Anekdoten über Beweise einer Stärke, Klugheit und Weisheit, die weit über das diesem Alter gegebene Maß hinausgehen.“ (Heros, S. 344)

In der griechischen Mythologie wird eine solche Großtat von Gott Apollon berichtet, nämlich die Niederwerfung des Drachen Python in Delphi. Ganz nach dem Heroenschema versuchte dieser aufgrund eines Orakels, das ihm den Tod durch einen Sohn der Leto verkündete, dessen Geburt zu verhindern, indem er die schwangere Leto verfolgte. Apollon und seine Zwillingschwester Artemis wurden dennoch geboren. Dann heißt es bei Hyginus:

Post diem quartum quam essent nati, Apollo matris poenas exsecutus est; nam Parnassum venit et Pythonem sagittis interfecit [...].

Am vierten Tag nachdem sie geboren waren, vollzog Apollon die Strafe für [die Leiden]

*seiner Mutter; er kam nämlich zum Parnäß und tötete den Python mit seinen Pfeilen.
(Sagen der Antike, S. 16)*

Auch der Gott Hermes vollbringt schon kurz nach der Geburt unglaubliche Taten: Er erfindet die Leier, raubt seinem Bruder Apollon Rinder und entgeht ihm listig: *Zur Morgenröte geboren, spielte er am Mittag auf der Leier, am Abend stahl er die Rinder des ferntreffenden Apollon (Homerische Hymnen 4, 17f.)*. Diese ersten Taten zeugen bereits von seinem Wesen. Am bekanntesten ist die Großtat des Herakles als Säugling: Diesen Zeus-Sohn wollte Hera aus Eifersucht vernichten und schickte zwei riesige Schlangen in seine Wiege, er jedoch erwürgte sie mit seinen Händen. Von daher soll er den Namen Hera-kles tragen: „Durch Hera berühmt“.

Theseus wuchs fern von seinem Vater auf. Dieser hatte jedoch unter einem schweren Felsblock ein Schwert und ein Paar Sandalen hinterlassen. Als Theseus ins Jugendalter kam, wies ihm seine Mutter beides unter dem Felsen, und Theseus konnte ihn ohne Mühe anheben. Mit den gewonnenen Gegenständen zeigt er sich als der wahre Sohn seines Vaters.

In der germanischen Mythologie ist es Odins Sohn Wali, der, erst eine Nacht alt, den Tod Baldurs rächte:

*Rindur im Westen gewinnt den Sohn,
Der einnächtig, Odins Erbe, zum Kampf geht.
Er wäscht die Hand nicht, das Haar nicht kämmt er,
Bis er zum Bühle brachte Baldurs Mörder.
(Edda, Wegtamskvida, Das Wegtamslied [oder Balders Träume], 15.; Stange, S. 46)*

Der Sohn der Rindur und des Odin ist der Gott Wali.

Bei germanischen und keltischen Heroen zeugt ebenfalls die Waffengewinnung in früher Jugend von ihrer außergewöhnlichen Kraft (ähnlich wie bei Theseus). Nur der auserwählte zukünftige Held ist in der Lage, diese Waffe zu gewinnen. Das bekannteste Beispiel ist das Schwert Odins, das dieser in einen Baumstamm stößt mit den Worten, es sei demjenigen bestimmt, der es herauszuziehen vermöge. Dies gelingt bei der Hochzeit der Völsung-Tochter Signy von allen Anwesenden nur ihrem Bruder Sigmund (Völsungensaga, S. 4f. Die Szene ist bekannt aus Wagners *Walküre*, 1. Akt, mit spezifischen Änderungen). Für Sigmund ist es in der *Völsungasaga* die erste Großtat, mit der der Jüngling als Odins-Sproß in Erscheinung tritt. Sein Sohn Sigurd, bei dem Schmied Regin in der Lehre, gewinnt sein besonderes Roß Grani in diesem Alter und auch das Odins-Schwert. Dieses war zerbrochen, doch Sigurd erbittet die Bruchstücke von seiner Mutter Hjördis, und das Schwert kann neu geschmiedet werden (Roßgewinnung: Völsungensaga, S. 25f.; Schwertgewinnung: S. 30. Hier schmiedet Regin das Schwert neu, nach der *Thidrekssaga* gelingt dies nur Sigurd/Siegfried selbst. So kommt es auch als bedeutendes – inhaltliches und musikalisches - Motiv in Wagners *Siegfried* vor.) Ebenfalls in der *Thidrekssaga* zeigt sich die Stärke des Knaben darin, daß er die Schmiedegesellen verprügelt und den Amboß zerschlägt (Wikipedia s. v. Nibelungensage). (Zu Roß und Schwert s. auch o. V, 4.3.2.4 d), S. 684f.; 685-688.)

In der keltischen Mythologie ist es König Artus, der als Knabe das in einen Felsen gestoßene Schwert Excalibur herauszieht, wie bereits erwähnt (s. o. V, 4.3.2.4 d), S. 698). Die Waffengewinnung des irischen Helden Cú Chulainn ist o. an derselben Stelle beschrieben. Zwei weitere kindliche Großtaten dieses Helden nennt Campbell: Mit vier Jahren besiegt er dreimal fünfzig andere Knaben in einem Kampfspiel. Mit dem Wagen König Conchobars, seines Oheims, greift er die Stadt und Burg von Emain an. Die kann nur gerettet werden,

indem man die Kampfeswut des Knaben in Wasser abkühlt (Heros, S. 348-351).

Viele der Motive kommen auch in *Der Herr der Ringe* von Tolkien vor: Der wahre König wächst im Verborgenen auf. Er ist wie Sigurd Erbe eines zerbrochenen Schwertes, das neu geschmiedet wird, bevor er sich auf den Weg macht, an dessen Ende er aus der Verborgtheit austritt. Der letzte Beweis, daß er der wahre Nachkomme und Erbe des Königsgeschlechtes ist, das über viele Generationen nicht in Erscheinung treten konnte, sind seine heilenden Kräfte. Von dem neu geschmiedeten Schwert wird in „Elronds Rat“ gesprochen (S. 272f.), wo auch Bilbo Beutlin sein selbst verfaßtes Gedicht vom Anbruch einer neuen Zeit rezitiert:

*Nicht jeder Verirrte verliert sich,
Nicht alles, was Gold ist, glänzt;
Die tiefe Wurzel erfriert nicht,
Was alt ist, wird nicht zum Gespenst.
Aus Schatten ein Licht entspringe!
Aus Asche soll Feuer loh'n!
Heil wird die zerbrochene Klinge,
Der Kronlose steigt auf den Thron.*

Eine Wundertat als Knabe in seinem Jugendexil vollbrachte auch Chandragupta. Er spielte mit seinen Gefährten Hochkönig auf dem Richterstuhl und befahl, den Übeltätern Hände und Füße abzuschlagen; „auf sein Wort aber kehrten die abgeschlagenen Glieder an ihren Platz zurück“. Ein Fürst, der das sah, kaufte das Kind und entdeckte dann an körperlichen Merkmalen, daß es ein Maurya war (Campbell, Heros, S. 339).

Auch Romulus und Remus in ihrem Jugendexil bei den Hirten erwiesen sich als viel stärker als die mit ihnen aufwachsenden Burschen.

Nach der Legende verließ der zehn Tage alte Abraham seine Höhle und begab sich auf die Suche nach dem wahren Gott. Sterne, Sonne und Mond konnten keine Götter sein, da sie nach ihrem Aufgang auch wieder untergingen. Zuletzt rief das Kind aus: „Auch dies [der Mond] ist kein Gott! Es gibt Einen, der sie alle in Bewegung setzt.“ (Campbell, Heros, S. 342f.). Das zehn Tage alte Kind hatte durch Schlußfolgerungen den wahren Gott erkannt.

Steiner, der Ähnlichkeiten im mythischen Lebenslauf Buddhas und Jesu sieht, was er auf den typischen Lebenslauf des Initiierten zurückführt, erwähnt von beiden ein ungewöhnliches Vorkommnis bereits in der Jugend. Es ist die Geschichte vom Zwölfjährigen, der eine staunenswerte Weisheit zeigt. Nach dem Besuch des Paschafestes blieb der zwölfjährige Jesus in Jerusalem zurück und wurde von seinen Eltern gesucht. *Nach drei Tagen fanden sie ihn im Tempel; er saß mitten unter den Lehrern, hörte ihnen zu und stellte Fragen. Alle, die ihn hörten, waren erstaunt über sein Verständnis und über seine Antworten. (Lk 2, 46-47; Einheitsübersetzung 1980)* Auch von Buddha wird berichtet, so schreibt Steiner, daß er als zwölfjähriger Knabe verloren gegangen sei, und daß er unter einem Baum wiedergefunden wurde, umgeben von Sängern und Weisen der Vorzeit, die er lehrte (Christentum, S. 103; Steiners Quelle zu Buddha ist Rudolf Seydel, Buddha und Christus. Breslau 1884, S. 8-14.)

e) Erwerb von Unverwundbarkeit

Unverwundbarkeit ist ein solch auffälliges Merkmal von Heroen, daß de Vries deren Erwerb als eigenen Punkt (Nr. V, S. 287f.) in sein Heldenschema aufnimmt. Er nennt Beispiele der griechischen, germanischen, keltischen, persischen und indischen Mythologie und aus

französischer, finnischer und russischer Heldendichtung (S. 287f.). Da die Unverwundbarkeit oft in Kindheits- oder Jugendjahren erworben wird, soll dieses Motiv noch der besonderen Jugend des Heros zugezählt werden.

In der Regel ist es so, daß die Unverwundbarkeit eingeschränkt ist: Es gibt eine einzige verwundbare Stelle am Körper; der Held kann nur mit einer bestimmten Waffe getroffen werden; das Leben ist an die Existenz eines bestimmten Gegenstandes gebunden; das mythische Wesen kann durch keine Waffe, sondern nur auf andere Weise getötet werden. Reinhardt nennt etliche Beispiele aus der griechischen Mythologie: u. a. Meleagros, König Nisos von Megara, König Pterelaos der Teleboer, den Großen Aias, den Lapithen Kaineus, den Poseidonsohn Kyknos und auch Iason, der durch eine Zaubersalbe Medeias gegen das Feuer, das die von ihm zu zähmenden Stiere ausstießen, gefeit war. Das Leben des Meleagros, des Sohnes der Althaia, ist mit einem Holzscheid verbunden; solange dieses nicht verbrennt, wird er nicht sterben. Nach Hunger ist die Bannung eines Teiles des Menschen in einen Gegenstand eine magische Vorstellung. Da Meleagros die Brüder seiner Mutter getötet hatte, verübte sie Blutrache an ihrem eigenen Sohn, indem sie das Holzscheid ins Feuer warf. Der bekannteste fast Unverwundbare ist zweifellos Achilleus. Über den Erwerb der Unverwundbarkeit bis auf eine Stelle schreibt Apollodoros:

Als Thetis von Peleus ein Kind gebar, wollte sie es unsterblich machen. Heimlich vor Peleus versteckte sie es in der Nacht im Feuer und tilgte auf diese Weise, was es als väterliches Erbe an Sterblichem hatte, salbte es aber am Tag mit Ambrosia. Peleus jedoch belauerte sie, sah das Kind sich im Feuer winden und schrie laut auf. So war Thetis daran gehindert, ihren Plan zu vollenden, verließ das noch ganz kleine Kind und eilte zu den Nereiden. (3, 171)

Nach einer bekannteren Lesart tauchte Thetis Achilleus in das Wasser der Styx, um ihn unsterblich zu machen, wobei sie ihn an den Fersen hielt. Weil das Wasser das Kind an der Stelle nicht benetzen konnte, blieb Achilleus einzig an dieser verwundbar und damit sterblich. So kam es zu seinem Tod:

[Achilleus] wurde bei der Verfolgung der Troer am Skaiischen Tor von Alexandros [Paris] und Apollon in die Ferse tödlich getroffen. (Apollodoros Epitome 5,3)

Kerényi beschreibt dieses tragische Ereignis so: „[Achilleus trieb] unwiderstehlich die Trojaner in die Stadt zurück und drang selbst in das skäische Tor nach den Fliehenden ein. Da traf ihn von hinten in die Ferse der Pfeil, den Paris abschoß, mit sicherer Hand: sie wurde von Apollon gelenkt.“ (Mythologie 2, S. 274f.)

Die Unverwundbarkeit der Heroen, die Reinhardt unter die „übernatürliche[n], phantastische[n] und monströse[n] Vorstellungen“ des frühgriechischen Mythos rechnet (vgl. MH, S. 68ff.), ist für Steiner ein bedeutendes Merkmal der Heroenmythen. De Vries bemerkt, daß das Motiv bei Achilleus erst von Apollonios Rhodios erwähnt wird; „es wird also wohl später hinzugefügt worden sein“ (S. 287). So sieht auch Steiner in der Unverwundbarkeit etwas Neues, das erst in der von ihm so genannten vierten nachatlantischen Kulturepoche aufkam. Schon Achilleus' Vater Peleus, so Steiner, sei ein König, der sich aus der göttlichen Lenkung löst und sich mehr dem Materiellen zuwende, was die Verbindung mit der Nereide Thetis zeige. (Die okkulten Wahrheiten alter Mythen und Sagen, GA 92, S. 99). Steiner deutet hier das Wasser als Symbol für die Materie. Dann heißt es weiter: „Und derjenige, der dieser Ehe entspringt, ist Achilleus. Achilleus ist der erste Initiierte dieser Art. Er ist unverwundbar, bis auf die Ferse. Alle Initiierten der vierten Unterrasse [= der vierten nachatlantischen Kulturepoche, der griechisch-römischen] sind noch verwundbar an irgendeiner Stelle. Erst am Ende der fünften Unterrasse [der heutigen Kulturepoche, die noch bis 5733 n. Chr. dauern

soll; die Zeiträume richten sich nach der Präzession des Frühlingspunktes durch den Tierkreis] wird es so weit fortgeschrittene Initiierte geben, daß sie gar nicht mehr verwundbar sind.“ (Ebd.)

R. Meyer deutet die Unverwundbarkeit des Heros, d. h. Eingeweihten, so: „Der Eingeweihte lebt, sofern er sich auf sein innerstes Wesen zurückziehen kann, in einem Bezirk, in welchem er für die Angriffe der Welt unerreichbar ist.“ (Nordische Apokalypse, S. 214) Die verwundbare Stelle ist also offensichtlich ein typischer Mangel, etwas, das durch die Einweihung dieser Zeit (noch) nicht zu vermeiden ist.

Sicher noch bekannter ist der Erwerb der Unverwundbarkeit durch Sigurd/Siegfried in der germanischen Mythologie, die er durch das Blut des von ihm erschlagenen Drachen oder Lindwurms Fafnir erlangt. Dieser Kampf fand am Ende der Jugenderlebnisse Sigurds statt, bevor er von da in die Welt und weitere Abenteuer hinauszog. Sigurd briet auf Geheiß des Schmiedes Regin oder Mimir für diesen das Drachenfleisch und bemerkte zufällig durch ein wenig herabgeflossenes Blut, daß es am Leib hart wurde. Deswegen strich er damit seinen ganzen Leib ein bis auf eine Stelle am Rücken, wo er nicht hinlangte und dies auch nicht bemerkte (vgl. Wikipedia s. v. Nibelungensage, Abschnitt „Die Nibelungen in der Thidrekssaga“).

Die bekanntere Lesart, daß Siegfried im Blut des Lindwurms, der den Hort unter einer Linde gehütet hatte, badete und dabei ein Blatt auf seinen Rücken herunterfiel, steht im *Nibelungenlied*:

*Noch ein Abenteuer ist mir von ihm bekannt:
Einen Linddrachen schlug des Helden Hand;
Als er im Blut sich badete, ward hörnern seine Haut.
So versehrt ihn keine Waffe: das hat man oft an ihm geschaut.
(Drittes Abenteuer; S.22; Übersetzung: Karl Simrock)*

Später gibt Siegfrieds Gattin Kriemhild allzu gutgläubig Hagen Auskunft über Siegfrieds einzige verwundbare Stelle:

*Als von des Drachen Wunden floß das heiße Blut
Und sich darinne badete der kühne Recke gut,
Da fiel ihm auf die Achseln ein Lindenblatt so breit.
Da kann man ihn verwunden; das schafft mir Sorgen und Leid.
(Fünfte Abenteuer; S. 121; Übersetzung: Karl Simrock)*

In der Vortragsreihe „Okkulte Wahrheiten alter Mythen und Sagen“ (GA 92) spricht Steiner auch über die germanische Mythologie, und im Zusammenhang mit dem Motiv „Unverwundbarkeit“ über Siegfried: Die Unverwundbarkeit durch das Drachenblut und die Unsichtbarkeit durch die Eroberung der Tarnkappe seien zwei Eigenschaften, die Initiierte der vorchristlichen Zeit immer besaßen. Sie sind durch die Einweihung unverwundbar und sind unerkennbar. Doch immer seien die vorchristlichen Initiierten an einer Stelle verwundbar, Achilleus an der Ferse, Siegfried zwischen den Schulterblättern. Durch die Tarnkappe könne der Eingeweihte seinen eigentlichen Menschen unsichtbar machen; sie mache den Besitzer dieser höheren okkulten Fähigkeiten für die Außenwelt unbemerkbar (S. 87f.). Von Bedeutung ist der Unterschied der Körperstellen der noch verbliebenen Verwundbarkeit bei dem griechischen und germanischen Heros. Schwächung der Füße zeigt sich auch bei dem Gott Hephaistos und bei Oidipus. Oben wurde dies als Merkmal mythenchronologisch „jüngerer“ Götter und Heroen verstanden (V, 4.3.2.3, b), S. 648-651).

Bei Siegfried, der zwar auch ein Heros der vierten nachatlantischen Kulturepoche ist, aber

einem Volk mit anderer Wesensart angehört, ist die verwundbare Stelle in signifikanter Weise in der Nähe der Schulter. Damit Siegfried getötet werden kann, muß bekanntlich seine Gattin Kriemhild die Stelle der Verwundbarkeit verraten. „Hier enthüllt sich, was diese Stelle zu bedeuten hat. Kriemhild verrät, daß Siegfried zwischen den Schultern verwundbar ist, und zwar gerade an der Stelle, wo das Kreuz getragen werden muß. Er hat noch nicht das Kreuz. Das Christentum fehlt noch diesen vorzeitlichen Völkern. An dieser Stelle, wo das Kreuz ruhen soll, um durch die Welt getragen zu werden, da ist Siegfried verwundbar – so sagt die Sage -, weil das Christentum noch fehlt. Siegfried ist verwundbar an der Stelle, wo das Christentum unverwundbar macht.“ (Okkulte Wahrheiten, GA 92, S. 89) Die Verwundbarkeit Siegfrieds äußert sich darin, daß er nicht in der Lage ist, den listigen und verderblichen Hagen zu durchschauen. Kriemhild, seine weibliche Seite, seine „Seele“, merkt nicht, mit welchen vorgeschobenen Gründen Hagen ihr das Geheimnis der verwundbaren Stelle entlockt. Steiner deutet Hagen mythisch als menschlichen Vertreter des Gottes Loki, der manchmal als „Trickster“ bezeichnet wird, bei Steiner auch als der Begierdengott. „[Siegfried] war eigentlich unverwundbar, hatte aber doch eine verwundbare Stelle, weil in dieser nordischen Initiation noch Loki anwesend war, der Begierdengott in der Gestalt von Hagen.“ (Okkulte Wahrheiten, GA 92, S. 41). In mythischer Ausdrucksweise „tötet“ Hagen Siegfried. (Im *Ring des Nibelungen* versteht es Loge bestens, Begierden zu wecken: bei Wotan nach einem neuen Palast, bei Fricka nach dem Liebe erregenden Goldgeschmeide des Nibelungen; später durch die Gestalt Hagens den Wunsch nach Macht durch die Heirat mit Brünnhilde bei Gunther, das Liebesverlangen Gutrunes nach Siegfried und das Siegfrieds nach Guttrune, indem er zur Verabreichung eines Zaubertranks rät.)

4.3.4.2. Ruf zur Abenteuerreise

Zu diesem Teil des Heroenlebens wurde vieles bereits in V, 4.3.3.4 unter Punkt 1, „Anlässe für den Aufbruch und Vorbereitung“ (s. o. S. 735ff.) gesagt, daher hier nur Ergänzungen.

Am Ende der Jugend ergeht ein Ruf an den Heros zum Aufbruch zur Abenteuerreise. „Im ersten Stadium der mythischen Fahrt, der Berufung, wie wir sie genannt haben, hat die Bestimmung den Helden erreicht und seinen geistigen Schwerpunkt aus dem Umkreis der Gruppe in eine unbekannte Zone verlegt.“ (Campbell, Heros, S. 71)

Der Ruf zum Aufbruch kann sich in wundersamen Begegnungen äußern, in einer Verlockung zu Heldentaten, in einer Mangelsituation, die das Handeln des Heros verlangt, aber auch in einem Zwang zum Aufbruch oder im Wegschicken des Helden.

Campbell nennt als wundersame Begegnung die erstmalige Erfahrung von Alter, Krankheit und Tod des zukünftigen Buddha, den sein Vater davon abhalten wollte. Durch diese Begegnungen wurde sein Herz bewegt, so daß er sich von der „Welt“ abwandte, wie der Mönch, den er auch gesehen hatte. Diese „vier Zeichen“ seien „die berühmteste Darstellung der Berufung in der Weltliteratur“ (Heros, S. 69-71; Zitat: S. 69)

Eine Verlockung oder ein Aufreizen zu Heldentaten kommt im Sigurd- bzw. Siegfriedmythos vor. Während Sigurds Aufenthalt bei dem Schmied reizt dieser ihn zu der Heldentat des Kampfes gegen seinen Bruder, den Lindwurm Fafnir, der einen Goldschatz hütet, den „Hort“. Wegen dieses Goldes hatte Fafnir einst ihren Vater erschlagen und auch dem Bruder seinen Anteil verweigert. Der Schmied, dem die außerordentliche Heldenkraft Siegfrieds bekannt ist,

will den Jüngling benutzen, um Rache an dem Bruder zu nehmen und den Hort an sich zu bringen. Daher reizt er Sigurd, sich ein Roß zu erbitten, den Wurm bekämpfen zu wollen und sich die Stücke des zerbrochenen Schwertes zu verschaffen:

„Wunderlich ist es, daß du der Könige Roßknecht werden willst und wie die Landstreicher einhergehen.“ [...] „Bitte [König] Hjalprek, dir ein Roß zu geben.“ [...] Abermals sprach Regin zu Sigurd: „Zu wenig Gut hast du; das härt mich, daß du umherläufst wie Dorfjungen: aber ich kann dir sagen, wo Aussicht ist, großen Hort zu erlangen, und es ist wohl zu erwarten, daß es Ehre bringt, ihn zu suchen, und Ansehen, wenn du ihn gewinnst.“

(Die Völsungensaga, S. 26)

Dann erzählt Regin von dem Lindwurm, meint aber, Sigurd habe wohl nicht genug Mut, ihm entgegenzutreten. Darauf sagt Sigurd:

„Viel hast du verloren, und sehr böse sind deine Gesippen gewesen. So schmiede mir ein Schwert mit deiner Geschicklichkeit, dem kein gleich gutes bereitet ist, und mit dem ich große Taten verrichten kann, wenn der Mut mir taugt, willst du anders, daß ich den großen Drachen erschlage.“

(Ebd. S. 29)

Von dem Aufreizen zu den Heldentaten spricht Siegfried auch bei Wagner, als der Schmied Mime wie Regin zuerst nur untaugliche Schwerter zustande bringt:

*Soll mich der Prahler
länger noch prellen?
Schwätzt mir von Riesen
und rüstigen Kämpfen,
von kühnen Thaten
und tüchtiger Wehr;
will Waffen mir schmieden,
Schwerte schaffen;
rühmt seine Kunst,
als könnt' er 'was Recht's:
nehm' ich zur Hand nun
was er gehämmert,
mit einem Griff
zergreif ich den Quark!*

(Siegfried, 1. Akt; Burghold, S. 170f.)

In der *Völsungasaga*, wie bereits gesagt, bittet Sigurd seine Mutter um die Bruchstücke des Schwertes seines Vaters, das dann neu geschmiedet wird.

Der Ausdruck „Mangelsituation“ stammt aus der strukturalistischen Märchenforschung. Dieser widmete sich der schon genannte Vladimir Propp (1928; deutsch in „Morphologie des Märchens“).

Lüthi faßt dessen Erkenntnisse folgendermaßen zusammen: Propps grundlegende Entdeckung sei, daß das europäische Zaubermärchen eine spezifische Struktur habe, die von verschiedenen Inhalten ausgefüllt werden könne. Diese Struktur bestehe aus einer begrenzten Anzahl von Elementen, die Propp „Funktionen“ nannte (später wurden dafür auch die Begriffe Motivem, function slots und Strukturschablonen vorgeschlagen). Während manche

Funktionen in einem Märchen fehlen können, sei die einzige unentbehrliche Funktion „das Fehlelement (Mangelsituation oder – durch einen Schädiger verursachter – Schaden)“ (Lüthi, S. 118; die ganze Passage S. 117-119). Dieser Mangel oder Schaden stellt den Ruf an den Helden dar, ihn zu beheben. Dann wird noch bemerkt, daß eine solche Mangelsituation etwas sehr Allgemeingültiges sei: „Mangel und Behebung des Mangels aber ist eine Formel, die nicht nur für das Zaubermärchen, sondern für viele andere Erzählungen und Lebenswirklichkeiten gilt [...]“ (Ebd. S. 118)

Campbell beginnt seinen Abschnitt „Berufung“ mit einer Mangelsituation, nämlich dem Verlust der goldenen Kugel der Königstochter im bekannten Froschkönig-Märchen (Heros, S. 63-66, mit Deutungen).

Hier einige wenige Beispiele für typische Mangel- oder Schadenssituationen in Grimmschen Märchen:

Armut (KHM Nr. 3 Marienkind; Nr. 15 Hänsel und Gretel); Verbannte bzw. in Tiere verzauberte Brüder führen die Schwester auf den Weg sie zu erlösen (Nr. 11 Brüderchen und Schwesterchen; Nr. 9 Die zwölf Brüder; Nr. 49 Die sechs Schwäne; Nr. 25 Die sieben Raben; Nr. 69 Jorinde und Joringel: Hier erlöst der Liebste die verzauberte Geliebte; umgekehrtes Geschlecht auch bei Nr. 193 Der Trommler); Schadende Stiefmutter (Nr. 13 Die drei Männlein im Walde; Nr. 21 Aschenputtel; Nr. 24 Frau Holle); Wunsch, die wahre Braut bzw. den wahren Bräutigam zu erlangen (Nr. 6 Der treue Johannes; Nr. 88 Das singende, springende Löweneckerchen; Nr. 135 Die weiße und die schwarze Braut; Nr. 134 Die sechs Diener).

In der griechischen Mythologie kommt eine Schadens- oder Mangelsituation z. B. im Perseus-Mythos vor: Perseus' Mutter Danae leidet darunter, daß der König der Insel, auf der sie strandeten, Polydektes, sie begehrt und bedrängt. Der zum Jüngling herangewachsene Perseus zieht aus, um ihr Hilfe zu verschaffen – ähnlich ist die Situation, die Telemachos auf eine abenteuerliche Reise führt, seine erste selbständige Handlung in *Odyssee 1-4 (Telemachie)*. Das Motiv der schadenden Stiefmutter kommt im Mythos von Phrixos und Helle vor, die deswegen ihre Reise auf dem fliegenden goldenen Widder antreten. Die größte Schadenssituation ist zweifellos die Entführung Helenas.

Oft geschieht der Aufbruch zu Heldentaten nicht freiwillig, sondern der Heros wird ausgeschiedt, um bei gefährlichen Aufgaben den Tod zu finden. So geschah es Bellerophon (mit dem Motiv des Urias-Briefes) und Iason.

Zwei besonders berühmte Beispiele für unfreiwilligen Aufbruch sind Odysseus und Herakles. Odysseus versuchte, sich der Teilnahme am Trojanischen Krieg zu entziehen. Daß er dazu verpflichtet war, beruhte auf seinem eigenen Rat: Als viele der edelsten Könige um Helena freiten, riet er dazu, daß alle Freier schwören sollten, sich der Wahl der Helena zu unterwerfen und dem Auserwählten zu Hilfe zu kommen, wenn jemand ihm die Frau streitig machen wollte (vgl. Kerényi, Mythologie 2, S. 250. Der Gedanke war nicht abwegig; die *Völsungasaga* zeigt, daß es in der Regel zu Kämpfen mit den nicht gewählten Freiern um eine edle Frau kam). Als nun aber einer aus der Fremde gekommen war und Helena entführt hatte, waren alle, die den Eid geschworen hatten, zu Rache und Rückholung der Helena verpflichtet. So kamen Agamemnon und Menelaos mit großer Gefolgschaft nach Ithaka, um Odysseus aufzufordern. Doch schon da zeigte sich Odysseus als der Listige: Er stellte sich wahnsinnig, spannte ein Pferd und einen Ochsen vor einen Pflug und streute Salz in die Furchen. Palamedes jedoch durchschaute ihn, legte den Säugling Telemachos vor den Pflug, so daß Odysseus anhielt und die List zugab (Kerényi ebd. S. 256. Apollodoros, Epitome 3, 7, kennt

die Variante, daß Palamedes tat, als wolle er das Kind mit dem Schwert töten.)

Wie bekannt, mußte Herakles eine Reihe gefährvoller Aufgaben erfüllen und dabei Wege gehen, die ihn immer weiter aus seinem heimatlichen Umkreis herausführten. Während er die Taten vollbrachte, die ihn durch ihre Anzahl von 12 als Sonnenhelden auswiesen – den Dodekathlos – begegnete er auf diesen Wanderungen allen möglichen anderen Situationen, die sein Eingreifen nötig machten – die Parerga. Den Dodekathlos mußte er im Auftrag und Dienst eines geringeren Mannes, des Königs Eurystheus von Mykenai, verrichten. Wie es dazu kam, ist ein wenig mit Geheimnis umhüllt. Eigentlich hatte des Herakles Vater Zeus ihn zum zukünftigen Herrscher über Mykenai bestimmt und dies mit der orakelhaften Aussage verkündet, der als nächstes geborene Nachkomme des Perseus werde dieser König. Doch Hera, eifersüchtig und als Hüterin der Geburten dazu fähig, ließ einen anderen Perseus-Nachkommen zuerst zur Welt kommen, eben den späteren König Eurystheus. Sodann mußte es später einen Grund geben, weswegen Herakles gezwungen war, sich Eurystheus zu unterwerfen: Die Dienste galten als Sühne für die Tötung seiner eigenen Kinder im Wahnsinn, mit dem Hera ihn zu seiner Vernichtung geschlagen hatte.

Es ist möglich, daß der etwas unmotivierter Haß Heras auf den Heros, der doch ihren Namen trug, spätere Erklärung für etwas in den Mythen nur andeutungsweise Durchscheinendes ist. Denn ursprünglich standen Heroen unter Heras Schutz, wie an Iason zu erkennen. Hera war daran gelegen, daß die Heroen sich zu dem entwickelten, wozu sie berufen waren; im mythischen Bilde heißt das, Hera sandte sie zu ihren Abenteuern aus, deren Bestehen ihnen selbst und Hera Ruhm verschaffte. Die harten Aufgaben wurden später mißdeutet und als Verfolgung durch Hera aufgefaßt (Kleiner Pauly s. v. Herakles, Sp. 1051f.). Daher kann der Name Herakles auch mit „Ruhm der Hera“ übersetzt werden. Die Verbindung mit Hera ist auch daraus ersichtlich, daß Herakles an ihrer Seite gegen die Giganten kämpfte, und daß er nach seinem Eingehen in den Olym Heras Tochter Hebe zur Gemahlin erhielt.

Alle Beispiele zeigen, daß der Ruf zur Abenteuerfahrt zwar scheinbar von außen kommen kann, aber dennoch mit dem, was das Schicksal des Helden ist und was im Grunde mit seinem eigenen Bestreben in Einklang steht, übereinstimmt.

4.3.4.3 Übertreten der Schwelle, Kämpfe und Gewinnung einer Frau auf dem Weg der Prüfungen und die Jenseitsreise

Die Themenbereiche 3 – 5 meines Heldenschemas von Seite 879 werden im Zusammenhang behandelt, da sie in den Texten auf die unterschiedlichste Art miteinander verflochten sind. Ihre in den meisten mythischen Erzählungen auftauchenden Motive können in jedem der drei Themenbereiche des Heldenschemas vorkommen und verschiedene Verbindungen miteinander eingehen. Häufig sind auch Motive vervielfacht.

Als hauptsächliche Motive sehe ich Kämpfe, Gewinnung einer Frau und den Durchgang durch den Tod.

Hier zunächst eine Übersicht, in welcher Art die Motive in den drei Themenbereichen vorkommen:

Themenbereich 3: Übertreten der Schwelle

Der gefährliche Gegner, gegen den ein Kampf geführt werden muß, ist hier der Hüter der Schwelle in die geistige Welt. Dieser Kampf ist eine erste Initiation. Manchmal fällt dem Heros eine Frau oder ein Schatz zu, die von dem Ungeheuer („Drache“) gehütet werden. Da der Kampf gegen den Hüter der Schwelle – symbolisch – ein Kampf auf Leben und Tod ist, steht der Heros hier bereits Todesängste aus; denn der Hüter der Schwelle kämpft erbittert darum, die Gaben des Jenseits vor unrechtmäßiger Aneignung oder den Prüfling vor unvorbereitetem Eintritt zu bewahren. (Vielleicht ist hier auch der Satz des Evangeliums zu verstehen: „Wer nicht zur Tür hineingeht in den Schafstall, sondern steigt anderswo hinein, der ist ein Dieb und Räuber.“ Joh 10, 1; Luther 1964)

„Zu Hüter der Schwelle“ siehe auch die Ausführungen oben S. 746ff.

Themenbereich 4: Kämpfe und Gewinnung einer Frau auf dem Weg der Prüfungen

Auf dem Weg, der nach dem Schwellenübertritt begangen wird, kommt es zu weiteren gefährlichen Prüfungen (vgl. die Diagramme bei Campbell, Heros, S. 264 und Wikipedia s. v. Heldenreise, Challenges and Temptations). Es handelt sich um eine oft langwierige Prüfungs- oder Abenteuersequenz in Mythen und Erzählungen, z. B. bei Herakles oder der Argonautenfahrt. Dies ist die Phase, die die Mythenerzählungen laut Campbell „besonders bevorzugen, so daß eine Weltliteratur entstanden ist über ihre Prüfungen und Gottesurteile“ (Heros, S. 109).

Die Gegner dabei sind Ungeheuer, drachenartige Wesen oder monströse Gestalten.. Hier kann der Drachenkampf auch zur Gewinnung einer Frau führen. Diese kann jedoch nicht nur durch einen solchen Kampf erfolgen, sondern auch durch eine sogenannte Freierprobe, die vom Vater oder von der Jungfrau selbst verlangt wird; in der Regel ist sie lebensgefährlich. Weiter kann die Probe auch in der Überwindung eines Hindernisses zu den Räumen, in denen sich die Jungfrau befindet, bestehen.

Es gibt also drei Varianten: „Drachen“kampf ohne Gewinnung einer Frau, „Drachen“kampf mit Gewinnung einer Frau, Gewinnung einer Frau ohne „Drachen“kampf.

Themenbereich 5: Jenseitsreise

Auch bei der Jenseitsreise, bei der der Heros Tod und Wiedergeburt erlebt, finden sich die drei Motive: Der Tod kann durch gefährlich drohende Gegner symbolisiert sein oder im Bauch eines Ungeheuers stattfinden (Jona-Motiv). Der Tod findet durch Zerstückeln, Hängen am Pfahl, Gefressenwerden oder Gekochtwerden statt. Dies wurde oben ausführlich dargestellt (V, 4.3.3.4, 4. Abschnitt „Abstieg in die Unterwelt“, S. 748ff.). Bei dem Kampf in der Unterwelt kann auch eine Frau beteiligt sein, die als rettende Helferin auftritt und dann als Braut gewonnen wird. In der griechischen Mythologie sind dies die bekannten Gestalten Medeia und Ariadne. Im Grimmschen Märchen *Der Trommler* erhält dieser von dem jenseitigen Wesen, der Hexe, drei schier unlösbare Aufgaben. Ihm hilft die verzauberte Königstochter, zu deren Erlösung er den gefährlichen Jenseitsbereich aufgesucht hatte, indem sie die Aufgaben vollbringt, während er schlafen darf. Doch muß er sich zum Schluß einem Gang ins Feuer aussetzen, wodurch er das Werk vollendet (KHM Nr. 193).

Ein anderer Aspekt der Jenseitsreise kann der sein, die „Unterwelt“ als das Irdische aufzufassen, in das der Heros aus der geistigen Welt hinabsteigt. So deutet Steiner das Erscheinen der Persephone auf der Erde, wenn sie den Hades verläßt: „So bedeutet die Oberwelt der Persephonesage eigentlich die himmlischen Regionen, in denen Persephone als unsterbliche ist. Und die Unterwelt ist ein Sinnbild der Erde.“ (Anthrolexus s. v. Persephone) Auch Siegfrieds Erscheinen in der Menschenwelt, nämlich bei den halbhistorischen

Burgunden bzw. Gibichungen oder Nibelungen/Niflungen, ist in der Deutung von D. Schweitzer und Wagner ein Abstieg aus geistigen Höhen. Bei Siegfried hängt dies damit zusammen, daß er an der Grenze von Antike und Nachantike steht, in der das Einweihungswesen allmählich zu Ende ging. Für diese neue Zeit gilt: Das gesamte irdische Leben ist eine Einweihungserfahrung.

Die Verflechtung der Motive in den Abschnitten 3 – 5 des Heroenlebens führt dazu, daß in fast jeder mythischen Erzählung ein anderer Befund vorliegt und sich letztlich keine allgemeingültige Abfolge finden läßt. Deswegen sollen jetzt nur einige bedeutende Motive aus den drei Abschnitten herausgegriffen werden, die einer eingehenderen Betrachtung wert erscheinen:

- a) Drachenkampf
- b) Die Frau und der Heros
- c) Die Abenteuersequenz im Herakles-Mythos

a) **Drachenkampf**

Das weit verbreitete Drachenkampf- oder Drachentötermotiv sowie das mythische Bild der Drachengestalt sind unausschöpflich. Zu Beginn sollen daher einige Zitate der für dieses Sujet herangezogenen Autoren folgen, die sich über die Problematik äußern:

„Jedem, der auch nur ein wenig mit dem Material zum Drachen vertraut ist, wird klar sein, daß dies eine der kompliziertesten und unenträtseltsten Figuren ist, die sich weltweit in Folklore und Religion finden.“ (Propp, Wurzeln, S. 271)

„Alle Versuche, den ganzen Komplex des Drachen auf irgendetwas Einheitliches zurückzuführen, [...] sind von vornherein zum Scheitern verurteilt.“ (Ebd. S. 325)

Lüthi schreibt über Propps Sicht des Drachentötermotivs: „Wenn Propp erklärt, es gebe, was die Struktur [sc. des Märchens] betreffe, nur einen einzigen Typus des Zaubermärchens, am gültigsten sei er repräsentiert durch das Märchen vom Drachentöter, so betrachtet er offenbar alle anderen Zaubermärchen als Transformationen dieses Märchens (dem er damit auch zeitliche Priorität zuschreibt).“ (S. 117)

Drachenkampf ist ein „Ur-Schauspiel“. (Schliephacke, S. 36)

Drachenkampf und die Befreiung einer Jungfrau gehören „zu den Kernmotiven fast jeder echten Heldensage.“ (de Vries, S. 293f.)

„ 'Horus und Seth' – das ist dann im alten Ägypten die klassische Konfrontation von 'Gut und Böse' geworden. [...] Die Situation des Kampfes zwischen Horus und Seth wird zu einem Topos im Laufe der Religionsgeschichte.“ (Görg, Credo, S. 136) Seth erscheint in der ägyptischen Mythologie im Bild eines Fabelwesens oder des gefährlichen Nilferdes. Am bekanntesten ist das Bild des Drachen als einer geflügelten Schlange. Drache und

Schlange sind im Mythos austauschbar, daher auch die Bezeichnung „Lindwurm“, d. h. Schlangenzwurm.

Über Schlange und Drache wurde bereits im Exkurs S. 126-142 geschrieben. In diesem geht es um Deutungen des Schlangensymbols, während jetzt der Schwerpunkt auf das Drachenkampfmotiv gelegt werden soll, wobei die Schlange nicht nur als Drache, sondern auch als ein anderes Ungeheuer erscheinen kann.

Der Drachenkampf begegnet in Mythos, religiösen Texten, Heiligenlegenden, Heldensagen und Märchen seit Beginn der Schriftlichkeit der Menschheit. Um die Allgegenwärtigkeit des Motivs ermessen zu können, hier eine Liste nur mit Namen des Kämpfers und des Ungeheuers in etwa chronologischer Abfolge:

Göttermymthen:

Der babylonische Gott Marduk gegen Tiamat. Die mesopotamischen Quellen sind nach Egli die ältesten Überlieferungen (2500-2000 v. Chr.) (S. 194).

Ägyptische Mythologie: Gott Re-Atum gegen Apep (Apophis); Gott Horus gegen Seth.

Griechische Mythologie: Zeus gegen Typhon; Apollon gegen Python.

Indische Mythologie: Gott Indra gegen Vritra.

Germanische Mythologie: Thor gegen die Midgardschlange; Widar gegen den Fenriswolf.

Griechische Mythologie, Heroenmythen:

Perseus gegen das Ketos, einen Meerdrachen. Perseus erschlägt das Ketos; nach einer Variante wird Perseus zuvor von ihm verschlungen und tötet ihn von innen (Egli, S. 252).

Zum Mythos von Perseus, Andromeda und dem Ketos sagt Egli, er enthalte „alle wesentlichen Elemente [...], die später das weitverbreitete Märchen vom Drachentöter bestimmen [...]“ (S. 221).

Theseus kämpft gegen Ungeheuer auf seinem Weg nach Athen und gegen den Minotaurus; Bellerophon gegen die Chimaira; Jason gegen den Drachen, der das Goldene Vlies hütet; Kadmos gegen den Drachen an der Quelle bei dem späteren Theben.

Herakles gegen das Ketos vor Troja; ferner Kämpfe gegen unzählige Ungeheuer; drachenartig sind besonders die Hydra von Lerna und der Drache Ladon, der den Baum der Hesperiden mit den goldenen Äpfeln bewacht; Ladon wird nach der wahrscheinlich ursprünglichen Fassung von Herakles selbst getötet, nicht, wie gängig, von Atlas (vgl. Hunger s.v. Herakles).

Persische Mythen:

Sâm, Rustam, Guschtâsp, Isfandiar, Artachsîr und Bahram gôr (de Vries, S. 288).

Mittelalterliche Heldensagen:

Siegfried/Sigurd gegen Fafnir; Beowulf gegen Grendel; Wulf Dietrich und Heimir; Tristan (de Vries, S. 288). Nach Egli ist das Drachentöterthema im Tristan-Roman [Gottfried von Straßburg] besonders gut ausgeführt (S. 222).

Slawische Sagen:

Die Bogotyrs (mittelalterliche Recken) Dobrynja Nikititsch und Aljoscha Popowitsch sind Drachentöter; Krak besiegt den Wawel-Drachen und gründet die Stadt Krakau (Wikipedia s. v. Drachentöter).

Irische Sagen:

Gott Lugh kämpft gegen das einäugige Ungetüm Balor. Zudem sind in Irland 527 Varianten des Drachentötermärchens bekannt (Egli, S. 223).

Heiligenlegenden:

Deren Urbild ist der Kampf des Erzengels Michael gegen den Drachen in Off 12, 1-12. Der bekannteste Heilige ist Georg, ein legendenhafter Märtyrer, der seit dem 11. Jh. mit der mythischen Gestalt des Drachentöters verbunden wurde (Lurker s. v. Georg, Hl.). Egli erwähnt, daß das Drachenmotiv auch bei mehr als dreißig anderen Heiligen vorhanden sei (S. 225).

Auch zwei weibliche Heilige gehen gegen einen Drachen vor, die heilige Margareta von Antiochia und Martha von Bethanien. Diese gelangte nach einer Legende nach der Auferstehung Christi nach Südfrankreich und zähmte dort den weiblichen Drachen Tarasque (zugleich Aitiologie für den Ortsnamen Tarascon). (Wikipedia s. v. Margareta von Antiochia und Tarasque)

Unzählige Märchen; Grimm: *Die zwei Brüder* (KHM Nr. 60) und *Das singende, springende Löweneckerchen* (KHM Nr. 88).

Das Drachenkampfmotiv zeugt davon, daß der Drache den vorderasiatisch-europäischen Völkern als eine gefährliche, verabscheuungswürdige, gottfeindliche Gestalt erschien. In Ostasien ist er dagegen ein ehrfurchtgebietendes, glückbringendes Wesen (vgl. Lurker s. v. Drache). Egli schreibt, in China reiche die Drachensymbolik weit zurück, wie eine Darstellung aus neolithischer Zeit von ca. 4000 v. Chr. zeigt (S. 183). Alle Dinge sind aus dem Leib eines drachenförmigen Demiurgen entstanden (S. 175). Auch das mythische Urpaar der Chinesen, Nü-Kua und Fu-Shi, besitzt einen Drachenunterleib (S. 174ff.). Die mythischen chinesischen Kaiser waren Söhne von Drachen oder mit Drachen identisch (S. 182). Diese enge Bindung an Drachen bestand auch noch in der historischen Kaiserzeit. Auf allen Gegenständen befand sich das Drachenemblem, allen voran auf dem „Drachenthron“, dem Thron des Drachen, d. h. des Kaisers (184ff.).

Ganz fehlt jedoch auch im Westen die segenbringende Bedeutung nicht.

Bereits im Exkurs über Schlange und Drache (s. o. S. 126) werden Campbells Ausführungen über altorientalische Rollsiegel und eine Vase besprochen, die die Schlange in einem positiven Zusammenhang darstellen, als Wächerin, in einer religiösen Zeremonie, an einem Baum als Spenderin von Früchten (Campbell, Masken 3, S. 20-24; Exkurs: Teil II, 4.3, S. 130-132?). Dabei zeigen die Abbildungen 1 und 3 die umeinander sich ringelnden beiden Schlangen, die später beim Stab des Hermes-Merkur, dem Caduceus, vorkommen.

In den altägyptischen Jenseitsbüchern finden sich Schlangen als Wächter, so im *Pfortenbuch*. Im *Amduat* wird die Fahrt des Sonnengottes durch die Unterwelt in der Nacht zunehmend von Schlangen geschützt: In der 6. Stunde ereignet sich die Erneuerung seines Leibes innerhalb der Umfassung durch die Schlange „Vielgesicht“: sie besitzt fünf Häupter. Dazu steht der Text:

Dies ist der Leichnam des CHEPRI als sein eigenes Fleisch.

„Vielgesicht“ hütet ihn.

So ist er („Vielgesicht“) beschaffen:

Sein Schwanz ist in seinem Maul.

(Erik Hornung, Die Unterweltbücher der Ägypter. Düsseldorf 2002, S. 124; Abb. S. 117)

Ab der 7. Stunde umfaßt die Schlange Mehen („die sich auf der Nachtbarke ringelt“; Hannig, S. 377) die Kapelle des Sonnengottes im Boot. In der 12. Stunde wird der Sonnengott zur Wiedergeburt durch das Rückgrat der Schlange „Der Ka dessen, der die Götter leben läßt“ oder „Leben der Götter“ gezogen (Hornung ebd. S. 188f., Abb. S. 186f.). Danach wird der

Sonnengott als Chepri („das Werden“) neu geboren. Diese Schlange besitzt also Lebenskräfte. (Zur Uräus-Schlange s. Exkurs, S. 132ff.)

In der griechischen Religion und Mythologie gibt es die Schlange am Baum, die Schätze hütet, ebenfalls: Ladon hütet die goldenen Äpfel der Hesperiden; ein Drache hütet das im Geäst eines Baumes liegende Goldene Vlies. Eine Parallele ist der Lindwurm Fafnir in der germanischen Mythologie, der unter einem Baum einen Goldschatz („Hort“) hütet.

Auf der Akropolis von Athen weilt eine schützende Burgschlange, die sich auch zur Seite der Athene in dem berühmten Gold-Elfenbein-Bild des Pheidias zeigt. Sie geht auf die mythischen Könige Attikas zurück, die im Heiligtum Erechtheion begraben sind: Kekrops, Erechtheus und das Kind Erechthonios (Gottfried Gruben, Griechische Tempel und Heiligtümer. München ⁵1966/2001, S. 213f.; Abb. des Athene-Standbildes: Egli, S. 177).

Auch ein anderes Untier, der Minotaurus, war, wie erwähnt, ursprünglich eine segensbringende himmlische Macht mit Namen Asterios.

Der Caduceus des Hermes-Merkur ist ein Stab mit Flügeln an der Spitze, um den sich zwei umeinander geringelte Schlangen winden. Dieser Stab ist zaubermächtig und kann Segen und Reichtum spenden. Ähnlich windet sich eine einzelne Schlange um den Stab des Heilgottes Asklepios (lateinisch Aesculapius). Der Gott besaß stets Schlangen als Attribut und konnte sogar selbst als Schlange erscheinen (dtv-Lexikon, Religion und Mythologie, s. v. Asklepios). Heilkräfte besaß auch die ehernen Schlange des Mose (Num 21, 4-9), über die bereits oben gesprochen wurde (Exkurs, S. 132-134, da auch über Asklepios und Merkur).

Über die gegenteilige Bewertung des Drachen in Ost und West wurde viel gerätselt.

Sehr erhellend erscheinen mir die Darlegungen Propps in „Die historischen Wurzeln des Zaubermärchens“, S. 271-354, die hier wiedergegeben sein sollen.

Das Motiv des Drachenkampfes ist nicht uralte, sondern begegnet erst in den Religionen staatsbildender Völker des Altertums [wie gerade erwähnt, zuerst in Mesopotamien]. Es ist jedoch nicht etwas völlig Neues, sondern eine Fortentwicklung aus einem früheren heraus (vgl. S. 283): „Das Material zeigt, daß *das Motiv des Drachenkampfes aus dem Motiv des Verschlingens* entstand und es überlagerte.“ (S. 283). Ein Ritus des Verschlingens und Ausspeiens gehörte zum System der Initiation. Propp beschreibt nun den aus der Ethnologie bekannten Ritus, bei dem der Initiand in einer Anlage, die einem ungeheuren Tier glich, durch dieses hindurchkriechen mußte. „Der Initiand wurde gleichsam verdaut und als neuer Mensch ausgestoßen.“ (S. 284) Die begleitenden Mythen wurden gar erst später aufgeschrieben, als der Sinn des Ritus schon verblaßt war, doch sind gewisse Grundzüge noch zu erkennen: In den allerersten Anfängen verlieh die Initiation die Fähigkeit zur Ausübung von Jagdmagie (S. 286). Es konnte sich sodann auch um das Erlangen von Schamanenwissen, die Fähigkeit zu heilen oder das Verstehen der Tiersprache handeln. „Von dem Drachen (aus dem Drachen) oder einem anderen Tier kommt im Ritus ein Jäger, ein großer Schamane. Von hier wird auch das erste Feuer gebracht und mit dem Aufkommen der Landwirtschaft die ersten Feldfrüchte, von hier kommt auch die Töpferei. Wir werden sehen, daß weiter dann ein großer Häuptling folgt und noch später ein Gott.“ (S. 288). „Der Drache oder ein anderes Ungeheuer erscheinen hier überall als wohltätiges Wesen.“ (Ebd.) Dies hat sich in den wohltätigen Drachen Ostasiens noch erhalten, es ist die ursprüngliche Drachengestalt, während sie sich im Westen (Alter Orient und Europa) in ihr Gegenteil verwandelt hat (vgl. S. 288f.). Es stelle sich nun die Frage, wie es dazu kam, daß der wohltätige Drache im Westen zu einem verderblichen Wesen wurde. Propp sieht als Marxist die Ursache in einem Wandel der Lebensumstände. Neue Weisen, den Lebensunterhalt zu erlangen, machten Jagdmagie überflüssig, und der Sinn des Ritus wurde nicht mehr verstanden, so daß das todartige Erlebnis bei der Initiation, das Verschlungenwerden und der Aufenthalt im Bauch des Ungeheuers, nur noch als Bedrohung

empfundener wurde. „[I]n dem Verschlinger sieht er [sc. der Held] einen Feind und tötet ihn nach dem Verschlingen, er tötet ihn, während er sich in seinem Magen befindet, er vernichtet ihn von innen. Hier liegt der Anfang des Drachenkampfes.“ (S. 294)

Propp führt zehn Verwandlungsstufen des Motivs vom segensreichen Aufenthalt im Bauch des Drachen bis zum Drachenkampf von außen auf (S. 294-304), u. a.: Der Verschlungene befreit sich von innen oder es kommt Hilfe von außen; das Eingehen in das Ungeheuer wird durch andere Formen des Kampfes abgelöst; Reste des Verschlingens zeigen sich in Erzählungen, bei denen etwas in den Rachen des Ungeheuers geworfen wird. Zum Schluß verschwindet typischerweise das Verschlingen ganz und es gibt andere Gründe, den Drachen zu bekämpfen, z. B. Gefahr für eine Frau. Der Retter und Drachentöter ist jetzt der Held, während am Anfang derjenige ein Held war, der verschlungen wurde (vgl. S. 299).

Der ursprüngliche Ritus und Mythos des Verschlingens und des Aufenthaltes im Bauch des Ungeheuers zur Erlangung einer Initiation sind jedoch nicht völlig in Vergessenheit geraten, sondern es finden sich Spuren des Verschlingens in bekannten späteren Erzählungen. Diese lassen vermuten, daß es solche Initiationsriten in prähistorischen Zeiten tatsächlich gab, sodaß wir nicht auf die Beschreibungen der Ethnologie zurückgreifen müssen (meine Skepsis gegenüber der gängigen Praxis, Riten neuzeitlicher indigener Völker zur Interpretation prähistorischer religiöser Äußerungen zu verwenden, habe ich oben schon genannt).

Zu diesen deutlichen Spuren zählt zunächst die Geschichte von Jona und dem Walfisch im Alten Testament.

Jona wollte dem Auftrag Gottes entfliehen, die Stadt Ninive zur Umkehr aufzurufen; aber er geriet ins Meer.

Der Herr aber schickte einen großen Fisch, der Jona verschlang. Jona war drei Tage und drei Nächte im Bauch des Fisches, und er betete im Bauch des Fisches zum Herrn, seinem Gott. (Jona 2, 1-2; Einheitsübersetzung 1980)

Es ist ein Todeserlebnis in der Tiefe, im Grab, und die Erfahrung neuen Lebens: *Doch du holtest mich lebendig aus dem Grab herauf, Herr, mein Gott. (2,7)*

Die drei Tage und drei Nächte deuten auf eine Einweihung hin, „die Geschichte einer Konversion von Mutlosigkeit zu Tapferkeit“ (Egli, S. 162). Jona kommt als Verwandelter hervor:

Was ich gelobt habe, will ich erfüllen. Vom Herrn kommt die Rettung. Da befahl der Herr dem Fisch, Jona ans Land zu speien. (2, 10-11)

In griechischen Heroenmythen sind es Iason, Perseus und Herakles, die nicht nur zu den berühmtesten Drachenkämpfern zählen, sondern in den Leib des Drachen eingehen. Bei Iason und Perseus sind dies Varianten zum üblicheren Kampf von außen (beides wurde bereits erwähnt). Iason mußte zur Erlangung des Goldenen Vlieses in den Leib des Wächterdrachen eindringen, „[e]ine Vorstellung, die in der literarischen Überlieferung nicht vorkommt“, sondern nur bildlich auf einer Vase der etruskischen Sammlung im Vatikan (Campbell, Heros, S. 472f.; Abb. S. 268).

Die bekannte Fassung des Kampfes des Perseus gegen das Ketos geht überwiegend auf Ovid zurück (Metamorphosen 4,672-739). Doch „gibt es Versionen der Perseus-und-Andromeda-Sage, in der Perseus vom Ungeheuer (Ketos) verschlungen wurde, Perseus aber dessen Leber zerhackte, dann wieder aus dem Rachen sprang und Andromeda rettete“ (Egli, S. 252; leider

nennt Egli keine antiken Quellen). Reinhardt sieht sowohl für den Perseus- als auch für den Iason-Mythos vom Drachenkampf einen Zusammenhang mit den genannten männlichen Initiationsriten (MSM, S. 306 f.). Das Motiv des Eindringens in den Rachen eines Drachen kommt auch als Variante einer der unbekannten Taten des Herakles vor, nämlich der Rettung der trojanischen Königstochter Hesione vor einem Ketos, der auch Bezug zu Initiationsriten hat: „[...] Herakles, der auf der Argonautenfahrt vorbeikommt, erklärt sich zum Kampf gegen das Ungeheuer bereit [...] und tötet es entweder durch Steinwürfe bzw. ein Sichelschwert [...] oder er springt in dessen Rachen, lässt sich vom Untier verschlingen und schneidet ihm dann von innen den Bauch auf (Reinhardt, MSM, S. 307; Quelle: Hellanikos fr. 26b).“ De Vries erwähnt noch, daß Herakles drei Tage im Bauch des Ungeheuers bleibt (S. 297).

Selbst beim Kampf des Marduk gegen Tiamat gibt es Reste des ursprünglichen Verschlingens, nämlich das andeutungsweise Töten von innen: „dann fing er die Göttermutter im Netz, ließ in ihren geöffneten Rachen den Orkan hineinfahren, fuhr mit dem Sichelschwert nach und tötete sie“ (Steffen, S. 38).

In der nordischen Mythologie ersetzt der Fenriswolf den Drachen und wird dort zu einer endzeitlichen Gestalt. Beim Kampf der Götter mit den Endzeitungeheuern verschlingt der Wolf den Göttervater Odin und tötet ihn (Edda, Gylfaginning 51; Stange, S. 309). Doch Odins Sohn Widar rächt ihn auf eine Weise, die der Tötung des Drachen von innen gleichkommt: „Mit der Hand greift Widar dem Wolf nach dem Oberkiefer und reißt ihm den Rachen entzwei, und wird das des Wolfes Tod.“ (Ebd. S. 310)

Merkwürdig ist die Art, wie in der *Völsungasaga* Sigurd Fafnir tötet. Er sitzt in einer der von ihm angefertigten Gruben, über die sich der Lindwurm auf dem Weg zum Wasser wälzt, und stößt ihm sein Schwert in den Bauch (Die Völsungensaga, S. 34). Dazu sagt de Vries: „Bilden die Gruben, worüber der Drache sich aufhalten muss, tatsächlich nicht die Rationalisierung eines früheren Motivs, und zwar dessen, daß der Held im Bauch des Drachens mit seinem Schwert in seinen Eingeweiden den tödlichen Stoß zu führen hat?“ (S. 298)

Überbleibsel des Aufenthaltes im Inneren des Ungeheuers sind es, wenn es in einer Höhle bekämpft wird; dies ist beim Minotauros-Kampf der Fall, ebenso beim Kampf Beowulfs gegen Grendel und Ortnits und Wolfdietrichs (de Vries, S. 299). Besonders über Faß, Boot oder Kasten, die den Bauch andeuten, spricht Propp und nennt als Beispiele Noah, Osiris, Mose und Sargon (S. 308 f.). Zu ergänzen wäre noch: Das Gefäß kann auch ein Kessel sein, aus dem heraus die Wiedergeburt aus der Initiation erfolgt (vgl. oben ...).

Zum Schluß noch ein Blick auf Märchen: Bei *Rotkäppchen* und *Der Wolf und die sieben jungen Geißlein* ersetzt wieder der Wolf den Drachen (KHM Nr. 26 und Nr. 5). Aus dem Donauland und aus Ungarn sind Märchen bekannt, in denen der Retter einer Schlangenjungfrau von deren Vater verschlungen wird:

Mein Vater wird es dir danken. Erschrick aber nicht, wenn er dich verschlingt. Er speit dich wieder aus, und du wirst nachher ein hundertmal stattlicherer Bursche sein, als du jetzt bist. Und wirklich verschlang ihn der [Schlangen-]König, gab ihn aber wieder von sich. Da war aus ihm ein so stattlicher, schmucker Bursche geworden, daß sich jetzt in sieben Gemarkungen keiner seinesgleichen fand. (Egli, S. 162)

Deutlich ist hier die Wandlung, die mit dem Jüngling vorgegangen ist. Das Verschlingen hat also etwas Gutes, etwas Neues hervorgerufen.

Aus all dem geht hervor: Das Drachenkampfmotiv ist aus der Initiation entstanden. Kämpfe gegen Ungeheuer sind Teile der Initiationsprüfung. Der „Drache“, ein wie immer vorgestelltes

„Tier“ oder Ungeheuer, konnte zum Symbol für die Einweihung werden, da diese immer gefährlich war. Der todähnliche Zustand, in dem sich der Initiand befand, wurde oben (...) ausführlich dargestellt. Das todartige Erleben konnte als ein Verschlungenwerden empfunden werden. Auch der in den Erzählungen öfter erscheinende Zeitraum von drei Tagen und drei Nächten „im Leib des Ungeheuers“ weist auf den Initiationsvorgang hin (vgl. oben ...). Viele Autoren bestätigen dies: Initiationsriten gleichen einem Aufenthalt im Totenreich: „Der Initiand durchlebt den Tod, und umgekehrt ist der Tod eine Art Initiation.“ (Propp, S. 333) Eliade, de Vries und Dumézil sehen dies ähnlich: Der Drachenkampf ist eine Initiationsprüfung, rituelles Verschlungenwerden und Wiedergeburt sind Teile von Initiationsriten (Wikipedia s. v. Drache). Neugeburt und Verwandlung, Wissen und besondere Fähigkeiten sind die Segnungen, die aus der Initiation mitgebracht werden, die „Gaben“ der Unterwelt, oft durch Symbole wie goldene Gegenstände oder Edelsteine ausgedrückt.

Propp beschreibt nicht nur die Entwicklung des Drachenmotivs, sondern gibt auch Gründe für das „Umschlagen“ von der segenbringenden Auffassung des Drachen zum bösen Drachen, der vernichtet werden muss, an. Als Marxist sieht er die Ursachen in den veränderten Lebensbedingungen der Menschen, ihres wirtschaftlichen und sozialen Lebens. Schon die Erlangung von magischen Fähigkeiten diene in seiner Auffassung nur der Sicherung der Nahrung und war daher Jagdmagie. „Dieses Material [Mythen über den Zweck der Initiation] offenbart die produktionsorientierte Grundlage des Verschlingens bei der Initiation [...]“ (S. 287) Propps Darstellung des Motivs in seiner Entwicklung ist zweifellos sehr stimmig und faszinierend. Aber – sind also alle Drachenkämpfergeschichten einschließlich der Tat des Erzengels Michael nur eine Fehldeutung des ursprünglichen Ritus und Mythos? Hier soll nun nach anderen – vielleicht ergänzenden – Erklärungsmöglichkeiten für das „Umschlagen“ des Motivs gesucht werden.

Ein anderer möglicher Grund für die Wandlungen des Motivs ist die Annahme, daß Bewußtseinsveränderungen die Ursache der geschichtlichen Entwicklungen sind. Hier handelt es sich um eine ganzheitliche Entwicklung der Menschheit und des Einzelnen, die Auswirkungen nicht nur auf das wirtschaftliche und soziale Leben, sondern ebenso auf das geistige hatte.

Bewußtsein ist eine Art des Menschen, in der Welt zu stehen. Gebser spricht davon, daß die älteste Bewußtseinsstruktur die der völligen Einheit ist; nach Steiner gab es eine religionslose Zeit, in der die Einheit von Mensch und göttlichen Wesen noch bestand, die Goldene Zeit. Einweihungen in die geistige Welt waren nicht nötig. Durch fortlaufende Bewußtseinsentwicklung entstanden Trennung, größere Selbständigkeit, aber auch Todesbewußtsein. Das mußte auch das Empfinden gegenüber der todartigen Einweihung verändern. Es sagt viel aus, daß der dem Tod nahe dreitägige Zustand während der Einweihung im Bild des Durchkriechens durch ein lebensgefährliches Untier erscheint. Die Einweihung gilt mehr und mehr als angstausslösendes Unterfangen, das größten Mut erforderte. Die Segnungen des Jenseits werden zunehmend schwerer erkämpft. Es wurde gezeigt, daß das Gilgamesch-Epos ein Zeugnis für die Erkenntnis ist, was der endgültige individuelle Tod für den Menschen bedeutet. In derselben Kultur, im Alten Orient, erschien auch zum ersten Mal das Drachenkampfmotiv. (Vgl. auch Exkurs, S. 131 f.) Daß das Bild von Schlange und Drache sich in seiner Bedeutung und Bewertung änderte, heißt nicht, daß es dadurch weniger wahr wurde. Allerdings kann es Verschiedenes symbolisieren.

Zum einen wurde es zum Bild des Hüters der Schwelle: Wenn er erschien, war er ein Zeichen,

daß der Adept noch mit Hindernissen in sich selbst ringen mußte, bevor er den Weg zur Initiation weiterschreiten konnte; er mußte erst sein Inneres so weit läutern, daß der „Drache“ ihn hindurchließ. Dies ist noch deutlich am griechischen Kerberos zu erkennen. Er ist ein Rest der alten Rolle des Drachen als einer Gestalt, die zum Durchgang verhilft, und steht an der Grenze zur Verwandlung in ein böses Wesen. Er wird von Herakles besiegt, jedoch nicht getötet. Denn als Wächter des Hades wird er immer noch „als ein den Menschen unentbehrliches Wesen empfunden“ (Propp, S. 336). Hastings führt aus, daß der Hüter der Schwelle nicht getötet werden darf, sondern gezähmt werden muss, was nur möglich ist durch die Zähmung des eigenen Inneren. Ich erinnere an die von Schefold erwähnten griechischen Bilder um 500 v. Chr., die „andeuten, daß Herakles den Kerberos nicht mit Gewalt bezwingt sondern mit seiner feinen beschwichtigenden Gebärde“ (S. 163; Abb. S. 164). Auch die heilige Martha zähmt den Drachen Tarasque, der in den Gewässern der Rhone lebt; sie schläfert ihn durch ihren Gesang ein (Wikipedia s. v. Tarasque). Herakles und Martha sind weit fortgeschrittene Vorbilder darin, den „Drachen“ zu zähmen oder zu verwandeln, d. h. starke egoistische Triebe beherrschen zu lernen. Denn die Drachengestalt, die ein Hellseher wahrnehmen kann, ist ein Bild des noch nicht erkannten und bekämpften Egoismus. Damit wir diese Wurmgestalt der Seele nicht immer sehen, haben gute Götter den Hüter der Schwelle davor gesetzt (Anthrolexus s. v. Hüter der Schwelle verdeckt eine Drachengestalt noch überprüfen). Es erfordert großen Mut von dem Adepten, den Zusammenhang zwischen dem Hüter der Schwelle und dem Lindwurm im eigenen Inneren zu erkennen.

Die Notwendigkeit, das Innere zu läutern und zu verwandeln, bestand mit fortschreitender Bewußtseinsentwicklung immer mehr für alle Menschen, nicht nur für Eingeweihte, die diesen Weg vorangingen. Es entwickelten sich mit dem Bewußtsein des Menschen seiner selbst der Wunsch nach Freiheit und Selbständigkeit. Damit kam die Versuchung auf, diese Kräfte in selbstsüchtiger Weise zu nutzen. „Selbstgefühl wurde Selbstsucht, Ich-Entwicklung wurde Egoismus“, so schreibt Lenz über die Wandlung des Drachensymbols. „Das Zeichen wandelte sich, so wie sich das Innere des Menschen wandelte.“ In der Mythologie des Fernen Ostens machte das Zeichen diese Wandlung nicht durch, weil dort während der mythogenen Zeit zunächst die Persönlichkeitsentwicklung nicht so schnell voranschritt, sondern die schützende Götterbindung länger erhalten blieb. (Lenz, S. 253) Auch bestand ein größeres Gemeinschaftsgefühl, z. B. in Japan.

War das Bild des Drachen einmal mit den negativen Seiten des Entwicklungsfortschrittes in Verbindung gebracht, so war es nur ein weiterer Schritt, ihn allgemein als Symbol des Bösen, des Lebensfeindlichen oder des Bedrohlichen anzusehen. Insbesondere hängt die Wandlung des Drachensymbols mit dem Entstehen eines dualistischen Weltbildes zusammen, und es wird sich zeigen, daß dieses selbst erst entstehen konnte, als ein bestimmter Bewußtseinswandel eingetreten war.

Eine allgemein mythische Vorstellung ist es, daß aus einer uranfänglichen Einheit eine Zweiheit entstand. In den Mythen vieler Völker, die Egli untersuchte, gehört eine schöpfungsmächtige Ur Schlange zur ältesten Schicht der Schlangensymbolik. Sie ist der Anfang der Dinge und der Zeit, Urstoff, Urdunkel, Urschoß, Urkraft, aus der alle Dinge und Wesen kommen (S. 144). Doch durch diese geschaffenen Dinge entsteht aus der ursprünglichen Einheit die Zweiheit, das Oben und Unten, Licht und Dunkel, Tag und Nacht, Sommer und Winter, Sonne und Erde, Leben und Tod. Diese kosmische Erfahrung prägt die Mythen von einem Urkampf (S. 194). Auch Steiner hebt die Verbindung von Weltentstehung und Zweiheit hervor. Die Zwei ist die

Zahl der Offenbarung [erg.: Gottes durch die Schöpfung]. Welterfahrung geschieht durch die Zweiheit, z. B. ist Licht ohne Dunkelheit nicht erfahrbar. Besonders wichtig für das Bewußtsein ist die Zweiheit von Leben und Tod. Erst durch die Todeserfahrung wurde die Welt offenbar und kann der Mensch sein volles Bewußtsein erringen. (GA 101, Okkulte Zeichen und Symbole, Dritter Vortrag, S. 170f.)

Für Gebser ist der Weg der Bewußtseinserhellung ebenfalls geprägt von Wandlungen einer ursprünglichen Identität (Ganzheit) über Unität (Einheit) und Polarität (Ambivalenz) zur Dualität (Gegensatz) (s. den Querschnitt S. 175).

Der Gegensatz zwischen dem „bösen“ Drachen und dem gegen ihn antretenden Gott oder Heros läßt sich so richtig erst durch diese Wandlungen der Bewußtseinsstrukturen verstehen, denn Polarität ist noch keine Dualität. Polarität, die immer kreisförmig erscheint, prägt die mythische Bewußtseinsstruktur. Bei dieser kreisförmigen Bewegung gehen die Pole immer abwechselnd auseinander hervor, z. B. beim Jahreskreislauf. Immer wieder ist im Sommer schon der Übergang zum Herbst und Winter zu spüren, im Winter der neue Frühling. Die Jahreszeiten entsprechen einander, ähnlich wie Tag und Nacht, Licht und Dunkelheit (S. 113). Dagegen kennzeichnet die Dualität die der mythischen folgende mentale Bewußtseinsstruktur. „Alles Duale unterscheidet sich in einem wesentlichen Punkt vom Polaren. In der Polarität hat die Entsprechung Gültigkeit; jede Entsprechung ist ein ergänzender, ein ganzmachender Vollzug, [...]. Bei der Dualität jedoch kann niemals, im Gegensatz zur Polarität, von Entsprechung oder Ergänzung die Rede sein. [...] *Die Dualität ist die mentale Aufspaltung und Zerreißung der Polarität, aus deren Entsprechung sie messend die Gegensätze abstrahiert.*“ (S. 145f.)

Als dieser Bewußtseinswandel von Polarität zu Dualität erfolgte, entstand durch den Religionsstifter Zarathustra in der zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. die dualistische Religion des Zoroastrismus als Hauptreligion des alten Iran (vgl. Hutter in Figl, S. 384-394). Wie Hutter ausführt, stehen sich zwei geistige Wesen mit ihrer Anhängerschar gegenüber: Ahura Mazda, der durch Weisheit, rechte Weltordnung und Wahrheit gekennzeichnet ist, steht an der Spitze der Götterwelt. Sein dualistischer Widerpart ist Angra Mainyu, der böse Geist, mit seinen Dämonen. Diese beiden Prinzipien liegen in beständigem Kampf miteinander, am Weltende wird jedoch Angra Mainyu unterliegen, und der Mensch ist aufgerufen, sich für das Gute zu entscheiden und somit zum Gelingen einer guten Schöpfung beizutragen. (S. 386f.) Der Zoroastrismus „billigt erstmals in der Religionsgeschichte der ethischen Verantwortung des Einzelnen großes Gewicht zu“ (ebd. S. 384). Der Dualismus von Gut und Böse fordert von dem einzelnen Menschen eine bewußte Entscheidung, die erst möglich wurde, nachdem der Mensch ein bestimmtes Maß an wachem Bewußtsein erlangt hatte. Auch die lineare Zeitvorstellung, die den Gedanken eines Weltendes entstehen ließ, ist nur dem Individuum möglich, das seinen Blick vom ihm gegebenen Augenblick in die Zukunft richtet. So sagt Heiler: „Bedeutsam ist vor allem, daß Zarathustra wohl der erste war, der den geschichtstheologischen Gedanken der eindimensionalen Weltentwicklung und der Vollendung der Geschichte beim Weltende dachte“ (Religionen, S. 275). Der bereits in der mythischen Bilderwelt vorhandene Drache wurde in der iranischen Apokalypsik [„Enthüllung“ der endzeitlichen Ereignisse] zu dem Ungeheuer, das im endzeitlichen Kampf vernichtet wird: Der Drache Azi Dahāka ist ein Geschöpf Ahrimans [= Angra Mainyus], und der Kampf gegen ihn wird zum endzeitlichen Kampf gegen das radikale Böse (Steffen, S. 65).

Gar nicht zu unterschätzen ist der Einfluß des Zoroastrismus auf das weitere religiöse Denken. Durch Ausbreitung nach dem Westen waren Kontakte mit dem nachexilischen Judentum gegeben, „so dass zoroastrische Einzelaspekte in mehrfach gebrochener Tradition in Christentum und Islam absorbiert sind“ (Hutter in Figl, S. 385).

Der bekannteste christliche apokalyptische Text ist die Apokalypse oder Offenbarung des Johannes im Neuen Testament. In dieser steht an zentraler Stelle (Kap. 12) der Kampf des Erzengels Michael gegen den Drachen, „die einzige Stelle der Bibel, in der ausführlich vom Drachenkampf die Rede ist“ (Steffen, S. 95). Der Drache ist die gottfeindliche Macht schlechthin; dieses Bild ging von der jüdischen Apokalyptik bruchlos in die christliche über (Steffen, S. 66f.). So wie auch in den späteren Mythen anderer Völker, in denen die Gottheit durch einen Heros als Drachenkämpfer ersetzt wird, agiert auch in der Offenbarung nicht Gott selbst, sondern Michael als sein Repräsentant gegen das Drachenwesen (vgl. Konrad Huber s. v. Drache. 2016. In: Wibilex).

Der anthroposophische Theologe Emil Bock sieht in den Drachenkämpfern aller Zeiten Vertreter des Lichtes, die gegen das der Sonne abgewandte „Tier“ streiten. Es sind dies Sonnengötter wie Marduk, Indra, Apollon oder Sonnenhelden wie Perseus und Herakles. Diesem Kampf für das Gute kann sich schließlich auch der Mensch nicht entziehen. In christlicher Zeit sind Gestalten wie Siegfried oder der Heilige Georg sowie die vielen anderen heiligen Drachenbezwinger menschliche Metamorphosen Michaels. „Die Überwindung des Tieres durch den Menschen, äußerlich-leiblich als Inhalt der entwicklungsgeschichtlichen Vergangenheiten; innerlich-seelisch als fortwährendes moralisches Zukunftsziel, das ist, auf die einfache Formel gebracht, der Sinn des mythischen Bildes vom Drachenkampf.“ (Der Kreis der Jahresfeste. Frankfurt am Main 1990, S. 153) Mit leiblicher Überwindung des „Tieres“ spielt Bock auf das schon bei antiken Autoren beliebte Kennzeichen der Himmelszugewandtheit des Menschen durch die aufrechte Gestalt an, während das Tier nach unten blickt. Nach den vielen Sonnenhelden der alten Mythen, so sagt Bock weiter, sei schließlich „der höchste Herr der Sonne“ [...] selbst in die irdische Verkörperung eingetreten, um den ihm entsunkenen Menschen den Drachenmächten der Tiefe zu entreißen“ (S. 153f.). Auch Steffen sieht Christus selbst als Drachenüberwinder, was in den Evangelien an drei Stationen seines Weges deutlich werde: bei der Taufe, bei der Versuchung durch den Teufel [er ist der „Drache“] und bei Tod, Höllenfahrt und Auferstehung. Das Untertauchen ins Wasser des Jordans war eine Begegnung mit den in Gewässern hausenden Drachen und kommt einer Einweihungsprüfung gleich; diese Vorstellung wird von alten christlichen Schriftstellern vertreten (S. 234ff.). Die Versuchung ist eine vergeistigte Form des Drachenkampfes, wie sie auch bei Göttern, Heroen und Heiligen vorkommt (vgl. S. 237). „Schließlich wird der Sieg, den Christus durch sein gehorsames *Leiden und Sterben am Kreuz* über die Mächte der Sünde und des Todes errungen hat, als siegreicher Drachenkampf gedeutet und dargestellt.“ (S. 237) So erscheint ein Drache auf vielen Bildern, die Christus bei der sogenannten Höllenfahrt, dem Abstieg in die Unterwelt, oder als Ringenden bei der Auferstehung zeigen.

Bei einer weiteren Deutung des Drachenkampfes wird der „Drache“ als Verkörperung einer alten Macht angesehen. Campbell nennt dieses Wesen den „Drachen Haltefest“, so in der bereits zitierten Stelle: „Denn der Held der Mythen ist der Vorkämpfer nicht der gewordenen Dinge, sondern der werdenden. Der Drache, den er zu töten hat, ist nichts anderes als das Ungetüm des Status quo: Haltefest, der die Vergangenheit festhält“ (Heros, S. 355f.). Oft kleidet sich in ihn eine herrische Vatergestalt („Oger“): Der Oger-Tyrann [...] „ist die Darstellung des Stillstandes, wie der Held Träger des Wechsels ist. Und da jeder Augenblick der Zeit aus den Fesseln des vorangehenden ausbricht, wird dieser Drache Haltefest stets der Generation zugerechnet, die der des Welterlösers unmittelbar vorangeht. Weniger umständlich: Die Aufgabe des Heros ist, den festhaltenden, verstockten Aspekt des Vaters – den Drachen, Wächter oder Ogerkönig – zu beseitigen und die Lebensenergien, die die Welt

nähren sollen, aus seiner Umklammerung zu lösen und freizusetzen“ (ebd. S. 372f.). Ähnlich deutet Steffen die Stellen in den Erzählungen vom Drachen, der etwas verweigert, der z. B. das Wasser zurückhält, indem er Regen verhindert oder über eine Quelle bzw. einen Brunnen wacht; einen Lebensbaum bewacht und so dessen Früchte verweigert; einen Hort hütet, den er als sein Eigentum ansieht. Dieser Drache verweigert die strömende Lebensenergie, der Lebensfluß stockt, und Erneuerung und Wiedergeburt sind nicht möglich. Der Lebensbaum ist ein Sinnbild inneren Wachstums und innerer Erkenntnis, ebenso wie der Schatz, der, oft an Quelle oder Baum, von einem Drachen gehütet wird. Dieser Drache ist das „Symbol der Unfruchtbarkeit und der verkörperte Haß auf die Zukunft“ (Steffen, S. 181; das Zitat stammt von Franz Vonessen, *Die Herrschaft des Leviathan*. Stuttgart 1978, S. 217; vgl. Steffen, S. 205, Anm. 22 und 34). Auch Wagner hat das Wesen des auf dem Hort liegenden Fafner erkannt, der, gleichgültig gegenüber dem Fortgang der Welt, zu Wotan und Alberich spricht:

*Ich lieg' und besitz', : -
 Lasst mich schlafen!
 (Siegfried, 2. Akt; Burghold, S. 212)*

Ebenso vertritt Steiner die Auffassung, daß das Nicht-Loslassenkönnen des Alten eine Ursache „Des Bösen“ in der Welt sei, und zwar bei geistig-kosmischen Wesen ebenso wie beim Menschen: „Das Böse ist nach der Ansicht Rudolf Steiners ein ursprünglich Gutes, das, anstatt sich weiterzuentwickeln, in seiner unveränderten früheren Gestalt in einem späteren Zeitalter nachwirkt. Böses kann aber auch dadurch entstehen, daß etwas, das erst in einem späteren Zeitraum wirksam werden soll, in unreifer Form zu früh auftritt. *Das Böse ist ein zeitversetztes Gutes*. Der Kampf zwischen Gutem und Bösem besteht in der Auseinandersetzung des Früheren mit dem Späteren, des Alten mit dem Neuen.“ (AnthroWiki s. v. Das Böse. Leider wird keine originale Stelle zitiert oder genannt, obwohl Steiner diesen Zusammenhang oft erwähnt.) An anderer Stelle heißt es: „Das Zusammenklingen des Fortschreitens mit seiner eigenen Hemmung, das ist [...] die Lehre [...] über das Böse.“ (Steiner, *Die Tempellegende und die Goldene Legende als symbolischer Ausdruck vergangener und zukünftiger Entwicklungsgeheimnisse des Menschen* (1904/1906), Ausgabe 1979, S. 75, zitiert in Anthrolexus s. v. Böse).

Einige solcher altertümlicher Ungeheuer oder Ungetüme wurden bereits oben genannt (V, 4.3.2.2, Abschnitt Heroengeschlechter). Immer sind es die Fortgeschrittenen der neuen Generation, die Sonnenhelden, die sie bekämpfen, so der Dioskuros Polydeukes den rohen Amykos. Daß einst segenbringende Wesen zu todbringenden Ungeheuern werden, ist am Minotauros zu erkennen, der früher der strahlende Asterios war, und an der grausamen Sphinx, die aus den altorientalischen Keruben und dem ägyptischen Sphinx hervorging, von denen andererseits die hehren Engelwesen der Cherubim hergeleitet sind. Besonders eindeutig ist die Altertümlichkeit bei den Einäugigen Polyphem und Balor in der irischen Mythologie. Von Steiner kann man erfahren, daß dieses eine „Auge“ ein übersinnliches Wahrnehmungsorgan am oberen Kopf bei den Menschen der Atlantis war. Diese Hellsichtigkeit verlor sich bei der nachatlantischen „zweiäugigen“ Menschheit zugunsten der Wahrnehmung des Irdischen. Darauf wird auch im Märchen *Einäuglein, Zweiäuglein und Dreiäuglein* angespielt, wobei Dreiäuglein eine Übergangsform ist (Grimm, KHM Nr. 130; Interpretation bei Lenz, S. 84-96). Die grausamen Ungeheuer Polyphem und Balor werden vom Sonnenhelden Odysseus bzw. Sonnengott Lugh bekämpft. Letzterer ist Vertreter einer neuen „Generation“, nämlich Balors „Enkel“ (Book of Invasions [Lebor Gabála Éirenn]. In: *Timeless Myths*; www.timelessmyths.com/celtic/invasions/ ; 17. 5. 2023; besonders: Der

zweite Kampf von Magh Tuiredh).

In diesem Zusammenhang ist die Märchenbetrachtung von Bruno P. Schliephacke, „Eros und Psyche im Märchen 'Das singende, springende Löweneckerchen'“ (Grimm, KHM Nr. 88) besonders anregend. (In: Bruno P. Schliephacke, Märchen, Seele und Sinnbild. Neue Wege zu altem Wissen. Münster Westfalen 1974, S. 31-40) Von dieser Gesamtdeutung kann hier nur auf die Szene vom Kampf gegen einen Lindwurm eingegangen werden.

Das Märchen behandelt das Motiv des unbekannten Bräutigams, der seine Gattin verlassen muß, als Licht auf ihn fällt. Dieses wurde in der abendländischen Literatur – soweit uns bekannt – zum ersten Mal im Kunstmärchen *Amor und Psyche* von Apuleius (2. Jh. n. Chr.) behandelt. Wie in diesem erfolgt auch im *Löweneckerchen* eine lange Suchwanderung nach dem Geliebten. Zum Schluß muß sie ihn vor einem Lindwurm retten, mit dem er zwar kämpft, aber in Gefahr gerät zu unterliegen. Auf Anraten ihrer Helfer schlägt sie den Lindwurm mit einem Schilfrohr. Doch noch ist nicht alles am glücklichen Ende: Der Lindwurm ist weiblich, nämlich eine verwandelte Königstochter, die den wahren Gatten entführt und ihn für sich haben will. Doch die wahre Braut gewinnt ihn schließlich durch ihre Liebe, Treue, ihren Mut und den Einsatz von Gaben ihrer Helfer zurück.

Hier nun Schliephackes Deutung. Der Kampf zwischen dem Lindwurm und dem verlorenen Gatten findet am roten Meer statt. Der hilfreiche Windgeist gibt den Rat, das elfte Schilfrohr am Ufer zu brechen, um über den Lindwurm zu siegen. Die Zahl 11 steht zwischen den bedeutenden Zahlen 10 und 12 und ist eine Art Illegalität, Gesetzlosigkeit oder Kraft des in der Ungeordnetheit des Sumpfes lebenden Lindwurms. Das Wort Lindwurm bedeutet etwa „Vogelschlangentier“. „Immer ist der Lindwurm oder Drache Wächter an der Grenze zweier Welten, er verkörpert dabei den Inbegriff alles Finsteren und Feindseligen, das überwunden werden muß, um einen Schatz der Weisheit oder der Liebe zu erringen.“ (S. 36) Der Drachenkampf ist ein „Ur-Schauspiel“ (ebd.), Kampf der dunklen Mächte gegen die lichten; Sieg des Himmels über die Erde, des Sonnenmaßes über die Mondmesseung. „Als alte Vergangenheitsmacht ist der Drache und Lindwurm Sinnbild einer uralten, negativen, weiblichen Urmacht, die den jungen Kräften keine Freiheit gibt und nur regellose sinnliche Fruchtbarkeit als triebhaft blinde Selbsterhaltung kennt.“ (S. 37) Zum Symbol des Schilfrohrs erklärt Schliephacke, daß ein Schilfrohrbündel bei den Sumerern Sinnzeichen für Ishtar war, Ausdruck der unentwegten und ungeregelten Zeugung (S. 36). Im Löweneckerchen-Märchen ist der Lindwurm *die reine aphrodisische Zeugungsmacht*, die nur die unpersönliche Liebe kennt. Sie behält jedoch nicht die Oberhand. „Die Feindschaft zwischen Ishtar und Gilgamesch spielt an der Wende zu dieser Kulturstufe.“ (S. 37) Gilgamesch ist Vertreter dieser Kulturstufe, in der auch das lineare Zeitbewußtsein und das Wissen vom individuellen Tod sowie das Motiv des Drachenkampfes entstanden. Im Gilgamesch-Epos will die Göttin Ishtar Gilgamesch in ein solches unpersönliches Liebesverhältnis locken, doch er lehnt ab:

Doch wozu? An der Straße, *da sei dein Sitz,*
... *mit einem Mantel* magst du *bekleidet sein,*
Dann wird dich nehmen, wer immer Lust hat!
[...]
Welchen deiner Buhlen behältst du *für allezeit lieb?*
[...]
Wohlan, deine Liebsten will ich dir nennen!

(Gilgamesch-Epos, 6. Tafel, Vers 30-32; 42; 44; von Soden, S. 55f.).

Im *Löweneckerchen* ringt die zu höherem Bewußtsein erwachte weibliche Seele mit den herabziehenden Gewalten des Unbewußten, die sich in dem Lindwurm offenbaren. Diese

tragen zunächst jedoch den Sieg davon, und der Leidensweg der wahren Braut geht weiter, den sie aber unbeirrt wandert. „Für sie ist es der Leidensweg jener, die anstelle des nur Triebhaften die individuelle Begegnung in der Liebe ersehnten.“ (Schliephacke, S. 38) Schließlich findet sie ihren Geliebten und erweckt den betört Schlafenden mit folgenden Worten zu sich selbst:

*Ich bin dir nachgefolgt sieben Jahr,
bin bei Sonne, Mond und den vier Winden gewesen,
ich habe nach dir gefragt und habe dir geholfen
gegen den Lindwurm -
willst du mich denn ganz vergessen?*

Darauf gelingt den neu Geeinten die Flucht.

(Bemerkung: Zur Rezeptionsgeschichte von *Amor und Psyche* des Apuleius gehören auch die mittelalterlichen Schwanenrittersagen mit dem Motiv „unbekannter Bräutigam“. Diese enthalten jedoch die Suchwanderung nicht. Das hat seinen Grund im Überlieferungsprozeß des Textes, dessen zweite Hälfte mit der Suchwanderung erst durch die vollständige Inhaltsangabe des Florentiner Frühhumanisten Giovanni Boccaccio um 1340/50 bekannt wurde. Erst 1469 erschien der gesamte Text von Apuleius als Druck. Vgl. Reinhardt, MSM, S. 81f.)

Interessant sind im *Löweneckerchen* die vertauschten Geschlechter – weiblicher Lindwurm, männlicher Gefangener. Weitaus verbreiteter ist das übliche Schema vom Drachen, der eine Jungfrau in seiner Gewalt hält. Propp führt aus, daß dies erst auf einer bestimmten Stufe der Wandlungen des Drachenkampfmotivs vorkommt. Der Drache als Entführer ist eigentlich der Tod, da diese Gestalt ja schon bei der Initiation die Todeserfahrung symbolisierte (Wurzeln, S. 313). Die Vorstellung der Entführung, besonders einer Frau, wurde in Griechenland häufig. Hier wurde zuerst das erotische Moment eingeführt. Dies hänge laut Propp mit dem Fortschreiten der gesellschaftlichen Entwicklung zusammen, denn in der „Urgesellschaft haben Äußerungen individueller Erotik keinen Platz“ (ebd. S. 317). Individuelle Erotik bzw. Liebe, wie sie auch Schliephacke an dem Paar im *Löweneckerchen* erkennt, kann aber ebenso ein Zeichen einer neuen Bewußtseinsstufe sein. Die Verbindung von Hochzeit und Tod, wie in der Symbolik der Initiation, zeigt sich auch an Andromeda: Sie wird dem Ketos geschmückt wie eine Braut ausgeliefert (vgl. Reinhardt, MSM, S. 306), ebenso Psyche dem Drachen :

*Montis in excelsi scopulo, rex, siste puellam
ornatum mundo funerei thalami.*

*Stelle das Mädchen auf steilen Gebirges Felsen, o König,
prangend im Schmuck einer Braut, welche dem Tode geweiht!*
(Apuleius, *Metamorphosen* 4,33,1; Übersetzung: Kurt Steinmann)

Häufig ist die Entführung einer Frau durch eine Tiergestalt. Hades entführt Persephone in einem Wagen; dieser ersetzt die Tiergestalt. Auch Winde als Entführer kommen vor; so entführt Boreas Oreithyia (Propp, Wurzeln, S. 319). Die geraubte Schöne stirbt jedoch nicht. Entweder wird sie dem Entführer durch einen Bräutigam entrissen oder der Drache bzw. das Tier verwandelt sich in den Bräutigam, in der Regel einen Königssohn (ebd. S. 320). Es gibt nämlich das seltsame Phänomen der Identität zwischen Drachen und Drachenkämpfer, das in vielen Drachentötergeschichten deutlich wird. Dies äußert sich z. B. in einer gleichen Art zu blicken oder in der Verwendung gleicher Waffen; so besiegt Herakles die Hydra durch Feuer.

Oft hat auch der Drachenkämpfer eine Wächterrolle; dies ist der Fall in der Sage von Beowulf. Auch macht oft die Rüstung den Kämpfer dem Drachen ähnlich: Sie wird als stachelig, glänzend, leuchtend, feurig oder scharf bezeichnet

(vgl. DrachenWiki s. v. Drachentöter, 2.4;

www.drachen.fandom.com/de/wiki/Drachentöter#Parallelen_zwischen_Drachen_und_Drachentötern ; 3. 9. 2023).

Das Äußere läßt also den Kämpfer leiblich zum Drachen werden, während der Blick etwas vom Wesen zeigt. Das griechische Wort δράκων (drakon) kommt vom Verb δέρκομαι (derkomai), sehen, blicken; also wurde der Blick des Drachen als etwas ihn Kennzeichnendes aufgefaßt.

Propp schreibt zu dieser Identität, die Figur des Drachen hänge uranfänglich mit dem Helden seit seiner Geburt zusammen. Der Drache wisse von der Existenz des Helden, ohne ihn je gesehen zu haben, und er wisse auch, daß er von dessen Hand fallen werde (Wurzeln, S. 347). Dies liege daran, daß der Heros, d. h. der Initiierte, aus dem Drachen hervorgekommen, aus ihm neu geboren ist. Daher ist der vom Drachen Geborene selbst ein Drache. Wenn er dann den Drachen erschlägt, so trifft er in ihm eine Art Doppelgänger seiner selbst (ebd. S. 349). Der Drachenkämpfer bekämpft etwas Drachenhaftes in sich selbst, er selbst ist das Tier.

Zur Thematik Drache und Jungfrau ist der Mythos von Perseus und Andromeda eine Art Urform; dem ähnlich ist der etwas spätere Mythos von Herakles und Hesione, so Reinhardt. Weiter bespricht er die mittelalterliche Sage *Tristan, Isolde und der Drache* von Gottfried von Straßburg und vier weitere Sagen; die christliche Legende von Georg, der die Prinzessin vor dem Drachen rettet; drei Renaissance-Texte; drei italienische Barockmärchen; Grimm, *Die vier kunstreichen Brüder* (KHM Nr. 129) und *Die zwei Brüder* (KHM Nr. 60); ein schwedisches, ein estnisches und zwei ungarische Märchen (MSM, Motivreihe 3, Der Prinz, die Prinzessin und das bedrohliche Ungeheuer, S. 303-327). In seinen Schlußbemerkungen heißt es: Die Belege zeigen ein „bemerkenenswert breites Spektrum an Variationen zum Grundschema“. Die mittelalterliche Sage von Tristan dem Drachenkämpfer wird zum Prototyp der weiteren Tradition. Hier kommt auch erstmals der Betrüger vor, der sich als Töter des Drachen ausgibt, aber entlarvt wird, z. B. mit Hilfe der Drachenzunge als Beweisstück. In den Märchen ergeben sich zunehmend komplexe Verflechtungen mit vielen Details (S. 327).

Die Symbolkonstellation „Jungfrau, die vor einem Drachen bewahrt werden muß“ wird häufig als Vorgang im Inneren des Menschen gedeutet. So sieht Lurker Michael als Urbild des Männlichen, der das Weibliche beschützt, und das gleiche gilt für sein irdisches Abbild Georg. Der Heilige Georg ist ein Reiter, der auf Gemälden meist auf einem weißen Roß dargestellt ist. Dieses symbolisiere das „Streben nach dem Guten, das jedes Verfallensein an die Triebmächte ausschließt“ (s. v. Georg, Hl.; Abbildungen: Steffen, Umschlagbild; Egli, S. 230). Das Weibliche ist in bildhaften Texten oft ein Symbol für das Seelische. Speziell die Jungfrau ist nach der Symboldeutung der Märchen von Lenz das Bild der dem Geiste entgegenreifenden Seele (S. 262). Eine kämpferische Kraft im Inneren rettet nach dieser Deutung die Seele vor der verschlingenden oder versklavenden Macht beherrschender Triebe, die ihre Entwicklung hemmen will.

Steffen stellt eine Deutung im Sinne C. G. Jungs vor. Der Drache ist die wilde und ungezähmte Triebnatur als eine autonome Macht. „Die Jungfrau ist des Helden eigene Seele [Anima] oder ihr positiver Kern, das 'Blühende in der Tiefe des Unbewußten' (v. Beit), das von den negativen Triebkräften verschlungen zu werden droht.“ (S. 179) Bei der weiblichen Psyche ist es der Animus, der verschlungen wird oder in unannehmbare Gestalt im Unbewußten verborgen ist (der „Froschkönig“) (ebd.).

Der anthroposophische Autor Rudolf Meyer deutet diese Vorgänge im Inneren christlich-geistig anhand des Märchens *Die zwei Brüder* (Grimm, KHM Nr. 60): „Die Begierdennatur verfinstert die Leuchtkraft der jungfräulichen Seele“ (Märchen, S. 159). Der Bruder, der gegen den Drachen auszieht, erhält die Anweisungen, in einer Kirche in der Nähe aus drei Bechern auf dem Altar zu trinken, um Kraft und das Schwert für den Kampf zu gewinnen. Dies sei eine Imagination der dreifachen Erfüllung mit den Christuskräften, die Denken, Fühlen und Wollen mit Heileskraft stärken. Danach wird dem Jüngling das Schwert zuteil, die Geisteskraft. Durch die Leuchtkraft dieses Geistes löst sich die Selbstsucht auf, die aus den siebenfältigen Triebgewalten aufsteigt, dem „siebenköpfigen Drachen“ (ebd. S. 160).

Daß Drache, Held und befreite Frau Kräfte im Inneren symbolisieren, wird auch von Campbell so gesehen: „Das Symbol der Herrschaft, die dem Feind entrunken, der Freiheit, die der Bosheit des Ungeheuers abgewonnen, und der Lebensenergie, die aus dem Zugriff des Tyrannen Haltefest freigesetzt wird, ist eine Frau, sei es nun die Prinzessin der zahllosen Drachenkämpfer, die Braut, die dem eifersüchtigen Vater entführt wird, oder die Jungfrau, die vor einem gottlosen Liebhaber gerettet wird. Sie ist ein Stück des Helden selber – 'jeder ist beide'“ (Heros, S. 360f.).

b) Die Frau und der Heros

Freierprobe 917 – Die schwer Erreichbare 923 –
Hochzeitssymbolik 935 – Das Erlösungsmotiv 956

Die Rettung einer Jungfrau vor einem Drachen, die der Heros dann zur Gattin erhält, führt zu dem allgemeineren Thema „Die Frau und der Heros“. Die Schwierigkeiten, die der Heros überwinden muß, können sich auch in andere Bilder kleiden als einen Drachenkampf. Bei de Vries ist dies die VII. Station im Modell eines Heldenlebens: „Der Held erwirbt eine Jungfrau, gewöhnlich nachdem er große Gefahren überstanden hat.“ (S. 288) Für Campbell gehört dieses Erlebnis zum großen Abschnitt „Initiation“ der Heldenreise. Nach dem „Weg der Prüfungen“ erfolgt „Die Begegnung mit der Göttin“ (vgl. Heros, Inhaltsverzeichnis S. 7). Es ist das höchste Abenteuer und führt zur Heiligen oder Mystischen Hochzeit (ἱερὸς γάμος, hieròs gámos) (Heros, S. 120).

Die Jungfrau, die aus den Klauen eines Drachen befreit wird und ihren Retter heiratet, ist nach Propp „der Typ der sanften Braut“ (Wurzeln, S. 377). Doch es gibt auch den Typ Jungfrau, die harte Bedingungen stellt.

Freierprobe

Dieser Typ ist mindestens ebenso häufig. Die Jungfrau wehrt sich gegen die Hochzeit und steht allen Bewerbern ablehnend gegenüber. Oft ist dies eine kämpferische, körperlich oder geistig starke Frau (Propp ebd.). In der Regel wird von den Bewerbern das Bestehen einer sogenannten Freierprobe verlangt, die vom Vater oder der Jungfrau gestellt wird. Bei Nichtbestehen droht der Tod. Häufig sind die abgeschlagenen Köpfe derjenigen, die versagt haben, auf Pfählen ausgestellt, wenn der Eine, der für die Jungfrau bestimmt ist, zu der Stätte kommt, was ihn aber nicht von dem Wagnis abhält. Nach Kirk zählt es zu den immer wiederkehrenden epischen Themen, „den Sieg bei einem Wettkampf davonzutragen, um eine

Braut zu erhalten“ (S. 204). Vom Mythos ist das Thema in Sage und Märchen eingedrungen. Reinhardt bespricht in der Motivreihe 4, „Die überwiegend lebensbedrohende Freierprobe“, dreizehn Beispiele aus der griechisch-römischen Antike, vier aus mittelalterlichen Texten und vierzehn aus Märchen, darunter so bekannte Geschichten wie das Wagenrennen von Pelops gegen Oinomaos – dargestellt am Ostgiebel des Zeustempels von Olympia –, die Werbung Gunthers um Brünhild im Nibelungenlied, das Grimmsche Märchen *Die goldene Gans* und das chinesische Märchen *Turandot*, bekannt durch die Oper von Puccini.

Das Wagenrennen zwischen Oinomaos und Pelops ist einer der Prototypen zum Kernmotiv Freierprobe aus dem antiken Mythos (Reinhardt, MSM, S. 328). König Oinomaos von Pisa im Westen der Peloponnes verlangt von den Freiern um seine Tochter Hippodameia, daß sie ihn im Wagenrennen von Elis zum Isthmos von Korinth besiegen. Bei Nichtgelingen wird sie der Tod ereilen. Propp führt aus, daß die Freierprobe oft vom Vater der Braut verlangt werde und daß es darum gehe, die Eignung des Nachfolgers als Herrscher festzustellen. Der Bewerber muß den Nachweis für seinen Aufenthalt in der anderen Welt – Unterwelt, Sonnenreich – erbringen. Nur der, der dort war, hat ein Recht auf die Hand der Zarentochter (Wurzeln, S. 394). Auch Kerényi betont, daß das Wagenrennen mit Oinomaos unterweltliche Züge trage; dessen Wagen entspreche dem des Hades. Nur der, der in der Unterwelt war, kann die Todesmächte dieses hadesgleichen Vaters bezwingen (vgl. Mythologie 2, S. 57-61). Pelops, der tot und zerstückelt war, aber aus dem Kessel wiedererstand, ist nach vielen anderen der richtige Bewerber, denn er hat den Todesdurchgang der Einweihung und das Herauskommen erlebt. Er muß nun beweisen, daß er die Rosse beherrscht, das Bewegungsmittel zum Ein- und Ausgehen in die Jenseitswelt (vgl. oben V, 4.3.1.3). Der Name der Braut, Hippodameia, bedeutet „die Rossebezwingerin“. Sie weist sich also schon durch ihren Namen als die wahre, zum Helden passende Braut aus. „Der Name Hippodameia aber verrät uns, daß sie selbst viel mehr mit Pferd und Wagen zu tun hatte.“ (Kerényi ebd. S. 61) Sie kann als eine Kraft zum Rossebändigen im Inneren des Heros aufgefaßt werden. Beide, der Freier und die Braut, sind eins, je ein Teil des anderen. „Sie ist ein Stück des Helden selber - 'jeder ist beide'.“ - wie oben bereits aus Campbell angeführt. Deswegen wird ihre Verbindung als *hieròs gámos*, als Heilige Hochzeit, bezeichnet, nach Campbell einer der wesentlichen Vorgänge bei der Initiation.

Eine ebenso grundlegende Erzählung zum Motiv Freierprobe in der griechischen Mythologie ist die der Atalante (vgl. Reinhardt MSM, S. 328). Es handelt sich um den Typ der Freierprobe, die von einer starken, kämpferischen Frau selbst verlangt wird. Die Varianten von Namen der Eltern, der Heimat und des Freiers sollen hier nicht wiedergegeben werden (ausführliche Darstellung und Quellen: Reinhardt MH, S. 398ff. und MSM, S. 328ff.). Atalante ist eine große Jägerin und Anhängerin der Artemis, die schon vor der Freierprobe Zeugnisse ihrer gewaltigen Kraft ablegt. Als Freierprobe verlangt sie einen Wettlauf gegen sie, ebenfalls mit Todesdrohung für den Unterliegenden. Mit der Freierprobe will sie eine Heirat vermeiden, da sie ein Orakel erhalten hat, wie werde dadurch ihr Wesen verlieren. Der Freier, der sie schließlich im Lauf besiegt – Meilanion bzw. Hippomenes –, vermag dies nur durch die Hilfe Aphrodites, die ihm drei goldene Äpfel gibt, die er auf die Laufbahn wirft, um Atalante abzulenken. Da die beiden danach ihre Liebesvereinigung in einem Heiligtum – des Zeus oder der Kybele – vollziehen, werden sie zur Strafe in Löwen verwandelt und müssen den Wagen der Kybele ziehen (wichtige Quellen: Apollodoros 3, 105-109; Ovid, Metamorphosen 10, 560-705).

Es ist nicht leicht, den Kern dieses Mythos von späteren Einkleidungen zu unterscheiden. Solche Einkleidungen bezeichnet Irsigler als „Mythologie“, d. h. eine Umformung eines Mythos durch literarische oder bildliche Gestaltung und damit erfolgende Reflektion. Eliade

sieht in der geschichtlichen Erscheinungsform eines Mythos einen Abstieg und nennt dies „Absturz in die Geschichte“, der die zeitlos gültige Urform verändert hat. Die griechische Mythologie an sich ist eine Spätform des Mythos, was meiner Auffassung nach bei der Freierprobe der Atalante besonders deutlich zu erkennen ist.

Zu den späteren Einkleidungen scheint Folgendes zu gehören: das Orakel als Begründung für die Freierprobe; der „romantische“ Zug, daß Atalante sich in einen der Freier verliebt und sich wünscht, daß er gewinnt; die goldenen Äpfel als Liebessymbol; die Verwandlung in Löwen, die eine Aitiologie für die Zugtiere des Wagens der Kybele darstellt. All dies ist nicht ursprünglich mythisch, d. h. es ist nicht zeitlos, überindividuell und geistig, sondern psychologisch (die Heldin ist verliebt) und rationalistisch (der Ursprung des Wagens der Kybele wird erklärt, worauf ja schon das Orakel, das die Verwandlung in Löwen weissagt, abzielt).

Zu der Urform scheint der Lauf an sich zu gehören, der ursprünglich ein Kultlauf war. Einen solchen Wettlauf, allerdings mit dem Vater der Braut, mußte auch Odysseus bei der Werbung um Penelope vollführen. Dietz sieht dies als einen kultischen Hochzeitslauf an, der zum Ritus des *hieròs gámos* gehörte. Er diente zur Ermittlung des richtigen Partners für die Braut.

Odysseus siegte dabei mit der Hilfe Athenes. Die Laufstrecke war in einer symbolischen Form gestaltet (Dietz, S. 13). In einem anderen Zusammenhang ist ein solcher Kultlauf bekannt, nämlich von Reliefs im Südgrab des Pharaos Djoser in Sakkara, wo der König mit seinen Insignien in weitausgreifendem schnellen Lauf zu sehen ist. Teichmann deutet dies so: „Daß es sich nicht nur um einen rituellen äußeren Lauf handelt, geht aus dem Ort der Anbringung hervor, tief unter der Erde, im Umkreis des Grabes. Dieser Lauf beweist also nicht, wie angenommen wird, die physische Stärke des Königs, sondern sein Initiationserleben, das ihn dem nächtlichen Sonnenlauf folgen läßt. Die Rückseite dieses Bildes ist nämlich als Türe gestaltet (Abb. 128), welche dem König den Zugang zu jener Sphäre erlaubt.“ (Tempel – Ägypten, S. 204; Abb. 127 und 128, S. 206ff.) Dieser Kultlauf des Pharaos vollzieht den Lauf der Sonne in der Nacht und am Tag, das Eingehen in die geistige Welt und das Herauskommen aus ihr, nach, wozu der Pharao durch seine Einweihung befähigt ist, so daß er jederzeit die Geheimnisse der geistigen Welt von neuem schauen kann.

In der griechischen Mythologie ist der Tages- und Nachtweg der Sonne ersetzt durch die symbolische Verbindung von Sonne und Mond. Dietz betont beim Freierlauf des Sonnenhelden Odysseus den lunaren Charakter der Braut und darauf bezogene Gestaltung des Kultes. Denn die Laufstrecke war in drei gleiche Phasen aufgeteilt, entsprechend den drei Mondphasen Neumond, Halbmond und Vollmond. Nach dem Sieg errichtete Odysseus laut Pausanias für Athene drei Heiligtümer in gleichen Abständen auf dem Weg. Athene war die Förderin dieser Heiligen Hochzeit, sie erschien „als helfende Gottheit der drei (lunaren) Wegetappen“ (Dietz, S. 13f.). Die Vereinigung von Braut und Bräutigam nach erfolgreichem Lauf stellt also einen *hieròs gámos* nach dem Urbild von Sonne und Mond dar.

Auch Atalante ist deutlich dem Mond zugeordnet durch ihre Verbindung mit Artemis. Eine Bärin fand und säugte die als Kind ausgesetzte Atalante, die später selbst zur jungfräulichen Jägerin wurde. Solche kleinen Doppelgängerinnen der Göttin Artemis galten als Bärinnen und hießen Bärinnen (Kerényi, Mythologie 2, S. 98). Der mit ihr laufende Heros dagegen kann als Sonnenheld aufgefaßt werden, wie so viele griechische Heroen. In der ägyptischen Mythologie und dem theologischen Weltbild dagegen spielt der Mond keine große Rolle, sondern der Lauf der Sonne am Tag und in der Nacht. In anderen Mythologien sind Sonne und Mond komplementär. Möglicherweise hängt dies mit den größeren Unterschieden von Sommer und Winter auf den zu den Polen vorrückenden Breitengraden ab. Dadurch kommt es, daß der Vollmond im Winter den gleichen Lauf wie die Sonne im Sommer vollführt, was Bahnlänge über dem Horizont und täglichen Höchststand betrifft.

Sonnenläufer und Mondläuferin sind also aufeinander bezogen, stellen notwendige

gegenseitige Ergänzungen dar und gleichen ihre jeweiligen Einseitigkeiten aus. Ein Anklang daran ist an einer Stelle des Ovid-Textes zu spüren, wo Atalante und Hippomenes parallel laufen: „Beim anschließenden Wettlauf läuft Atalante, von seiner Schönheit nicht weniger fasziniert als er von ihrer, lange wie gebannt neben ihm her und lässt ihn dann nur ungern hinter sich“ (Reinhardt MSM, S. 330).

*o quotiens, cum iam posset transire, morata est
spectatosque diu vultus invita reliquit!*

*O wie oft, als sie ihn schon längst hätte überholen können, zögerte sie
und ließ ungern das lange angesehene Antlitz hinter sich!*
(Ovid, Metamorphosen 10, 661-662)

Dieses „Nebeneinanderlaufen“, von Ovid als Ausdruck der Verliebtheit Atalantes gedeutet, findet sich makrokosmisch an Neumond, da dann Sonne und Mond in Konjunktion stehen. Auch in den Einweihungsgraden des Mithraskultes waren Sonne und Mond eng miteinander verbunden. Heliodromus („Sonnenläufer“) wurde der sechste Einweihungsgrad in dem auf altiranische und indische Wurzeln zurückgehenden Geheimkult genannt. Der fünfte Grad aber, der Perses, war dem Mond zugeordnet (Kloft, S. 77). Auf dem in vielen Mithräen gefundenen Weihebild des Mithras sind links und rechts von ihm zwei Begleiter abgebildet, Cautes (Lucifer) und Cautopates (Hesperus). Cautes, der Morgenstern, ist dem Heliodromus zugeordnet, Cautopates, der Abendstern, dem Perses. Diese ganze Symbolik ordnet also Sonne und Mond, Morgen und Abend, einander zu. (Abb.: Kloft, S. 72) Der Morgen- und der Abendstern aber ist die Venus. Es ist vielleicht nicht ganz abwegig, daß sie als Schützerin und Helferin das heilige Paar, das mit Sonne und Mond gleichgesetzt wird, begleitet. In den eher späten Texten, in denen der Atalante-Mythos überliefert ist, wurden solche symbolischen Bedeutungen der mythischen Gestalten vielleicht nicht mehr verstanden, denn daß Venus den verliebten Freier durch ihre Unterstützung mit den Liebesäpfeln zum „Ziel“, der Eroberung der schönen Braut, führen will, ist eine Deutung, die den ursprünglichen Sinn des Mythos zu einer rührenden Liebesgeschichte umgeformt hat. Die goldenen Äpfel erscheinen offensichtlich auch erst relativ spät, z. B. bildlich auf einem attisch-rotfigurigen Volutenkrater von ca. 440/430 v. Chr. (Reinhardt, MH, S. 399, Anm. 1494). Die Heilige Hochzeit ist Teil der Einweihung, der dann erfolgreich ist, wenn wahre Braut und wahrer Bräutigam zueinander finden. Diese beiden sind einander ebenbürtig und ergänzen einander. Mythisches Bild hierfür ist die Gleichwertigkeit der Abstammung, wie noch bei Ovid zu lesen ist:

*mecum confer! [...]
Namque mihi genitor Megareus Onchestius; illi
est neptunus avus, pronepos ego regis aquarum.*

*Mit mir miß dich! [...]
Denn mein Vater ist Megareus aus Onchestus; dessen
Großvater ist Neptun, Urenkel des Herrn der Gewässer bin ich.*

(Metamorphosen 10, 603; 605-606)

Turandot gehört zu dem Typ der Freierprobe, der in Märchen häufig ist, bei dem es nicht um – symbolische – körperliche Stärke, sondern um andere Fähigkeiten geht. Zu diesen gehört das Lösen von Rätseln, wie es in dem Märchen von Turandot der Fall ist. Diese Prinzessin ist von

besonderer Grausamkeit, „die mit ihrer faszinierenden Schönheit alle Männer bezaubert, um sie, in geradezu dämonischer Kälte mit ihren Opfern spielend, durch eine kaum lösbare Freierprobe ums Leben zu bringen“ (Reinhardt, MSM, S. 346). Campbell sieht in der Bewährung gegenüber einer grausamen und zerstörerischen Herrin oder Göttin eine Herausforderung, der der Held ausgesetzt werden muß, um zu erkennen, ob seine Kräfte genügen. „Nur Geister, die des höchsten Bewußtseins fähig sind, ertragen die Offenbarung der ganzen Erhabenheit dieser Göttin“ (Heros, S. 126). Der Heros muß sich ihrer würdig und ihr ebenbürtig erweisen. Den Unwürdigen trifft die Todesdrohung, sein Heldenleben endet, „stirbt“ an dieser Stelle, er erlangt nicht die Vollkommenheit, die Einheit mit der Braut. Der später Siegreiche jedoch läßt sich von der Gefahr nicht schrecken und geht seinen Weg: „Wenn aber ein tauglicher Freier erscheint, geht keine Aufgabe der Welt über seine Kraft“ (ebd. S. 363).

Ein anderer interessanter Typus der Freierprobe, der ebenfalls in Märchen häufig ist, stellt die Aufgabe, die Braut zum Lachen zu bringen, zu dem auch *Die goldene Gans* gehört (Grimm KHM Nr. 64). Die Königstochter wird demjenigen versprochen, der sie zum Lachen bringen kann. Dies gelingt dem jüngsten Sohn mit seiner beim Holzhauen erlangten goldenen Gans, an der sieben Personen festkleben. „[A]ls diese die sieben Menschen immer hintereinander her laufen sah, fing sie überlaut an zu lachen und wollte gar nicht wieder aufhören.“ Oft gilt in diesem Märchentyp die Prinzessin als schwermütig. Doch dies treffe nicht ganz den Sinn, heißt es in einem Märchenlexikon. „Denn sie ist eigentlich 'liebeskrank' und erwartet ihren männlichen Partner zur Heiligen Hochzeit, so dass ihr Lachen auch einen mythologisch-erotischen Sinn bekommt.“ (Die Prinzessin zum Lachen bringen. Märchentyp AT 559 www.maerchenlexikon.de/at-lexikon/at559.htm) Daß der Held des Märchens *Die goldene Gans* der richtige Partner für diese Prinzessin ist, zeigt sich auch bei der Lösung der von ihrem Vater geforderten Zusatzaufgaben. Besonders die Beibringung des Schiffes, das zu Wasser und zu Land fahren könne, zeigt, daß es sich bei dem Dummling in Wirklichkeit um einen Eingeweihten handelt, der in der Lage ist, zwischen sinnlicher Welt, dem „Land“, und geistiger Welt, dem „Wasser“, hin und her zu wechseln. Das Schiff symbolisiert diese Fähigkeit (vgl. oben S. 730). Propp nennt dies die magische Ausgerüstetheit des Helden: „In diesen Fällen beweist der Held, daß er über diejenigen Mittel verfügt, die nicht jedem gegeben werden: er beweist seine magische Ausgerüstetheit.“ (Wurzeln, S. 396) Der Dummling in *Die goldene Gans* ist keiner Todesdrohung ausgesetzt. Im äußersten Fall mißlingt die Werbung, aber auch damit verfehlte er seine Bestimmung. Geiger sieht das Gelingen dieser Freierprobe als Heilung oder Erlösung der Königstochter an und stellt Vermutungen über ihre Unfähigkeit zu lachen an. Lachen hält er für ein Merkmal des Menschen, das schon beim kleinen Kind auftritt. „Das Märchen sagt nur, die war so ensthaft – und das klingt abgrundtief. Ihr Ernst verliert sich in unendlichen Tiefen.“ (S. 340) Sie ist gar nicht richtig auf der Welt. Dies ändert sich erst mit der Heilung durch Humor. Beim Anblick der Sieben, die an der goldenen Gans kleben, lacht sich die Königstochter „gesund“, lacht sich „ins Menschliche herein oder zurück, wie man will – dem Jüngling zu.“ (S. 341) Dieser hat zuvor die Gans durch eine Prüfung seines Herzens gewonnen:

Weil du ein gutes Herz hast und von dem Deinigen gerne mitteilst, so will ich dir Glück bescheren.

Er gewinnt die Gans: „Vom Wesen der Gans gehen starke, wilde, triebhafte Energien aus. [...] Heraufgehoben, unverdorben erstrahlen diese starken Energien des Jünglings versöhnt und leuchtend – von reinem Gold.“ Der Gegensatz zwischen dem reinen Gold und den Menschen, die in dessen Verknennung daran hängen bleiben, bringt „das Wunder der Erlösung zustande“.

Schliephacke schreibt anhand des Märchens *Rapunzel* (Grimm, KHM Nr. 12) von der Notwendigkeit der Freierprobe. Der Königssohn in *Rapunzel* gelangt ohne schwere oder gefährliche Prüfung zu der Jungfrau. Bei anderen geschieht das erfolgreiche Durchdringen „weil die Helden Kühnheit bewiesen hatten, sie hatten ihr Leben gewagt und damit Leistungsproben bestanden. Rapunzel aber hat den Königssohn ohne besondere Freierprobe aufgenommen und darum gegen ein elementares Gesetz verstoßen.“ (S. 51) Die Folge ist eine lange Trennung, und der Königssohn muß sieben Jahre blind umherwandern.

Unausgesprochen ist dies das Nachholen der Freierprobe, denn während dieser Zeit treibt ihn „das Heimweh zur Rückkehr in die ungespaltene Einheit. So mußte der Königssohn nicht nur einsam werden, um seine Bewährung zu erweisen, sondern noch mehr, um desto stärker die Erinnerung an den Ursprung in der Einheit nicht zu vergessen.“ (S. 53) Er erfährt Erlösung durch die Frau: Denn als er ihr nahe ist, weckt ihr Gesang seine Erinnerung vollständig, und durch ihre Tränen wird er wieder sehend, erfährt „die Erlösung aus Wirrniss und seelischer Blindheit [...]“ (ebd.). Da nach Schliephacke Freierproben notwendig sind, um den Helden seiner wahren Bestimmung entgegenzuführen und für den Sinn des Daseins reif zu machen, ist die Jungfrau, die sie fordert, im Grunde diejenige, die als Wissende die Proben nicht aus Grausamkeit verlangt, sondern um im Helden das Höchste hervorzulocken. Die Freierprobe ist nur ein Bild für diesen ursprünglichen Sinn: „Als die alte mythische Beziehung verloren ging, blieben nur gewisse Freierproben [...] übrig.“ (S. 76)

Für den Bereich der Sage ist die Freierprobe um Brynhild/Brünhild das bekannteste Beispiel. In der *Völsungasaga* muß Sigurd durch die von Feuer und dem Schildzaun geschützte Burg eindringen und die schlafende Brynhild erwecken. Sie ist die ihm verheißene Frau, von der er Weisheit lernt, und sie erkennt in ihm den erwarteten wahren Bräutigam. Sie schwören sich Eide, einander angehören zu wollen (Die Völsungensaga, S. 37; 38f.; 44). Im Gegensatz zu anderen Erzählungen von Freierproben endet die Geschichte hier nicht, sondern es folgt der Werbungstrug an Brynhild. Sigurd gelangt an den Hof der Giukungen, wo er von der Königin einen Vergessenstrank verabreicht bekommt: „Sigurd nahm das wohl auf, und durch den Trank dachte er nicht mehr an Brynhild.“ (Ebd. S. 52). Als der Königssohn Gunnar um Brynhild werben will, rät die Mutter, daß Sigurd ihn begleitet. Da Gunnar die Waberlohe nicht durchreiten kann, tauscht Sigurd die Gestalt mit ihm, reitet durch das Feuer und gibt sich bei Brynhild als Gunnar aus (ebd. S. 53-56). Im *Nibelungenlied* fordert Brünhild einen Wettkampf in drei Disziplinen als Freierprobe. Hier steht von vornherein fest, daß Gunther dies nicht leisten kann und Siegfried im Tarnmantel neben ihm kämpfen soll. Als Brynhild/Brünhild den Werbungstrug später erfährt, hat dies die schlimmsten Folgen: Siegfrieds Tod und den Untergang der Giukungen bzw. Burgunden oder Gibichungen. Denn Brynhild, die sich um ihren rechten Gatten betrogen sieht, verlangt dessen Tod. Es wurde oben schon ausgeführt, daß es sich bei Siegfried um einen Eingeweihten an der Wende zum fünften nachatlantischen Zeitalter handelt, in dem das Einweihungswesen zuende ging. Deswegen kann er nicht so sicher mit dem in der Einweihung erworbenen Wissen umgehen, um den auf ihn bei der Rückkehr lauernden Gefahren zu entgehen. Wieder in den Bereich des Diesseitigen zurückgekehrt, fehlt ihm die Erinnerungsfähigkeit an das in der Einweihung Erworbene – „er trinkt einen Vergessenstrank“. Besonders schwerwiegend ist das Vergessen des *hieròs gámos* mit der wahren Braut.

V. Proksch sieht eine Gemeinsamkeit mit dem Atalante-Mythos. Bei beiden Erzählungen werden die Frauen durch eine List betrogen – goldene Äpfel hier, Werbungstrug dort – und erhalten daher einen Mann, der ihnen nicht ebenbürtig ist. (Verena Proksch, „Mann und Frau

nach dem Kampf“. Zur mythologischen und formal-ästhetischen Rezeption mythologischer Sujets in der deutschen Literatur am Beispiel des Geschlechterkampfes im Atalante-Mythos. Salzburg 2019, S. 88.

www.eplus.uni-salzburg.at/obvusbhs/content/titleinfo/5061228/full.pdf ; 3. 10. 2023)

Ich stimme ihr zu, was das *Nibelungenlied* (bzw. auch die *Völsungasaga*) betrifft, nicht aber den Atalante-Mythos. Denn, wie oben ausgeführt, ist der Sieger im Wettlauf der Braut ebenbürtig, und es gibt keinen anderen, der in betrügerischer Weise an seiner Stelle kämpft. Auch die Motivation der helfenden Gottheit ist kein Betrug an der Frau, sondern die notwendige Unterstützung, die zum *hieròs gámos* führt.

Die schwer Erreichbare

Der Drachenkampf um eine Frau und die Freierprobe haben schon gezeigt, welche Schwierigkeiten der Vereinigung des Heros mit der wahren Braut vorangehen können. „Das Motiv, daß die Bewältigung einer schwierigen Aufgabe Voraussetzung des Brautlagers sei, steht hinter den Heldentaten aller Zeiten und in der ganzen Welt“ (Campbell, Heros, S. 363). Die schwierige Aufgabe kann auch darin bestehen, daß ein räumliches Hindernis oder eine Abgrenzung zum Aufenthaltsort der Frau überwunden werden muß. Besonders häufig kommen folgende Hindernisse vor:

1. Feuerwand oder Feuerring
2. eine Dornenhecke oder ein dichter Wald
3. ein Glasberg

Die Hindernisse Feuerwand und Dornenhecke als Abgrenzung kommen eher in Sage und Märchen vor. Häufig ist es dabei der Fall, daß sich die Frau in einem schon lange dauernden Zauberschlaf befindet, aus dem der Held sie erwecken muß. Dies ist das Motiv der Schlafenden Schönen.

1. Feuerwand oder Feuerring

Ein gewaltiges Feuer, das die Frau an ihrem Ort rings umgibt, ist vor allem aus den germanischen Sagen von einer Walküre, die meistens Brynhild (Brünhild) heißt, bekannt. Die mittelalterlichen Quellentexte sind:

- die altisländische *Liederreda* (2. Hälfte des 13. Jhs., der Codex Regius),
- die altisländische *Edda des Snorri Sturluson* (um 1220),
- die altisländische *Völsungasaga* (1250).

Ergänzend über die Gestalt der Brynhild kommen dazu das mittelhochdeutsche *Nibelungenlied* (um 1200) und die altnorwegische *Thidrekssaga* (um 1250). (Vgl. Wikipedia s. v. Brünhild) In den beiden letzten Quellen gibt es den Feuerring nicht.

Die Lieder der *Liederreda* sind unterschiedlich alt. Ihre mündlichen Vorläufer können mehrere Jahrhunderte älter als der Codex Regius sein.

Es gibt ein gemeinsames Handlungsgerüst aller Texte. Für den hier vorliegenden Zusammenhang sind folgende Handlungselemente wichtig: Sigurd/Siegfried, der Drachentöter, begegnet Brynhild/Brünhild. Er kommt an den Hof der Giukungen/Burgunden und heiratet Gudrun/Kriemhild. Gunnar/Gunther wirbt um Brünhild. (Vgl. Doris Schweitzer, Mythos Brünhild. Von der Walküre zur liebenden Frau. www.nibelungenlied-gesellschaft.de/03_beitrag/schweitzer/nlg-16_schweitzer.html ; 11.10.2023) In bestimmten Zügen jedoch ergeben sich in den Texten Widersprüchlichkeiten und

Unklarheiten. Besonders in der *Liederreda* (Nr. 22-28 bei Stange) bleibt undeutlich, ob die von Sigurd erweckte Walküre Sigdrifa mit der erst später vorkommenden Brynhild identisch ist. Es besteht leider eine große Lücke in den Texten. Erst im Lied Nr. 28 (Helreid Brynhildar) wird die Erweckungssage mit dem Werbungstrug verbunden. Snorri Sturluson versucht, die ihm bekannten alten Lieder zu harmonisieren. So ist bei ihm die erweckte Walküre mit Brynhild identisch. (Vgl. Wikipedia s. v. Brünhild) Der sich auf das Feuer, die Erweckung und den Werbungstrug beziehende Text steht in der Skaldskaparmal, Nr. 62 (Stange, S. 329f.). In der *Völsungasaga* besteht die Gleichsetzung von Walküre und Brynhild ebenfalls, doch ist die Begegnung mit Sigurd viel ausführlicher und verbindlicher dargestellt. Beide halten sich für die Heldin und den Helden, die füreinander bestimmt sind und leisten sich gegenseitig Eide. Wie die Sigdrifa in dem ähnlichen Lied 25 der *Liederreda* (Sigdrifomal) erzählt Brynhild, wie es durch einen Ungehorsam gegenüber Odin zur Strafe des Zauberschlafes kam. Danach weicht sie Sigurd auf seine Bitte hin in ihre Weisheit ein (Die Völsungensaga, S. 38-44). Es folgt noch eine weitere Begegnung: Völsungensaga, S. 47-49.

Nun zunächst Texte aus der *Edda*:

Liederreda, Lied 24, Fafnismal (Das Lied von Fafnir), Strophe 42-44 (Stange, S. 192). Es handelt sich um einen Teil der Weissagung von Meisen, deren Sprache Sigurd verstehen kann, nachdem ihm das Blut des getöteten Fafnir auf die Lippen geraten ist:

- 42 *Ein Hof ist auf dem hohen Hindarfjall [Hindinberg]
 Ganz von Glut umgeben außen.
 Ihn haben hehre Herrscher geschaffen
 Aus heller Erdenflamme.*
- 43 *Auf dem Steine schläft die Streiterfahrene,
 Und lodernd umleckt sie der Linde Feind [das Feuer].
 Mit dem Dorn stach Yggr [Odin] sie einst in den Schleier;
 Die Maid, die Männer morden wollte.*
- 44 *Schaun magst du, Mann, die Maid unterm Helme,
 Die aus dem Gewühl trug Wingskornir das Roß.
 Nicht vermag Sigdrifas Schlaf zu brechen
 Ein Fürstensohn, eh die Nornen es fügen.*

Edda des Snorri Sturluson, Skaldskaparmal 62 (Stange, S. 329):

Da ritt Sigurd, bis er ein Haus fand auf einem Berge. Darin schlief ein Weib mit Helm und Brünne bekleidet. Er zog das Schwert und schnitt die Brünne von ihr: da erwachte sie und nannte sich Hilde. Sie hieß Brynhild und war Walküre.

Von dem Feuer wird im Zusammenhang mit der Werbung Gunnars um Brynhild gesprochen: *Darauf fuhr Sigurd mit Giukis Söhnen zu Atli, dem Sohne Budlis, um dessen Schwester Brynhild für Gunnar zu bitten. Sie wohnte auf dem Hindaberge, und war ihre Burg mit Wafurlogi (waberndem Feuer) umgeben; auch hatte sie das Gelübde getan, keinen andern Mann zu freien, als der es wagte, durch Wafurlogi zu reiten. (S. 329f.)*

Es soll nun um die Deutung des Feuerrings gehen.

Coomaraswamy, dessen Ausführungen über die Schlagenden Felsen oben schon dargestellt wurden (S. 738), sieht in dem Feuerwall eine ähnliche Funktion wie die der schlagenden Felsen oder Türen. Dies alles sind Bilder für Schutzmaßnahmen für die Anderwelt. Sie dienen

dazu, sie gegen denjenigen, der nicht das Recht zum Eintreten hat, zu schützen. In dieser Deutung stellt die Frau hinter der Feuerwand ein hehres jenseitiges Wesen dar, eine Art Göttin, die große Weisheit und Fähigkeiten besitzt. Das Feuer schützt ihren geistigen Bereich vor dem Eindringen Unwürdiger. Der anthroposophische Autor Otto Julius Hartmann sieht in der Waberlohe „den *dritten* Schwellenhüter [nach Fafner und Wotan?], der den Helden von der 'geistigen Sonnensphäre' trennt, in welcher 'Brünnhilde weilt'. Das Feuer ist für Hartmann 'der leuchtende Glanz, die verzehrende Glut dieser Sphäre selbst' “ (Otto Julius Hartmann, die Esoterik im Werk Richard Wagners. Freiburg 1969. Zitat in: Friedrich Oberkogler, Richard Wagner. Vom Ring zum Gral. Wiedergewinnung seines Werkes aus Musik und Mythos. Stuttgart ²1985, S. 241f.). Auf diese Sonnenzugewandtheit der Walküre weist ihr Sonnengruß nach dem Erwachen hin:

*Heil dir Tag, Heil euch Tagessöhnen,
Heil dir Nacht und nährende Erde:
Mit unornigen Augen schaut auf uns
Und gebt uns Sitzenden Sieg.*
(*Liederreda*, Sigdrifomal, Strophe 3; Stange, S. 193)

Wagners Nachdichtung macht dies noch deutlicher:

*Heil dir, Sonne!
Heil dir, Licht!
Heil dir, leuchtender Tag!*
(*Siegfried*, 3. Akt; Burghold, S. 251f.)

Das Symbol des Feuers kommt auch in Form eines Feuerflusses vor. So umkreist in der griechischen Mythologie der Phlegeton („der Brennende“) den Unterweltbereich des Tartaros, also eine geistige Sphäre. In der irischen Sage von dem Prinzen von der einsamen Insel und der Herrin von Tubber Tintye hütet die schönste Frau die flammende Feenquelle Tubber Tintye in ihrem Schloß, das von mehreren abwehrenden gefährlichen Hindernissen umgeben ist. Eines davon ist ein Feuerfluß, den der Prinz überqueren muß. (Campbell, Heros, S. 120) Eichfelder sieht Ähnlichkeiten zwischen der Waberlohe und der Rosen- d. h. Dornenhecke in verwandten Erzählungen. Im symbolkundlichen Bereich gelten der Feuerring und die Rosenhecke als konvertierbar. Solche Hecken umgaben Friedhöfe, deswegen war „Rosengarten“ ein altes Synonym für Begräbnisstätten. Es bestand die Vorstellung, daß man an diesem Ort ruhen und wieder erweckt werden könne. Eine Hecke oder eine Mauer dienten der Abschottung von der profanen Welt der Lebenden. (Eichfelder, Märchenhafte Motive der Nibelungensage, 2005. www.nibelungenlied-gesellschaft.de/03_beitrag/eichfelder/fs05-eichf.html ; 6. 10. 2023)

Der Ort der Toten wird oft mit dem Jenseits bzw. der geistigen Welt gleichgesetzt. Hieraus erfolgt, daß man nach Überwindung der Abgrenzung die geistige Welt betritt. Die Frau, die in den nordischen Texten hinter dem Feuerwall weilt, besitzt Weisheit, Sehergabe und übermenschliche Kräfte. Diese Fähigkeiten sind Hinweise auf ihre ursprüngliche Göttlichkeit. An mehreren Stellen wird ihre Kenntnis von Zauberrunen erwähnt, so im Eddalied von der Weissagung Gripirs an Sigurd, in der ihm sein Leben vorausgesagt wird, darunter die Begegnung mit dieser Frau:

*Sie wird dich Reichen Runen lehren,
Alle, die Menschen wissen möchten,
Dazu in allen Sprachen reden,*

Und Heilkräfte verleihen. So Heil dir, König!
(*Liederreda*, Gripirs Weissagung, Strophe 17; Stange, S. 174)

So bittet dann Sigurd die Erweckte „ihn Weisheit zu lehren, da sie die Mären aus allen Welten wisse“. Darauf erfolgt die lange Einweihung in den Runenzauber, wovon als Beispiel der über Heilung lautet:

*Astrunen kenne, wenn du Arzt willst sein
Und Wunden wissen zu heilen.
In die Rinde ritze sie und das Reis am Baum,
Wo ostwärts die Äste sich wenden.*
(*Liederreda*, Sigdrifomal, Strophe 11; Stange, S. 195; *Die Völsungensaga* S. 41)

Die Strophen 5 – 20 handeln von der Runenweisheit, danach folgen wichtige Ratschläge zu vielen Lebenslagen. Bei den Sprüchen zur Runenweisheit handelt es sich um Geheimwissen, magische Sprüche, Heilzauber und Runenzauber (Wikipedia s. v. Brünhild). Brynhilds seherische Gaben zeigen sich in Träumen und Traumdeutung. In der *Völsungasaga* gibt es eine Stelle, in der Gudrun von ihr Träume gedeutet haben möchte, die bei ihr ungute Ahnungen hervorrufen. Im Traum erschien ihr ein Hirsch mit goldenem Fell, der getötet wurde. Brynhild spricht zu ihr:

Ich werde weissagen, wie es später gehen wird: zu euch wird Sigurd kommen, den ich mir zum Manne erkor; Grimhild [Gudruns Mutter] gibt ihm truggemischten Met, der uns alle in großen Streit bringt. Du wirst ihn besitzen, aber schnell ihn verlieren. Du wirst König Atli zum Gemahl haben – deine Brüder wirst du verlieren, und dann wirst du Atli erschlagen“
(*Die Völsungensaga*, S. 51)

Im Eddalied Nr. 26, Bruchstück eines Brynhildenliedes, spricht Brynhild nach Sigurds Ermordung zu Gunnar von einem seherischen Traum, den sie hatte:

*Grimmes sah ich, Gunnar, im Schlaf:
Im Saal alles tot, ich schlief im kalten Bett,
Dieweil du, König, kummervoll rittest
Die Fessel am Fuß in der Feinde Heer:
So soll, Niflungen, nun euer Geschlecht
Die Macht missen, denn meineidig seid ihr.*
(*Strophe 15; Stange, S. 201*)

Es scheint ferner eine geheime Verbindung zwischen Brynhild und den weissagenden Vögeln zu geben, deren Sprache Sigurd nach dem Tod Fafnirs verstehen kann. Eine Meise singt:

Da würde er weiser, wollte er nützen den guten Rat, den ihr ihm gegeben hattet, ritte darauf zum Lager Fafnirs, nähme das viele Gold, das dort liegt, und ritte sodann hinauf nach Hindarfjall, wo Brynhild schläft – dort wird er große Weisheit lernen.
(*Die Völsungensaga*, S. 37)

Eichfelder sagt über die Vögel, die auch in anderen Geschichten vom Typ Schlafende Schöne erscheinen, die Vögel könnten Weisungen aus dem Jenseits ausdrücken, wobei an die Seelen Verstorbener zu denken sei. Er verweist auf den in vielen religiösen Vorstellungen vorkommenden Seelenvogel. Es bestehe eine Ähnlichkeit zwischen den abgeschotteten schlafenden Gestorbenen und der Schlafenden Schönen, ein Bild für die Seele. So wäre es die Seele selbst, die den Erwecker durch diesen Gesang zu sich führt. Eichfelder nennt auch den

altfranzösischen Prosaroman *Perceforest* aus dem 14. Jh., in welchem der Ritter Troylus gar auf dem Rücken eines Vogels in die verschlossene Burg zu der Schlafenden Schönen eindringt.

Die geheime Verbindung mit Sigurd und Brynhilds Vorwissen über ihn kommt auch an anderen Stellen zum Ausdruck. So spricht sie nach ihrer Erweckung:

Sie fragte, was so stark gewesen wäre, daß es die Brünne zerschnitt „und meinen Schlaf brach? Sigurd wird hergekommen sein, Sigmunds Sohn, der den Helm Fafnirs hat und seinen Töter in der Hand?“

(Die Völsungensaga, S. 38)

Auch in der *Thidrekssaga* weiß sie über ihn Bescheid: „Sie hat anscheinend ein 'mythisches Vorwissen' um Sigurd, denn sie weiß, als ein Ankömmling gemeldet wird, sofort, dass er es sein muss.“ Auch nennt sie ihm seinen Namen und seine Herkunft (Wikipedia s. v. Die Nibelungensage). (Auch im *Ring des Nibelungen* ist dies so: Brünnhilde weiß als einzige um den noch ungeborenen Helden und nennt seiner Mutter Sieglinde den Namen Siegfried.

Die Walküre, 2. Akt; Burghold, S.148)

In der *Thidrekssaga* hat Brynhild eine ganz andere Stellung als in den übrigen Quellen. Sie ist eine selbständige Frau, die auf der Burg Seegard im Reich der Sueben herrscht. Dort besitzt sie ein Gestüt, von dem die Rosse aller bedeutenden Helden stammen. Der Bezug auf Odin, ihre Versetzung in Schlaf und der Feuerwall kommen nicht vor. Sie besitzt Weisheit, Sehergabe und einen hochstrebenden Sinn (vgl. Doris Schweitzer, Mythos Brünhild). Sigurd kommt zu ihrer Burg, um von ihr sein Roß zu erhalten, und sie gibt ihm ihren besten Hengst. Damit erweist sie sich als Mystagogin. Denn ihm ein Roß zu schenken bedeutet, ihn in das Wissen einzuweihen, wie man in die geistige Welt hinein- und wieder hinausgehen kann. Später geht die Geschichte wie bekannt weiter: Die beiden verloben sich, doch Sigurd bricht die Treue, da er eine andere heiratet, während sie die Gattin Gunnars wird. Wie im *Nibelungenlied* verliert sie ihre Jungfräulichkeit durch Sigurds in der Dunkelheit vollzogenen Betrug, mit der er an die Stelle ihres Gatten tritt, der ihr an Körperkraft nicht gewachsen ist, sodaß er ihr nicht nahen kann. Ihre ungewöhnliche Kraft und ihr kämpferischer Sinn sind weitere Symbole ihrer göttlichen Art. Im *Nibelungenlied* sind dies mythische Einsprengsel im ansonsten in der realen höfischen Welt angesiedelten Epos.

Die übermenschlichen Kräfte Brünhilds sind an ihre Jungfräulichkeit geknüpft, daher verliert sie sie nach der betrügerischen Bezwingung durch Sigurd. Die Körperkräfte können ein Symbol für ihre spirituellen Fähigkeiten sein. Denn die Vorstellung war weit verbreitet, daß Jungfräulichkeit Kraftgewinn für enthusiastische Gottesbegegnung oder prophetische Begabung bewirke. Als Beispiele werden die Sibyllen und die römischen Vestalinnen genannt (Lurker s. v. Jungfräulichkeit), weiterhin Tempelfrauen im Inka-Reich und Häuptlingstöchter bei den Herero (Lurker s. v. Feuer). Heiler nennt noch Babylonien und die Feuerpriesterinnen der irischen Weisheitsgöttin Brigit. Ähnlich wie die Vestalinnen gab es Feuerhüterinnen in ganz Latium. Virginität galt als Garantie für die Lebenskraft des Volkes und des Staates. Man glaubte an eine Zauberkraft der Jungfräulichkeit oder Enthaltsamkeit, so daß viele Zauberhandlungen nur von Jungfrauen oder Witwen vollzogen werden konnten. (Heiler, Erscheinungsformen, S. 416ff.) Jungfräulichkeit oder Enthaltsamkeit stellen einen Abglanz eines nicht-menschlichen, nicht-geschlechtlichen Wesens dar sowie den Zustand des Menschen vor der Geschlechtertrennung, in der die späteren Fortpflanzungsorgane Wahrnehmungsorgane übersinnlicher Erkenntnis waren (vgl. oben ...). Die Verbindung solcher jungfräulicher Priesterinnen mit dem Feuer hängt nach Lurker mit der dem Feuer zugeschriebenen Reinheit und reinigenden Kraft zusammen (s. v. Feuer). Der Feuerring ist also auch ein Symbol für das Wesen der priesterlichen gottähnlichen Frau in seiner Mitte, die

große spirituelle Fähigkeiten besitzt. In der *Edda des Snorri Sturluson* schafft sich Brynhild die Wafurlogi ja selbst und nicht Odin als Strafe.

In den Texten wird jedoch auch eine Entwicklung gezeigt: Dieses göttliche Wesen, hier die Walküre, sinkt zur Heroine herab. So heißt es über Sigrdrifa: Odin sagte, „von nun an solle sie nie wieder Sieg erfechten im Kampfe, sondern sich vermählen“ (*Liederreda*, Sigrdrifomál; Stange, S. 194). Deswegen gibt es eine zweite Funktion des Feuers im heroischen Bereich. Das Durchschreiten ist in diesem Fall eine Freierprobe. Den Bruch zwischen den beiden Funktionen der Feuerwand – Schutz oder Aufgabe für den Helden – merkt man den mittelalterlichen Texten deutlich an. In *Siegfried* von Wagner, 3. Akt, ist erschütternd dargestellt, wie die erwachte Brünnhilde sich des Herabsinkens in das Heroisch-Menschliche zunehmend bewußt wird:

*Kein Gott nahte mir je:
der Jungfrau neigten
scheu sich die Helden:
heilig schied sie aus Walhall! -
Wehe! Wehe!
Wehe der Schmach,
der schmähhlichen Not!
Verwundet hat mich,
der mich erweckt!
Er erbrach mir Brünne und Helm:
Brünnhilde bin ich nicht mehr!
[...]
Mir schwirren die Sinne!
Mein Wissen schweigt:
Soll mir die Weisheit schwinden?
(Burghold, S.256)*

Zugleich mit dem Verlust ihrer Kräfte entsteht das erotische Element und Todesbewußtheit, womit dann *Siegfried* endet:

Brünnhilde: *Leb' wohl, prangende Götterpracht! [...]
Mir strahlt zur Stunde Siegfriedes Stern!
Er ist mir ewig, ist mir immer,
Erb' und Eigen, ein und All':
Leuchtende Liebe, lachender Tod!
(Burghold, S. 261f.)*

Eine solche Entwicklung ist auch im *Gilgamesch-Epos* deutlich. Der Urmensch Enkidu, der mit den Tieren zusammen in Eintracht lebte, erfuhr als erster das Todeslos. Und der Auslöser, der zu der Entwicklung führte, war das erstmalige erotische Erleben mit einer Kultdirne, die ihm in verderblicher Absicht zugeführt wurde:

*Sein Liebesspiel raunte er über ihr.
Sechs Tage und sieben Nächte war Enkidu auf,
Daß er die Hure beschlief.
Als er von ihrem Genusse satt war,
Richtet' er sein Antlitz hin auf sein Wild:*

*Da sie ihn, Enkidu, sahen,
Sprangen auf und davon die Gazellen,
Wich von seinem Leibe das Wild der Steppe.*
(Erste Tafel, IV, 20-25. Übersetzung: Albert Schott; s. auch oben, S. : Der Tod kommt in die Welt)

In den Quellen zum Brynhild-Mythos wird der Durchgang durch das Feuer als Freierprobe an den Stellen deutlich, in denen Brynhild nicht als Strafe in Schlaf versetzt wird, sondern eine Frau ist, die ihren Mann selbst wählen will und darum den Feuerwall als Freierprobe offensichtlich selbst um sich gelegt hat. So heißt es im Skaldskaparmal der *Snorra-Edda*: *[A]uch hatte sie das Gelübde getan, keinen andern Mann zu freien, als der es wagte, durch Wafurlogi zu reiten.* (Stange, S. 329f.; bereits oben zitiert)

Hier kommt der Schlaf als Strafe Odins für Brynhilds Ungehorsam nicht vor. Dies legt nahe, daß die Deutung des Schlafes als Strafe eine Rationalisierung ist. Im *Nibelungenlied* gibt es den Schlaf nicht, und die von Brünhild geforderte Freierprobe ist auch nicht der Durchgang durch ein Feuer, sondern ein körperlicher Wettkampf gegen sie, ganz wie bei Atalante. Die eigentliche Bedeutung des Schlafes ist die mangelnde Fähigkeit, in der geistigen Welt wahrnehmen zu können. In vielen symbolischen Texten ist diese Fähigkeit noch nicht genügend ausgebildet. Aus diesem Grund schläft Odysseus in zwei entscheidenden Situationen der Irrfahrten ein: auf jener Fahrt, auf der dann die Gefährten den Windschlauch öffnen, und auf der Insel Thrinakia. Ein weiteres Beispiel kommt in dem altfranzösischen Text *Gauvain sucht den Gral* vor: Der Artusritter Gauvain kann sich auf der Gralsburg des Schlafes nicht länger erwehren und erfährt daher einen Teil der Belehrung durch den Gralskönig nicht. Deswegen kann er seine Aufgabe dort nur teilweise erfüllen und muß die Gralsburg verlassen. (Chrestien des Troyes, *Gauvain sucht den Gral*. Erste Fortsetzung des „Perceval“ von Chrestien de Troyes. Übersetzt von Konrad Sandkühler. Stuttgart 1986, S. 204) Auch die schlafenden Jünger in Gethsemane sind ein Beispiel (Mt 26, 36-46 und Par.). Im Falle Brynhilds ereignet sich durch das Einschlafen das Herabsinken aus der göttlichen Sphäre in die Heroische. Der ebenbürtige Held erweckt sie zu ihrem neuartigen Zustand, in dem sie sich mit dem ihr zugehörigen Heros verbinden kann. Oberkogler deutet den Heros und die Erweckung der Schlafenden als Bilder für innere Vorgänge bei der Initiation. Die Schlafende ist ein ehemals göttlicher Anteil des Menschen, die Gottebenbildlichkeit, die er verloren oder vergessen hat und die er „in sich zur Erweckung bringt“ (S. 160). „Nur wer [die] 'Waberlohe' unversehrt zu durchschreiten vermag, wird die Kraft besitzen, jene göttliche Ebenbildlichkeit in sich – Brünnhilde – zu erwecken.“ (S. 163)

Eine letzte Deutung des Durchschreitens einer Feuerwand ist die einer Läuterung. Da bei einer Verbrennung Schlacken ausgeschieden werden, gilt das Feuer symbolisch als läuternde Kraft. Darauf weist auch die etymologische Verwandtschaft von griechisch *pyr* (Feuer) und lateinisch *purus* (rein) hin (Lurker s. v. Feuer). Die Deutung des Feuers als läuternde Kraft findet sich besonders bei anthroposophischen Autoren. So schreibt Oberkogler weiter über den Feuerring, er sei das Feuer der eigenen Begierden und Leidenschaften. „Dieses Feuer, es brennt vor der Schwelle, die ihn zu seiner göttlichen Wesens-Natur führt. Ehe der Mensch seinem geistigen Selbst begegnet, muß er diese Begierdenglut der Waberlohe durchschreiten, die sich wie ein versengender Wall um den Ort dieser Ich-Begegnung legt.“ (S. 165) die göttliche Wesens-Natur nennt R. Meyer die Weisheitsseele des Geistsuchers oder mit dem Ausdruck Goethes das Ewigweibliche. Diese findet er hinter dem „Flammenwall des Läuterungsfeuers“ (Nordische Apokalypse, S. 213f.). Eine Wand von reinigendem Feuer begegnet auch in einem weiteren zwar mittelalterlichen, aber doch völlig anderen Text, nämlich bei Dante. In der *Commedia* muß er kurz vor dem Gipfel des Läuterungsberges eine

Feuerwand durchschreiten. Dieser Gang durch das reinigende Feuer (*ignis purgatorius*) ist die schwerste Prüfung des Heilsuchenden (s. H. Köhler im Kommentar zum Purgatorio, S. 582; s. unten). Allergrößte Furcht erfaßt ihn beim Anblick des Feuers. Sein Geleiter durch Unterwelt und Läuterungsberg bis zu dieser Stelle, Vergil, kann ihm nur Mut machen, indem er die hehre Frau erwähnt, die ihn hinter der Feuerwand erwartet:

„[...]”
*Pon giù omai, pon giù ogni temenza:
volgiti in qua; vieni ed entra sicuro!”
E io pur fermo e contra coscienza.*

*Quando mi vide star pur fermo e duro
turbato un poco, disse: „Or vedi, figlio:
tra Beatrice e te è questo muro.“*

„[...]”
*Leg alle Furcht jetzt ab, leg sie ab; dreh dich hierher,
komm nur: tritt ein, ganz sicher!” Aber ich stand still,
gegen mein Gewissen.*

*Als er sah, wie ich so still und steif dastand, war er ein
wenig betroffen und sagte dann: „Schau, Sohn, dies ist die
Mauer zwischen dir und Beatrice.“*

(Dante, *La Commedia*, Purgatorio 27, 31-36. Übersetzt und kommentiert von Hartmut Köhler. Stuttgart 2011)

Als er es dann wagt und ein schreckliches Brennen empfindet, spricht ihm Vergil erneut von Beatrice:

*Doch mein väterlicher Beschützer sprach, um mir Mut zu
machen, weiter von Beatrice und sagte: „Mir scheint, ich sehe schon ihre Augen.“*
(Ebd. 52-54)

Die geheimnisvolle, fast überirdische Beatrice, die „Seligmachende“, wird bekanntlich von da an Vergil ablösen und ihn durch das himmlische Paradies zur Gottesschau führen. Sie ist die Mystagogin, die alles daransetzt, daß er in rechter Weise in die himmlische Welt bis zum letzten Ziel aufsteigt.

2. Dornenhecke oder dichter Wald

Die Dornenhecke oder ein dichter Wald stellen ein ähnlich gefährliches, mühsam zu überwindendes Hindernis auf dem Weg des Heros zur ihm bestimmten Frau dar wie das Feuer. Was diesem Motiv fehlt, ist die Symbolik der Läuterung. Die Dornenhecke kommt vor allem in Märchen vor, wobei *Dornröschen* der typische Vertreter ist (Grimm, KHM Nr. 50). Schon die Brüder Grimm sahen die Verbindung des Märchens mit dem germanischen Mythos von Brünhilds Befreiung. Der Vorläufer ist das französische Märchen *La belle au Bois dormant* (*Die schlafende Schöne im Walde*) der Sammlung von Charles Perrault von 1696 (Wikipedia s. v. Dornröschen). Eichfelder nennt als weitere ältere Texte des Typus „Schlafende Schönheit“ den altfranzösischen Prosaroman *Perceforest* (14. Jh.); *Merlin et*

Seifrid de Ardemont des Albrecht von Scharfenberg (13. Jh.); *Sole, Luna e Talia* von Basile (1637). Die Motive schlafende Schönheit, Dornenhecke, verschlossene Burg, Stich an der Spindel, hilfreiche Vögel kommen in verschiedener Kombination in diesen Texten vor. Eichfelder weist noch auf die weite Verbreitung, auch außerhalb Europas, hin; es könne sich um Erinnerungen an einen alten Mythos handeln.

In den Interpretationen sind zwei Vorstellungen vertreten: einerseits Schlaf und Abgrenzung als Zeichen und notwendige Begleiterscheinung von Entwicklungsvorgängen; andererseits die Durchdringung von Gefahren als Prüfung des Heros, ohne die die Frau nicht gewonnen werden kann.

Die erste Richtung der Interpretation entspricht dem in Abschnitt 1 besprochenen Herabsinken Brynhilds vom Göttlichen ins Heroisch-Menschliche, ein Ansatz, mit dem sich auch Wagners *Ring des Nibelungen* deuten läßt (was dem sogenannten Valencia-Ring von 2009 auch zugrundeliegt; s. Interview mit dem Regisseur Carlus Padrissa im Bonusmaterial der CD). Eichfelder weist darauf hin, daß dem Schlafdorn Odins in den mittelalterlichen Quellen der Stich an der Spindel im Märchentypus Schlafende Schöne entspricht, die Spindel weise auf die schicksalsspinnenden Nornen. Lenz setzt das Spinnen dem erwachenden Denken in der Menschheit gleich, das zugleich das Schauen in der geistigen Welt schwinden ließ:

„Wachwerden in der diesseitigen Sinneswelt aber heißt, zunächst einschlafen für die jenseitige geistige Welt.“ (S. 23f.) Das Denken läßt das Ich des Menschen zur Entwicklung kommen, das aber zugleich den Einzelnen in die Isolierung führt. Dies werde durch das Bild der Dornenhecke ausgedrückt. Der ebenfalls anthroposophische Märcheninterpret Rudolf Geiger sieht die Dornenhecke als Abgrenzung und Schutz der für das menschliche Bewußtsein in Schlaf gesunkenen geistigen Welt, die Trennung einer Innenwelt von einer Außenwelt: „Innen Schlaferstarrung – dafür beginnt nun ein verworren-wucherndes Leben draußen. [...] Die Dornenhecke beginnt zu wachsen, wächst und überhöht schließlich das Schloß. Die ursprüngliche Daseinswelt, wo die weisen Frauen noch sichtbar erschienen und wirken konnten, geht in tiefen Geheimniszustand über; die neue, diesseitige, dornige Welt wird geboren und zugleich zur Schranke vor der andern, die inwendig als beseelter Organismus, durchmenschlicht und in sich intakt, doch in einem vollkommenen Verpuppungszustand entschwindet.“ (S. 530)

Im Grimmschen Text schläft Dornröschen hundert Jahre, während derer viele Königssöhne („Heroen“) versuchen, die Dornenhecke zu durchdringen, aber darin umkommen. Nach Ablauf der hundert Jahre kommt ein Königssohn, der sich von keinen Warnungen abhalten läßt: *„Ich fürchte mich nicht, ich will hinaus und das schöne Dornröschen sehen.“* [...] *Nun waren aber gerade die hundert Jahre verflossen, und der Tag war gekommen, wo Dornröschen wieder erwachen sollte. Als der Königssohn sich der Dornenhecke näherte, waren es lauter große, schöne Blumen, die traten von sich selbst auseinander und ließen ihn unbeschädigt hindurch, und hinter ihm taten sie sich wieder als eine Hecke zusammen.* Der Königssohn kommt schließlich ins Schloß und in das Turmgemach, wo Dornröschen schläft: *Da lag es und war so schön, daß er die Augen nicht abwenden konnte, und er bückte sich und gab ihm einen Kuß. Wie er es mit dem Kuß berührt hatte, schlug Dornröschen die Augen auf, erwachte und blickte ihn ganz freundlich an.*

Eichfelder schreibt hierzu, daß das Motiv der Abgrenzung, die nur der Auserwählte durchdringen kann, immer wieder vorkomme: „Nur vor dem 'rechten' Helden weichen die Flammen oder die Dornen zurück, weil zum einen die Zeit der Erlösung gekommen war und zum andern einzig der Held dafür prädestiniert war.“ Was im Dornröschenmärchen zwar nicht ausdrücklich erwähnt wird, aber in anderen Texten deutlich ist, sei ein vorausgegangener Initiationsritus, wie er in der Nibelungensage vorkommt. Die Furchtlosigkeit des Helden

vieler Märchen gehört schon in der *Edda* zu Sigurds Eigenschaften. So spricht Sigdrifa zu Odin, daß sie ein Gelübde täte, sich keinem Manne zu vermählen, der sich fürchten könne (Sigdrifomal; Stange, S. 194). Weiter ist noch bemerkenswert, wie sich vor dem rechten Helden die Dornenhecke öffnet und hinter ihm wieder schließt. Dies deutet Campbell so: Da die Jungfrau „das Inbild seiner Bestimmung“ ist, wird sie vom Helden gewonnen, der sich nicht von seinem Weg abbringen läßt. Vor einem Menschen, der sich [...] nicht von sich selbst abbringen läßt [...], sinken die Schwierigkeiten dahin, und wie er geht, öffnet sich vor ihm der unvermutete Weg.“ (Heros, S. 363f.) Einen weiteren Text gibt Campbell in Auszügen wieder, die bereits erwähnte westirische Sage von dem Prinzen von der einsamen Insel und der Herrin von Tubber Tintye. Der Prinz will heilendes Wasser von Tubber Tintye, der flammenden Feenquelle, holen und muß dabei gefährliche Hindernisse bewältigen, einen Feuerfluß, einen Hain giftiger Bäume, schlafende Riesen, See- und Landungeheuer. Im Schloß findet er ganz oben zwölf Kammern mit je einer schlafenden Frau. doch in der dreizehnten schläft in goldenem Glanz die schönste: „In der großen, hellen Kammer war ein goldenes Lager, das auf goldenen Rädern ruhte. Die Räder drehten sich unablässig; das Lager ging immer im Kreise, Tag und Nacht, ohne aufzuhören. Auf dem Lager lag die Königin von Tubber Tintye, und wenn die zwölf Mädchen schön waren, so würden sie nicht schön sein, wenn man sie neben ihr sähe. Am Fuß des Lagers befand sich Tubber Tintye selbst, die Feuerquelle. Es war ein goldener Deckel über der Quelle, und er ging mit dem Lager der Königin unablässig im Kreise.

'Bei meinem Wort, hier werde ich eine Weile ausruhen', sagte der Prinz, und er stieg auf das Lager und verließ es nicht für sechs Tage und Nächte.'“ (Heros, S. 120f.; Quelle: Jeremiah Curtin, *Myths and Folk-Lore of Ireland*. Boston 1890, S. 101-106)

In den zwölf schlafenden Frauen enthält diese wundersame Geschichte eine kosmische Symbolik. Das Lager der Königin und der verbundene Deckel der Flammenquelle, die immerfort im Kreise gehen, zeigen eine Mittelpunktssymbolik an. Das Zimmer liegt genau wie Dornröschens Turmstübchen ganz oben im Schloß am Ende einer Treppe. Diese Senkrechte deutet die *axis mundi*, die Weltachse, an, die Stelle, wo Himmel und Erde verbunden sind und sich himmlische Kräfte in die Welt ergießen können. Deswegen befindet sich an diesem Mittelpunkt die heilende Quelle.

Das Thema Jungfrau im Turm bzw. einem anderen verschlossenen Gebäude kommt auch ohne gefährlichen Zugang vor. Das Urbild aus der griechischen Mythologie ist die von ihrem Vater in einem unterirdischen Gemach eingeschlossene Danae; der Vater wollte aufgrund eines bedrohlichen Orakels keinen Enkel bekommen. Doch zu der Eingeschlossenen drang der in einen Goldregen verwandelte Zeus vor und das Orakel erfüllte sich. Das leuchtende Gold, das zur Befruchtung führt und einen heilbringenden Heros erschafft, zeigt sich als Symbol auch bei dem lichtdurchfluteten Raum und dem goldenen Deckel der flammenden heilenden Quelle Tubber Tintye.

Reinhardt bespricht die Motivreihe „Das eingeschlossene Mädchen im Turm und der Goldregen“ in 16 Beispielen, von denen er etliche spätere jedoch von reinem Unterhaltungscharakter geprägt sieht (MSM, S. 303; die gesamte Motivreihe S. 285-303). Der Danae-Mythos wurde jedoch im spätmittelalterlichen Text *Ovide moralisé* (1316-1328) in der theologischen Deutung des *sensus anagogicus* (im „hinaufführenden“, d. h. im spirituellen Sinn) auf die übernatürliche Empfängnis Christi durch den Heiligen Geist bezogen (MSM, S. 287). Hier ist Danae eine Präfiguration der Maria, Zeus des Heiligen Geistes. In Lukas 1, 28 heißt es, daß der Verkündigungengel zu ihr „hineinging“ (*eiselthon*), was nahelegt, daß sie sich in einem Gemach befand; so wird ja die Verkündigungsszene an Maria in unzähligen Bildern auch dargestellt. Im Anschluß an diese Deutung des Danae-Mythos – so Reinhardt – sei auch die Märtyrerlegende der heiligen Barbara um eine Vorgeschichte erweitert worden.

Die ebenfalls von ihrem Vater in einen Turm Eingesperrte empfing nach heimlicher Taufe dort den Heiligen Geist, wodurch sie „die Kraft Gottes und der Abglanz der Glorie des Allherrschers“ durchströmte. Reinhardt sieht „weitgehende Parallelen zum heidnischen Danaëmythos mit ingeniosen Umdeutungen im Sinne der christlichen Heilslehre“ (MSM S. 294f.). Ein Strom göttlicher Kraft ergießt sich ins Irdische.

Im Märchen *Rapunzel*, in dem bekanntlich auch der Turm vorkommt, ist die Geschichte signifikant anders. Zwar findet auch hier im Turm eine Empfängnis statt, doch erfolgen darauf Trennung, Unglück und Suche der Liebenden (Grimm KHM Nr. 12). Hierüber schreibt Schliephacke: „Bei Dornröschen und Brynhild öffneten sich die Dornenhecke, der Turm und die Waberlohe zur rechten Zeit, weil die Helden Kühnheit bewiesen hatten, sie hatten ihr Leben gewagt und damit Leistungsproben bestanden. Rapunzel aber hat den Königssohn ohne besondere Freierprobe aufgenommen und darum gegen ein elementares Gesetz verstoßen.“ (S. 51). Ohne Überwindung von Gefahren eine Braut zu gewinnen scheint nur Göttern gegeben zu sein. Ein weiteres solches Beispiel einer schwer Erreichbaren ist die auf Naxos vom Meer eingeschlossene Ariadne, der sich Gott Dionysos strahlend mit reichlichem Gefolge nähert:

*At parte alia florens volitabat Iacchus
cum thiaso Satyrorum et Nysigenis Silenis
te quaerens, Ariadna, tuoque incensus amore.*

*Aber von der anderen Seite [des Meeres] eilte fliegend der prangende Iacchos herbei
mit dem Schwarm der Satyrn und den Nysa entstammenden Silenen,
nach dir, Ariadne, verlangend, und von Liebe zu dir erglüht.
(Catull, carmina 64, 251-253)*

Vom Glanz des Aufenthaltsortes der dem Helden bestimmten Frau zeugt auch die Symbolik des Glasbergs, wofür nun noch Beispiele folgen.

3. Glasberg

Bei manchen Erzählungen befindet sich die schwer Erreichbare auf einem Glasberg, und die Aufgabe des Helden besteht darin, auf den Gipfel des Glasberges zu gelangen. Eichfelder sieht diesen Märchentypus in Verbindung mit dem Feuerring der Brynhild-Sage. In der dänischen Ballade *Brynhild und Sigward* befindet sich Brynhild auf einem Glasberg; ebenso ist ein solches Brünhild-Märchen in Osteuropa verbreitet.

Zwei Märchen mit dem Motiv Glasberg sollen hier behandelt werden.

Das erste ist *Der Ritt auf den Glasberg* (Paul Zaunert, Deutsche Märchen seit Grimm. Köln 1964, Nr. 30, S. 166). Der Held ist der jüngste von drei Brüdern, der typische verachtete Dummling. Als der Vater zum Sterben kommt, befiehlt er den Brüdern, der Reihe nach in drei Nächten an seinem Sarg die Totenwache zu halten. Die älteren fürchten sich und nötigen den Dummling, auch für sie die Wache zu übernehmen. Als Dank erhält er von dem Toten eine Flöte, mit der er sich drei Wunderpferde herbeirufen kann. *Nicht lange danach wurde von einer wunderschönen Prinzessin erzählt, die auf einem hohen steilen Glasberge wohne. Der König, ihr Vater, ließ bekanntmachen, wer den Berg zu Pferde hinaufreiten und seiner Tochter den Ring vom Finger ziehen und ihr Taschentuch nehmen könne, der solle sie zur Frau haben.* Viele, darunter die älteren Brüder, versuchen es vergeblich. Der Jüngste vermag den Glasberg mit Hilfe der Wunderpferde in drei Etappen an drei Tagen zu bewältigen, nimmt

Ring und Taschentuch und reitet geschwind wieder davon. Der König läßt das ganze Land nach dem Besitzer von Ring und Taschentuch absuchen und findet ihn schließlich. Er wird zur Prinzessin geführt, die ihn nach einem Bad und der Anlegung neuer Kleider, die sein Wunderschimmel herbeibringt, zum Mann nimmt.

Bei der Deutung des Märchens folge ich Schliephacke (S. 64-76). Den Ritt auf den Glasberg und die Erringung der Braut kann nur ein eingeweihter Held vollbringen. „Die Wache am Grabe erscheint hier gleichzeitig als eine Art Einweihung in die Geheimnisse des Todes, des Jenseits und der Seelenkräfte überhaupt.“ (S. 66) Mit den drei Rossen hat der Held das Mittel erlangt, in die jenseitige Welt des Glasberges zu gelangen. Glasberg bedeutet hier nicht „Berg aus Glas“, sondern „glänzender Berg“, denn das Wort Glas bedeutete ursprünglich Bernstein; verwandt sind Wörter wie Glanz, glatt, Glast, gleißen, glitzern (Schliephacke, S. 71 und Kluge s. v. Glanz, Glas, glatt, gleißen). Schliephacke verweist noch auf „Gladshiem“, die Götterburg in der *Edda*, die „außen sowohl als innen von lauterem Gold“ ist (Gylfaginning 14; Stange, S. 270) Bei dem Glasberg handelt es sich um einen heiligen Berg, einen Archetyp himmlischer Geborgenheit, einen Weltberg (Schliephacke, S. 71). An einem solchen Ort können sich auch Kräfte der Seele befinden, Werte, die der Heilung dienen (ebd. S. 72). Es handelt sich hier um eine Makrokosmos-Mikrokosmos-Analogie.

Der Ritt in den drei Stufen stellt einen Ritus des Aufstiegs in übermenschliche Sphären dar, einen Dreitakt von Erkenntnis-, Verklärungs oder Einweihungsstufen (ebd. S. 72f.). Wenn nun der Glasberg der Weltberg oder das All ist, kann die dort weilende Jungfrau „nur die Seele des Alls sein“ (ebd. S. 74f.). Es fällt im Text auf, daß die Prinzessin auf dem Berg „wohne“. Es handelt sich also nicht um eine Strafe oder Verwünschung an diesen Ort. Auch wieder im Sinn der Makrokosmos-Mikrokosmos-Analogie kann die Jungfrau auch das Jenseits bewußter Erfahrung sein. „Es ist der andere, unzerstörbare zeitlose Anteil im Menschen – die letzte Realität, die innerste Wesenheit des Menschen wie des Alls.“ (Ebd. S. 75)

Bei der Rückkehr vom Glasberg verharret der Held in Schweigen und weiterer Erniedrigung durch seine Brüder. Dies hält Schliephacke für einen Weg der Läuterung und Bewährung (S. 74). So bleibt der erfolgreiche Held unerkannt, bis die Abgesandten der Glasbergwelt ihn an den Zeichen, die er *unter der Weste*, nahe am Herzen, verwahrt hatte, erkennen. In seiner wahren Gestalt, nach einem „rituellen Bad“ (ebd. S. 75) und in den neuen kostbaren Kleidern steht er schließlich vor der Königstochter.

Im zweiten Märchen, *Der Trommler* (Grimm KHM Nr. 193), ist der Glasberg ein Ort der Verwünschung. Hier schläft die Jungfrau zwar nicht, ist aber in der Gewalt einer Hexe und kann den Glasberg nicht verlassen, bis sie von einem Helden erlöst wird. Der Trommler, der ohne Zögern zu ihrer Erlösung aufbricht, ist ein furchtloser Held wie Sigurd: „*Was ich will, das kann ich*“, sagte der Trommler, „*ich habe Mitleid mit dir, und ich fürchte mich vor nichts. Aber ich weiß den Weg nicht, der nach dem Glasberge führt.*“ Er muß einen Wald mit gefährlichen Riesen durchqueren und steht dann ratlos vor dem glatten Glasberg, von dem er abrutscht. Doch beide Aufgaben löst er durch Listen, sogar durch Betrug. Daher muß er wie der Königssohn in *Rapunzel* auf dem Glasberg in drei schweren Prüfungen seine Bewährung nachholen, die ihn in völlige Erniedrigung führen. Er versagt schon bei der ersten Aufgabe: *Als es Mittag war, dachte er: „Es ist alles umsonst und einerlei, ob ich arbeite oder nicht“; hielt ein und setzte sich nieder.* Doch die Frau, obwohl auf den Glasberg gebannt, besitzt Wissen und Weisheit wie Brynhild, und mit diesen vollbringt sie die Aufgabe an seiner Stelle. Doch vor der endgültigen Erlösung muß er zur Entmachtung der Hexe einen Gang ins Feuer antreten, wobei ihm seine Furchtlosigkeit zugute kommt: *Der Trommler besann sich nicht lange, sprang mitten in die Flammen, aber sie taten ihm nichts, nicht einmal die Haare konnten sie ihm versengen.* Er muß einen Holzklotz aus dem Feuer holen, der sich bei der Berührung mit der Erde in die Königstochter verwandelt. Es handelt sich hier um eine

gegenseitige Erlösung, die jedoch noch nicht abgeschlossen ist, denn es folgt noch das Motiv der falschen Braut. Trotz der Warnung der Königstochter besucht der Trommler noch einmal seine Eltern und gerät vollständig in ihren Machtbereich. Wie Sigurd fällt er einem gänzlichen Vergessen anheim und läßt sich manipulieren, so daß die Eltern sogar für ihn eine Braut aussuchen und er in Passivität alles geschehen läßt. (Hastings arbeitet heraus, wie dies mit Siegfried in Wagners *Götterdämmerung* vor sich geht, und meint, daß die Ursache in Siegfrieds unvollständiger Einweihung liege; s. o. und Hastings, Allegories). Die wahre Braut kann jedoch im letzten Augenblick seine Erinnerung wiedererwecken, so daß es zum *hieròs gámos* des zusammengehörigen Paares kommt.

H o c h z e i t s s y m b o l i k

Die Verbindung des vorherbestimmten Paares führt zu der in bildhaften Texten weit verbreiteten Hochzeitssymbolik.

Die Hochzeit ist in symbolischen Erzählungen die Wiedervereinigung von ehemals voneinander Getrenntem, das durch „männlich – weiblich“ ausgedrückt wird. Die Polarität des Männlichen und Weiblichen ist eine Urerfahrung, die mythisch durch die Trennung ursprünglich androgyner Wesen dargestellt wird. Hochzeitssymbolik bringt zum Ausdruck, daß durch die Vereinigung der beiden unterschiedlichen, aber gleichwertigen Pole eine neue Ganzheit entsteht (vgl. Lurker s. v. Männlich – Weiblich). Oft wird eine solche Hochzeit mit dem Begriff „Heilige Hochzeit“ bezeichnet, der Übersetzung des bei Platon und anderen verwendeten griechischen Ausdrucks *hieròs gámos* (ἱερὸς γάμος) (Stelle: Platon, *Nomoi* 841 D; vgl. Kleiner Pauly s. v. Hieros Gamos. An der Stelle ist die Rede von „der Hochzeitfeier heilige[r] Weihe“.)

Da der Begriff *hieròs gámos* bereits oben an etlichen Stellen erschien, sollen dieser und die dahinter stehende Hochzeitssymbolik näher betrachtet werden.

Statt *hieròs gámos* und der Übersetzung Heilige Hochzeit kommen in ähnlicher Verwendung auch die Begriffe Theogamie (Götterhochzeit), Archetypische Hochzeit, Chymische Hochzeit (in der Alchemie verwendet) und Synousia (Zusammen-Sein, Vereinigung) vor. Lurker spricht davon, daß es sich beim *hieròs gámos* in den Mythen ursprünglich um die Verbindung von Himmel und Erde handele, die vielfach durch andere Götterpaare vertreten werden. Dies wurde kultisch nachgeahmt durch Priester bzw. Priesterin und König bzw. Königin (im sumerischen Uruk und in Athen) (s. v. Hieros gamos). Diese eher religionswissenschaftliche Definition findet sich auch bei C. M. Maier: Heilige Hochzeit ist ein Begriff „sowohl für die kultisch nachvollzogene oder symbolische geschlechtliche Vereinigung zweier Gottheiten (Theogamie) als auch für die rituell nachgeahmte sexuelle Verbindung zwischen einer Gottheit und einem menschlichen Wesen, [...]“ (Maier, C. M., Art. Heilige Hochzeit, in: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (www.wibilex.de), 2011 (Zugriffsdatum 13. 11. 2023) www.bibelwissenschaft.de/ressourcen/wibilex/altes-testament/heilige-hochzeit-2) Heiler zählt den *hieròs gámos* zu den in den Religionen wichtigen Einigungsriten (andere sind z. B. Kuß, Segnung, Salbung, Handauflegung, Tanz, Mähler). Es handelt sich um die geschlechtliche Vereinigung mit der Gottheit, wobei der Vollzug mit oder unter Stellvertretern in verschiedenen Religionen vorkommt (Erscheinungsformen, S. 243).

Definitionen aus anderem als dem religionswissenschaftlichen oder theologischen Zusammenhang weisen einen größeren Bedeutungsbereich auf. So wird auch die Verbindung von Paaren aus Heroendichtung und Märchen sowie von menschlichen Paaren darunter gezählt. Pavel Vondřička bezeichnet die Vereinigung des besten Helden mit der schönsten Frau als das Schema einer archetypischen Verbindung, dem die Freierprobe dient (Die Motive

und Hauptfiguren der Brautwerbung im Nibelungenlied und in der nordischen Dichtung. 2022; www.wanthalf.saga.cz/library/brautwerbung.pdf ; 8. 9. 2023) Das Heilige an einer menschlichen Hochzeit wird in der Begleitung durch Götter gesehen: „Im Kern ist die heilige Ehe eher ein Sakrament als ein Ritual. Es ist eine Ehe zwischen Mann und Frau, jedoch von heiliger Natur: Es ist eine von Göttern gesegnete Ehe, mit aktiver Teilnahme jener Gottheiten, die im Liebesakt der beiden Menschen gegenwärtig sind.“ (Die [sic] Hieros gamos. 2018; www.transinformation.net/die-hieros-gamos/ ; 16. 11. 2023)

Gerhard Wehr behandelt den Bedeutungsbereich von „Hochzeit“ sehr umfassend: „Hochzeit läßt sich als archetypisch strukturiertes Muster mit einem umfangreichen, die Grenzen des Menschlichen überschreitenden Bedeutungsspektrum betrachten.“ Hauptmerkmal sei die Gegensatzvereinigung (coniunctio). Dem irdischen Geschehen liegt ein überirdisches auf der Ebene der Götter zugrunde (Hieros gamos). Die Vereinigung von Himmel und Erde begründet eine „kosmische[n] Struktur des Eherituals.“ (symbolonline.de s. v. Hochzeit; 20.11. 2023)

In der Anthroposophie wird die Hierogamie als ein Einweihungserlebnis verstanden. Sie ist ein symbolisch-imaginatives Bild „für die Befruchtung der Seele durch den schöpferischen Geist, die auf dem Einweihungsweg erlebt wird“ (AnthroWiki s. v. Hierogamie).

Für von Göttern gestiftete und gewollte Ehen im Bereich des Heroenmythos gibt es in der griechischen Mythologie einige Beispiele. Meist unterstützen die Gottheiten den Heros bei der Freierprobe oder veranlassen eine Begegnung mit einer Frau als Helferin bei seiner schwierigen Heldenaufgabe.

Auffallend ist, daß ein *hieròs gámos* oft an einem hochgelegenen Ort vollzogen wird. Die älteste bekannte rituelle Urform im Alten Orient fand u. a. in Babylon im Tempel auf der obersten Plattform der Zikkurat statt, so Herodot; die mythische Heilige Hochzeit von Zeus und Hera in der *Ilias* hatte als Schauplatz den Berg Ida (14, 159-360); die eingesperrte Jungfrau harrt oben im Turmgemach auf ihren Gemahl; Brynhilde wird auf einem hohen Felsen von Sigurd erweckt. Diese Orte sind *axis-mundi*-Symbole. Sie sind heilige Stätten, die Weltachse im Mittelpunkt der Welt, eine Verbindung von Himmel und Erde, geistiger und irdischer Welt, wo den Göttern Einlaß gegeben wird, wo Segen und Inspiration fließen. Auch der Ölbaumpfosten – vom heiligen Baum der Athene – am Bett des Odysseus zählt dazu, zumal die „privaten“ Gemächer im Obergeschoß des Palastes untergebracht sind. Treppen führen dort hinauf wie zu Dornröschens Turmstübchen und zur Herrin der Feenquelle Tubber Tintye.

Der *hieròs gámos* symbolisiert eine neu entstehende Ganzheit. Nach Jahrtausenden, in denen eine einseitige männliche oder weibliche Vorherrschaft vorkamen, mit denen jeweils eine besondere Art und Weise, die Welt zu sehen verbunden war, ist eine neue Einheit der Geschlechter ein Zukunftsbild: „Ziel der spirituellen Lenker war es, daß sich Männlich und Weiblich auf einer höheren Stufe vereinigen, wobei beide Eigenschaften in in hellem Licht aufleuchten.“ So schreibt Hastings in Bezug auf Göttinnengestalten, die mit aller Gewalt am alten Zustand festhalten wollen, genau wie das männliche Pendant des Oger-Vaters Haltefest (Zitat, bereits oben genannt: Hastings, Fricka and Other Goddesses, S. 2)

Ein weiteres Bild für die neue Ganzheit ist wiedererlangte Doppelgeschlechtlichkeit. Über die Androgynität vieler Schöpfungsgötter wurde oben bereits geschrieben (S. 440ff. Und 424ff.): Beispiele sind die ursprüngliche Einheit von Himmel und Erde; Tepeu und Gukumatz (Schöpfungsmythos der Maya); die manchmal androgyn erscheinende Tiamat, Prjapati (vedische Mythologie); Awonawilona (Zuni in New Mexico); Atum (ägyptische Mythologie). Der erste Adam ist unkörperlich und hat als Gottes Ebenbild kein Geschlecht, wie Philon von Alexandrien die Stelle Gen 1, 27 interpretiert. Die zukünftige neue Ganzheit wird auch im apokryphen Thomasevangelium als Ideal angesprochen: *Wenn ihr die zwei zu einem macht,*

wenn ihr das Innere wie das Äußere und das Äußere wie das Innere und das Obere wie das Untere, nämlich daß ihr das Männliche und Weibliche zu einem einzigen macht [...], dann werdet ihr eingehen in das Königreich. (Logion 22) Auch im Bereich der altorientalischen Liebesgöttin Inanna/Ishtar/Astarte gibt es männliche Formen ihres Namens, so wie auch ihre Hilfsperson Ninshubur zwischen den Geschlechtern schwankt. „Spuren von Doppelgeschlechtlichkeit finden sich in Mesopotamien sowohl auf der Ebene des Pantheons [...] als auch im Kult: Manche Texte spielen darauf an, daß bei *Inannas* Festen Männer in Frauenkleidung und Frauen in Männerkleidung auftraten.“ (Krebernig, Götter und Mythen, S. 63f.) Wie oben ausgeführt (S.), gibt es Entsprechungen zwischen Urzeitmythen und eschatologischen Mythen, so auch hier: Eine in Urzeiten erfolgte Trennung wird in einer endzeitlichen Zukunft oder einem im mythischen Bild stets möglichen neuen Vollkommenheitszustand zu neuer Ganzheit verbunden und geheilt. So heißt es über den Seher Teiresias, dem vergönnt war, abwechselnd in einem männlichen und in einem weiblichen Körper zu leben, dieses doppelte Geschlecht sei Verkörperung eines höheren Seins (Hunger s. v. Teiresias, R). Das Motiv des Kleidertausches als Bild der Doppelgeschlechtlichkeit gehört auch zum Herakles-Mythos: Dieser mußte bei Königin Omphale in Frauenkleidung dienen, während sie sich in das Löwenfell gewandete (Kerényi, Mythologie 2, S. 154ff.). Bei Campbell gehört die Doppelgeschlechtlichkeit zur Apotheose (Gottwerdung) derjenigen Heroen, die sie als Gipfel der Initiation erlangen. Er nennt den Bodhisattva Avalokiteshvara, der eine weibliche Natur mit Namen Kwan Yin besitzt. „Derartige Götter sind in der Welt des Mythos nicht ungewöhnlich. Immer sind sie in besonderer Weise von Geheimnissen umwittert, weil sie den Geist aus der realistischen Einstellung hinausführen in einen symbolischen Bereich, in dem die Gegensätze überwunden sind.“ (Heros, S. 166; die gesamte Thematik S. 165-168) Er nennt weiter auch Awonawilona; die heilige Frau T'ai Yuan, die Yang und Yin umfaßt (chinesische Mythologie); das fleischgewordene Wort als doppelgeschlechtliches Wesen (Kabbala und christliche Gnosis); den ursprünglichen Adam („Als der Heilige, gelobt sei Er, den ersten Menschen schuf, schuf Er ihn doppelten Geschlechts.“ Zitat: S. 166; Quelle in Anm. 91, S. 442: Midrash, Genesis-Kommentar, Rabbah 8:1); Hermaphroditos, das Kind von Hermes und Aphrodite; den Eros bei Platon, der männliches und weibliches Geschlecht hat. Der ursprüngliche Zustand war eine Vollkommenheit: „Die Absonderung des Weiblichen ist zu verstehen als Symbol für den Beginn des Falles aus der Vollkommenheit in die Gegensätze [...]“ (Campbell ebd.) Und in diesem Zusammenhang sagt er zum Geschlecht Gottes: Im Abenteuer „Versöhnung mit dem Vater“ entdeckt der Adept, „daß der Vater vor der Trennung der Geschlechter ist und daß das Pronomen 'er' eine bloße *façon de parler* war und der Mythos vom Sohn eine auszuradierende Hilfslinie“ (ebd. S. 175).

Es sollen nun Beispiele für Hochzeitssymbolik aus Mythos, Sage und Märchen folgen, die im Rahmen des typischen Heldenlebens vorkommt. Vorbilder hierfür sind vielleicht die Götterhochzeiten, zu denen die Verbindung von Himmel und Erde gezählt wird, die auch durch andere Götter vertreten werden können. Laut Speyer gehörte eine kultisch vollzogene Hochzeit von Himmelsgott Zeus und Erdgöttin Demeter wahrscheinlich zu den heiligen Handlungen der Mysterien von Eleusis (in: Figl, S. 203). Auch Hera kann als Erdgöttin aufgefaßt werden. Ikonographisch ist ihre Hochzeit mit Zeus in einer charakteristischen Szene dargestellt, nämlich „die von Schleiern umgebene Gestalt und der Gestus des sich Enthüllens [...] vor Zeus“ (Kleiner Pauly s. v. Hieros Gamos). Eine solche Darstellung findet sich auf einer Metope vom Tempel in Selinunt (um 460 v. Chr.) und auf dem Ost-Fries des Parthenon, welche von Buschor als „Der große Mythos von der Heiligen Hochzeit“ bezeichnet wird (Zitat: Kleiner Pauly ebd.; Abb.: Ian Jenkins, Die Parthenon-Skulpturen im Britischen

Museum. Darmstadt 2008, S. 113 und 115). Literarisch ist die Darstellung der Vereinigung von Zeus und Hera auf dem Ida in der *Ilias* bekannt, die als *hieròs gámos* aufgefaßt wird:

*Also [sprach] Zeus, und umarmte voll Inbrunst seine Gemahlin.
Unten nun sproß die heilige Erd' aufgrünende Kräuter,
Lotos mit tauiger Blum' und Krokos, samt Hyakinthos,
Dichtgedrängt und weich, die empor vom Boden sie trugen;
Hierauf ruheten beid' und hüllten sich rings ein Gewölk um,
Schön und strahlend von Gold, und es taueten glänzende Tropfen.
(Homer, Ilias 14, 346-351; Übersetzung: Voß)*

Wundersam ist die segensreiche Wirkung beschrieben, die von diesem *hieròs gámos* ausgeht. Das älteste faßbare Beispiel einer Heiligen Hochzeit ist die zwischen dem Stadtfürsten der sumerischen Stadt Uruk und der Göttin Inanna. Mythisch erscheint dieser König auch in der Gestalt des Dumuzi, eines mythischen Hirtenkönigs, des Geliebten der Inanna (vgl. C. M. Maier ebd. und Wikipedia s. v. Hierogamie). Daß hier, um 3000 v. Chr., historische und mythische Gestalten vermengt werden, zeigt den noch nicht vollzogenen Übergang von halbgöttlichen Priesterkönigen zu rein weltlichen Herrschern. Die Vereinigung wurde rituell nachgeahmt, wie Keilschrifttexte bezeugen, wo auch Räumlichkeiten dafür genannt werden; in diesen Zusammenhang gehört die bereits erwähnte Aussage Herodots über die Zikkurat von Babylon als späterem Schauplatz. Der Sinn dieses Hochzeitsrituals ist die göttliche Legitimation des Königs, Erlangung des göttlichen Beistands und Segens für den Herrscher und die Stadt Uruk (vgl. die genannten Quellen).

Eine kultisch vollzogene Hochzeit gab es auch in Athen am Dionysosfest der Anthesterien. Dionysos zog auf seinem Schiffskarren in Athen ein und vollzog den Hieros Gamos mit der Basilinna („Königin“), der Gattin des Archon Basileus, eines Beamten, dessen Titel an die frühere Königszeit anklängt (vgl. Kleiner Pauly s. v. Anthesteria). W. F. Otto betont allerdings, daß dieser Ritus in der griechischen Kultgeschichte beispieillos sei (Dionysos, S. 80).

Mythischer Hintergrund für diesen Ritus war möglicherweise schon in früher Zeit die Vereinigung des Dionysos mit Ariadne, die nach den literarischen Zeugnissen auf Kreta, Naxos oder Lemnos stattfand und als Heilige Hochzeit verstanden werden kann (Kloft, S. 26; 29f.). Bereits Hesiod nennt sie unter den von ihm beschriebenen Verbindungen zwischen Göttern und Menschen:

*Der goldlockige Dionysos nahm die blonde Ariadne, des Minos Tochter, zur blühenden Gattin, die ihm der Kronossohn unsterblich und alterslos machte.
(Theogonie 947-949; Übersetzung: Otto Schönberger)*

Der Name Ariadne lautete ursprünglich Arihagne, „die Heilige“ oder „die Reine“ im höchsten Grad; „die Heilige“ war ein Beiname der Unterweltsgöttin (Kerényi, Mythologie 1, S. 211). Die Verbindung dieser Göttin mit dem Theseus-Mythos erfolgte offensichtlich erst später. Der ursprüngliche Mythos zeigt sie daher nicht als die von Theseus Verlassene, sondern als die Braut einer Theogamie. Die Insel Dia bei Naxos oder Naxos selbst galt als Hochzeitsinsel des heiligen Paares, und ihre glückhafte Begegnung dort wurde oft bildlich dargestellt, so auf einem Wandgemälde in Rom: „Er fand sie weder im Schlaf noch verlassen. Die Göttin empfing, mit einer dienenden Begleiterin auf dem Felseneiland sitzend, den aus dem Meer allein herannahenden jungen Gott. Sie hielt ihm eine Schale hin, auf daß Dionysos sie fülle

und die Epiphanie des Weines aus seiner Hand erfolge.“ Ariadne fuhr schließlich mit dem Gott in seinem Wagen gen Himmel (Kerényi ebd. S. 213)

Die Szene der von Theseus allein auf Naxos zurückgelassenen Ariadne wurde dagegen zu einem beliebten Gegenstand späterer Dichtung, da eine ganze Reihe von Gefühlen der Verlassenheit, Verzweiflung und enttäuschter Liebe dargestellt werden konnte.

Der Verlust der Ariadne als Teil der mißlungenen Rückkehr des Heros Theseus – neben dem Tod des Vaters Aigeus – wurde bereits oben dargestellt (S. 828).

Eine andere mythische Verbindung, die als *hieròs gámos* aufgefaßt werden kann, ist die zwischen Thetis, der Tochter des Meeresgottes Nereus, und dem Heros Peleus, deren beider Sohn der gewaltige Heros Achilleus ist. An vielen Stellen der Literatur wird dieses Paar oder beide jeweils einzeln gerühmt und ihre Verbindung als glücklich und gesegnet charakterisiert. Darauf weisen vor allem folgende Aussagen hin:

Förderung der Hochzeit durch höchste Götter; die Götter rühmen und lieben Peleus; die Götter sind Gäste der Hochzeit und bringen Geschenke; die Hochzeit wird gesegnet durch einen der größten Heroen als Sohn.

Diese Merkmale finden sich schon in der ältesten Quelle: *Ilias* 24, 60-63: Hera spricht hier in einer Götterversammlung:

*Aber Achilleus ist der Göttin [Thetis] Geschlecht, die ich selber
Nähret' und auferzog und dem Mann hingab zur Genossin,
Peleus, den vor allen zum Liebling koren die Götter.
Alle ja kamt ihr Götter zum Brautfest; [...]
(Übersetzung: Voß)*

Ähnliche Aussagen finden sich bei Pindar (Nemeische Oden 4, 66-68), Apollonios Rhodios (Argonautika 4, 805-810), Apollodoros (3, 170) und Hyginus (Fabulae 92 = Sagen der Antike, S. 76). Doch mischen sich in anderen Überlieferungen des Peleus-Mythos mißliche Töne hinein: Thetis wurde zuvor von höchsten Göttern zur Braut begehrt, doch ließ Zeus davon ab, als er von einer Weissagung hörte, ein Sohn von ihm und Thetis werde ihn entmachten; man bemühte sich daher darum, sie mit einem Sterblichen zu verheiraten. Gegen den Freier Peleus wehrte sich Thetis mit Kräften, indem sie sich in mancherlei Gestalten von wilden Tieren verwandelte; Peleus konnte sie nur durch den Rat Cheirons bezwingen. Bei der Hochzeit dann erschien die Göttin Eris (Zwietracht) und warf den berühmten Apfel zwischen die Göttinnen, was in der Folge zum Trojanischen Krieg führte. Als Peleus später aus Unverständnis Thetis daran hinderte, den Sohn Achilleus unsterblich zu machen, verließ sie ihren Gatten für immer.

All diese Mißtöne läßt der römische Dichter Catull (Gaius Valerius Catullus, etwa 84-54 v. Chr.) in seinem berühmten Kleinepos (Epyllion), Lied 64 der Sammlung, weg, in dem er die Hochzeit von Thetis und Peleus zum Thema macht. In seinem kurzen Leben litt der Dichter offensichtlich an den verworrenen und oftmals von Gewalt beherrschten Zuständen in Rom sowie möglicherweise an persönlichem Leid unbeantworteter Liebe.

In carmen 64 wird die glanzvolle, glückliche Hochzeit des mythischen Paares in der seligen Goldenen Zeit der von Ruchlosigkeit geprägten Gegenwart des Dichters gegenübergestellt, auf die er abrupt in den letzten Versen zu sprechen kommt (V. 397-408). Um die Herrlichkeit der alten Zeit darzustellen, bedient sich Catull aller Kunstfertigkeit, die ihm zu Gebote steht: Seine Geschichte dieser Hochzeit besteht aus einem kunstvollen Aufbau mit Rahmenhandlung und Einlage (V. 1-381), wobei es vielerlei Beziehungen zwischen den beiden gibt:

1-30: Vorgeschichte der Hochzeit: Die Argo, das erste Schiff, ist auf der Fahrt, um das

Goldene Vlies zu erlangen. Die Nereiden, die 50 Töchter des Nereus, tauchen aus dem Meer auf, um dieses Wunderding (V. 15: *monstrum*) zu bestaunen, unter ihnen die Schwester Thetis. Der Argonaut Peleus und sie verlieben sich, ihr Vater Nereus, Jupiter und die Urahnen Tethys und Okeanos wollen und veranlassen die Hochzeit (s. o.: Förderung durch höchste Götter ein typisches Merkmal des *hieròs gámos*).

31-49: Nun ein Zeitsprung: Der Hochzeitstag ist gekommen. Die Menschen kommen aus ganz Thessalien zum Palast des Peleus. In dessen Mitte steht das Brautbett (V. 47: *pulvinar geniale*), auf dem eine Purpurdecke mit eingestickten oder eingewebten Bildern liegt, die eine ganze Geschichte erzählen. Die Beschreibung von bildlichen Darstellungen auf einem Gegenstand wird als Ekphrasis bezeichnet. Das literarische Urbild ist die Schildbeschreibung in der *Ilias*. Hier ist schon ein versteckter Bezug zum Thema: Bei dem Schild handelt es sich um denjenigen, der für Achilleus auf Veranlassung seiner Mutter Thetis von Hephaistos angefertigt wird (*Ilias* 18, 478-607).

50-51: Die zwei Verse leiten zur Beschreibung der Bilder über:

*haec vestis priscis hominum variata figuris
heroum mira virtutes indicat arte.*

*Diese Decke, mit Gestalten der früheren Menschen bunt geschmückt,
zeigt in wunderbarer Kunst die Männertaten der Heroen.*

Es geht also um einen weiteren Mythos der Heroenzeit. Der Catullische literaturkundige Zuhörer weiß bei den ersten Worten, daß es sich um den Mythos von Ariadne und dem Minotaurus-Töter Theseus handelt, den Ariadne unterstützte und der sie als Geliebte mit sich nahm, dann aber auf der Insel Dia (Naxos) zurückließ.

52-131:

1. Die Verlassene am Gestade von Dia (52-75).
2. Die Vorgeschichte ihrer Situation: Theseus' Heldentat – Wegfahrt von Kreta mit Ariadne – Zurücklassen auf Dia (Theseus-Mythos Teil 1, V.76-131).

132-201: Als würde das Bild lebendig, fängt Ariadne an zu sprechen. Sie beschuldigt Theseus in einem langen Monolog an den Abwesenden, bezeichnet ihn gleich zu Beginn zweimal als *perfidus* (Treuloser, V. 132/133) und ruft am Schluß die Eumeniden zur Rache auf. Diese Rede ist der Mittel- und Drehpunkt des ganzen Gedichtes, um den sich durch komplementäre Teile mehrere Ringe legen.

Es folgen nun die komplementären Teile in umgekehrter Reihenfolge:

202-264:

1. Theseus-Mythos Teil 2: Die Rache erfüllt sich. Theseus vergißt, die von seinem Vater als Zeichen für den glücklichen Ausgang gewünschten weißen Segel zu setzen, der Vater Aegeus sieht von weitem das schwarze Segel und stürzt sich ins Meer (Aitiologie: Das Meer heißt seitdem das ägäische) (202-208).
2. Die Verlassene am Gestade (249-250) wird von Iacchus (Dionysos), von Liebe erglöhnt, aufgesucht ... der Catullische Zuhörer weiß: ... und zu seiner Gattin gemacht (251-264). Ovid schreibt später:

desertae et multa querenti

amplexus et opem Liber tulit

*Der Verlassenen und vieles Klagenden
brachte Liber [Dionysos] Liebesumarmung und Beistand. (Metamorphosen 8, 176f.)*

265-266: Zwei Verse (entsprechen 50-51) leiten aus der Ekphrasis wieder hinaus:

*talibus amplifice vestis decorata figuris
pulvinar complexa suo velabat amictu.*

*Mit solchen Gestalten reich geschmückt, umfaßte die Decke
das Brautbett und verhüllte es mit seinem Überwurf.*

267-277: Nachdem die menschlichen Hochzeitsgäste ihre Lust am Betrachten der Decke gestillt haben, weichen sie den heiligen Göttern (v. 267f.) und gehen nach Hause weg (Entsprechung zu ihrer Ankunft V. 31-49).

278-381: Die Götter ehren mit ihrer Anwesenheit die Hochzeit von Thetis und Peleus (Entsprechung zur Veranlassung der Hochzeit V. 19-30). Sie lagern sich auf Elfenbeinthronen beim Mahl, während die Parzen kommen, um dem Brautpaar die Zukunft zu künden (Parzenlied: V. 323-381). So wie der Beginn des Epyllions tief in die mythische Vergangenheit, zu einem Uranfang, führte, so führt der Gesang der Parzen in die mythische Zukunft, zu den Männertaten des Heros Achilleus im Trojanischen Krieg (V. 348: *illius egregias virtutes claraque facta*: dessen überragende Ruhmesleistungen und glänzende Taten ...).

382-408: Das Damals und das Heute, eine Art Fazit zu der Hochzeitserzählung: In der mythischen Goldenen Zeit gab es die Gemeinschaft zwischen Göttern und Menschen (382-396). Doch wegen der ruchlosen und frevelhaften Taten und Gesinnung der Menschen der Gegenwart halten sich die Götter nun von den ihnen fern (397-408).

Es soll nun zur Interpretation einzelner Stellen, insbesondere unter dem Blickwinkel der Thematik *hieròs gámos*, einiges gesagt werden.

Drei Verse aus dem soeben genannten Schlußteil sind kennzeichnend:

*praesentes namque ante domos invisere castas
heroum, et sese mortali ostendere coetu,
caelicolae nondum sprete pietate solebant.*

*Denn vormals noch selbst erscheinend, pflegten die Himmlischen
die unbefleckten Häuser der Heroen zu besuchen, und als Frömmigkeit
noch nicht verachtet wurde, sich im Zusammensein mit Sterblichen zu zeigen. (384-386)*

Das ist der Leitgedanke des Gedichtes, und um diesen auszuführen, wird eine Hochzeit dargestellt, bei der sich nicht nur eine Gottheit und ein Mensch vereinigen, sondern auch Götter und Menschen zusammen Mahl halten und feiern. Diese Hochzeit ist eine Epiphanie des Göttlichen, durch die der Heros erhöht wird:

eximie taedis felicibus aucte (V. 25)

Du, der durch diese selige Hochzeit so außergewöhnlich erhöht bist, [sei begrüßt],

mit diesen Worten wird Peleus fast selbst wie ein Gott angeredet. Alle Begleitumstände zeigen die Bedeutung dieses Ereignisses und werden vom Dichter in alle Einzelheiten hinein sprachlich aufs sorgfältigste gestaltet, und jede Formulierung unterstreicht den Glanz der heiligen Anfangszeit, der Goldenen Zeit des Heroenzeitalters. Hierfür kann nur auf einige Motive und Stellen in den einzelnen Abschnitten besonders hingewiesen werden.

1. Vorgeschichte

Die selige Frühzeit mit Götternähe und Schau der Götter zeigt sich an der Epiphanie der Nereiden:

*illa, atque <haud> alia, viderung luce marinas
mortales oculis nudato corpore nymphas*

*An jenem Tag und keinem anderen schauten sterbliche
Augen die Nymphen des Meeres mit nacktem Leib. (V. 16f.)*

Der von Eliade gern verwendete Ausdruck *illo tempore* zur Benennung der mythischen Frühzeit verweist auffällig auf das hier vorkommende *illa luce* (Das Heilige und das Profane, S. 73: *illo tempore* gelangte „die Welt zum ersten Mal zur Existenz“.) Geheiligt ist somit auch jede Tat, jede Gründung und alles, was zum ersten Mal in der Welt erscheint, wie in unserem Gedicht das erste Schiff. Eine solche *arché* ist immer eine Göttertat und erhält von daher ihre Heiligkeit. Im Kult werden solche *archai* vergegenwärtigt, was einem Römer, der in der kultbetonten römischen Religion beheimatet war, geläufig war.

Das „Damals“ erscheint in carmen 64 leitmotivisch schon als zweites Wort des Gedichts (*quondam*, V. 1), und in dem glückseligen „Damals“ geschah auch das Wunder der von den Göttern gewollten Hochzeit. Die Stelle wird durch dreimalige ausführliche Anapher (mit Abwandlung des Kasus: Polypoton) besonders hervorgehoben:

*tum Thetidis Peleus incensus fertur amore
tum Thetis humanos non despexit hymenaeos,
tum Thetidi pater ipse iugandum Pelea sensit.*

*Damals, so heißt es, sei Peleus von Liebe zu Thetis entbrannt,
damals verachtete Thetis nicht die Hochzeit mit einem Menschen,
damals wünschte auch der Vater selbst Peleus mit Thetis zu verbinden. (19-21)*

Hier eine Zusammenstellung der Ausdrücke, die auf die selige Anfangszeit hinweisen: *quondam* (einst, V. 1); *prima* (zum ersten Mal [fuhr ein Schiff], V. 11); *illa atque haud alia luce* (an jenem und keinem anderen Tag [späterer Zeit], V. 16); dreimaliges *tum* (damals, V. 19-21); *nimis optato saeculorum tempore* (in der unter allen Weltaltern hochoberwählten Zeit, V. 22).

Auch die Götternähe wird in den Versen 1-30 mehrmals angesprochen: *diva ipsa* - „die Göttin selbst“ baute das Schiff, nämlich Athene, eine der Schützerinnen der Argonautenfahrt (V. 8/9); die Nereiden zeigten sich den Menschen, indem sie sich aus dem Meer erhoben (V. 14-18); Thetis verschmähte nicht die Hochzeit mit einem Menschen (V. 20); Nereus, Jupiter, Tethys und Oceanus wünschten die Hochzeit der Göttin mit dem Sterblichen (V. 21; 26f.; 29f.). Neben dieser Fülle von Ausdrücken ist durch besondere Stilmittel die Vorgeschichte als prachtvoller erhabener Anfang gestaltet; zur Verwendung kommen feierliche, ausgewählte Wörter, kühne Metaphern, Metonymien, griechische Deklination, besondere Wortstellungen und Klangmittel (Vorlesungsmitschrift: A. Wlosok, Catull und die Neoteriker, 1974).

2. Der Besuch der Menschen auf dem Hochzeitsfest

Die Menschen aus ganz Thessalien kommen voller Freude zum Hochzeitsfest nach Pharsalus und bringen Geschenke mit. In dieser Zeit ruht alle Arbeit. Der Palast strahlt von Gold und Silber, und in seiner Mitte steht das Brautbett von Elfenbein, auf dem die purpurne Decke liegt. Dieser Abschnitt enthält viele Ausdrücke der Freude (V. 31 *optatae luces* – erwünschte Tage; V. 33 *laetans coetus* – fröhliches Kommen; V. 34 *gaudia vultu* – Freude im Gesicht). Weiterhin erscheinen Motive der Goldenen Zeit, besonders die Abwesenheit von Mühe und Arbeit, die ebenfalls durch eine dreimalige Anapher (*non*) hervorgehoben wird:

*non humilis curvis purgatur vinea rastris,
non glebam prono convellit vomere taurus,
non falce attenuat frondatorum arboris umbram*

Nicht wird der niedrige Weinstock mit gekrümmten Messern beschnitten, nicht durchfurcht der Stier die Scholle mit der geneigten Pflugschar, nicht verringert das Messer der Laubscherer den Schatten des Baumes [damit der Weinstock mehr Licht bekommt]. (V. 39-41)

Der Palast wird siebenmal erwähnt: *domus* (V. 32, 46: „das“ Haus); *regia* (V. 33, 44: die Königsburg); *Pharsalia tecta* (37: der Palast in Pharsalus); *sedes* (V. 43, 48: der Fürstensitz), sein festlicher Glanz wird in vielen Varianten ausgedrückt, so in vier Wörtern für „strahlen“ (V. 44-46). Auch durch den daktylischen Rhythmus ist dieser Teil von freudiger Bewegung bestimmt (Wlosok).

Der Zug der Menschen wird durch die Angabe der Räumlichkeiten nachverfolgt: Sie kommen aus ganz Thessalien (33-36), sie besuchen die Königsstadt Pharsalus (37), dort den strahlenden Palast (43-46), in dessen Mitte das Brautbett steht (47-49), vor dem die Bewegung zum Stillstand kommt.

*Pulvinar vero divae geniale locatur
sedibus in mediis, Indo quod dente politim
tincta tegit roseo conchyli purpura fuco.*

Aber das Brautbett für die Göttin ist in der innersten Mitte des Palastes aufgestellt, welches, durch Elfenbein geziert, ein vom rosenroten Saft der Schnecke gefärbter Purpur bedeckt. (V. 47-49)

Der Vers mit dem Brautbett (47) ist rhythmisch völlig herausgehoben, da er innerhalb mehrerer Verse mit dem erwähnten munteren daktylischen Beginn (lang – kurz – kurz, d. h. „walzermäßig“) als einziger mit ungewöhnlich vielen – nämlich sieben – langen feierlichen Silben (drei Spondeen) beginnt. Das Brautbett als Symbol der Hochzeit zeigt deren Besonderheit an. Der *hieròs gámos* vollzieht sich an diesem Ort genau in der Mitte des Landes. Wie durch den Ölbaumpfosten des Bettes des Odysseus ist hier eine Mittelpunktssymbolik gegeben, wo sich eine gedachte *axis mundi* (Weltachse) erhebt, eine Verbindungsstelle von Himmel und Erde, an der entlang der Segen der Götter fließt. Die komplementäre Stelle zum Kommen der menschlichen Hochzeitsgäste ist ihr Weggang, nachdem sie die Decke staunend betrachtet haben (V. 267-277). Mit einem langen, an Homer (Ilias 4, 422-428) angelehnten Vergleich wird dies beschrieben: Wie am Morgen der Westwind das ruhige Meer in Bewegung bringt, die Bewegung immer mehr zunimmt und die Wellen dann fernhin rollen, so setzen sich die Menschen, die vor den Bildern der Decke still verharren hatten, erst allmählich, dann schneller in Bewegung, bis sie sich in alle Richtungen zerstreuen (Vergleich: V. 269-277). Während dieses Weggangs erscheinen die Götter als Gäste

der Heiligen Hochzeit und bestrahlen mit ihrem Glanz den Zug der Menschen – so wie die Wellen des Meeres vom purpurnen Licht des Morgenrots (Aurora) leuchten. Es fragt sich, was ein so langer Vergleich, bei dem, anders als bei Homer, das Geräusch der Wellen als zartes Lachen (*leviter sonant cachinni*, 273) beschrieben und damit die heitere Freude der Menschen ausgedrückt wird, an dieser Stelle bedeutet. Lefèvre meint, daß der Vergleich nicht ganz passend sei, da nur von einem Anschwellen der Wogen die Rede ist (S. 184f.). (Eckard Lefèvre, *Alexandrinisches und Catullisches im Peleus-Epos* (64). Sonderdruck aus der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Originalbeitrag erschienen in: *Hermes* 128 (2000), S. [181] – 201. [www.https://freidok.uni-freiburg.de/files/4889/Lefevre_Alexandrinisches_und_Catullisches_im_Peleus_Epos20\(1\).4.1.2024](https://freidok.uni-freiburg.de/files/4889/Lefevre_Alexandrinisches_und_Catullisches_im_Peleus_Epos20(1).4.1.2024))

Wlosok dagegen sieht eine erste Bewegung der ruhig betrachtenden Menge, die dann ansteigt und wieder abebbt. Auch die von Lefèvre angegebene Literatur zeugt von unterschiedlichen Deutungen (Anm. 41, S. 185).

Ich schließe mich Wlosok an: Die thessalische Jugend (*Thessala pubes*, V. 267) setzt sich allmählich in Bewegung und verläßt den Palast, während die Götter kommen (*sanctis coepit decedere divis*, V. 268), denen sie begegnet, wobei die göttliche Anwesenheit sie überstrahlt und in ihr das ganze Land segnet; denn diesen Glanz trägt sie bei ihrer Heimkehr in die verschiedenen Gegenden Thessaliens (*passim discedebant*, v. 277), die bei ihrem Kommen ausführlich beschrieben wurden (V. 35f.). Der göttliche Glanz ruht auf ihr, wie die fernhin rollenden Wellen vom purpurnen Licht der Göttin Aurora widerleuchten (*purpureaque procul nantes ab luce refulgent*, V. 275).

3. Die Götter besuchen die Hochzeit

Die Anwesenheit der Götter stellt eine besondere Ehre dar, ist aber auch ein Hinweis auf die Goldene Zeit und heiligt die Verbindung von Thetis und Peleus. In vielen Religionen ist ein Mahl ein wichtiger Einigungsritus zwischen Gottheit und Menschen.

Schriftliche und bildliche Quellen erwähnen die Anwesenheit der Götter als besondere Auszeichnung dieser Hochzeit: Homer: Alle Götter kamen und hielten das Mahl (*Ilias* 24, 63f.); Pindar: (Peleus) sah das schöne Rund der Throne, auf denen die Götter des Himmels und des Meeres saßen und Geschenke brachten (*Nemeische Oden* 4, 66-68); Apollonios Rhodios: Hera rief alle Götter zum Mahl (4, 807f.); Apollodoros: Die Götter feierten die Hochzeit mit Schmausen und Singen. Cheiron schenkte Peleus einen Speer aus Eschenholz, Poseidon die unsterblichen Pferde Balios und Xanthos (3, 170).

Ikongraphisch ist der Zug der Götter zum Palast des Peleus ein beliebtes Motiv.

Auf dem Weinmischgefäß (Dinos) des Malers Sophilos (um 580-570 v. Chr.) im Britischen Museum ist Peleus vor der Tür des Palastes dargestellt, dem ein langer Zug der Götter zu Fuß oder auf Streitwagen entgegen kommt. Es handelt sich um folgende Götter: Iris, Hestia und Demeter, Leto und die Nymphe Chariklo, Dionysos, Hebe, Chiron, Themis; fünf Streitwagen, auf denen folgende Götterpaare stehen: Zeus und Hera, Poseidon und Amphitrite, Hermes und Apollo, Ares und Aphrodite, Athena und Artemis; Okeanos, Tethys und Eileithyia, Hephaistos. Zwischen den Streitwagen schreiten Gruppen von Moiren, Chariten und Musen. (Abb.: www.britishmuseum.org/collection/object/G_1971-1101-1)

Catull beschreibt diesen Zug auch, allerdings mit einer wesentlich geringeren Anzahl an Göttern (V. 279-299); diese Auswahl wird gerahmt durch jeweils das Wort *advenit ...* („es kam“; V. 279 und 299):

a) Chiron: Der Kentaur ist ein Helfer des Peleus, er gab ihm auch den Ratschlag, wie er die sich sträubende Thetis bezwingen solle. Dies bleibt jedoch bei Catull nur unausgesprochen im Hintergrund. Sein Blumengeschenk aus allen Teilen Thessaliens ist überwältigend und wird in

der typischen dreifachen Anapher (quos) hervorgehoben. Wunderbar ist die Stelle: Der Palast lächelte, von dem angenehmen Duft zart berührt (V. 280-284). Wohlgeruch galt als Zeichen der Anwesenheit von Göttern.

b) Der Flußgott Penios mit seinem grünen reizenden Tempe-Tal (hervorgehoben durch Epanalepse V. 285f.). Penios ist ein weiterer Gott des Landes. Sein Geschenk sind fünf Baumarten, die er vor dem Palast aufstellt und durch die die Halle von ihrem zarten Laub ergrünt (V. 285-293). Nach dem Wohlgeruch sind die Gaben nun göttliche Wachstums- und Lebenskräfte (*virere* ist verwandt mit *vivere*: Georges).

c) Prometheus: Er warnte Zeus und Poseidon davor, sich mit Thetis zu verbinden, da er von einem Orakel Kenntnis hatte, wonach ein Sohn der Thetis stärker sein werde als sein Vater. Für diese Warnung wurde er von dem Felsen befreit, an den er gekettet war. Diese Vorgeschichte ist schon in Vers 26f. präludiert. Hier heißt es, Prometheus trage noch die verblaßten Spuren der früheren Strafe an sich (V. 295-297). Wlosok sagt hierzu, das Grausame werde von Catull weit in die Vergangenheit zurückgedrängt.

d) Die Olympischen Götter: Nur Jupiter und Juno werden genannt, die übrigen in dem Sammelbegriff „mit den Kindern“; anders als bei den vorigen drei Göttern werden ihre Identitäten umschrieben, ein literarisches Mittel zur Betonung der höchsten Götter. Juno wird als *sancta coniunx* (heilige Gattin) bezeichnet, ein Hinweis auf den *hieròs gámos* von Jupiter und Juno und somit auf das Thema des Gedichtes. Danach wird in fast vier Versen betont, daß allein Apollo und Diana fehlen, wobei der Text zur Anrede an Phoebus übergeht. Der gelehrte Catullische Hörer versteht die Anspielung: Sie weist auf den Sohn hin, der dem *hieròs gámos* entspringen wird: Achilleus, der zukünftige Held des Trojanischen Krieges, der sich Apollon zum Feind machen und durch ihn schließlich getötet werden wird. Der Orakelgott Apollon weiß dies alles schon und bleibt aus Feindschaft der Hochzeit der Eltern fern (V. 298-302).

Während sich die Götter zum Mahl lagern, kommen noch die Parzen an, die dann beim Spinnen des Schicksalsfadens mit ihrem Lied in zwölf Strophen, die jeweils mit einem Kehrvers abgeschlossen werden, zum Höhepunkt der Hochzeit, der Vereinigung des Paares, auffordern und durch ihre Weissagung den Sohn Achilleus ankündigen.

4. Das Parzenlied (V. 323-381)

Die Anwesenheit der Parzen (griechisch Moiren) ist vor Catull nur in der bildenden Kunst überliefert (Wlosok), was auch der oben beschriebene Götterzug auf dem Dinos des Sophilos belegt. Auch im Parzenlied werden Namen umschrieben wie bei der Ankunft von Jupiter und Juno. In jenem ist dies ein Kennzeichen der Orakelsprache (Wlosok). *Opis natus* – der von Ops, d. h. Rhea, Geborene ist Zeus/Jupiter (V. 324). Sowohl die Form des Parzenliedes mit dem Kehrvers als auch seine Inhalte sind an das schon bei Homer (Ilias 18, 491-496) erwähnte Hochzeitslied, Epithalamion oder Hymenaios, angelehnt. Es wurde bei der Hochzeit gesungen, so entweder auf dem Weg des Hochzeitszuges zum Haus des Bräutigams oder vor dem Brautgemach (thalamos); „Hymenaios“ lehnt sich an den Namen eines Hochzeitgottes an. Die Themen sind Lob von Bräutigam und Braut, mythologische Exempla, Wünsche für die Nachtruhe und die Nachkommenschaft. (dtv-Lexikon, Literatur s. v. Hymenaios) Catull hat selbst in den carmina 61 und 62 zwei solche Hochzeitsgedichte geschrieben.

Das Parzenlied hat folgenden Aufbau:

Strophen 1-3: 1. Teil des Epithalamiums (V. 323-337)

Strophen 4-9: Verheißung der Geburt des Sohnes Achilleus und seiner herausragenden

Ruhmestaten (V. 338-372)

Strophen 10-12: 2. Teil des Epithalamiums (V. 373-381)

Einzelne Stellen sollen nun im Hinblick auf den *hieròs gámos* herausgegriffen werden: Strophe 1 beginnt mit lobpreisender Anrede des Bräutigams, mit deutlichem Anklang an V. 25.:

*o decus eximium magnis virtutibus augens,
Emathiae tutamen, Opis carissime nato, [...].*

*O du, der du außerordentlichen Ruhm mit großen Männertaten vermehrst,
Schützer Emathias [Stadt in Nordthessalien als pars pro toto], Teuerster dem Sohn der Ops
[d. h. Jupiter], [...].*

Die Wertschätzung des Brautpaares durch die Götter ist oben als ein Kennzeichen des *hieròs gámos* genannt worden.

In den Strophen 2 und 3 wird die bevorstehende Erfüllung der Sehnsucht des Paares angesprochen (übliches Motiv im Epithalamium) und die Besonderheit dieser Verbindung durch die Wörter *coniungere* (vereinen), *foedus* (Bund) und *concordia* (Eintracht) hervorgehoben. Dies sind Ausdrücke, die für einen Römer religiösen Anklang haben (Der Concordia-Tempel ist einer der älteren Tempel auf dem Forum Romanum. Ich erinnere daran, daß nach W. F. Otto es sich bei einer solchen Gottheit nicht um die Personifikation eines abstrakten Begriffes, sondern um eine wirkliche Gestalt handelte.). Auch hierin ist ein Hinweis auf die Heiligkeit gerade dieser Hochzeit zu sehen. Die Einzigartigkeit wird noch durch eine Anapher betont: *nulla domus* – kein Haus ... barg jemals solche Liebe, *nullus amor* – keine Liebe ... vereinte in solchem Bund die Liebenden (V. 335f.). Eine Fülle weiterer stilistischer Mittel zeichnet diese Stelle aus.

Die Strophen 4-9 enthalten die eigentliche Prophezeiung, nämlich die Ankündigung der Geburt des Sohnes, furchtlos, einzigartig unter allen Heroen, der wesentlich zum Fall Trojas beitragen wird. Dies bezeugt der Fluß Scamander in der Ebene Trojas, der vom Blut der von Achilleus Erschlagenen warm werden wird, und die Opferung der trojanischen Königstochter Polyxena an Achilleus' Grabmal nach der Eroberung. Auch ein solcher Sohn, der aus dem *hieròs gámos* hervorgeht, weist darauf hin, daß diese Verbindung von den Göttern gesegnet ist und ihr derjenige entsproßt, der Wesentliches zur Erhöhung ganz Griechenlands beitragen wird. Schon bei Pindar findet sich der Hinweis auf den starken Sohn (Nemeische Oden 4, 68). Catull läßt auch hier alles weg, was den Blick auf Achilleus und damit auf die Heroen der Goldenen Zeit trüben könnte (Wlosok).

Die Strophen 10-12 kehren zum Epithalamium, das die Sohnes-Verheißung rahmt, zurück; die zentralen Wörter *coniungere*, *amor* und *foedus* werden wiederholt. Am nächsten Morgen werden sich die Amme und die Mutter über die Hochzeit freuen.

Es ist viel darüber gesagt worden, ob das Parzenlied nicht den Rahmen des Gedichtes sprengt. Wlosok hält es für einen notwendigen Bestandteil, denn die Verheißung glückbringender Ehe hängt mit dem Thema des gesamten carmen 64 zusammen und führt es aus, da es sich um ein Glück handelt, das in der Goldenen Zeit noch möglich war.

5. Die Ekphrasis (V. 52-264)

Auf dem Brautbett, im Mittelpunkt, liegt die Purpurdecke mit den Bildern, die einen weiteren Mythos zeigen, der das Thema Hochzeit variiert: den Mythos von Theseus, Ariadne und Dionysos.

Hier noch einmal kurz die Inhalte (genauer S. 930): Ariadne, gerade aus dem Schlaf am Strand von Dia (Naxos) erwacht, sieht Theseus mit dem Schiff davonfahren. Obwohl sie ihm aus Liebe gefolgt ist, hat er sie allein und hilflos auf der unbewohnten Insel zurückgelassen. Dann wird der Beginn ihrer Liebe beschrieben, die sofort beim Ankommen des Theseus auf Kreta erwachte und sie veranlaßte, ihn erst beim Kampf gegen den Minotaurus zu unterstützen und ihm dadurch bei seiner Heldentat zu Sieg und Rettung zu verhelfen, dann Heimat und Elternhaus zu verlassen und ihm zu folgen. Daher ist ihre jetzige Situation als Verlassene abgrundtief trostlos, erschütternd und lebensbedrohlich. In der im Mittelpunkt des Gedichtes stehenden Klagerede an den abwesenden Theseus erhebt sie alle nur denkbaren Vorwürfe an den treulosen, trügerischen und meineidigen Mann und wendet sich schließlich an die Eumeniden mit der Bitte um Rache:

*sed quali solam Theseus me mente reliquit,
tali mente, deae, funestet seque suosque. (V. 200f.)*

*Aber mit welcher Gesinnung Theseus mich allein zurückgelassen hat,
mit derselben Gesinnung, ihr Göttinnen, soll er sich und die Seinen vernichten.*

Diese Gesinnung ist rücksichtsloses Vergessen und Treulosigkeit. Die Bitte erfüllen die Götter: Theseus vergißt in seinem von Finsternis besetzten Geist, was er seinem Vater versprochen hatte, nämlich bei glücklicher Heimfahrt das weiße Segel zu setzen. So wurde Theseus mit derselben Trauer bestraft, die er ihr zugefügt hatte (V. 247f.). Als Ariadne noch dem scheidenden Kiel nachblickte, da nahte eilends der prächtig prangende Dionysos von der anderen Seite des Meeres her (V. 248-253). Mit der Beschreibung der jubelnden Begleitung des Dionysos endet die Ekphrasis.

Wlosok legt dar, daß Szenen von Ariadne und Dionysos in zwei Bildtypen der bildenden Kunst gebräuchlich waren: a) die verlassene Ariadne, b) Ankunft des Dionysos bei der schlafenden Ariadne, die sich in der Mitte auf der Insel zwischen dem scheidenden Theseus und dem ankommenden Dionysos befindet. Bei diesem letzten Bildtypus wird die noch schlafende Ariadne von Dionysos geweckt und wird sich daher ihrer Not gar nicht bewußt. Catull verbindet offensichtlich beide Typen, wobei aber Ariadne nicht schläft und er somit den Akzent deutlich auf ihre Verlassenheit lenkt. Wlosok stellt weiter dar, daß eine Ekphrasis seit der Schildbeschreibung Homers zwar obligater Bestandteil eines Epos war, aber die thematische Verbindung der Inhalte zwischen Epos und Ekphrasis meist nicht gegeben war. Dies ist erstmalig in einem Epyllion des Moschos (Mitte 2. Jh. v. Chr.) der Fall, das die Entführung der Europa durch Zeus zum Thema hat. Die Ekphrasis, Bilder auf dem Blumenkorb der Europa, zeigt die Verwandlung und Erlösung der Io, also das Schicksal einer anderen Geliebten des Zeus.

Die Frage, welche inhaltliche Verbindung es in carmen 64 zwischen Hauptthema und Ekphrasis gibt, ist immer wieder gestellt worden. In den Einleitungsversen der Ekphrasis (V. 50f., bereits zitiert) nennt Catull selbst das Thema, nämlich die Ruhmestaten von Heroen in den Gestalten von Menschen aus alter Zeit zu zeigen. Die alte Zeit ist die gepriesene Zeit der Heroen, die noch in Gemeinschaft mit den Göttern lebten. Doch was davon kommt in der Ekphrasis vor? Die Heldentat des Theseus wird beschrieben; die Hochzeit der Ariadne wird am Schluß nur indirekt erwähnt; die Heroine Ariadne wird als Helferin des Heros gezeigt. Aber der Hauptanteil an den Versen der Ekphrasis ist ihrer Situation als Verlassener und

Klagender gewidmet.

Lefèvre führt aus, daß die Verbindung des Ariadne-Geschehens mit der Peleus-Hochzeit von Catull stamme (S. 184), doch es stelle sich die Frage, warum der Dichter in einem Gedicht, das die glückliche göttererfüllte Goldene Zeit in Gegensatz zu seiner eigenen Gegenwart zeigen will, einer unglücklichen Liebe einen so breiten Raum gibt (S. 185; dazu Anm. 44: Giangrande 1972, 127-128: „Weil Peleus die Decke für sein Ehebett 'wähle', sei die Ariadne-Geschichte positiv zu deuten.“). In hellenistischen Dichtungen, die Catull bekannt waren, werde dargestellt, wie Ariadne für ihren Kummer durch Dionysos entschädigt wird, doch gerade das führt Catull ja nicht aus. Im Gegenteil, der Zug des Dionysos mit den rasenden Bacchantinnen und der barbarischen Musik (*barbaraque horribili stridebat tibia cantu*: In schrecklichem Getöse lärmte die barbarische Flöte, V. 264) sei eher negativ dargestellt, wie auch im Nachbar-Gedicht carmen 63. Man könne sich „des Gefühls nicht erwehren, daß Ariadne vom Regen in die Traufe gerät“ (S. 197). Seine Deutung ist, daß Catull in der Haupthandlung eine glückliche Liebe, in der Ekphrasis eine unglückliche – die zu Theseus – zeigen wolle, somit die beiden Möglichkeiten der Liebe, die der Dichter selbst erlebt und in seinem Werk auch ansonsten dargestellt hat (S. 197f.). Dazu paßt eine noch weitergehende Art der Deutung von carmen 64 – die Lefèvre allerdings für überholt hält –, die gesamte Ekphrasis und vielleicht gar auch den Rahmen als Darstellung einer pessimistischen Weltsicht anzusehen. Insbesondere die Szene mit der Opferung der Polyxena wird dafür herangezogen. Dagegen sagt Lefèvre: „Es gibt keinen vernünftigen Grund für die Ansicht, [...] Catull stelle aus dem Geschehen des troischen Kriegs einen Negativ-Katalog an Greueln zusammen.“ (S. 191)

Vollends gibt es noch die Ansicht, daß das gesamte carmen 64, auch in seinen mythischen Teilen, von einer negativen Weltsicht geprägt sei. Das sei teilweise an ironischen Anklängen erkennbar (Hope Ladd, *Dysfunctional Domus: Morality and Familial Stability in Catullus' carmen 64*: 2022; www.apsu.edu/philomathes/LaddPhilomathes2022ONLINE1.pdf ; 14. 12. 2023)

Anders sieht es Wlosok: Durch die Ankunft des Dionysos wird auf die Vermählung der Ariadne mit ihm hingewiesen, und hier liegt die Verbindung zum Hauptthema, nämlich eine Hochzeit zwischen Gottheit und Mensch. Ariadne wird zur Gottesbraut erhoben, durch das Dionysosbild am Ende der Ekphrasis erscheint ein glücklicher Ausgang. Diese Hochzeit ist wie die von Peleus und Thetis ein Beispiel für die selige Liebesvereinigung von Mensch und Gott.

Ein Hinweis auf die Parallelisierung der beiden Paare ist die Ähnlichkeit, mit der die Liebe des männlichen Teils ausgedrückt wird:

tum Thetidis Peleus incensus fertur amore (V. 19)
und
[*volitabat Iacchus = Dionysos*],
te quaerens, Ariadna, tuoque incensus amore (V. 253)

Doch die Unterschiede der beiden Hochzeiten bieten einen Kontrast: erstens durch die vertauschten Rollen von Mann und Frau; zweitens durch das Schicksal des menschlichen Partners: Während Peleus die sofortige Erhebung in das Liebesglück erfährt, muß Ariadne durch tiefste Leiden hindurchgehen. Zwei extreme Möglichkeiten von Liebe werden dargestellt. Entscheidend ist jedoch die Auflösung durch den *praesens divus*, Dionysos [„der gegenwärtige Gott“, wie in Vers 384/386: *praesentes caelicolae*: die anwesenden Himmelsbewohner] (Wlosok). Die Hochzeit zwischen Dionysos und Ariadne ist ein weiteres Beispiel für den Verkehr der Götter mit den Menschen früher (*ante*, V. 385).

6. Das Dionysos-Thema (V. 251-264)

Von den rund 210 Versen der Ekphrasis umfaßt der Schlußteil mit der Ankunft des Dionysos lediglich etwa 10. Daher wirkt dieser wie ein Anhängsel, in dem Dionysos plötzlich als *deus ex machina* erscheint, um Ariadne zu retten. Doch sollte man beachten, daß dem damaligen Zuhörer durch andere Texte und Bildnisse mehr bekannt war, was daher im Text nicht deutlich ausgesprochen werden mußte:

a) Es gibt Beziehungen des Dionysos zu dem Brautpaar des Rahmens.

Als junger Gott erlitt Dionysos allerlei Verfolgungen, so auch von dem Heros Lykurgos. Vor ihm floh Dionysos zu Thetis ins Meer, wie Homer erwähnt:

[...]; auch selbst Dionysos voll Schreckens
Taucht' in die Woge des Meers, und Thetis nahm in den Schoß ihn,
[...]. (*Ilias* 6, 135f.; Übersetzung: Voß)

Unter dem Namen Dionysos Zagreus wurde er gar getötet. Von den Titanen erleidet er „durch das Kochen im Kessel und das Feuer einen rituellen Tod und erreicht den Durchgang durch den Tod in ein neues Leben“ (Giebel, *Mysterien*, S. 63). Durch Feuer wollte auch Thetis ihren Sohn Achilleus unsterblich machen (Giebel ebd. Anm. 71, S. 224; zum Kessel-Motiv s. o. S. 752-754).

Auch zu Peleus hat Dionysos eine besondere Verbindung, die für uns aber nur ikonographisch erkennbar ist. C. Isler-Kerényi bespricht zwei Vasenbilder des späten 6. Jhs., die den Götterzug bei der Hochzeit von Thetis und Peleus darstellen, das eine auf dem genannten Dinos des Sophilos (um 580 v. Chr.) und einen Volutenkrater des Kleitias und des Ergotimos (um 565 v. Chr.) (Cornelia Isler-Kerényi, *Dionysos und die anderen Götter*. In: Renate Schlesier und Agnes Schwarzmaier (Hrsg.), *Dionysos. Verwandlung und Ekstase*, S. 71ff.; da auch Abbildungen). Innerhalb des Götterzuges hat Dionysos in der Kopfgruppe die Hauptrolle. Auf dem Dinos des Sophilos ist er der einzige, der das Wort an Peleus richtet; auf dem Krater des Kleitias ist er in ungewöhnlicher Frontalansicht zu sehen: Er wendet sich an den Betrachter und weist mit der Hand auf Peleus. Isler-Kerényi meint, daß mit dem Bild ausgedrückt werden solle, daß durch die Vermählung der Thetis mit Peleus die Ordnung des Zeus bewahrt wurde, ein Gedanke, der offensichtlich in der Zeit „gravierende[r] soziale[r] Spannungen“ in Athen wichtig war (S. 72).

b) Ariadne als Dionysos-Braut:

Auch dieses Motiv war in der bildenden Kunst sehr präsent. Dionysos und Ariadne als liebendes Paar war ein häufiges Bild der griechischen und römischen Kunst. Auf Kelchkrateren des 4. Jhs. v. Chr. sind Darstellungen von Dionysos und Ariadne das häufigste Motiv der Dionysos-Darstellungen auf dieser Gefäßform. Daß es eine Hochzeitsdarstellung ist, wird oft durch die Gestalt des Eros angedeutet (Ursula Kästner, *Attische Vasen mit Dionysosdarstellungen. Gefäßform und Dekoration*. In: Schlesier/Schwarzmaier, S. 58f.). die Szene, in der Dionysos die schlafende Ariadne aufsucht, während das entschwindende Schiff des Theseus gerade noch zu sehen ist, ist in der Pompejanischen Wandmalerei zu finden. Auf griechischen Vasenbildern thront das Paar inmitten des dionysischen Gefolges oder nimmt am Treiben des Thiasos teil.

Dies wirft ein Licht auf V. 61f. in *carmen* 64, auf die Wlosok besonders hinweist. Es ist die Stelle am Beginn der Ekphrasis, die Ariadne außer sich am Gestade von Dia zeigt, als sie sich als Verlassene nach dem Erwachen wiederfindet und fern das Schiff noch sieht:

saxea ut effigies bacchantis prospicit, eheu,

prospicit et magnis curarum fluctuat undis

*Wie ein steinernes Bildnis einer Bacchantin blickt sie hinaus – wehe -
blickt hinaus und wogt in gewaltigen Wellen des Leids.*

Der Vergleich mit einer Bacchantin weist bereits auf die Ankunft des Dionysos voraus. Ariadne werde später Anführerin der Bacchantinnen. Hier ist auch wieder eine der Stellen mit dem Stilmittel der Epanalepse, der Wiederaufnahme eines Wortes, hier *prospicit*; dieses Stilmittel ist in c. 64 häufig und drückt immer eine aufs höchste gesteigerte Gemütsbewegung aus.

c) Andeutungen der Dionysos-Mysterien:

1 Die Verbindung von Dionysos und Ariadne wird als *hieròs gámos* bezeichnet (Kloft, S. 26). Einige Forschungsergebnisse weisen auf die Möglichkeit, daß ein solcher ein wesentlicher Bestandteil mancher Mysterien war. So hält es Speyer für wahrscheinlich, daß zu den heiligen Handlungen in Eleusis die dargestellte Heilige Hochzeit von Himmelsgott Zeus und Erdgöttin Demeter gehörte (Wolfgang Speyer, Antike Mysterienreligionen. In: Figl, S. 203f.).

2 Auf die Dionysos-Mysterien wird auch im Text selbst mit den Versen 259-260 hingewiesen:

*pars obscura cavis celebrabant orgia cistis,
orgia quae frustra cupiunt audire profani*

Ein Teil [der Bacchantinnen aus dem Schwarm des nahenden Iacchus] feierte die geheimen Orgien mit den verhüllenden Körben, Orgien, die Uneingeweihte vergeblich zu hören wünschen.

Die Verse sind in dem Dionysos-Teil besonders hervorgehoben, in dem die Beschreibung des Schwarms der Bacchantinnen an sich die meisten Verse umfaßt. Auch dies weist auf Ariadnes zukünftige Rolle hin.

Mit auffälliger vierfacher Anapher *pars* – ein Teil von ihnen – werden vier verschiedene kultische Handlungen genannt, als letzter und damit wichtigster Ritus die eigentliche Bacchusfeier, die Orgia. Das Wort Orgia stammt von den der Wurzel *erg-*, also tun, handeln, wirken, hier: die heilige Handlung. Als weitere stilistische Hervorhebung erscheint das Wort *orgia* zweimal – wieder die beliebte Epanalepse – in den beiden Versen. Die *orgia* sind *obscura*, verdunkelt oder geheim. Auch der Ausdruck *cavis cistis* weist auf etwas hin, was aus dem Dionysos-Kult bekannt ist: In diesen *cistae* („Kisten“, wahrscheinlich Körbe) wurden Kultgeräte oder -symbole aufbewahrt, was genau, unterlag dem Geheimhaltungsgebot. Auf Abbildungen sieht man eine Schlange daraus hervorkriechen (s. Schlesier/Schwarzmaier, S. 200 und 201). Manche vermuten auch eine Phallos-Nachbildung. Und schließlich heißt es in den beiden Versen: Nur Eingeweihte erfahren die Vorgänge dieser Orgia. Daher hier die vermehrten Ausdrücke, die das Verborgene, Verhüllte andeuten: *obscura* (dunkel), *cavis* (hier: verhüllend). Seltsam ist, daß wenige Verse später sich eine solche Häufung der Ausdrücke des Verhüllens wiederfindet, nämlich in den Versen über die Decke des Hochzeitsbettes, die aus der Ekphrasis hinausführen:

vestis ... pulvinar complexa suo velabat amictu.

Die Decke, die das Hochzeitsbett umwickelte, verhüllte es mit ihrem Überwurf. (V. 265f.)

Wie die heiligen Gegenstände (*hierá*) in den *cistae*, so muß das Hochzeitsbett offensichtlich vollständig verhüllt sein. Das *pulvinar geniale* ist ein Einweihungsort, ein Teil einer Einweihung, nämlich der Vereinigung mit einer Göttin. In Vers 48 heißt es bezeichnenderweise: *pulvinar vero divae geniale locatur sedibus in mediis* – Das Hochzeitsbett aber für die Göttin ist mitten im Palast aufgestellt. In den Mysterien begegnete man dem Göttlichen in verschiedenen Kulthandlungen. Eine davon war der *hieròs gámos*.

3 Ein einzigartiges noch erhaltenes bildliches Zeugnis für Aspekte des Dionysos-Kultes sind die Darstellungen der nach ihm benannten Mysterienvilla in Pompeji. Und diese entstanden in zeitlicher Nähe zu Catull, nämlich um 60 v. Chr. Auch wenn Catull genau diese wahrscheinlich nicht kannte – es war ja ein Privathaus weit weg von Rom -, so mag es anderswo Ähnliches gegeben haben (vgl. oben S. 928). Jedenfalls vermitteln uns diese Bilder etwas von dem, was der damaligen Römerin bzw. dem Römer der Oberschicht am Dionysos-Kult wichtig war. (Literatur über die Mysterienvilla: Harald Mielsch, Römische Wandmalerei. Darmstadt 2001, S. 40-45; mit einem Schema des gesamten Wandfrieses und 15 farbigen Photographien zu allen Szenen. - Giebel, Mysterien, S. 79-85; mit schwarz-weiß-Abbildungen. Beide beschreiben den Fries und nennen Deutungsansätze.)

Auf dem Wandfries werden Handlungen des Dionysos-Kultes dargestellt, an denen ausschließlich Frauen teilnehmen (außer einem vorlesenden Knaben). Eine junge Frau, die auf mehreren Bildern zu sehen ist, wird von Giebel als Initiandin während verschiedener Phasen der Dionysos-Initiation aufgefaßt (nach Mielsch ist das umstritten). Auch erscheint sie in den beiden letzten als Braut. Zur Mitte des Frieses hin tun sich mythologische Szenen auf: Silene und Satyrn mit Tieren bei teils schwer deutbaren Tätigkeiten. Räumlich und gestalterisch im Zentrum des Frieses thronen breit hingelagert Dionysos und Ariadne, sie sitzend, er mit dem Oberkörper an sie gelehnt, in liebevoller Umarmung. Auf dem darauf folgenden Bild sieht man, wie eine Frau eine Cista oder ein Liknon enthüllen will, das der Form nach einen Phallos zu enthalten scheint – Symbol der Vermählung und der geistigen Fruchtbarkeit, die zu den Zielen der Einweihung gehören. Danach folgt eine Szene, in der eine hoch aufgerichtete weibliche geflügelte Gestalt mit einer Gerte zum Schlag auf den nackten Rücken der jungen Frau ausholt. Vielleicht sollen die Leiden der Einweihungsprüfung gezeigt werden. Wenn dieselbe junge Frau auf dem folgenden Bild erscheint, so zeigt sich hier die neu Eingeweihte in einem erlösten freudigen Tanz mit Zimbelspiel. Danach folgen noch die beiden Bilder der sitzenden Braut, erkennbar an den geflügelten Eroten.

Zu dem Fries sagt Giebel: Es werden Vorbereitungen einer Mysterienweihe gezeigt, die Züge einer Hochzeit trägt. Dafür spreche die Anwesenheit des göttlichen Hochzeitspaares der Mysterien, Dionysos und Ariadne. Die Initiandin sei vielleicht gleichzeitig die Braut einer Hochzeit (S. 79ff.). Mielsch meint, daß die Braut, die junge Frau und die strenge Dame am Anfang des Frieses die Hausherrin der Villa sei, die in dem Fries die zwei wichtigsten Ereignisse ihres Lebens dargestellt habe, nämlich Hochzeit und Dionysos-Initiation (S. 45). Unbestritten ist die Verbindung von Hochzeit und Dionysos-Mysterien in der Bilderfolge des Frieses. Die strenge Dame könnte auch die Leiterin oder Hierophantin der Mysterienweihe sein; die Brautbilder am Ende könnten die Eingeweihte zeigen, die zur Dionysosbraut geworden ist.

4 Daß schwere Prüfungen, Leiden und Todeserlebnisse zur Einweihung gehörten, wurde bereits ausführlich dargestellt. So überrascht es nicht, eine derartige Szene auch auf dem Fries der Mysterienvilla zu finden. Es besteht eine gewisse Identität von Initiandin bzw. Initiant

und Mysteriengott. „Wie Persephone, Iakchos, Attis, Adonis, Osiris und Dionysos als der von Titanen zerrissene Zagreus ist der Myste von Leid und Tod bedroht. Wie jene erleidet er Schmerz und Tod, sei es tatsächlich oder symbolisch, um darauf wie jene wieder aufzuleben.“ (Speyer in Figl, S. 203) Giebel schreibt, daß das Tun der Titanen ursprünglich eine Einweihung war, die dem durch seine Mutter sterblichen Dionysos die Unsterblichkeit der Götter verleihen sollte. Diese Bedeutung der „Tötung“ des Dionysos sei in den Mysterien noch bekannt gewesen (Mysterien, S. 63f.). Von der Bedeutung des Leides in den Dionysos-Mysterien, die Catull andeutet, könnte ein Licht auf das Interpretationsproblem von carmen 64 fallen, warum die Leiden der verlassenen Ariadne das Hauptbildmotiv auf der Decke des Hochzeitsbettes sind und nicht ihre glückselige Vereinigung mit Dionysos. Leiden und Tod scheinen besonders charakteristisch für die Dionysos-Einweihung zu sein. Bevor Ariadne die Verwandlung zur Dionysos-Braut und Bacchantin erfährt, muß sie durch tiefste Leiden und Todesangst hindurchgehen. Diese machen sie zur Bacchantin. Nicht nur gleicht sie in ihrer Leidensprüfung äußerlich einer solchen, sondern sie spürt in sich deren Raserei; leitmotivisch kommen Wörter für das Außer-sich-Sein in Bezug auf Ariadne und auf die zum Schluß mit Dionysos herannahenden Bacchantinnen vor:

indomitos in corde gerens Ariadna furores
 unbezähmbare Raserei im Herzen tragend,
 blickt Ariadne ... (V. 53f.)

saepe illam perhibent ardenti corde furentem
 ... fudisse ... voces
 Oft habe jene, so erzählt man, im lodernden Herzen rasend ... Worte hervorgestoßen
 (V. 124f.)

... vae misera ...
 ... inops, ardens, amenti caeca furore
 ... wehe, ich Unselige ...
 ... hilflos, lodernd, blindwütig von wahnsinnigem Rasen (V. 196f.)

So heißt es von den Bacchantinnen:

quae tum alacres passim lymphata mente furebant
 die damals rings umher befeuert in wahnsinnigem Geiste rasten (V. 254).

In auswegloser Todesbedrohung befindet sich Ariadne auf der menschenleeren kleinen Insel Dia, bei Naxos gelegen. Dies steht ihr am Ende ihrer Klagerede, bevor sie sich an die Rachegötter wendet, klar vor Augen; auf diese Erkenntnis hin verdichten sich die Hinweise immer deutlicher:

Vers 57: *desertam in sola miseram se cernat harena*
 Elend verlassen sieht sie sich am einsamen Sandstrand.

Vers 133: *deserto in litore*
 an einsamem Gestade

Vers 152f.: *dilaceranda feris dabor alitibusque*
praeda, neque iniacta tumulabor mortua terra
 Als Beute werde ich zum Zerfleischen wilden Tieren und Vögeln überlassen werden,

und nicht werde ich im Tode durch einen Grabhügel von über mich geworfener Erde bedeckt werden.

Vers 168: *nec quisquam apparet vacua mortalis in alga*
und kein einziger Mensch zeigt sich im öden Seegras

Vers 178f.: *Idaeosne petam montes? At gurgite lato*
discernens ponti truculentum dividit aequor.
Soll ich das Idagebirge aufsuchen? Aber durch seinen weiten Strudel mich
absondernd, trennt mich die wilde Fläche des Meeres davon.

Vers 184-187: *praeterea nullo colitur sola insula tecto,*
nec patet egrssus pelagi cingentibus undis.
Nulla fugae ratio, nulla spes: omnia muta,
omnia sunt deserta, ostentant omnia letum.
Zudem ist die einsame Insel durch kein Haus bewohnt,
und keinen Ausweg gibt es aus dem Meer, von dessen Wogen ich umringt bin.
Keine Fluchtmöglichkeit zeigt sich, keine Hoffnung: alles schweigt,
alles ist verlassen, alles offenbart mir Tod.

Die letzte Stelle mit zwei dreifachen Anaphern und immer kürzeren schreckensvollen Ausrufen gipfelt in dem letzten Wort: *letum* – Tod.

Dann folgt die Bitte um Rache an die Eumeniden, die sich erfüllt. In Vers 205-248 wird die Geschichte von der unglücklichen Heimkehr des Theseus erzählt. Theseus erscheint als Gegenbild Ariadnes. Während sie zur eingeweihten Bacchantin wird, ist Vergessen sein Vergehen und Schicksal. Ein Eingeweihter sollte das in der Einweihung Erfahrene nicht vergessen, er trinkt nicht aus der Lethe; wenn doch, ist seine Einweihung mißlungen oder unvollständig. Mehrere Stellen weisen darauf hin: Vers 58: *immemor* – vergessend; Vers 123: *immemori pectore* – mit vergessendem Herzen; Vers 135: *immemor*; Vers 207f.: *caeca mentem caligine Theseus consitus oblito dimisit pectore cuncta* – den Geist von blind machender Finsternis befallen, ließ Theseus alles seinem vergessenden Herzen entsinken. Daher gibt es keine segensreiche Heimkehr, die Braut ist für ihn verloren, die Einweihung mißglückt, er ist ein gescheiterter Heros. Die Eumeniden sind das mythische Bild dafür.

Die angeführten Hinweise auf den *hieròs gámos* als Kulthandlung von Mysterien sind zugegebenermaßen im Text des carmen 64 sehr versteckt, aber gerade dies entspräche dem Geheimhaltungsgebot. Der *hieròs gámos* als bedeutender Teil von Mysterien würde jedenfalls ein einigendes Band von Rahmenteil und Ekphrasis darstellen. Heroinnen und Heroen waren durch eine Einweihung in der Lage, die *praesentes caelicolae* (V. 384/386) zu schauen und zu erfahren, unter ihnen Dionysos (Liber) auf dem Parnass (V. 390-393).

Auf eine weitere Hochzeit der griechischen Mythologie treffen die Merkmale „Förderung durch höchste Götter“ und „Besuch aller Götter“ zu, um diese als *hieròs gámos* zu charakterisieren, nämlich die des Heros Kadmos und der Göttin Harmonia. „Nach der Zeit des Dienens verschaffte [Kadmos] Athena die Königsherrschaft, Zeus gab ihm Harmonia, die Tochter der Aphrodite und des Ares, zur Frau, und alle Götter verließen den Himmel, feierten in der Kadmeia mit Schmausen und Singen.“ (Apollodoros 3, 25; Übersetzung: Kai Brodersen) Die Hochzeit wurde auch mit den Mysterien von Samothrake in Verbindung

gebracht. Dies wurde bereits S. 826-828 dargestellt.

So faßt Kerényi die Zeugnisse verschiedener Autoren zusammen: „Zu ihrer Hochzeit kamen alle Götter, sie verließen ihretwillen die himmlischen Gemächer, und die Musen ehrten das Brautpaar mit ihrem Gesang: ein Fest, wie es sich in der Heroengeschichte selten ereignete. Zum zweiten Mal wurde eine Hochzeit auf Erden so gefeiert, als Thetis sich mit Peleus, gleichfalls eine Göttin sich mit einem Helden, vermählte. Zeus selbst soll an einem Tisch geschmaust haben mit dem glücklichen Kadmos. Im Hochzeitszug war das Paar mit einem wundersamen Gespann einhergezogen. Man sieht es auf einem alten Vasenbild: Eber und Löwe waren dem Wagen vorgespannt. So wünschte es später auch König Pelias für seine Tochter Alkestis. Apollon half da dem Admetos die sich nicht leicht vertragenden Tiere zusammenzuspannen. Zum Hochzeitszug der Harmonia, der „vereinigenden“, paßte solche Vereinigung. Der sie bewirkte, Apollon, schritt neben dem Wagen einher.“ (Mythologie 2, S. 34) Apollon half auch Admetos bei dieser Freierprobe. Die Hochzeit von Kadmos und Harmonia wird mit den Mysterien von Samothrake in Verbindung gebracht, wie der Geschichtsschreiber des 1. Jhs. v. Chr. Diodorus Siculus schreibt: „Es wurde auch behauptet, die erste Hochzeit auf Erden, an der die Götter teilgenommen und zu der sie ihre Geschenke gebracht hätten, sei hier, auf der Mysterieninsel gefeiert worden.“ (Kerényi ebd. S. 31 und Anm. 18, S. 305)

Hesiod beschreibt eine ganze Reihe weiterer Verbindungen von Göttinnen mit Heroen. Von diesen wird die der Demeter mit dem Heros Iasion als *hieròs gámos* aufgefaßt:

Demeter, die herrliche Göttin, verband sich in süßer Liebesumarmung dem Heros Iasion auf dreimal gepflügtem Feld im reichen Land Kreta und gebar den edlen Plutos (Reichtum), der die Erde und den breiten Meeresrücken durchwandert; [...].
(Theogonie 969-973; Übersetzung: Otto Schönberger)

Diese Vereinigung wird auch von Homer erwähnt (Odyssee 5, 125-128). Als *hieròs gámos* wird sie deshalb gesehen, da sie in einem kultischen Zusammenhang geschah: Sie fand auf einem Kultacker statt, wie es ihn auch in Eleusis gab.

Dietz hält auch die Liebesvereinigung von Odysseus und Kalypso sowie von Aeneas und Dido für *hieroi gámoi*. Dabei geht es nur um die mythischen Begleitumstände und nicht darum, daß der Liebe keine Dauer beschieden war.

Die Insel Ogygia der Nympe Kalypso ist der Nabel des Meeres (Odyssee 1, 50), Mittelpunkt und Schnittpunkt tiefster Ursprungskräfte, Weltberghöhle, Geburtshöhle. An den mythischen Helden vollzieht sich an solchem Ort der mythische Tod und die mythische Wiedergeburt. Am Tiefpunkt der Höhle findet dieser Übergang statt, wo das Einssein, der Lebenspunkt, der Geburtspunkt neu beginnt. „In der Tiefpunkthöhle ist auch der Ort der 'Heiligen Hochzeit' zwischen Muttergottheit und König, zwischen Himmelsgöttin und Vegetationsgott, zwischen Sonnengott und Mondgöttin (Dunkelmond).“ (S. 47; die ganze Passage S. 46f.) Aus diesem Grund enthalte die Beschreibung der Grotte viel Symbolik (ebd.). Hermes findet Kalypso in der Grotte singend und mit goldenem Schiffchen webend vor: um die Grotte herum befindet sich eine paradiesische Natur (Odyssee 5, 55-72). Die gewölbte Grotte ist von solcher Bedeutung, daß sie mehrmals erwähnt wird, auch gleich am Beginn im erweiterten Prooimion: *Die hehre Nympe Kalypso hält ihn zurück, die strahlende Göttin, in der gewölbten Grotte, heftig begehrend, er solle ihr Gatte sein (Od. 1, 14f.)*

Vorbild jeder Hierogamie in der griechischen Mythologie ist die Liebesumarmung von Zeus und Hera in der *Ilias* (14, 329-353). Diese findet zwar auf der Spitze des Idaberges bei Troja statt, doch werde diese Weltbergspitze in eine Wolkenhöhle verwandelt, die Helios nicht

durchdringen kann; Hera wird unsichtbar – der Dunkelmond. Unter dem göttlichen Paar erblüht die heilige Erde, die „Heilige Hochzeit“ erneuert die gesamte Natur. (Dietz, S. 47) In der *Aeneis* läßt Hera-Juno Aeneas und Dido eine Heilige Hochzeit vollziehen, die ebenfalls nach diesen Vorbildern in einer Grotte stattfindet. Dem mythischen Bild kann sich Vergil nicht entziehen, obwohl die Vereinigung nur von Juno gebilligt und in die Wege geleitet wird - ist sie doch nicht im Sinne der leitenden Fatum-Vorstellung. Juno versucht, auch Venus für den Plan zu gewinnen: Bei einer Jagd soll es zu einem Unwetter kommen, und dann

*speluncam Dido dux et Troianus eandem
devenient. adero et, tua si mihi certa voluntas,
conubio iungam stabili propriamque dicabo.
hic hymenaeus erit.*

werden Dido und der trojanische Führer zu derselben Grotte gelangen: Ich werde dort sein, und wenn auch dein Wunsch mir sicher ist, werde ich sie ihm in fest während der Ehe vereinen und zu eigen zusprechen. Dies wird die Hochzeit sein. (Aeneis 4, 124-126)

Ein weiteres Beispiel für einen *hieròs gámos* zwischen Heros und Heroine sind Odysseus und Penelope. Diese Verbindung wurde ausführlich besprochen (S. 850-863). Kennzeichen sind der Kultlauf, das Ölbaumbett und die rituelle Szene bei der erneuerten Hochzeit, alles unter der Ägide der Athene. Zum Ölbaumbett führt Dietz aus: „Was ereignet sich an dieser Mysterienstelle an zwei Liebenden? Mythisch und symbolisch gesprochen: die Liebe als ein Sterben und Wiedergeborenwerden, die Liebe als Heilige Hochzeit, als *Hieros Gamos*, der sich stets erneuert nach dem mythischen Vorbild jeder Hierogamie.“ (S. 19) Der Ölbaumpfosten unterstreicht dies, denn ein Baum ist ein Ort der Wandlung und Heilung.

Auch von dem Paar Atalante und Hippomenes war schon die Rede. Ihre Vereinigung im Heiligtum der Kybele wurde völlig falsch als frevlerische Handlung gedeutet (Ovid und andere). In Wirklichkeit weist dies gerade auf einen *hieròs gámos* hin, und die Hierophantin ist Aphrodite.

Ebenfalls ist die Verbindung von Brynhild und Sigurd (Brünhild und Siegfried) ein *hieròs gámos*. Dies ist in der *Edda* und der *Völsungasaga* noch deutlich, im *Nibelungenlied* jedoch kaum noch zu erkennen, da in diesem das Mythische stark zurückgedrängt ist. Sigurd ist ein Heros, der dem Gott Odin aufs engste verbunden ist; von ihm stammen sein Schwert und sein Roß. Dem heiligen Paar ist immer bewußt, daß sie füreinander bestimmt sind. Vögel, die Botschafter der Seelen, weisen Sigurd den Weg. In der *Völsungasaga* gibt es eine Dublette des Auffindens der Brynhild: Im Wald ist ein hoher Turm, zu dessen Fenster Sigurd von einem Habicht geleitet wird. Drinnen sitzt Brynhild und „überspann ihr Gewebe mit Gold und stickte darauf die Heldentaten, die Sigurd verrichtet hatte: den Tod des Wurmes, die Erwerbung des Hortes und den Tod Regins“ (Die Völsungasaga, S. 47). Als er sie dann in dem Turmgemach aufsucht, nennt er sie die schönste und die einzige Frau, die er will. Sie sagt dasselbe von ihm, sie schwören sich Eide (ebd. S. 48). Das Ganze ist in eine überirdische Sphäre verlegt, bei der als Ort die *axis mundi* die Heiligkeit der Vereinigung des Paares anzeigt. Im *Ring des Nibelungen* von Wagner scheint die Vorstellung des *hieròs gámos* noch durch. Im Vorspiel der *Götterdämmerung* wird der Abschied Siegfrieds von Brünnhilde dargestellt, da der Held zu neuen Taten aufbrechen muß, was die wahre Braut Brünnhilde befürwortet. Beide beschwören ihre Einheit, auch wenn sie fern voneinander sind, worauf Brünnhilde sich „in grosser Ergriffenheit“ (Regieanweisung) plötzlich an die Götter wendet:

*O heilige Götter,
hehre Geschlechter!
Weidet eu'r Aug'
an dem weihvollen Paar! (Burghold, S. 273)*

Bekanntlich verfällt Siegfried danach völlig dem Vergessen, der Verführung und Verfinsterung durch eine niedere Sphäre, in die er bei den weiteren Heldentaten gerät. Kennzeichnend dafür ist die Hochzeit mit einer falschen Braut. Erst im Todesaugenblick gewinnt er seine Erkenntniskräfte zurück und schaut hellseherisch seine wahre Braut, die er dadurch zum zweiten Mal erweckt:

*Brünnhilde -
heilige Braut -
wach' auf! Öffne dein Auge!
Wer verschloss dich
wieder in Schlaf?
Wer band dich in Schlummer so bang? -
Der Wecker kam;
er küsst dich wach,
und aber der Braut
bricht er die Bande: -
da lacht ihm Brünnhilde's Lust! -
Ach, dieses Auge,
ewig nun offen! -
ach, dieses Athems
wonniges Wehen! -
Süßes Vergehen -
seliges Grauen - :
Brünnhild' bietet mir - Gruß! -*

*(Er sinkt zurück und stirbt. Regungslose Trauer der Umstehenden.)
(Burghold, S. 337f.)*

Man erkennt leicht, wie bei Wagner und in in den anderen Texten bekannte Motive aufscheinen: der hochgelegene Ort, der Vogel, die webende und stickende Braut, die die Heldentaten des wahren Bräutigams im Bild wiedergibt – wie Dido im Tempel Karthagos Aeneas im Kampf zeigt-, und die freudige Anteilnahme der Götter an dem heiligen Paar. Im *Ring des Nibelungen* bricht sich an solchen „unvermuteten“ Stellen, die im Vorangegangenen keine richtige Motivation haben (am Ende von *Siegfried* wendet sich die erweckte Brünnhilde von den Göttern ab), der alte mythische Hintergrund Bahn, der vielleicht auch den Dichtern des 13. Jhs. nicht mehr richtig bewußt war.

Das Erlösungsmotiv

Während im Mythos der *hieròs gámos* die Betonung mehr auf die Gemeinschaft mit dem Göttlichen legt, ist im Europäischen Zaubermärchen das Erlösungsmotiv vorherrschend. Die Hochzeit, mit der bekanntlich ein Großteil der Märchen endet, besiegelt die Erlösung. Die Verteilung der Geschlechter auf die erlösende und erlöste Person ist etwa gleich, in manchen Märchen handelt es sich sogar um eine gegenseitige Erlösung.

Der Gedanke der Erlösung spielte in der Antike seit etwa dem 6. Jh. v. Chr. in Geheimlehren und Mysterien eine wesentliche Rolle. Zu nennen sind da die Orphik, der Pythagoreismus und die bacchischen Mysterien (vgl. dazu Burkert, Religion, S. 432-451). Burkert sieht in diesen Strömungen einen Wandel des *psyché*-Begriffes hin zur Bezeichnung der Individualität: In jedem Lebewesen sei ein individuelles, beständiges Etwas enthalten, „ein Ich, das seine Identität unabhängig vom Körper, der vergeht, kraft eigenen Wesens bewahrt“ (S. 446).

Das Erlösungsmotiv im Verhältnis von Mann und Frau konnte erst im griechischen Heroenmythos zur Bedeutung gelangen. Wie Propp ausführt, sind Äußerungen individueller Erotik eine späte Erscheinung in der Geschichte der Menschheit; diese tritt also „vergleichsweise sehr spät auf und wird an schon vorhandene religiöse Vorstellungen angehängt [...]“. Daher sei sie besonders im antiken Griechenland verbreitet. (Wurzeln, S. 317f.; vgl. oben S. 905)

W. Schubart sieht das Erlösungsmotiv ganz allgemein in Religion und Eros gegeben. Er geht dabei von einer Urtrennung einer anfänglichen Ganzheit von Gott und Welt aus: „Mit dem Menschen beginnt die *Urtragödie der Vereinzelung* – der Inbegriff seiner Leiden und Sünden. Aller Schmerz ist Trennungsschmerz. Alle Sünde ist Besonderung. Aller Erlösungsdrang ist Ergänzungsdrang, Sehnsucht des Teils nach dem Ganzen, nach der Überwindung des Urleides der Vereinzelung. Diese Sehnsucht nenne ich *das Erlösungsmotiv*. Es wurzelt im Gefühl der metaphysischen Einsamkeit und wirkt als erlösende Liebe. Wenn es die Geschlechterbeziehung ergreift, wird der erlösende Eros geboren. Wenn es auf die gott-menschliche Beziehung trifft, entfaltet sich die Erlösungsreligion. Zwei verschiedene Formen, in denen der vereinsamte Mensch dasselbe sucht, die verlorene göttliche Heimat.“ (Walter Schubart, Religion und Eros. Bremen 2001. [Ersterscheinung 1966; entstanden 1941], S. 93) Als Merkmale des erlösenden Eros sieht Schubart Verzauberung und Enthusiasmus, Dauer, Verewigung, Unzerstörbarkeit, Streben nach Vervollkommenheit, Personalität und Wechselseitigkeit (ebd. S. 118ff.). Die Ausschließlichkeit der Liebe im Erotischen wie in der Religion zeige den Absolutheitscharakter der erlösenden Liebe, er gelte der geliebten Person genauso wie der einzigen Gottheit (vgl. S. 130f.).

Die Mythen deuten die erlösende Liebe auf ihre Weise in symbolischen Erzählungen an. Auch hier geht es um Ganzwerdung, um die Vereinigung von Getrenntem und um das Innwerden von bisher nicht Erkanntem. Drei Grundzüge sehe ich in solchen Geschichten:

- 1 Zusammenführung des durch Tod oder Entrückung Getrennten,
- 2 Wiederfinden nach langer sehnsuchtsvoller Suche,
- 3 Befreiung aus Verzauberung und Bannung zu wahrer Gestalt und wahrem Wesen.

Bei der Behandlung der Erzählungen folge ich nicht nur diesen drei Punkten, sondern auch ihrem chronologischen Erscheinen.

Aus dem Bereich der griechischen und römischen Literatur soll es um die Paare Admetos und Alkestis sowie Orpheus und Eurydike gehen.

Admetos ist der König von Pherai in Thessalien. Als Heldentat ist seine Teilnahme an der Kalydonischen Eberjagd bekannt. Eine besondere Verbindung besteht zu dem Gott Apollon. Dessen Sohn, der Heilgott Asklepios, hatte Totenerweckungen vollbracht und wurde von Zeus, der das mißbilligte, mit einem Blitz getötet. Apollon rächte sich an Zeus, indem er die Kyklopen, die Verfertiger der Blitze, tötete. Zur Buße mußte er ein Jahr als Hirte bei König Admetos dienen. Er sorgte nicht nur für besonderes Gedeihen der Tiere, sondern half Admetos

auch bei der fast unlösbaren Freierprobe um die Tochter des Königs Pelias von Iolkos, Alkestis. Er mußte eine Wagenfahrt mit einem Gespann von Löwe und Eber vollbringen. Am Hochzeitstag erfährt er jedoch von der Prophezeiung seines baldigen Todes. Apollon hilft wiederum, indem er von den Moiren erwirkt, Admetos könne am Leben bleiben, wenn ein anderer Mensch an seiner Stelle stürbe. Zu diesem stellvertretenden Tod ist einzig die Gattin Alkestis bereit. Sie selbst wird jedoch danach aus dem Tod gerettet, indem Herakles, der gerade seinen Freund Admetos besucht, sie dem Gott Thanatos („der Tod“) in einem Ringkampf abnimmt oder indem Persephone aus Bewunderung für den Liebesopfertod und als Lohn dafür sie wieder aus der Unterwelt hinaufschickt.

Zu den Quellen dieses Mythos ist folgendes zu sagen:

In der *Ilias* werden Admetos und Alkestis als Eltern des Kriegsteilnehmers Eumelos erwähnt (2, 711-715), der als bester Wagenlenker mit seinen von Apollon einst gehüteten Stuten gelobt wird (2, 763-767). In der *Odyssee* wird Eumelos erwähnt, da Penelopes Schwester seine Gattin ist (Odyssee 4, 796ff.). Doch bei diesen Stellen ist von dem Liebesopfertod der Alkestis nicht die Rede, den Knechtsdienst Apollons scheint die zweite Stelle jedoch anzudeuten (Steinmann, Nachwort zu Euripides, *Alkestis*, S. 140f.). Der erste vollständig erhaltene Text, der die Geschichte vom stellvertretenden Tod der Alkestis zum Inhalt hat, ist das Drama *Alkestis* von Euripides von 438 v. Chr. Eine ältere Tragödie ist die des Dichters Phrynichos (Ende 6. Jh.), von der nur Fragmente überliefert sind. Euripides hat, wie in vielen seiner Stücke, die mythische Seite stark reduziert zugunsten einer Darstellung der rein menschlichen Konsequenzen des stellvertretenden Todes der Gattin. Dieser erfolgt daher nicht unmittelbar nach der Todesdrohung, sondern Jahre später, nachdem schon zwei Kinder geboren sind. Dieser ausführliche Mittelteil des Textes voller Trauer und Klagen sowie Vorwürfen an den alten Vater, der den stellvertretenden Tod nicht hat auf sich nehmen wollen, ist wahrscheinlich eine Erfindung des Euripides. Ursprünglich erfolgte Alkestis' Opfer unmittelbar nach der Todankündigung. (Steinmann ebd., S. 143f.)

Da nun aber Admetos und Alkestis auch bei Homer einen Sohn haben, kann daraus nur gefolgert werden, daß der Liebesopfertod möglicherweise bis zum 6. Jh. nicht bekannt war. Woher das Motiv stammt, war eine Frage, der im früheren 20. Jh. nachgegangen wurde (Wilamowitz, Lesky, L. Weber, G. Megas; vgl. Hunger s. v. *Alkestis*, Literaturangaben). Da es in Märchen Südosteuropas, aber auch anderer Regionen der Erde verbreitet ist, wurde angenommen, daß ein solches Märchen auch dem *Alkestis*-Stoff zugrunde lag, der auf das thessalische Königspaar von Pherai, Admetos und Alkestis, übertragen wurde, und daß die Vorkommnisse um Apollon und seinen Sohn Asklepios sowie der Besuch des Herakles auf seinem Weg zu Diomedes (= 8. Tat des Dodekathlos) darein verwoben wurden. (Ob man eine mündliche Urerzählung in griechischer archaischer Zeit als Märchen bezeichnen sollte, wäre zu fragen. Ich möchte einen solchen Urstoff lieber nicht so nennen, schon gar nicht, ohne „Märchen“ zuvor zu definieren.)

Um die zweifellos große Ähnlichkeit von in der Neuzeit bekannt gewordenen Märchen mit der *Alkestis* des Euripides aufzuzeigen, hier ein thrakisches Märchen, das ich der Untersuchung von Megas entnehme:

Während einer Reise nach Konstantinopel erfährt ein junger Mann von einem Engel, der ihm als Reiter erscheint, daß er am Tage seiner Hochzeit sterben solle. „In der Stunde, wo du ins Brautgemach gehst, da komme ich, dich zu holen.“ Als ihn nun nach seiner Heimkehr Vater und Mutter, deren einziger Sohn er war, verheiraten wollten, erzählte er ihnen von seinem Erlebnis mit dem Engel. Aber der Vater sagte, er solle daran nicht glauben. Wenn Gott es nicht wollte, daß die Menschen heiraten, so hätte er keine Frauen geschaffen. Nur aus Neid

habe der Engel das alles gesagt, da Gott den Engeln nicht die Gnade gewährt habe, zu heiraten. „Wenn der Engel etwa kommen sollte, um deine Seele zu holen, dann rufe uns; wir sind alte Leute, wir wollen ihn bitten, er möge uns holen und dir das Leben schenken. Habe keine Angst, wir sind zur Stelle.“ Dieselben Worte sagte auch die Mutter, und der Sohn mußte zuletzt, ob er wollte oder nicht, einwilligen und beschloß, dem Willen seines Vaters und seiner Mutter Folge zu leisten. Nach einigen Tagen machten sie alles bereit und feierten die Hochzeit. Als jene Stunde kam, wo der Bräutigam ins Brautgemach gehen sollte, da kam ihm der Engel Gottes zuvor und sagte ihm: „Bist du bereit? Ich soll dich holen.“ Da begann der Bräutigam seinen Vater und seine Mutter zu rufen und sagte ihnen, sie sollten an seiner Stelle gehen, wie sie es ihm versprochen hatten. Diese aber, sobald sie den Engel sahen, wendeten sich zum Sohne und sagten: „Ach, mein Kind, es war der Wille Gottes; ergib dich, der Engel soll deine Seele holen.“ Dabei war auch die Braut anwesend; und sie hatte alles gehört, was sie spachen. Dann sagte sie: „Ich ergebe mich, der Engel möge mich holen und die Seele meines Mannes schenken.“ Alle, welche diese Worte der Braut gehört hatten, wunderten sich und sagten bei sich: „Wie hat sie, die so junge, die jüngste, sich entschlossen zu sterben, ohne ihrer Jugend zu genießen!“ Als der Engel eine so große Liebe sah, wie sie die Braut gegen ihren Mann gezeigt hatte, gab er ihnen zum Geschenk, daß sie lange Jahre zusammenleben durften. Und so lebten sie miteinander in Liebe.

(Georgios A. Megas, Die Sage von Alkestis. In: Archiv für Religionswissenschaft, Abhandlungen, 1933, S. 1-33.

www.dlibra.bibliotekaelblaska.pl/Content/56646/010284-1933.pdf ; 1. 3. 2024.

Das thrakische Märchen S. 3f.)

Megas gibt ungefähr 30 weitere Märchen wieder oder erwähnt sie, wobei er betont, daß diese Märchen keine Derivate der euripideischen Dramas seien (S. 5). Danach stellt er die allgemeinen Züge sämtlicher Parallelen zusammen (S. 17f.):

- A. Einem jungen Mann droht frühzeitiger Tod.
- B. Der junge Mann kann gerettet werden, wenn ein anderer für ihn freiwillig in den Tod geht oder ihm einen Teil seiner Lebensjahre abtritt.
- C. Fehlbitte an die Angehörigen, Erfolg bei der Braut oder Gattin (Bräutigam/Gatte).
- D. Der Herr des Lebens und des Todes schenkt das Leben dem opferwilligen Weibe (bzw. dem Manne).

A-D haben weitere hier nicht aufgeführte Unterpunkte. Die Angaben in Klammern beziehen sich auf die Märchen, in denen der stellvertretende Tod vom Mann auf sich genommen wird, was nicht selten ist (S. 21). Allen Märchen ist ferner gemeinsam: Die Liebe der Liebenden ist stärker und zu größeren Opfern bereit als die Liebe selbst der nächsten Verwandten (S. 18). Hier ist an die Aussage Propps zu erinnern, daß individuelle Erotik zuerst in der griechischen Kultur in Erscheinung trat. Wie sehr dennoch die überragende Bedeutung der Blutsverwandtschaft weiterwirkte, zeigt sich in der Mythologie in dem Konflikt, der der *Orestie* des Aischylos zugrundeliegt, und in der weniger bekannten Geschichte der Althaia, die ihren eigenen Sohn dem Tod preisgibt, weil er ihre Brüder getötet hat (vgl. Megas, S. 18, Anm. 1). In den von Megas besprochenen Märchen gibt es die Variante, daß die Braut bzw. Gattin dem Mann einen Teil der ihr zur Verfügung stehenden Lebensjahre abgibt und beide dadurch in höherem Alter sterben. Doch in allen Märchen, in denen sie ihr Leben sofort hingibt, wird sie „von dem Herrn des Lebens und des Todes aus Mitleid und Bewunderung ins Leben zurückgeschickt“ (S. 28). Ältester Beleg für dieses Ende der Erzählung ist die Erwähnung in Platons *Symposion* (179b-c). Auch schon in der *Alkestis* des Euripides wird von Herakles in Erwägung gezogen, daß er Persephone erfolgreich um die Rückgabe der Alkestis

bitten könne (Vers 850-857). Megas ist der Auffassung, daß sowohl Euripides als auch Platon eine Urfassung bekannt war, in der Alkestis von Persephone aus dem Hades zurückgeschickt wurde (S. 28f.). Hunger sagt dagegen, daß in der Urform der Tod sein Opfer bei sich behält (s. v. Alkestis, R), ebenso Steinmann (Nachwort in Euripides, Alkestis, S. 139).

Wahrscheinlich wurde das Erlösungsmotiv, das sich im Alkestis-Stoff zeigt, mit den bereits genannten religiösen Strömungen der Orphik, des Pythagoreismus und der bacchischen Mysterien verbunden. Schon A. Lesky habe „an Einfluß orphischer Kreise gedacht“ (Hunger s. v. Alkestis, Anm. 4: Aus: Albin Lesky, Alkestis, der Mythos und das Drama. Wien 1925). Nach Burkert ging es in den drei Strömungen um Jenseitshoffnungen, Erlösung vom Tod und Streben nach individuellem Weiterleben (Religion, S. 432-451: s. oben S. 946). Die neue *psyché*-Vorstellung sieht Burkert als Bruch in der griechischen Religionsgeschichte, ja sogar als religiöse Revolution an (ebd., S. 446).

Weiter ist zu der Frage des Einflusses von Geheimlehren ein Beitrag von Leo Weber von 1936 zu nennen. Die Befreiung aus dem Hades oder ein besseres Leben im Jenseits seien Themen und Ziele solcher Lehren. So habe später Plutarch geschrieben, „den ὀργιασθαί des Ἔρως wie den μύσται gewähre Hades bei sich ein besseres Los“ (orgiasthai des Eros: die in den Eros-Kult Eingeweihten; mystai: die Eingeweihten; Plutarch, Erotikos 17; Leo Weber, Die Alkestissage. In : Rheinisches Museum 85, 1936, S. 117-164. www.rhm.uni-koeln.de/085/Weber.pdf ; 11. 2. 2024; Zitat: S. 122)

Ähnliches komme – ungeachtet der entmythologisierten Deutung der Alkestissage – auch bei Euripides in manchen Stellen des Chores vor:

*O Pelias Tochter,
dich freuend, mögest du in den Wohnungen des Hades
das sonnenlose Haus bewohnen.
Hades soll wissen, der schwarzhaarige Gott, und
der im Nachen am Steuerruder sitzt, der alte Totengeleiter,
daß er die beste, die allerbeste Frau über den
acherontischen Sumpf im zweirudrigen Kahn
gefahren hat.
Viel werden dich die Musendiener preisend besingen,
mit der siebentönigen Bergschildkröte oder in Hymnen
ohne Lyra, zu der Zeit, da in Sparta der Kreis sich schließt
im Frühlingsmonat Karneios, während der Mond sich die
ganze Nacht hindurch erhebt, und im reichen,
gesegneten Athen, solchen Gesang mit Liedweisen
hinterließest du, indem du starbst, den Sängern.
(Euripides, Alkestis, 435-453)*

Und bei dem Leichenzug der Alkestis singt der Chor:

*Wehe, wehe! Du Kühne an Wagemut,
o Edle und Allerbeste,
lebe wohl: dir gewogen, nehme dich der unterirdische Hermes
und Hades auf: und wenn auch dort
die Guten ein Mehreres besitzen, mögest du, daran Anteil habend,
neben der jungen Gattin des Hades sitzen.
(V. 741-746)*

Neben Persephone, der Königin der Unterwelt, zu sitzen, läßt anklingen, daß Alkestis wie

diese auch fähig sein könnte, zwischen Unterwelt und Oberwelt zu wechseln. Noch weiter geht die Stelle, bei der sie gar als Gottheit angesprochen wird:

*Diese starb einst für ihren Mann,
jetzt ist sie eine selige Gottheit [makaira daimon]:
Sei begrüßt, Herrin, schenke uns Segen [chair', o potni', eu de doies]!
(V. 1003f.; Übersetzung: Kurt Steinmann)*

Nach weiteren Belegen schließt Weber, ihm erscheine völlig gesichert: „Der Kreis, aus dem diese Vorstellungen von dem versöhnenden Ausgleich stammen, der wahrhaft Liebenden für ihren frühen Tod im Hades zuteil wird, ist der orphische.“ (S. 124) Ferner meint er, daß Thessalien ein Gebiet chthonischer Mysterien und der Auferstehungsmythen war. In solchen Mythen kehre Alkestis immer zum Gatten zurück (S. 146). Auch Asklepios habe in Thessalien seine Heimat. Die Mythen von der Wiederbelebung Toter durch ihn sind fast ausschließlich in Thessalien angesiedelt. Weber führt Leo Bloch an: „Das Grauen vor dem Tode, der Wunsch, auch gegen diesen Feind sich geschützt zu sehen, das ewige Schwanken zwischen Hoffnung und Furcht äussert sich unverkennbar in diesen Auferstehungsmythen.“ (S. 146, Anm. 1)

Von daher wird auch deutlich, daß die Verbindung des Stoffes vom stellvertretenden Tod mit Apollon und Asklepios weder zufällig noch willkürlich ist. Das Königspaar steht unter Apollons Schutz. Der „Sohn“ Asklepios ist das mythische Bild für Apollons Aspekt als Heilgott. Asklepios ist mit seinem Wissen um Totenerweckungen nicht nur der Auslöser für Apollons Erscheinen bei Admetos, sondern ist in Thessalien beheimatet. Sein Hauptheiligtum jedoch ist Epidauros auf der Peloponnes. In Epidauros gibt es neben dem Asklepiostempel noch einen der in Griechenland seltenen Rundtempel (Tholos). Dieser sei durch einen labyrinthartigen Unterbau mit der Erdentiefe verbunden: „Das gibt es sonst nirgends bei griechischen Tempeln und kann nur dann erklärt werden, wenn die dadurch hergestellte Beziehung zur Unterwelt, zur Welt der Toten, bei der Deutung mit berücksichtigt wird.“ (Teichmann, Tempel – Griechenland, S. 227ff.) Der Gang im Labyrinth nach innen kann mit dem Erlebnis des Todes verbunden werden, der Gang nach außen mit der Rettung, der Auferstehung und der Wiedergeburt (ebd. S. 236). Dieser Doppelheit entspricht die Tholos von Epidauros durch ihren oberen sichtbaren Teil und das unterirdische Labyrinth. Der Bau verbindet zwei Welten miteinander. Durch Pausanias ist bekannt, daß die Cella des Rundtempels zwei Bilder enthielt, den leierspielenden Eros und die weibliche Gestalt der Methe („Trunkenheit“), eine Anspielung auf Apollon und Dionysos, das klare Licht und den nächtlich-süßen Rauschzustand (*methe* hängt mit Met, Honigwein, zusammen, vgl. Gemoll s. v. μέθυ). (Zu den Ausführungen vgl. Teichmann ebd., S. 236ff.; Pausanias: Perihegesis 2,27; zum Labyrinth s. oben S. 767-789.)

Weiter erwähnt Teichmann, daß der Asklepioskult in Athen, die Epidauria, in den Festzyklus der eleusinischen Mysterien eingereiht wurde (ebd., S. 238). Es bestand also auch damit eine Verbindung des Asklepios-Apollon zu Persephone, an deren Seite, ihr gleich, Alkestis weilte und wieder hinaufgeschickt wurde.

Apollon hütete bei Admetos offensichtlich vor allem dessen Rosse, für die dieser bekannt war. Pferde, die, wie erwähnt, ein mythisches Bild für das Mittel zur Jenseitsreise darstellen, sind deswegen unterweltliche Tiere. Aber noch ein anderes Bild gibt es im Zusammenhang von Admetos und Apollon, nämlich die Freierprobe. Das seltsame Gespann zweier gar nicht zusammenpassender Tiere zeigt genau den Gegensatz von Tod und Leben, Nacht und Tag, Dunkelheit und Licht: Denn der Eber bzw. das Schwein gilt aufgrund des Wühlens in der Erde als chthonisches Tier, was auch am Ferkelopfer an Demeter bei den Thesmophorien in Athen zu erkennen ist; der Löwe aber ist ein Sonnentier, in Ägypten z. B. eine Erscheinungsform des

Sonnengottes (Lurker s. v. Schwein und Löwe). Die Vereinigung der beiden Aspekte des Lebens, Tod und Wiedergeburt, dies ist der Wagen, *harma*. Einen ebensolchen mit Eber und Löwe als Zugtieren besitzt auch die Göttin Harmonia, auf dem sie mit ihrem Gemahl Kadmos thront (vgl. Kerényi, Mythologie 2, S. 34). Apollon selbst erscheint verbunden mit Dionysos, mit dem er sich die Herrschaft in Delphi teilt (s. oben S. 623f.). Der Asklepioskult wurde in Athen erst relativ spät eingeführt (420 v. Chr.). Im Mythos ist bemerkenswert, daß Zeus dessen Totenerweckungen offensichtlich für einen Frevel hält und sein Sohn Apollon sich ihm heftig widersetzt. In diesen Bildern kann sich der von Burkert erwähnte religionsgeschichtliche Bruch andeuten. Die Geheimlehren mit dem Erlösungsmotiv sind relativ späte Erscheinungen der griechischen Religionsgeschichte. So ist auch Admetos eine Gestalt der jungen Heroenmythen. Zu deren Merkmalen gehöre es, daß sie räumlich über die Kernbereiche des griechischen Mythos, Peloponnes und Mittelgriechenland, hinaus auch Nordgriechenland miteinbeziehen (Reinhardt, MH: S. 107: Übersicht zur Mythenchronologie; S. 133: zur räumlichen Verteilung; S. 138: zu Admetos). Besaß Thessalien in Mittelgriechenland schon besondere Beziehungen zur chthonischen Welt, so galt das noch mehr vom im Norden liegenden Thrakien, in dem die Geschichte des Orpheus angesiedelt ist, der seine Gattin aus der Unterwelt heraufholte. Weber ist der Auffassung, daß in der Urfassung der Erlösung der Alkestis aus der Gewalt des Thanatos ihr Gatte selbst mit ihm rang, da ja Herakles erst später in die Sage eingedrungen sei. „Nun kann es niemand anders als der Gatte selbst sein. Und wirklich scheint auch eine solche Version ganz singulär in der Literatur vertreten zu sein.“ (S. 134) Dieses Zeugnis ist eine Stelle in einem Trauergedicht (Epikedeion) des römischen Dichters Statius (40 bis ca. 95 n. Chr.) aus seiner Sammlung *Silvae*, in der ein Gatte mit dem Tod (Mors) um seine gestorbene Gattin ringt. Der römische Leser verstand die Anspielung auf das Ringen des Herakles mit Thanatos in der *Alkestis* des Euripides. Nur tritt bei Statius eben der Gatte an die Stelle des Herakles. (Weber, S. 134f.; P. Papirius Statius, *Silvae*, Epikedeion auf Priscilla, V. 7ff.).

EXKURS: Thornton Wilder, *The Alceiad*

Der Mythos von Alkestis hatte ein reiches Nachleben in Literatur, Kunst und Musiktheater (s. Hunger s. v. Alkestis, N).

Steinmann beschränkt seine Besprechungen auf eine Auswahl dramatischer Bearbeitungen der *Alkestis* des Euripides in Antike und Neuzeit, darunter der Alkestiade von Thornton Wilder, deren englische Uraufführung 1955 und deutsche Erstaufführung 1957 stattfanden. Diese hält er für die bedeutendste und bekannteste Bearbeitung des Stoffes (Nachwort zu Euripides, *Alkestis*, S. 169f.). Zum Schluß spricht er über die christliche Interpretation Wilders: *The Alceiad* weise auf das Christusmysterium voraus (ebd. S. 171). Die folgende Darstellung soll dies andeuten.

The Alceiad ist ein Schauspiel in drei Akten mit dem Satyrspiel *The Drunken Sisters*. (Text: Thornton Wilder, *The Alceiad*. A Play in three acts with A satyr play, *The Drunken Sisters*. Yale University, Oberlin College and Fisk University 1955, 1957, 1977, 1983) Die drei Akte spielen jeweils im Abstand von 12 Jahren, der 1. Akt am Hochzeitstag von Admetus und Alkestis, der 2. Akt am Todestag, der mit der Rückführung der Alkestis endet, der 3. Akt in einer freien Erfindung Wilders nach der Ermordung des Admetus durch einen Usurpator am endgültigen Todestag der Alkestis. Das Satyrspiel, das wie in den antiken Damentetralogien als vierter Teil angefügt ist, stellt die Vorgeschichte des Opfertodes der Alkestis dar, nämlich wie Apollo von den Moiren (The Fates) am Todestag des Admetus erwirkt, daß ein anderer Mensch für ihn sterben kann. Sie müssen dieses Zugeständnis wegen einer verlorenen Rätselwette an Apollo machen. Als Apollo entsetzt versteht, daß Alkestis gemeint ist, erklärt die Moira Lachesis: „Ein Mensch muß aus eigenem Willensentscheid sein Leben für Admetus *hingeben*. Über einen solchen Tod haben wir keine Macht. Weder Schicksal noch

Notwendigkeit besitzen die Herrschaft über das Opfer aus freiem Willen. Ein Mensch muß sich entscheiden, für Admetus, den König von Thessalien, zu sterben.“ (S. 94) Schicksal (Chance) und Notwendigkeit (Necessity) sind die Begriffe, die den griechischen Ausdruck Ananke wiedergeben, von deren Macht der Chor in der *Alkestis* des Euripides so erschütternd singt:

*Ich durchstürmte die Pfade der Musen
und schwang mich empor zum Himmel,
ich rührte an zahllose Lehren,
doch stärker als Ananke fand ich
nichts, und kein Zaubermittel dagegen gibt's
auf thrakischen Tafeln, in die
Orpheus seine Worte
ritzte, und auch nicht in den Heilkräutern, die Phoibos den As-
klepiaden gab,
geschnitten als Gegenarznei
für die vielleidenden Menschen.*

(Euripides, *Alkestis*, 4. Stasimon, 962-972; Übersetzung: Kurt Steinmann)

Doch das Liebesopfer bricht die Macht der Ananke. Die Ereignisse des Satyrspiels bei Wilder, obwohl an den Schluß gestellt, finden vor dem zweiten Akt statt.

Nun sollen bestimmte Stellen der *Alcestiad* herausgegriffen werden, an denen der Verweis auf das Christusmysterium besonders deutlich wird.

Eine Art Leitmotiv im gesamten Stück ist die immer wieder genannte Titulatur des Admetus:

Admetus, der Gastfreundliche, König von Thessalien, reich an Rossen

Admetus the Hospitable, King of Thessaly, rich in Horses (zuerst S. 14)

Sowohl der Name Admetus, „der Unbezwingliche“, als auch die drei Attribute der Titulatur weisen auf die unterweltliche Atmosphäre hin, auf die Hadesnähe, -ähnlichkeit und -erfahrung dieses Königs.

Ein anderes Leitmotiv ist „das große Zeichen“, das von Apollo gegeben werden soll, zuerst ironisch vom Tod (Death) ausgesprochen (S. 14). Alcestis spricht bei ihrem ersten Auftritt davon, daß sie sich zur Apollo-Priesterin berufen fühlt, aber kein Zeichen von ihm erhalten hat. Deswegen will sie sich nach Delphi begeben. Die alte Amme Aglaia vertraut ihr an, daß Apollo Admetus im Traum unterwiesen hat, wie er die Freierprobe durchführen müsse. Der Gott wolle also, daß sie den König heirate (S. 19-21). Apollos Ankunft zu seinem Knechtsdienst wird von Teiresias angekündigt. Apollo ist jedoch einer unter vier ankommenden Hirten, die sich in den Dienst des Admetus stellen wollen, d. h. der Gott bleibt völlig ununterscheidbar von den Menschen (S. 22-32). Auch Admetus spricht dann zu Alcestis von der Freierprobe, die er aus Liebe zu ihr gewonnen habe. Unausgesprochen ist das für sie das Zeichen, bei Admetus zu bleiben.

Am Beginn des zweiten Aktes berichtet der Wächter von den Ereignissen der verflossenen zwölf Jahre: Im ersten Jahr, also Apollos Knechtsjahr, hatte sich über die Menschen ein großes Glück verbreitet. Doch dann wurde der König von einem der vier Hirten versehentlich verwundet; nun steht er kurz vor seinem Tod. Da kommt eine Botschaft von Delphi, auf einem Goldblättchen geschrieben, daß Admetus nicht sterben wird, wenn ein anderer an

seiner Statt stirbt. Das Goldblättchen weist auf die Jenseitshoffnungen der Orphiker hin. Aus Delphi ist also letztendlich doch ein Zeichen gekommen. Anders als bei Euripides und den anderen Erzählungen will jeder der drei alten Anwesenden, der Wächter, der Hirte und Aglaia, diesen stellvertretenden Tod aus Liebe zum König und Achtung vor ihm auf sich nehmen, doch Alcestis hält sie zurück, weil sie weiß, daß sie selbst für diese Tat bestimmt ist (S. 37-39).

In einer langen Szene des sterbenswunden Admetus und der Alcestis bekennt sie ihm ihre Liebe:

Habe ich dir je gesagt, daß ich dich mehr liebe als mein eigenes Leben? (S. 46)

In diesem Augenblick geht seine tödliche Verletzung auf sie über, und sie stirbt in kurzer Zeit. Hercules, der auf seinem Weg zu dem grausigen König Diomedes in Thrakien bei Admetus Halt gemacht hat, führt Alcestis mit Apollos Hilfe aus der Unterwelt (S. 56-58).

Im dritten Akt, zwölf Jahre später, sitzt der Usurpator Agis auf dem Thron Thessaliens, Admetus hat er ermorden lassen, die alte Alcestis ist Sklavin im Palast, der Sohn Epimenos lebt in der Fremde – ähnlich wie Orestes in *Agamemnon* von Aischylos. Eine Seuche geht im Land um.

Wie zu Beginn des ersten Aktes treffen die Widersacher Apollo und Tod (Death) aufeinander. Der Tod macht Apollo Vorwürfe wegen seines Eingreifens, um Alcestis aus der Unterwelt zu führen:

Tod: Du brachst das uralte Recht und Gesetz der Welt: daß die Lebenden die Lebenden sind und die Toten die Toten.

Apollo: Ja – ein winziger Lichtstrahl fiel dort hinein, wohin er niemals zuvor gefallen war. (S. 61)

[...]

Ja, meine Lehre ist – daß ich allein diejenigen vom Tod zurückbringen kann, die ihr Leben für andere opferten. (S. 62)

Im weiteren Verlauf des dritten Aktes vollbringt Alcestis eine Reihe von Liebestaten, die wie im Evangelium das neue „Gesetz“ der Liebe zeigen: Sie hält ihren plötzlich erscheinenden Sohn Epimenos davon ab, Rache an König Agis zu nehmen:

Epimenos, entsinne dich der Worte deines Vaters: daß ein Mörder die Sehnen seines eigenen Herzens durchschneidet. [...]

Ein Mann, der die Freuden der Rache kennengelernt hat, wird niemals mehr eine andere Freude erfahren. (S. 74 und 75)

Dem anwesenden Volk gibt sie Anweisungen zur Bekämpfung der Seuche. Cheriander, der Freund, der mit Epimenos gekommen ist, bringt das Zeichen von Apollo wieder ins Spiel und bricht in den Ausruf aus („mit jugendlicher Glut“):

Du bist das Zeichen! Du bist Botschaft und Zeichen, Königin Alcestis! (S. 75)

König Agis' Tochter Laodamia, sein einziger Lebensinhalt und seine einzige Liebe, ist an der Seuche gestorben. Ihm spricht Alcestis Worte der Wahrheit zu, nach der sie immer gesucht hat:

Liebe ist nicht der Sinn [des Lebens]. Sie ist eines der Zeichen, daß es einen Sinn gibt – sie ist

nur eines der Zeichen, daß es einen Sinn gibt. Laodamia ist verzweifelt und bittet dich um Hilfe. Dies zeigt, was der Tod ist – er ist Verzweiflung. Ihr Leben ist vergeblich und leer, bis du ihm einen Sinn gibst. [...] Heute hast du angefangen, dies zu verstehen. (S. 77f.)

Nach diesem segensreichen Wirken an den Menschen, ob Freund oder Feind, kommt Apollo festlich bekränzt und führt die todmüde Alkestis, seine Jüngerin, zu ihrem besonderen Ort – seiner Grotte:

*Apollo: Das Grab bedeutet ein Ende. Du wirst nicht ein solches Ende haben.
Du bist die erste einer großen Schar, die dieses Ende nicht haben wird.
Nur noch einen weiteren Schritt, Alkestis.*

(Sie geht hinaus.) (S. 78f.)

Der Alkestis-Mythos wird auch in einem anderen Werk Wilders verarbeitet, nämlich in *Die Iden des März (The Ides of March)*. Er ist der Beitrag des Dichters Catullus bei einem Symposium, das Caesar vorgeschlagen hat und leitet, mit dem Thema: Ob große Dichtung nur das Geisteswerk von Menschen oder ob sie, wie viele behauptet haben, die Eingebung der Götter sei. Catullus ist der letzte Redner und beginnt mit der Beziehung der Alkestis zu Apollo, doch bevor er zum gestellten Thema überleiten kann, erleidet Caesar einen epileptischen Anfall, womit der Abend sein Ende findet.

Ein weiteres Paar als Beispiel für das Erlösungsmotiv sind Orpheus und Eurydike. Auch bei ihnen geht es um die Erlösung aus dem Tod, da Orpheus, wie bekannt, seine Gattin Eurydike aus dem Hades zurückholen will, was ihm aber mißlingt, da er das Gebot, sich vor dem Erreichen der Oberwelt nicht nach der Gattin umzuschauen, nicht einhält. Diese Geschichte hatte ein gewaltiges Nachleben, allein 60 Opern soll es zu diesem Stoff geben. Um die Gestalt des Orpheus rankt sich manches Wundersame, und da dies von dem Erlösungsmotiv nicht ganz zu trennen ist, soll in sechs Punkten über Quellen (S. 963), Mythos und Gestalt des Orpheus (S. 968), über die Musik (S. 969), über die orphische Geheimlehre (S. 972), dann über die Katabasis (S. 973) und die Erlösung (S. 975) gesprochen werden.

In diesen Ausführungen geht es nur um Orpheus als Liebenden und Erlösenden; daher werden andere Deutungen der Gestalt, z. B. Orpheus als Symbol des Dichters, nicht behandelt.

(Symbol des Dichters: Vgl. Wolfgang Storch, *Mythos Orpheus. Texte von Vergil bis Ingeborg Bachmann*. Leipzig 2001, S. 21f.; auch: Annette Vonberg, *Sei ein klingendes Glas, das sich im Klang schon zerschlug. Zum Zeitverständnis im griechischen Orpheus-Mythos und in den Orpheus-Dichtungen von Rainer Maria Rilke*. Oslo 2017.

www.duo.uio.no/bitstream/handle/10852/58161/Annette-Vonberg—Masteroppgave---2017.pdf?sequence=1&isAllowed=y, S. 10: Charles Segal und Elisabeth Henry zitiert und wiedergegeben)

(1) Quellen, mythenchronologische und räumliche Einordnung des Orpheus-Mythos

Die wichtigsten Quellen nennen z. B. Reinhardt (MH, S. 392-395); Kleiner Pauly s. v. Orpheus; Kirk, S. 162ff. Eine Auswahl soll hier zunächst zitiert bzw. wiedergegeben werden. Orpheus erscheint erstmalig im 6. Jh. v. Chr. Der Dichter Ibykos erwähnt den „namenberühmten Orpheus“ (onomaklyton Orphen). Ein weiteres Fragment stammt von

Simonides (um 500 v. Chr.):

Über seinem Haupt fliegen unzählige Vögel, und die Fische springen empor aus dem dunklen Wasser bei seinem schönen Gesang. (Zitiert von Kirk, S. 162)

Als bildliche Quelle tritt dazu eine Metope vom Schatzhaus der Sikyonier in Delphi (ca. 560 v. Chr.), Abb. in: Kolonia Rozina, Delphi Archeological Museum. Athen 2009, S. 20. Das Bild zeigt Orpheus leierspielend als Teilnehmer bei der Fahrt der Argonauten. Die Metope trägt die Aufschrift OPΦΑΣ. Ebenfalls im Laufe des 6. Jhs. kommt eine nach Orpheus benannte Geheimlehre auf, die sogenannte Orphik. Von dieser sind nur später aufgezeichnete Texte erhalten, so über eine Hadesfahrt des Orpheus: „Ein Epos über die Katabasis, den Abstieg in den Hades, gehörte wohl zu den bereits in frühester Zeit (also seit dem 6. Jahrhundert v. Chr.) dem Orpheus zugeschriebenen Gedichten.“ (Marcus Deufert, Orpheus in der antiken Tradition. In: Wolfgang Storch, Hg., Mythos Orpheus. Leipzig 2001, S. 268) Von Aischylos gibt es die nur in Fragmenten erhaltene Tragödie *Bassarai*: Es ist ihnen zu entnehmen, daß sich Orpheus dem Dionysos-Kult verweigert und von Mainaden zerrissen wird (vgl. Kirk, S. 162; Vonberg, S. 44ff.). Vonberg entnimmt den Fragmenten eher eine Identifikation des Orpheus mit Apollon und Dionysos [die eher komplementär sind]. Fragment 123 bezieht sie auf Orpheus:

ὁ κισσεὺς Απόλλων, ὁ βακχειόμαντις, Apollon im Efeu, der bakchische Sänger 49f., Übersetzung: Oskar Werner. S. 44).

Pindars Pythische Ode 4 handelt von dem Argonautenzug. Unter den Teilnehmern nennt er Orpheus mit folgenden Worten:

Und es kam der Vater der Gesänge, dem Apoll das Leierspiel verlieh, der gepriesene Orpheus.
(V. 176f.; Übersetzung: Eugen Dönt)

Pindar lebte von 522/518 bis nach 446 v. Chr.

In *Alkestis* von Euripides (438 v. Chr. aufgeführt) wird Orpheus an zwei Stellen erwähnt. Admetos spricht zu der sterbenden Alkestis:

Wenn mir Zunge und Gesang des Orpheus zu Gebote stünden, so daß ich, die Tochter Demeters oder ihren Gatten mit meinen Liedern bezaubernd, dich aus dem Hades holen könnte, so ginge ich hinab, und weder der Hund Plutons noch der Seelengeleiter mit dem Ruder, Charon, hielten mich auf, ehe ich dein Leben ans Licht gebracht hätte. (V. 357-362)

Auch Herakles, der Alkestis, nachdem sie sich für ihren Gatten geopfert hat, dem Tod wieder entreißen will, plant entweder einen Kampf mit Thanatos oder einen Gang in die Unterwelt:

*[...] will ich hinabsteigen zu den Unterirdischen,
zu Persephones und Hades' sonnenlosen Häusern,
und sie bitten; ich bin fest überzeugt, Alkestis nach oben
zu bringen, um sie in die Arme meines Gastfreunds zu
legen, [...].*

(V. 851-854; Übersetzung: Kurt Steinmann)

Orpheus selbst wird noch einmal erwähnt, in dem berühmten Ananke-Lied des Chores über

die Unentrinnbarkeit des Todes:

*[...] stärker als Ananke fand ich
nichts, und kein Zaubermittel dagegen gibt's
auf thrakischen Tafeln, in die
Orpheus seine Worte
ritzte, [...]. (V. 965-969; Übersetzung: Kurt Steinmann)*

Eine weitere, in mehreren römischen Kopien erhaltene bildliche Quelle ist das Dreifigurenrelief mit Hermes, Eurydike, Orpheus (Original um 420/410 v. Chr.). Diese Reliefplatte, im Stil des Parthenonfrieses gestaltet, zeigt die drei Gestalten in dem Augenblick, in dem Orpheus Eurydike bei dem Weg aus der Unterwelt gegen das Gebot des Hades anblickt. Er hat gerade ihren Schleier vom Gesicht zurückgeschoben. Sie zeigt in der Körperhaltung schon eine leichte Rückwendung; auch Hermes ist stehengeblieben, hat ihre Hand gefaßt und muß sie gegen seinen Willen zurückbringen. (Abb. und kurze Erläuterungstexte: www.museum.classics.cam.ac.uk/collections/casts/three-figure-relief ; 24. 4. 2024 ; www.kultura-extra.de/kunst/spezial/werkbetrachtung_OrpheusRelief.php ; 24. 4. 2024)

Sodann wird Orpheus an mindestens zwei Stellen von Platon (427-347 v. Chr.) erwähnt. Die eine, im Dialog *Protagoras*, spricht von den von ihm gegründeten Mysterien (316d) (s. auch Vonberg, Abschnitt „Platon und die Orphik“). Die andere, im Symposion, stellt nach der lobenswerten Tat der Alkestis Orpheus als negatives Beispiel eines Heros hin, der einen Hadesgang zur Errettung eines geliebten Menschen unternahm: Alkestis habe ihr Leben hingegeben, Orpheus dagegen habe sein Leben nicht opfern wollen und sei deswegen gescheitert und bestraft worden (179d). Die Deutung ist umstritten. Deufert hält die Stelle möglicherweise für eine Parodie auf den Hadesgang des Orpheus durch den ersten Redner Phaidros (S. 269).

Eine weitere wichtige Quelle zu Orpheus sind die *Argonautika* des Apollonios Rhodios (3. Jh. v. Chr.). Orpheus der Argonaut hat eine bedeutende Rolle bei der Fahrt. Er wird im Katalog der über 50 Teilnehmer als erster genannt (1, 23-34): Nachdem die Wunder gepriesen worden sind, die Orpheus mit seiner Musik vollbracht hat, heißt es:

*Den Orpheus nun hatte als einen solchen Helfer bei seinen Mühsalen der Aisonide [Iason],
Cheirons Weisungen folgend, aufgenommen, ihn, der im bistonischen Pierien herrschte.
(V. 32-34; Übersetzung: Paul Dräger)*

Weitere Stellen sind:

- 1, 494-515: Orpheus schlichtet einen Streit vor der Abfahrt durch ein Weltentstehungslied.
- 1, 536-541: Orpheus schlägt den Takt des Ruderns wie Tanzende mit den Füßen zum Phorminxspiel.
- 1, 569-579: Orpheus preist in einem Lied Artemis. Die Fische kommen und folgen dem Schiff, wie Schafe, denen der Hirte mit der Syrinx vorangeht.
- 1, 915-921: Einweihung der Argonauten auf Samothrake unter Orpheus' Weisungen.
- 2, 669-719: Als die Argonauten nach kräftezehrendem Rudern an Land gehen, wird ihnen eine Epiphanie Apollons zuteil. Darauf bauen sie auf Orpheus' Anweisungen einen Altar und bringen Opfer dar, wobei Orpheus einen Paian, ein Preislied auf Apollon, singt.
- 4, 891-921: Orpheus rettet die Argonauten bei der Rückfahrt vor den Sirenen, indem er die Leier schlägt, die die Stimmen der Sirenen übertönt.

Der Name Eurydike wird in den erhaltenen Texten erst sehr spät erwähnt, nämlich in der *Totenklage auf Bion* von einem unbekannten Dichter um 100 v. Chr. Einige Jahrzehnte später schreiben dann römische Dichter über den Mythos von Orpheus und Eurydike. Dieser ist offensichtlich so bekannt, daß Horaz in carmen 3,11 sich auf Andeutungen beschränken kann: Die „Schildkröte“, d. h. die Lyra, soll ein Mädchen betören. Sie hat ja schon Tiger, Wälder, Flüsse und schließlich den Cerberus schmeichelnd bezwungen, und die Büßer freuen sich gegen ihren Willen über ihre Töne. In denselben Jahren entstehen die für die Rezeption des Orpheus-Eurydike-Mythos wichtigsten Texte der römischen Dichter Vergil (*Georgica* 4, 453-527) und Ovid (*Metamorphosen* 10, 1-85 und 11, 1-66) (entstanden kurz vor und nach Chr.). Der etwas ältere Vergil spricht zum ersten Mal in der überlieferten Literatur von dem Gebot (*lex*) der Unterweltgötter, daß Orpheus sich nicht zu Eurydike umwenden dürfe, bevor sie die Unterwelt verlassen haben. Der Inhalt laut Vergil und Ovid ist folgender: Eurydike stirbt kurz nach der Hochzeit mit Orpheus an einem Schlangenbiß in die Ferse. Nach langen Klagen beschließt Orpheus, in die Unterwelt zu steigen und die Unterweltgötter um Rückgabe der Gattin zu bitten. Die Schatten und alle Wesen der Unterwelt staunen über den Gesang des Orpheus; die Büßer unterbrechen ihre qualvollen und sinnlosen Tätigkeiten. Bei Vergil sieht man dann Orpheus mit Eurydike auf dem Rückweg, während Ovid den Inhalt des Gesanges ausführlich wiedergibt, durch den Pluto und Proserpina schließlich erweicht werden. Die Reaktion des Paares der Unterweltherrscher deutet Vergil nur durch die Erwähnung des Gebotes an:

*namque hanc dederat Proserpina legem
denn dieses Gebot hatte Proserpina gegeben (Georgica 4, 487)*

Orpheus kann das Gebot nicht einhalten, wendet sich zu Eurydike um und blickt sie an. Nach kurzen leidvollen Abschiedsworten muß Eurydike als Schatten in die Unterwelt zurückkehren. Orpheus verbringt lange Zeit einsam trostlos klagend in der Natur. Schließlich wird er von Frauen des Bacchuskultes erschlagen und zerrissen. Die Frauen fühlen sich verschmäht, da er eine neue Hochzeit ablehnt (Vergil) und weil er sich dem Dionysos-Kult entzieht (Ovid). Bei Ovid gibt es einen versöhnenden Schluß: Im Elysium, dem jenseitigen Gefilde der Seligen, findet Orpheus Eurydike wieder:

*umbra subit terras et, quae loca viderat ante,
cuncta recognoscit quaerensque per arva piorum
invenit Eurydicen cupidisque amplexitur ulnis.
hic modo coniunctis spatiantur passibus ambo:
nunc praecedentem sequitur, nunc praevius anteit
Eurydicenque suam iam tutus respicit Orpheus.*

Sein Schatten steigt unter die Erde, und alle Orte, die er zuvor gesehen hatte, erkennt er wieder; er sucht und findet Eurydike im Gefilde der Seligen und umfaßt sie mit sehnsuchtsvollen Armen. Hier wandeln sie beide mit neu vereinten Schritten: Bald folgt Orpheus der vorangehenden Eurydike, bald geht er selbst voran und schaut sich nun gefahrlos nach ihr um. (Metamorphosen 11, 61-66)

Vergil erwähnt Orpheus auch kurz in der *Aeneis* als ein Beispiel für Heroen, die in die Unterwelt stiegen; hier wird nicht gesagt, daß er den Erfolg selbst verspielt hat. Aeneas spricht zur Sibylle:

si potuit manis accersere coniugis Orpheus

Wenn Orpheus die Totenseele seiner Gattin herbeirufen konnte, vertrauend auf die thrakische Kithara, das klingende Saitenspiel, ... (Aeneis 6, 119f.)
... so möge es auch mir gelingen.

Apollodoros (1. Jh. n. Chr.) schreibt ebenfalls über den Orpheus-Mythos: Seine Eltern sind Kalliope und Oiagros (thrakischer Flußgott), aber eigentlich Apollon. Dann hebt er den Gesang zur Kithara hervor, mit dem Orpheus Steine und Bäume in Bewegung brachte. Der Hauptteil des Textes widmet sich dem Unterweltgang zur Erlösung der Eurydike. Sodann erfand Orpheus die Mysterien des Dionysos. (1, 14f.)

In den nachchristlichen Jahrhunderten wurde Orpheus, umringt von Tieren, Bäumen und Felsen, häufig bildlich dargestellt.

Im 5. Jh. n. Chr. entstand in orphischen Kreisen, die es immer noch gab, ein Argonauten-Epos (Argonautika). In diesem Text ist Orpheus der Leiter und die geistig führende Gestalt des Argonautenzuges.

Aus denselben Zeiten stammen Darstellungen und Texte, in denen Orpheus als Präfiguration Christi gesehen wird. Abbildungen finden sich z. B. in Campbell, Masken 4, S. 18 und S. 36 (beide aus dem 3. Jh. n. Chr.). Ferner in: Angelo Pellegrino, Ostia antica. Führer zu den Ausgrabungen. Rom 2001, S. 20f.: Darstellung des lyraspielenden Orpheus-Christus mit Tieren auf einem christlichen Sarkophag. Häufig war auch das schon alte Motiv des Guten Hirten, ein junger Mann mit einem Schaf oder Kalb über den Schultern. Kirchenväter nennen Christus den wahren Orpheus.

Aus der Übersicht geht hervor, daß Orpheus in der ältesten griechischen Literatur (ab ca. 750 v. Chr), die für die griechische Mythologie wesentlich ist, nicht erwähnt wird, weder in den erhaltenen Werken Homers und Hesiods noch in den durch Titel oder Fragmente bekannten (vgl. Reinhardt, MH, S. 450). Die ersten literarischen und bildlichen Quellen stammen aus dem 6. Jh. v. Chr. Kirk hält Orpheus für einen der „jüngeren“ Heroen, der mit dem „regelmäßigen“ Rahmen der griechischen Mythen außer der Verbindung zu den Argonauten nichts zu tun hat (S. 164). Vonberg schreibt, daß Orpheus zeitlich in der Zwischenzone zwischen Mythos und Historie angesiedelt sei, was daraus hervorgehe, daß er als Schöpfer der orphischen Lehre, d. h. als reale Person aufgefaßt wurde (S. 38). Auch in seinem Mythos zeige es sich, was sie dann ausführt. Reinhardt reiht die Geschichte von Orpheus und Eurydike unter die Mythenovellen ein, denen er einen eigenen Abschnitt widmet (MH, S. 364ff.). Mythenovellen fehlen teilweise oder gänzlich die Kriterien zur Definition des frühgriechischen Mythos (s. MH, S. 87-287). Es handelt sich in der Regel um „in sich geschlossene Einzelerzählungen begrenzten Umfangs“, die „kaum oder überhaupt nicht mit anderen Mythen vernetzt sind“ (S. 364). Die meisten Mythenovellen sind allerdings wesentlich jünger als die von Orpheus und Eurydike (vgl. ebd., S. 395). Bevor jedoch diese Geschichte aufkam, zeigen die Quellen Orpheus als den lyraspielenden Sänger, der mit seiner Musik Wunder vollbringt, und als Schöpfer einer Geheimlehre, die den Menschen ein besseres Jenseits verheißt als das des Homer. Im 6. Jh. v. Chr. kam allmählich ein neues Weltbild auf, das mehr den Einzelnen in seinem Denken und Empfinden hervorhob und die Lenkung durch die Götter in den Hintergrund rückte. Es ist sicher kein Zufall, daß die ersten Zeugnisse aus der Zeit der bedeutenden frühgriechischen Lyrik und von sogenannten lyrischen Dichtern stammen. Zwar ist der Großteil dieser griechischen Lyrik nicht mit der neuzeitlichen, insbesondere der romantischen innerlichen Empfindungslyrik des 19. Jhs. zu vergleichen, sondern bestand aus öffentlich aufgeführten Werken zu bestimmten Anlässen;

doch gibt es auch Texte, die von im Einzelnen selbst entstehenden Empfindungen sprechen, und dazu paßt es, wenn Orpheus mit einer religiösen Strömung in Verbindung gebracht wird, die einem Bedürfnis nach Erfüllung individueller religiöser Hoffnungen Rechnung trägt. Ich erinnere an Burkerts Bewertung der Vorstellung einer unsterblichen Seele im Zusammenhang der 'Entdeckung des Individuums' als religiöse „Revolution“ (Religion, S. 146f.).

Ab dem 5. Jh. sind die Quellen über Orpheus reichlicher, dazu zählen die Tragödie *Bassarai* von Aischylos, Pindar, die Orpheus-Stellen in Euripides' *Alkestis* und das Dreifigurenrelief. Es geht um die Beziehung zu Dionysos, die Teilnahme am Argonautenzug und um den Abstieg in die Unterwelt, um die gestorbene Gattin heraufzuholen. Hadesfahrten oder Unternehmungen, die einer Jenseitsreise gleichkommen, gibt es zwar bei mehreren griechischen Heroen; ein besonderer Fall liegt jedoch vor, wenn diese der Errettung einer gestorbenen Person dient. Es ist nicht faßbar, wann die Geschichte von der Wiederholung der Gattin im Orpheus-Mythos aufkam, im 5. Jh. v. Chr. ist sie jedoch präsent, ebenso wie dann in Platons Symposion (4. Jh.). In den Argonautika von Apollonios Rhodios (3. Jh.) dagegen wird sie nicht erwähnt. Ihre ausführliche Darstellung erfolgt erst durch Vergil und Ovid.

(2) Mythos und Gestalt des Orpheus

Es scheint auf den ersten Blick, als ob in Mythos und Gestalt des Orpheus sehr ungleiche Elemente zusammenkommen: Orpheus der mythische Sänger; Orpheus' Beziehung zu bestimmten Göttern; Orpheus der Teilnehmer an der Argonautenfahrt; Orpheus der Gründer einer Geheimlehre; Orpheus, der eine Katabasis unternimmt; Orpheus der Zerrissene; Orpheus der Liebende und Erlöser.

Es gibt Versuche, in diesen Elementen eine gewisse Ordnung zu sehen: So wird der Orpheus-Mythos in zwei Phasen eingeteilt, die der Vorbereitung auf die Einweihung in die Mysterienkulte (myesis) und der vollen Einweihung (telete) entsprechen. Die Phase der Vorbereitung zeigt Orpheus als Musiker und Teilnehmer am Argonautenzug; dies erklärt, warum in den *Argonautika* seine Katabasis nicht erwähnt wird. Denn diese erfolgt erst in der zweiten Phase und entspricht den Großen Mysterien. (www.greekmyths-interpretation.com/de/orpheus-interpretation-griechische-mythologie/ ; 26. 3. 2024)

M. Ehmer sieht in der mythischen Gestalt des Orpheus drei Hauptbereiche vertreten, die Musik, die Hadesfahrt (Katabasis) und die Stiftung des orphischen Mysterienbundes, und sagt darüber: „Die eigentümliche Verbindung von Musik, Jenseitsreise und spiritueller Einweihung scheint für die Gestalt des Orpheus typisch zu sein.“ (Weisheit, S. 133)

In Anlehnung daran möchte ich mit folgenden Punkten fortfahren, um zum Schluß (6) das Erlösungsmotiv näher zu betrachten:

(3) Die Musik

(4) Die orphische Geheimlehre

(5) Die Katabasis

(6) Liebe und Erlösung

Diese Einteilung stellt nur eine Möglichkeit dar. Eigentlich hängen alle Punkte miteinander zusammen, z. B. in folgender Weise:

a) Musik und Katabasis: Wie ausgeführt, kann die Argonautenfahrt als Jenseitsreise angesehen werden; ihr Gelingen ist vom Spiel des Orpheus abhängig. Außerdem rettet Orpheus Eurydike durch die Musik.

b) Musik und Orphik: Harmonik, Zahlenmystik und Zahlenverhältnisse der Töne sind wichtige Themen im verwandten oder sogar aus der Orphik entstandenen Pythagoreismus.

c) Katabasis und Orphik: Eine Jenseitsreise als Einweihung ist Bestandteil vieler

Mysterienkulte und kommt auch in der Orphik vor.

d) Orphik und personhafte Liebe: Beides ist Ausdruck eines neu erwachten individuellen Erlösungsbedürfnisses.

e) Katabasis und Erlösung: Dionysos holt seine Mutter Semele aus der Unterwelt herauf, Orpheus Eurydike. Christus ist der wahre Orpheus, der die Verstorbenen aus dem Reich des Todes heraufführt.

Nun die restlichen Punkte im einzelnen.

(3) Die Musik

Orpheus kann wie Apollon als Sinnbild der Musik aufgefaßt werden, besonders des vom Saitenspiel begleiteten Gesanges. Darauf deuten zwei Aussprüche heutiger Denker hin:

*Ein für alle Male
ists Orpheus, wenn es singt.* (Rilke, Sonette an Orpheus 1,V)

*Orpheus: Das Numen der Welt,
sofern sie Klang ist.* (Romano Guardini)

Alles, was in Wort und Bild von Orpheus bekannt ist, zeigt ihn als denjenigen, der durch Musik Wunder- und Erlösungstaten vollbringt. Es wurde schon erwähnt, daß die Abstammung des Orpheus von Apollon symbolisch zu verstehen ist: Dieser ist sein geistiger Vater, sein Lehrer; seine Musik oder alle Musik ist göttlicher Herkunft. Kerényi sieht eine große ikonographische Ähnlichkeit zwischen Apollon und Orpheus, nicht nur wegen der Leier als Attribut. In der *Alkestis* des Euripides wird von Apollons Dienst bei Admetos gesprochen, und wie von Orpheus bekannt, bezaubert Apollon Admetos' Tiere, so daß wilde Tiere zusammen mit Schafen weiden:

*[Der] leierkundige Apollon
[...]
blies [...] auf der Syrinx deinem Weidevieh
der Hirten Hochzeitslieder.
Es weideten mit aus Freude über die Weisen scheckige Luchse,
es kam, verlassend das Waldtal des Othrys, der Löwen
rötliches Rudel;
es tanzte zu deiner Kithara,
Phoibos, das buntgefleckte
Hirschkalb, aus dem Schutz hochwipfeliger
Tannen huschend mit flinken Gelenken,
entzückt von den beglückenden Klängen.*
(V. 570-587; Übersetzung: Kurt Steinmann)

Genau dieses Bild, der leierspielende Orpheus, umringt von Tieren, war seit seinem Aufkommen im 6. Jh. v. Chr. bis in die römische Kaiserzeit das am meisten verbreitete. Das Wunder des friedlichen Zusammenseins von Raubtieren und Beutetieren wird noch von Seneca betont (*Hercules auf dem Öta*, 1. Jh. n. Chr.; zitiert in: Storch, S. 139) und ist auch als messianische Prophezeiung aus Jesaja bekannt (u. a. 65,25; 11, 6-8). Hier spielt also schon das Erlösungsmotiv in die Gestalt des Orpheus hinein.

Die Macht der Musik gilt als der Wesenskern der Orpheus-Gestalt (Kleiner Pauly s. v.

Orpheus, Sp. 352). Auch Reinhardt sieht in Orpheus dem Sänger den Kern der Gestalt und den ursprünglichen Mythos, da Sänger und Gesang im magisch-mythischen Denken eine hohe Bedeutung hatten (MH, S. 395). Klänge können magische Wirkung hervorrufen. Das lateinische *canere* war ursprünglich beschwörende Lautmalerei (verwandt mit „Hahn“) und stellte eine religiöse und magische Formel dar (Walde/Hofmann, S. 169). Auch Gebser hält die Tonwelt für bestimmend für die magische Bewußtseinsstruktur, und das labyrinthische Ohr ist das magische Organ (Ursprung Teil 1, S. 105f.). In der berühmten altsteinzeitlichen Höhle der Trois Frères gibt es eine der wenigen menschlichen Gestalten: Einen als Bison verkleideten Menschen, der ein mit dem Mund als Resonanzkörper gehaltenes Saitenspiel bedient und dazu tanzt. Und: Er ist umringt von einer großen Schar Tiere (Le petit sorcier à l'arc Musical. Abb.: Französische Wikipédia s. v. Grotte des Trois Frères).

Nach Ehmer zeigt Orpheus die überirdische Macht der Musik. Musik ist Bestandteil der Schöpfungsordnung. Die Leier kann ein Sinnbild für die Seele sein, deren Saiten im Klang der Weltharmonie mitschwingen (Weisheit, S. 132ff.).

Der Ausdruck „Weltharmonie“ oder Sphärenklänge weist auf die Bedeutung des Klanges in der orphischen Lehre und im von ihr teilweise abgeleiteten Pythagoreismus hin. Wie bekannt, entdeckten die Pythagoreer, daß die konsonanten Intervalle der Musik auf einfachen Proportionen beruhen: Oktave 2:1, Quinte 2:3, Quarte 4:3. So wurde der Zusammenhang zwischen Zahl und Tonsystem erkannt (Brockhaus s. v. Pythagoreer). Im Pythagoreismus gehen anfängliche Wissenschaft und okkultes Wissen nebeneinander her. Deswegen sprach man auch vom Tönen der geistigen Welt, der „Sphärenmusik“ (vgl. Ehmer, Weisheit, S. 137ff.). Ehmer zitiert auch den pythagoreischen Satz „Die Welt ist Klang, Ton, Musik“ (ebd., S. 139).

Die erlösende Macht der Musik zeigt Orpheus vor allem als Argonaut und als Jenseitsreisender. Am erwähnten Schatzhaus der Sikyonier in Delphi (560 v. Chr.) wurden auf den Metopen bekannte Mythen dargestellt. Die Argonautenfahrt ist einer davon, und daß unter den über 50 Teilnehmern der musizierende Orpheus dargestellt ist (mit einem weiteren Musiker), zeigt die Wichtigkeit der Musik bei diesem Unternehmen. Die Argonautenfahrt in das mythische Land des Aietes – eine Art Jenseits – wurde in den folgenden Jahrhunderten mit dem historischen Kolchis am Schwarzen Meer identifiziert, die Fahrt als ein Unternehmen der griechischen Kolonisation aufgefaßt, besonders in der Darstellung des Apollonios Rhodios. Bei dieser Auffassung ist Orpheus der spirituelle Leiter der Gründungsfahrt, der die Beziehung zu Gott Apollon herstellt, Kulte inauguriert und somit die Unterstützung der Götter gewährleistet. (Vgl. Andromache Karanika, Inside Orpheus' Songs: Orpheus as an Argonaut in Apollonios Rhodius' *Argonautika*. Greek, Roman and Byzantine Studies 50 (2010) 391-410. www.grbs.library.duke.edu/article/viewFile/1471/15 ; 24. 4. 2024.)

Orpheus wird als erster Teilnehmer im Katalog der Argonauten genannt, und das Wunderwirken seiner Musik wird gepriesen: *Zuerst wollen wir Orpheus ins Gedächtnis rufen, [...] (1, 23)*. Noch vor der Abfahrt droht Gefahr durch einen Streit. Doch Orpheus kann ihn durch einen kosmogonischen Gesang schlichten, dessen Anfang lautet:

Und er sang, wie die Erde und der Himmel und auch das Meer, anfangs miteinander in einer einzigen Gestalt vereinigt, aufgrund des verhängnisvollen Streites sich gesondert schieden, ein jegliches für sich. Und auch, wie stets ein beständiges Zeichen im Äther haben die Sterne und die Pfade des Mondes und der Sonne. (1, 496-500; Übersetzung: Paul Dräger)

Diese Kosmologie zeigt, wie aus einer Trennung („Streit“; s. o. Trennung von Himmel und Erde, S. 444f.) eine neue Ordnung entsteht. Die Zuhörer sind betört und verzaubert, und durch

eine Makrokosmos-Mikrokosmos-Analogie werden auch die Gemüter besänftigt, und es entsteht eine neue Einheit.

Es wurde bereits erwähnt, daß nach Mythologie grecque die Argonautenfahrt den Kleinen Mysterien der Eleusinischen Mysterien entsprach, die der Vorbereitung dienten. Es ging dabei sowohl um den Erwerb von Wissen über die Geheimnisse der Welt, die in Mythen überliefert sind, als auch um die Reinigung und Läuterung des Inneren, die Beherrschung von Leidenschaften und Emotionen. Beiden Zielen dient dieser Gesang; Orpheus erweist sich als Mystagoge. Dazu war er befähigt, da er selbst als einziger Teilnehmer bereits eingeweiht war. Daher ruderte er auch nicht, sondern gab das Tempo vor:

[Die Ruderer] aber, wie Jünglinge sich für Phoibos entweder in Pytho oder irgendwo auf Orthigia oder an den Wassern des Ismenos im Reigen aufgestellt haben und unter Phorminxspiel um den Alter zugleich im Takt mit raschen Füßen den Boden stampfen: So schlugen sie unter der Kithara des Orpheus mit den Rudern das reißende Wasser des Meeres und ließen die Brandung aufwallen. (1, 536-541)

Hierzu heißt es in Mythologie grecque: Der vom Rudern befreite Orpheus könne Takt und Zeitmaß vorgeben durch seine Fähigkeit, mit der Bewegung der Schöpfung zu harmonisieren. Die Beherrschung der Wellen bedeute symbolisch die Kontrolle über die vitalen Bewegungen wie Leidenschaften, Emotionen und Gefühle. Das lernten sie durch die „Musik“ des Orpheus. So wurden sie auch fähig, ein besonderes Einweihungserlebnis zu haben, nämlich die Mysterien von Samothrake kennenzulernen, deren Zweck es ist, *sicherer mit dem Schiff über die schaurige Salzflut* zu fahren. Das Wissen um die Gefahren bei der Einweihung hilft, diesen zu begegnen.

Und am Abend landeten sie unter Orpheus' Weisungen auf der Insel der Atlas-Tochter Elektra [Samothrake], auf dass sie, durch ehrfurchtsvolle Weihen kundig der unaussprechlichen Satzungen, sicherer mit dem Schiff über die schaurige Salzflut führen. (1, 915-918)

Während der gesamten Hin- und Rückfahrt stiftet Orpheus Kulte, bei denen Gesang und Tanz eine wichtige Bedeutung haben, so der Kultgesang an Apollon, der Paian. Doch hier soll nur noch eine Rettungstat auf dem Rückweg aufgezeigt werden, der vielfach an die Irrfahrten des Odysseus angelehnt ist. Orpheus rettet aus der Bedrohung durch die Sirenen:

Und die [Gefährten] wollten schon vom Schiff aus die Haltetaue an die Gestade werfen, wenn nun nicht der thrakische Sohn des Oiagros, Orpheus, mit seinen Händen die Saiten seiner bistonischen Leier gespannt und die rasche Weise eines lebhaften Liedes hätte ertönen lassen, auf dass er Verwirrung stifte und ihre Ohren zugleich vom Schlagen des Plektrons erdröhnten. Und seine Leier übertraf die Stimme der Jungfrauen. (4, 903-909)
(Alle Übersetzungen aus Apollonios Rhodios: Paul Dräger)

In der Odyssee verheißt der Gesang der Sirenen alles Wissen der Welt – das Wort „Wissen/wissen“ kommt in ihrem Anruf dreimal vor: *Nämlich alles wissen wir dir; [...], was geschieht auf der viele nährenden Erde* (Odyssee 12, 188.199). Dietz sagt hierzu, daß nur Odysseus, der zum Hades abgestiegen war und durch diese Einweihung alles erfahren hatte, was für ihn nötig war, ihnen Widerstand leisten konnte – und das auch nur mit Mühe und mit Hilfe. Ein anderer aber läßt sich verführen, in der Windstille, die bei den Sirenen herrscht, seine Lebensfahrt zu beenden und durch vorzeitigen Tod die Erfüllung seines Lebens zu verfehlen. Odysseus weiß, daß das Mehr-Wissen-Wollen als ihm zusteht Hybris ist (Dietz,

Menschenwürde, S. 44f.).

Mangelnde Selbstbeschränkung ist eine Gefahr des spirituellen Weges; der Anonymus nennt dies spirituelle Inflation. „'Hybris' und 'Stolz', die traditionellen Namen, die man dieser Gefahr gibt, reichen nicht aus, um sie treffend zu bezeichnen. Sie ist eine Art *mystischer Größenwahn*, wo man den bestimmenden Mittelpunkt seines eigenen Wesens, sein Ego, vergöttert, [...]“ (S. 163)

In den *Argonautika* ist es der ebenfalls durch eine Katabasis eingeweihte Orpheus, der seine Gefährten vor den Sirenen schützt. Während Odysseus „mit sonnenreichem schützenden Bienenwachs“ die Ohren der Gefährten verschließt (Dietz ebd. S. 44), schützt Orpheus sie mit apollinischem Leierspiel, das ihre Ohren so erfüllt, daß sie die Sirenen nicht hören – bis auf einen, der ins Wasser springt, aber von Aphrodite gerettet wird, eine weitere aitiologische Erfindung des Apollonios Rhodios (vgl. Ausgabe der *Argonautika*, Kommentar zu 4, 912-919).

Am meisten erwies sich die erlösende Macht der Musik bei der Hadesfahrt: Orpheus war fähig, „alles Wilde, sogar die wilden Mächte der Unterwelt, durch seinen Gesang zu bezwingen.“ (Kerényi, *Mythologie* 2, S. 220)

(4) Die orphische Lehre

Es ist bereits angeklungen, daß Orpheus trotz seiner Einbindung in die Heroenmythologie durch die Teilnahme an der Argonautenfahrt ein atypischer Heros ist. Dazu paßt, daß er zum Stifter und Namensgeber einer Mysterienlehre und eines Mysterienbundes wurde, die jahrhundertlang Bestand hatten, der orphischen Mysterien und der Lehre der Orphik. Wie alle griechischen Mysterienkulte dienten auch die orphischen Mysterien einem neu aufkommenden religiösen Bedürfnis nach individueller Erlösung und Hoffnung auf ein seliges Schicksal im Jenseits. Erst aus antiken Texten, in denen sich das ohnmächtige Aufbegehren gegen das Todeslos zeigt – wie das des Achilleus in der Unterwelt –, werde die große Faszinationskraft verständlich, die „der Orpheus-Mythos ausgeübt hat“ (Vonberg, S. 27).

Genaue Kenntnisse über die orphischen Mysterien und ihre Lehre werden durch das Schweigegebot und die Überlieferungslage sehr erschwert. Es gibt keine zeitgenössischen Quellen aus der Zeit der Entstehung des Kultes im 6. Jh. v. Chr. (Besprechung der Quellen: Burkert, *Religion*, S. 440-447; Kleiner Pauly s. v. Orphische Dichtung) Spätere Quellen sind u. a. eine Sammlung Orphischer Hymnen (2. Jh. n. Chr.), Texte auf den Goldblättchen aus Gräbern mit orphisch-bakchischem Inhalt, Verwendung in Lehren Platons und der Neuplatoniker, sowie der Papyrus von Derveni (5. Jh. v. Chr., 1962 gefunden in Derveni bei Thessalonike. Er beinhaltet eine orphische Theogonie.)

Die Hauptinhalte der orphischen Lehren sind in zwei große Bereiche einzuteilen:

1. Eine orphische Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie,
2. eine Jenseits- und Seelenlehre.

(Vgl. Kleiner Pauly s. v. Orphische Dichtung)

Die Lehre von der Welt- und Menschheitsentstehung beruhte auf einem besonderen orphischen Mythos von Dionysos Zagreus. Dieser wurde von den Titanen zerrissen und verschlungen. Zeus verbrannte die Titanen mit seinem Blitz, rettete und erneuerte Dionysos, und aus der Asche der Titanen entstanden die Menschen. Daher besteht das Wesen der

Menschen aus einem titanischen und einem göttlich-dionysischen Anteil. „Die Aufgabe wahren Menschentums besteht nach den Lehren der Orphik darin, daß der Mensch den in ihm wohnenden göttlichen Funken, der unbewußt in ihm schlummert, wachrufe und freisetze. Die niedere titanische Natur soll damit zugleich Schritt um Schritt überwunden werden.“ (Ehmer, Weisheit, S. 135; der Mythos von Dionysos Zagreus: S. 134; auch Burkert, Religion, S. 442)

Daß gerade Orpheus zum Stifter eines Mysterienkultes gemacht wurde, liegt an den Wundertaten, die ihm zugeschrieben wurden. Er wurde als Zauberer, Seher und Weiser angesehen, was mit der Wirkung seiner Musik zusammenhing, denn Musik galt als eine Art Zauberei und als wesensverwandt mit der Weisheit (Kleiner Pauly s. v. Orpheus). Noch bei Euripides ist Orpheus Besitzer übernatürlicher Heilmittel, wie die bereits genannte Stelle aus der *Alkestis* belegt, wo von Tafeln die Rede ist, auf denen Heilmittel des Orpheus geschrieben stehen (Vers 966-969). So wurde Orpheus auch zum Heiler und Erlöser, der den Menschen Kunde von einem besseren Leben im Jenseits brachte. In den orphischen Kreisen wurden die Unsterblichkeit der Seele und die Seelenwanderung gelehrt. Wichtig für die Erlangung solchen Wissens war eine Jenseitsreise, die Orpheus zugeschrieben wurde. Hauptquelle war ein verlorenes Epos *Ὀρφέως εἰς Ἅιδου κατάβασις* (*Des Orpheus Hinabstieg in das Haus des Hades*). Auch aus den Goldblättchen läßt sich ein epischer Text rekonstruieren, „in dem ein der Unterwelt Kundiger der Seele sagt, was ihr auf dem Weg begegnen, wie sie sich zu verhalten, was sie zu sagen habe und wie ihr geantwortet werden wird“ (Kleiner Pauly s. v. Orphische Dichtung). Aus diesem Epos wird auch in den genannten spätantiken *Argonautika* zitiert: Orpheus erzählte, „was ich sah und wahrnahm, als ich den dunklen Weg in den Hades hinunterstieg, meiner Kithara vertrauend, aus Liebe zu meiner Gattin“ (Kleiner Pauly ebd.).

(5) Der Hinabstieg in das Haus des Hades

Der erste erhaltene Text, in dem Orpheus mit einer Katabasis in Verbindung gebracht wird, kommt in der *Alkestis* des Euripides vor. In der von hilfloser Trauer erfüllten Sterbeszene der Alkestis sagt Admetos zu ihr:

Wenn mir Zunge und Gesang des Orpheus zu Gebote stünden, so daß ich, die Tochter Demeters oder ihren Gatten mit meinen Liedern bezaubernd, dich aus dem Hades holen könnte, so ginge ich hinab, und weder der Hund Plutons noch der Seelengeleiter mit dem Ruder, Charon, hielten mich auf, ehe ich dein Leben ans Licht gebracht hätte. (V. 357-362)

Allgemein wird angenommen, daß hier auf den Abstieg des Orpheus in die Unterwelt angespielt wird, um mit Hilfe der Musik seine gestorbene Gattin von dort zu befreien. Maximal kritisch fragt dagegen Reinhardt, ob dies aus der Stelle wirklich hervorgehe (MH, S. 393). Tatsächlich wird dies ja Admetos von Euripides nur als Idee in den Mund gelegt. Wie auch immer, die Stelle zeigt jedenfalls, daß im späteren 5. Jh. ein Mythos bekannt war oder angenommen wurde, in dem eine mythische Gestalt mit Hilfe von Musik eine Person von den Unterweltgöttern losbitten konnte. Admetos scheint davon auszugehen, daß Orpheus dies erlangt hat. Die realistische aufgeklärte Sicht des Euripides drückt sich darin aus, daß Admetos wie jedem Menschen solche Zaubermittel nicht zur Verfügung stehen. Eine weitere strittige Frage ist, ob die in den orphischen Schriften dargestellte Jenseitsreise anfänglich nur der Erkenntnis des Jenseits diene und das Motiv des Abstiegs zur Erlösung von Gestorbenen erst später aufkam. Bei den Erzählungen von Unterweltreisen in der griechisch-römischen Mythologie lassen sich solch unterschiedliche Motive erkennen: Der Erlangung von Erkenntnissen dient die Unterweltfahrt des Odysseus (davon abhängig die des

Aeneas); dann gibt es ein Eindringen in eine Jenseitswelt aufgrund von Aufträgen: Perseus, Herakles, Iason (Herbeischaffen des Medusenhauptes, des Kerberos, des Goldenen Vlieses). Ein Unterweltabstieg zur Heraufholung Gestorbener wäre in der *Odyssee* eine unmögliche Vorstellung. Dionysos dagegen unternimmt ihn, um seine Mutter Semele aus dem Hades zu befreien (Apollodoros 3, 38). Herakles befreit den in der Unterwelt verbliebenen Theseus und rettet Alkestis vom Tod; Orpheus erlangt die Freigabe der Eurydike. Sodann gibt es das Motiv der freiwilligen Übernahme des Todesloses zur Rettung anderer: Dieses findet sich schon bei Theseus, der sich freiwillig in die Schar der Athenerkinder einreihet, die dem Minotaurus gesandt werden müssen. Alkestis nimmt den Tod anstelle des Gatten auf sich. Der unsterbliche Polydeukes teilt freiwillig das Todeslos mit seinem sterblichen Bruder Kastor, so daß beide „zur Hälfte unter der Erde weilend atmen, zur Hälfte im goldenen Himmelspalast“ (Pindar, Nemeische Oden 10, 75-90; Übersetzung: Eugen Dönt). In den Anmerkungen schreibt Dönt, daß die Wahl, vor die Zeus Polydeukes stellt, ständig im Olymp zu weilen oder seinen Bruder zu retten, eine Erfindung Pindars sei (S. 302). Es könnte dies durchaus orphisches Gedankengut bei Pindar sein, das sich auch in in der Olympischen Ode 2, 56-83 zeigt, wo es um die Möglichkeit geht, sein Los nach dem Tod durch den Lebenswandel zu beeinflussen und von dreimaliger Wiederkehr und Bewährung die Rede ist, die schließlich zum Aufenthalt auf den Inseln der Seligen führt (besonders V. 68ff.). Das Motiv der Freiwilligkeit der Übernahme des Todesloses wird auch im Johannesevangelium betont: *Niemand raubt [das Leben] von mir; sondern ich selber gebe es frei dahin. Ich habe Macht, es hinzugeben, und habe Macht, es wiederzunehmen* (10,18; Übersetzung: nach Luther und Bock). Im Gegensatz zu Odysseus, der von Kirke zur Unterweltfahrt gedrängt werden muß, kommt der Gedanke Orpheus von selbst. Daß er die Zwecke anderer bekannter Beispiele dabei *n i c h t* verfolgt, wird später noch von Ovid hervorgehoben:

*n o n huc, ut opaca viderem
Tartara, descendi, non uti villosa colubris
terna Medusaei vincirem guttura monstri:
causa viae est coniunx, in quam calcata venenum
vipera diffudit crescentesque abstulit annos.*

*N i c h t bin ich hierher herabgestiegen, um den finsternen
Tartarus zu sehen, noch um die drei von Schlangen starrenden
Hälse des medusenartigen Untiers zu fesseln:
Der Grund m e i n e s Weges ist die Gattin, in welche eine getretene
Viper ihr Gift verströmte und ihr die zukünftigen Lebensjahre nahm.
(Metamorphosen 10, 20-24; Sperrungen von der Verfasserin)*

(6) Liebe und Erlösung

Nun soll der Kern dessen betrachtet werden, weshalb die Orpheus-Gestalt hier behandelt wird, nämlich das Erlösungsmotiv in der Beziehung des Heros zur Frau. Es geht jetzt also um die zentrale Thematik der Wiederkehr der Eurydike aus der Unterwelt.

Die Darstellungen Vergils und Ovids, bei denen Orpheus im letzten Augenblick an der Aufgabe scheitert, prägten die Rezeptionsgeschichte. Doch gibt es nicht wenige Stimmen, die die Auffassung vertreten, daß dies nicht die ursprüngliche Fassung des Mythos war. Im religionswissenschaftlichen Teil des Artikels im Hunger-Lexikon heißt es dazu. „Die Hadesfahrt des Orpheus endete ursprünglich mit der Heimholung Eurydikes auf die

Oberwelt.“ Doch der allgemein griechische Glaube an die Unentrinnbarkeit des Todes habe zur Umformung des Mythos mit dem übertretenen Gebot geführt (s. v. Orpheus, R; in Harrauer/Hunger nicht mehr enthalten). L. Weber spricht von Todes- und Auferstehungsmythen, die im Gebiet Thessaliens verbreitet waren (vgl. oben), und sieht darin den Grund, daß Mythen mit solchen Motiven dort beheimatet waren. Insbesondere die Möglichkeit der Rettung aus Tod und Unterwelt durch einen Gatten sieht er gegeben, wie bereits ausgeführt. So ist es auch kein Zufall, daß in derselben Gegend Eurydike in den Machtbereich des Todes gelangte. Denn wie wir durch Vergil wissen, trat Eurydike auf der Flucht vor den Nachstellungen des Aristaios, dessen Mutter die Tochter des Flußgottes Peneios war, auf die Giftschlange (Vergil, Georgica 4, 317; 453-459). In dem thessalischen Gebiet gab es aber auch Wunder der Erlösung, wie die Rettung der Alkestis, wie Weber es formuliert: „Immer aber kehrt Alkestis zum Gatten zurück. Der Boden Thessaliens beut der chthonischen Mysterien gar viele.“ (S. 146; s. o. S. 958) Zwar vorsichtiger äußert sich Deufert, doch sieht er es als Möglichkeit an, daß in den *Bassarai* des Aischylos und in der *Alkestis* des Euripides eine erfolgreiche Rückholung der Eurydike gemeint ist; bei Euripides scheint „eine glückliche, gemeinsame Rückkehr angedeutet“ (in: Storch, Mythos Orpheus, S. 269). Vonberg führt aus, daß Orpheus wie der andere Apollon-Sohn Asklepios ein Retter vom Todesschicksal war (Annette Vonberg, Sei ein klingendes Glas, das sich im Klang schon zerschlug. Zum Zeitverständnis im griechischen Orpheus-Mythos und in den Orpheus-Dichtungen von Rainer Maria Rilke. Oslo 2017.

www.duo.uio.no/bitstream/handle/10852/58161/Annette-Vonberg--Masteroppgave---2017.pdf?sequence=1&isAllowed=y , S. 65; 29. 5. 2024. Die höchst lesenswerten Ausführungen über Rilke können hier nicht berücksichtigt werden, da die nachantike Rezeption von Mythen auf diesen Seiten nur in sehr geringem Maß thematisiert werden kann.) Trotz dem Schutz ihres Vaters Apollon scheiterten beide, was bei Asklepios mythisch durch seine Tötung durch Zeus ausgedrückt wird. Vonberg geht auch ausführlich auf die Darstellung C. Segals ein (Charles Segal, Orpheus, The Myth of the Poet. Baltimore and London 1989). Segal nimmt ebenfalls die Existenz einer erfolgreichen Rückholung der Eurydike an. Doch er erkennt beim Betrachten der Gesamtheit der Quellen ein Oszillieren zwischen Erfolg und Mißerfolg, wobei letzteres in den jüngeren Texten der Fall ist. In diesen ist es Orpheus nicht möglich, über seine Emotionen hinauszugelangen und sich den Gesetzen einer objektiven Realität zu unterwerfen, d. h. den Bedingungen, die die Götter der Unterwelt gestellt haben. (Vgl. Vonberg, S. 67f.). Daß Segal hier über Orpheus als Symbolbild des Dichters und seinen Umgang mit der Dichtkunst (s. Buchtitel) spricht, ändert nichts an der allgemeinen Bedeutung dieser Beobachtung für die Deutung des Scheiterns des Orpheus bei der Rückholung der Gattin. Von Ovid wird die Szenen folgendermaßen dargestellt:

*hanc simul et legem Rhodopeius accipit heros,
ne flectat retro sua lumina, donec Avernas
exierit valles; aut inrita dona futura.
Carpitur adclivis per muta silentia trames
arduus, obscurus, caligine densus opaca.
Nec procul afuerunt telluris margine summae:
hic, ne deficeret, metuens avidusque videndi
flexit amans oculos: et protinus illa relapsa est*

...

*Zugleich [mit Eurydike] empfängt der Heros vom Rhodope auch
das Gebot, daß er nicht seine Augen zurückwende,
bevor er die Kluft des Avernus verlassen hat; sonst*

werde das Geschenk ungültig.
Ein ansteigender Pfad durch das stumme Schweigen
wird zurückgelegt, steil, verdunkelt, dicht von
undurchdringlicher Finsternis. Nicht fern waren sie vom
Rand der oberen Welt: Da wandte dieser, aus Furcht, sie
könne ermatten und aus heftigem Begehren sie anzuschauen,
in Liebessehnsucht die Augen zurück: Und sofort glitt
sie zurück. (Metamorphosen 10, 50-57)

Drei Emotionen sind hier für Orpheus nicht beherrschbar: Furcht: Diese sollte ein Heros, der eine Katabasis wagt, beherrschen können; Begehren: *avidus* hat rein negatives Bedeutungsspektrum im Sinne von gierigem Verlangen; *amare* bedeutet „lieben aus Neigung oder Leidenschaft“ im Gegensatz zu *diligere*, „lieben aus Hochachtung, Ehrfurcht, Bewunderung usw. (Georges). Es sind also nicht die edelsten Gefühle, von denen Orpheus bewegt wird und die ihn daran hindern, die Todesmacht zu überwinden. Einen weiteren niederen Beweggrund nennt Apollodoros, nämlich Mißtrauen, daß Pluton sein Versprechen nicht gehalten habe: [Orpheus] *aber war misstrauisch und wandte sich um, um nach seiner Frau zu sehen*. (1, 15; Übersetzung: Kai Brodersen)
Um doch einmal ein Rezeptionsbeispiel anzuführen: Im Text von *L'Orfeo*, der Oper von Claudio Monteverdi von 1607, wird die Fehlhandlung des Orpheus vom Chor der Geister folgendermaßen kommentiert:

*Orpheus hat die Hölle (l'inferno) besiegt und wurde
dann von seinen Gefühlen (affetti) besiegt.
Nur der ist ewigen Ruhmes würdig,
wer sich selbst besiegen kann (c' avrà di sè vittoria).*

(Ende des 4. Aktes; Text von Alessandro Striggio; Übersetzung: Gerry Bramall, entnommen dem Beiheft der CD, EMI Records Ltd/VirginClassics, 2004)

Es wurde schon zur Genüge darauf hingewiesen, daß in den Mysterien das Erlernen der Beherrschung von Emotionen und Leidenschaften der unabdinglichste Inhalt der Vorbereitung war (in Eleusis: Kleine Mysterien). Die Wahrnehmungen, Empfindungen und Erlebnisse während der todartigen Einweihung waren dermaßen überwältigender und furchterregender Art, daß ihre Erfahrung ohne größte seelische Stärke zu Mißlingen und bleibenden Schäden führen konnte. So sieht auch Ehmer den Verlust der Eurydike als einen Hinweis auf die Gefahren und Verfehlungen an, die auf jeder Jenseitsreise auftreten können. Solche Vorkommnisse betrafen häufig sogenannte jüngere Heroen, zu denen Orpheus zu zählen ist, wie aus den Abschnitten (1) und (2) hervorgeht. (Ähnliches gilt für Siegfried.)
Bei spirituell ausgerichteten Deutungen spielt der Gedanke der Entwicklung des menschlichen Geistes eine große Rolle. Die „jüngeren“ Heroen zeigen Merkmale für den stufenweisen Abstieg der Menschheit aus der Verbundenheit mit der göttlichen Welt ins Irdische. Daher fällt es ihnen schwerer, sich zu bewähren. So heißt es bei Mythologie grecque: „Da die Frau eines Helden das Symbol für das Ziel ist, das er verfolgt, bedeutet ihr Verschwinden den Verlust der Vision oder des Sinns des Weges.“ Typisch für diese Entwicklungsstufe sei auch das Symbol des Schlangensbisses: Die Schlange symbolisiere die Evolution, und in dem Orpheus-Mythos werde sie an einem Punkt gezeigt, wo der Kontakt zur Einheit verloren wird, der Ausgang aus der Zeit der Intuition stattfindet [*intueri*: schauen; Intuition: Schauen der Götter]. Ähnlich erscheine die Schlange auch in der *Genesis*.
(Mythologie grecque : Interprétation, Orpheus. www.greekmyths-

interpretation.com/de/orpheus-interpretation-griechische-mythologie/ ; 26. 3. 2024) Auch nach Steiner ist Eurydike, wie jede weibliche Gestalt in symbolischen Texten, ein Teil des Geistsuchers selbst. Es ist der Ätherleib, der ihn befähigt, Offenbarungen aus der geistigen Welt zu empfangen. Als Angehörigem der vierten nachatlantischen Kulturepoche war Orpheus dieses hellseherische Vermögen schon teilweise abhanden gekommen. Dies ist der letztendliche Verlust der Eurydike. Dadurch wird sie, seine Offenbarerin und Seelenbraut, in die Unterwelt entführt, und es mißglückt, sie zurückzuholen. (Anthrolexus s. v. Orpheus) Es wird jedoch immer wieder betont, daß einem Verlust auf dem Evolutionsweg immer ein Gewinnen neuer Entwicklungsmöglichkeiten gegenübersteht, ja daß dies der Sinn der Entwicklung überhaupt sei. Im Fall des Orpheus-Mythos, der in vielen Dingen schon so sehr unmythisch ist, sind diese neuen Einschlüsse in das Wesen der Menschen die Erfahrung persönlicher Liebe und der Wunsch nach Erlösung.

Wie Propp dargestellt hat, kam die individuelle und persönliche Liebe erst in der griechischen Kultur auf, ist also in der menschheitlichen Entwicklung eine relativ junge Erscheinung. Den schwierigen Übergang von blutsmäßiger Gebundenheit zu persönlicher Liebe läßt sich an manchen Mythen erkennen. Er liegt z. B. der *Orestie* des Aischylos zugrunde: Von den Eumeniden, den Rachegöttinnen, wird Orestes' rächender Muttermord als weit schwerwiegender als der Gattenmord durch die Mutter aufgefaßt; die Bindung an den Gatten hat geringeren Wert. Erst Athene findet hier einen Ausgleich, und Orestes wird entsühnt. Auch Althaia fühlt sich den von denselben Eltern abstammenden Brüdern mehr verbunden als ihrem Sohn, der den blutsfremden Anteil des Gatten in sich trägt. Für Orpheus steht die Liebe zu der Gattin jedoch an vorderster Stelle und bleibt über ihren Tod und über die evtl. mißglückte Rückholung hinaus erhalten. Die liebende Verbundenheit sieht Storch auf zwei bildlichen Darstellungen ausgedrückt: Die eine ist ein rotfiguriges Vasenbild in Armentum-Santangelo (leider war mir keine Abbildung zugänglich): Es zeigt Orpheus, Eurydike und ihre Psyche, eine kleine geflügelte Gestalt. Trotz der bevorstehenden Rückwendung Eurydikes zum Hades bleiben sie verbunden durch seinen Gesang – er blickt auf die Leier – und durch die leichten Berührungen, mit denen sie sich halten (Mythos Orpheus, S. 19). Ähnlich sei der Ausdruck auf dem bekannten Dreifigurenrelief: „[...] die Blicke zueinander, auf die Hände, die Berührung, eine Übergabe, ein Moment, die Ewigkeit ihrer Verbundenheit. Ein Bild vom Wirken des Eros, ein Bild einer Triade von Geben, Empfangen, Erwidern. Von Liebe, Tod und Geburt.“ (ebd., S. 20)

Auch Ovid kann die Erzählung von Orpheus und Eurydike nicht beenden ohne eine letztendliche Vereinigung der Liebenden nach des Orpheus Ermordung; beide halten sich vereint in der Unterwelt auf, um die Stelle noch einmal zu zitieren:

*umbra subit terras et, quae loca viderat ante,
cuncta recognoscit quaerensque per arva piorum
invenit Eurydicen cupidisque amplectitur ulnis.
Hic modo coniunctis spatiantur passibus ambo:
Nunc praecedentem sequitur, nunc praevius anteit
Eurydicenque suam iam tutus respicit Orpheus.*

Sein Schatten steigt unter die Erde, und alle Orte, die er zuvor gesehen hatte, erkennt er wieder; er sucht und findet Eurydice im Gefilde der Seligen und umfaßt sie mit sehnsuchtsvollen Armen. Bald folgt Orpheus der vorangehendne Eurydice, bald geht er selbst voran und schaut sich – nun ohne Gefahr – nach ihr um.

(Metamorphosen 11, 61-66)

Offensichtlich sind Orpheus und Eurydike gewürdigt, die Gefilde der Seligen (*arva piorum*),

das Elysium, zu bewohnen, was nur großen Heroen und Heroinnen, fortgeschrittenen Seelen, zukommt. Auch hat Orpheus bei seinem ersten Abstieg Wissen vom Reich der Toten erworben. Vielleicht hatte Ovid auch Kenntnisse von dessen Bedeutung für das Leben nach dem Tod in der orphischen Lehre. Typisch augenzwinkernder ovidischer Unernst ist jedoch der Hinweis auf die Gefahrlosigkeit des Zurückschauens nach Eurydike.

Die persönliche, ausschließliche, einzige Liebe der beiden ist es auch, die Orpheus jahrelang um Eurydike trauern und klagen ließ, so untröstlich, daß er sich auch nach Jahren keiner anderen Frau zuwandte. Während Ovid verständliche Gründe dafür anführt (Metamorphosen 10, 80f.), beschließt Vergil die Beschreibung von Orpheus' Trauer mit einem zu Herzen gehenden Vergleich: So sehr trauert Orpheus, ...

*... qualis populea maerens philomela sub umbra
amissos queritur fetus, quos durus arator
observans nido implumis detraxit; at illa
flet noctem, ramoque sedens miserabile carmen
integrat, et maestis late loca questibus implet.
Nulla Venus, non ulli animum flexere hymenaei.*

*... Wie die Nachtigall im Schatten einer Pappel ihre
verlorenen Jungen trauernd beklagt, die ein
roher Pflüger beobachtet und sie – die noch
Ungefiederten! - aus dem Nest gezerrt hat; aber jene
weint die ganze Nacht, und auf einem Zweig sitzend, wiederholt sie
ihr zum Erbarmen rührendes Lied, und weithin erfüllt sie
mit trauerndem Wehklagen die Lande.
Keine Liebesfreude, kein Gedanke an neue Hochzeit
beugten seinen Sinn.
(Vergil, Georgica 4, 511-516)*

Die Weigerung, seine Liebe auf eine andere Frau zu übertragen, erboste schließlich die mißachteten Frauen, nämlich Bacchusanhängerinnen, die sich ebenfalls in der freien Natur aufhielten, so sehr, daß sie ihn überfielen, töteten und zerrissen (vgl. Vergil, Georgica 4, 520-522 und Ovid, Metamorphosen 11, 1-43).

F. Eckstein sagt, daß die Katabasis des Orpheus zur Rückholung der Eurydike „in der Antike allgemein als ein Triumph der Liebe“ gefeiert wurde, sein Versagen von den Mythographen als Mangel an Selbstbeherrschung angesehen wurde. Auch Plutarch betone, daß der Hades nur dem Eros nachgebe unter Hinweis auf Alkestis und Eurydike (Platon, Das Gastmahl.

Übersetzt und erläutert von Franz Eckstein. München 1966, S. 132f.)

Der Anonymus nennt bei der Deutung der Tarotkarte („Arcanum“) „Der Narr“ Orpheus unter den „Narren aus Liebe“: „Orpheus – ein so tiefes Erleiden der Trennung von der heiß geliebten Seele durch den Tod, daß es zur Magie wird – zu Magie, die den Strom von Vergessen, Schlaf und Tod überbrückt, der die Verstorbenen von den Lebenden trennt. Orpheus ist immer und überall dort gegenwärtig, wo die Liebe zu einer durch den Tod entrissenen Seele sich nicht mit frommem und ergebenem Gedenken abfindet, sondern danach strebt, sie jenseits der Schwelle des Todes zu finden und ihr wiederzubegegnen. Solcherart war die Liebe des Orpheus zu Eurydike, [...]“ (S. 649)

Die Verbindung von Erlösung aus dem Tod oder dem Wunsch danach und dem Versuch dazu mit persönlicher Liebe ist im Orpheus-Mythos zu finden. Entdeckung des Individuums, persönliche religiöse Bindung und neuerwachtes Erlösungsbedürfnis, die sich in den

Mysterienkulten abzeichnen, sind nicht zufällig auch mit dem Namen Orpheus verknüpft (vgl. Burkert, Religion, S. 446f. und Giebel, Mysterien, S. 12). Schubart sieht eine enge Verbindung zwischen erlösendem Eros und Erlösungsreligion, nämlich die Ähnlichkeit der erlösenden Liebe: „Das Wesen der erlösenden Liebe ist Aufbruch aus der Einsamkeit, Heimkehr in die göttliche Ganzheit. [...] Wenn sich zwei Liebende finden, so schließt sich an einer Stelle des Kosmos die Wunde der Vereinzelung. [...] Zuletzt treibt die Geschlechterliebe den Menschen der Gottheit in die Arme und löscht den Trennungsstrich aus zwischen Ich und Du, Ich und Welt, Welt und Gottheit.“ Die vom Erlösungsmotiv bestimmte Erotik ist – so wie die Erlösungsreligion auf *e i n e n* Gott – auf *e i n e* unvertauschbare und unersetzbare Person gerichtet, die dem liebenden Menschen „das erlösende Ganze oder das erlösende Ergänzende verkörpert. Die persönliche Bindung kann dann so fest werden, daß sie selbst über den Tod hinaus reicht. Orpheus kam nicht los vom Schmerz um die eine Eurydike, [...]“. (S. 124f.)

Es gibt also einen Zusammenhang zwischen wachsender Individualität, persönlicher Liebe zum Menschen und zur Gottheit, Erlösungssehnsucht aus Vereinzelung und Tod. Dieser Zusammenhang wird durch den Orpheus-Mythos gespiegelt. Daher kommt dessen geringe Einbettung in den frühgriechischen Mythos. Die Orpheus-Gestalt weist vielmehr in die Zukunft und wurde als eine Christus-Präfiguration angesehen. Dafür gibt es etliche Zeugnisse schriftlicher und bildlicher Art aus Antike und Mittelalter. Sie stammen u. a. von den Kirchenvätern Klemens von Alexandria, Eusebius von Caesarea, Kyrill von Alexandria und Augustinus; dieser nannte Orpheus einen „poeta theologus“. Das in der frühchristlichen Kunst beliebte Motiv des Guten Hirten setzte oft Christus mit Orpheus in eins. (Wikipedia s. v. Orpheus) Auf einer Darstellung in der Domitilla-Katakomben in Rom (3. Jh. n. Chr.) ist der leierspielende Erlöser ikonographisch nicht von Orpheus zu unterscheiden. Die kleineren Bilder um dieses Mittelbild herum zeigen rettende, erlösende und lebenspendende Szenen aus Altem und Neuem Testament (Campbell, Masken 4, S. 18f.). In Ostia, der Hafenstadt des antiken Roms, befindet sich der bereits erwähnte Sarkophag, „auf dem der lyraspielende Orpheus wie Christus dargestellt ist“ (Angelo Pellegrino, Ostia antica, S. 20). Christus ist wie Orpheus der Erlöser aus der Unterwelt und der Gute Hirte.

Eine weitere hochinteressante Abbildung von einem Rollsiegel von etwa 300 n. Chr. findet sich bei Campbell. Sie zeigt einen Gekreuzigten mit der Inschrift *OPHOC BAKKIKOC*, d. h. der bakchische Orpheus. Campbell hat die Vermutung, daß diese Darstellung von einem Christen stammt, der auch orphischer Eingeweihter war. Der Name Orpheos (= Orpheus) deutet auf die menschliche, Bakkikos (der Bakchos = Dionysos) auf die göttliche Seite des gekreuzigten Erlösers (Masken 4, S. 36f.). Dionysos, der zerrissen, wieder zum Leben gebracht wurde und seine Mutter Semele aus der Unterwelt erlöste, galt ebenfalls als Präfiguration Christi. Die orphische Lehre hatte als einen Hauptinhalt diese Mythen um Dionysos. So schreibt der Theologe und Symbolforscher Hugo Rahner: „Der gekreuzigte Christus ist der wahre Orpheus, der die Menschheit als seine Braut aus den Tiefen des dunklen Hades heimholte – der Orpheus Bakchikos.“ (Zitiert in Kloft, S. 40) Im Mittelalter waren zwar die Kenntnisse griechischer Mythologie etwas verblaßt, doch findet sich zu der Ineinsetzung des Orpheus mit Christus eine Strophe in einem Hymnus des 12. Jahrhunderts:

*Sponsam suam ab inferno
regno locans in superno
traxit noster Orpheus.
Seine Braut holte unser Orpheus (d. h. Christus)
aus der Unterwelt hervor und versetzte sie
in das himmlische Reich.*

*(Aus dem Hymnus Morte Christi celebrata aus Saint Martial.
Zitiert von Deufert in: Storch, Mythos Orpheus, S. 273)*

Der *Descensus Christi ad inferos* (Abstieg Christi in das Reich des Todes), der als Vorgang zwischen Tod und Auferstehung vorgestellt wird, wird im apokryphen Nikodemus-Evangelium ausführlich dargestellt. Christus überwindet die Widersachermächte der Unterwelt und führt die von ihnen gefangengehaltenen Seelen in die Befreiung. Der Bereich, in dem die Verstorbenen vor dem Erscheinen Christi auf Erden leben mußten, wird als „Gefängnis“ charakterisiert (auch in 1 Petr 3,19). Das entspricht dem Lebensgefühl, das bei den in der Unterwelt Befindlichen in der Odyssee zu bemerken ist. (Brigitte Barz, Bildmappen zu den Jahresfesten – Himmelfahrt. Stuttgart 1992, S. 13) Diese „Höllenfahrt“ Christi ist zwar in der westlichen mittelalterlichen Kunst kein häufiges Bildmotiv, findet sich aber doch z. B. auf dem Passionsaltar des Meisters Bertram (vielleicht 1394).

Orpheus – Christus – Lyra als Symbol der Musik: Dieser Dreiklang ging ebenfalls im Mittelalter nicht ganz verloren. In der dritten Klosterkirche der Abtei von Cluny (11./12.Jh.) wird der dritte Ton der acht Kirchentöne durch die Skulptur eines Lyraspielers symbolisch dargestellt; in der Inschrift heißt es, daß mit dem dritten Kirchenton die Auferstehung Christi wiedergegeben werde. Auch an das Harfenspiel Davids erinnert das Bild, das die Dämonen, die König Saul quälten, vertrieb. So ist die Lyra ein Symbol der Erlösung, der Harmonie und der Liebe, auf der Christus als der neue Orpheus, als der Auferstandene, als der „größte[n] Musiker des Weltalls“, spielt. (Jan Brauers, 5000 Jahre Lyra. Karlsruhe 1994, S. 43)

Nun zum Erlösungsmotiv in Bezug auf das Thema Heros und Frau nach den Paaren Alkestis und Admetos und Orpheus und Eurydike noch ein Ausblick in den Bereich des Märchens, womit hier nur das Europäische Zaubermärchen gemeint sein soll.

Für das Europäische Zaubermärchen scheint die Erlösung aus einer Not der bestimmende Inhalt zu sein, worin auch der glückliche Ausgang begründet ist. Da das Märchen ein christliches Substrat besitzt, scheint dies ein eschatologischer Zug zu sein. Es ist also kein Wunschdenken, wie in der Märchenliteratur manchmal angenommen (s. die Ausführungen bei Reinhardt, MSM, S. 187ff.). Häufig sind die erlösungsbedürftigen Gestalten Geschwister oder ein Geschwisterpaar, ebenso häufig jedoch Mann und Frau. Während in Heroenmythos und Sage ein *hieròs gámos* eher auf die Gemeinschaft des Paares mit den Göttern hinweist, ist im Zaubermärchen eine Hochzeit des zusammengehörigen Paares die Besiegelung der Erlösung. In der Deutung von Männlich und Weiblich im Märchen sollen hier zwei Richtungen zur Sprache kommen:

Die eine legt den Schwerpunkt auf ein symbolisches Verständnis. Bei diesem stellen die Gestalten eines Märchens innere Anteile des Menschen dar, während die reale Verbindung von Mann und Frau ein „vergängliches Gleichnis“ dafür ist (R. Meyer, Märchen, S. 185. Bei allen hier folgenden Zitaten von Rudolf Meyer ist immer dieses Werk gemeint.).

Die zweite Deutung sieht in der wirklichen Verbindung von Mann und Frau eine Form von Erlösung, die in Märchen widergespiegelt wird.

Die erste Deutung wird u. a. von anthroposophischen Autoren vertreten, so in dem bekannten Buch „Bildsprache der Märchen“ von F. Lenz: Im Märchen erscheint der Mensch im Doppelbild männlich-weiblich. Das Männliche stellt den Geist dar, ist dem Denken

zugeordnet, forschend und erkennend der Welt zugewandt. Das Weibliche stellt die Seele dar, voller Hingabe und Innigkeit, stark im Fühlen und mehr im Inneren webend und wirkend. (S. 262) Hinzu kommt die anthroposophische Vorstellung von der Bewußtseinsentwicklung, so daß alte Personen im Märchen eine frühere Bewußtseinsstufe verkörpern. Lenz schreibt, daß „Vater“ und „Mutter“ alte Seinsstufen des Männlichen und Weiblichen darstellen, „Sohn“ und „Tochter“ jüngere. Der Sohn symbolisiert die freie Persönlichkeit, das Ich. Er muß hinaus in die Welt, Prüfungen bestehen, Erfahrungen machen, das Reich der Seele finden, sich mit der Jungfrau vermählen: „[D]as Ich muß höheres Ich werden und sich durchseelen.“ „Die Tochter ist Sinnbild der freiwerdenden, ich-haften Seele, [...]“ (S. 263) Viele Märchen zeigen als Ziel, wie das Geistig-Männliche und das Weiblich-Seelische zu ihrer höchsten Entwicklungsstufe und Einheit geführt werden. „Wird das Ich – der Sohn – selbstloses, liebendes, beseeltes Ich, so wird das geistig-gedankenhaft Männliche zum Ewig-Männlichen. Wird die Seele – die Tochter – zur selbstlosen, liebenden, durchgeistigten Seele, so wird das Seelisch-Weibliche zum Ewig-Weiblichen.“ (S. 264) Das so entwickelte Geistige und Seelische stellen die Höchststufen dar und erscheinen daher im Bild als Königssohn und Königstochter. Die Einswerdung von Seele und Geist erscheint im Bild als Hochzeit.

Die zweite Art der Deutung sieht in symbolischen Texten über Liebesbeziehungen eher eine bildhafte Darstellung des Erlösungsweges der Liebe zwischen Menschen und Mensch und Gott. Nach Schubart ist aller Erlösungsdrang Ergänzungsdrang, Sehnsucht des Teils nach dem Ganzen, nach der Überwindung des Urleids der Vereinzelung (S. 93). Dies äußere sich in drei Liebesformen: der Geschlechterliebe (Erotik), der Menschenliebe (Ethik), der Liebe zu Gott (Religion) (S. 96). Auf dem Gebiet der Religion sieht Schubart vor allem die Mystik der Geschlechterliebe verwandt. „In den mystischen Verschmelzungen, den erotischen und religiösen, nimmt das Erlösungsmotiv das Weltziel vorweg: die Wiederverschmelzung von Gott und Welt. Darin liegt die metaphysische Bedeutung der unio mystica.“ (S. 171) Schubart sieht als ein Merkmal der erlösenden Liebe ihre Wechselseitigkeit an. Sie setze in der Erotik die volle Ebenbürtigkeit der Geschlechter, in der Religion die Gotteswürdigkeit des Menschen voraus. Eine große erotische Leistung des Christentums sei es gewesen, daß es die Stellung der Frau gegenüber dem Mann und des Menschen gegenüber Gott hob. (S. 133f.) Es wird sich zeigen, daß gerade der Punkt der Ebenbürtigkeit von Mann und Frau im Märchen eine große Bedeutung hat. Schubart selbst geht auf das Märchen nicht ein, doch beruft sich der Märchenforscher B. Schliephacke bei seinen Deutungen auf ihn.

In den Zaubermärchen wird die Erlösungsbedürftigkeit in verschiedenen Bildern ausgedrückt:

- a) Verzauberung, Verwandlung oder Verwünschung: Die Erlösung geschieht durch die Wiederherstellung und das Offenbarwerden von wahrer Gestalt und wahrem Wesen.
- b) Bannung und Entrückung: Hier geschieht die Erlösung durch Heimholung, oft nach einer langen Suchwanderung.
- c) Vergessenheit, Zauberschlaf, Tod: Die Erlösung besteht in einer Erweckung.
- d) Bedrohung, Mißhandlung, Gefangenschaft: Hier geschieht die Erlösung in Form eines Kampfes mit dem drohenden Wesen oder durch die Rettung aus der Situation mittels Wegführung oder Befreiung.

In manchen Märchen stehen eins oder zwei dieser Bilder im Vordergrund, in anderen kommen fast alle vor. Auch gibt es Schwerpunkte bei der Verteilung auf die Geschlechter, jedoch mit vielen Ausnahmen. So kommt die Verwandlung eher beim männlichen Teil vor, vor allem in

Form des häufigen Motivs vom unbekannten oder in ein Tier verwandelten Mannes („Tierbräutigam“). Die Suchwanderung nach einem Entrückten oder Gebannten wird in vielen Fällen von der Frau durchgeführt. Zauberschlaf kommt eher bei der weiblichen Märchengestalt vor, Vergessenheit bei der männlichen. Bedrohung und Mißhandlung betreffen oft die Frau.

Es stellt sich hier die Frage, wie die gefährdete Märchengestalt in diese Lage gekommen ist. Verzauberung, Verwünschung, Bannung, Vergessenheit, Zauberschlaf u. ä. werden im Märchen meistens durch schädende Mächte hervorgerufen. Besonders von anthroposophischen Autoren werden diese benannt und gedeutet. So schreibt R. Geiger, daß Verwünschung einerseits eine Strafe sein kann, andererseits eine Bannung oder Verzauberung durch Schlechtes, Irres oder Dekadentes (S. 397). Diese Kräfte können im Wesen des Menschen selbst liegen und werden durch böse oder feindselig agierende Märchengestalten symbolisiert. „Diese Seelenkräfte aber müssen überwunden worden sein, wenn die Steigerung der Entwicklung und die Hochzeit der geläuterten Seele mit dem Königssohn stattfinden sollen.“ (Lenz, S. 42) R. Meyer hält es für möglich, daß in solchen gefährdenden Märchengestalten auch außerhalb des Menschen befindliche Kräfte gemeint sein können. Der Mensch sei in der Erdenverkörperung Kräften ausgesetzt, gegenüber denen er sich nur schwer in seinem wahren Wesen behaupten kann. So kommt es zur Verzauberung, Verwünschung oder Verschlingen durch eine finstere Macht. Magie durchwalte das Sinnenreich, und allzu oft gehe der Mensch ahnungslos in diesen Bannkreis ein. Die Befreiung daraus gleiche einem Wunder. (S. 158)

Nun soll das Wirken dieser schädenden Mächte in den genannten Notsituationen genauer betrachtet werden.

a) Verzauberung, Verwandlung oder Verwünschung:

Hier soll nur das Motiv des unbekannten Geliebten oder Tierbräutigams herausgegriffen werden; die Tierverwandlung kommt allerdings auch mit umgekehrtem Geschlecht vor. Das Motiv des unbekannten Geliebten ist zentral in dem Märchen *Amor und Psyche* des römischen Autors Apuleius (2. Jh. n. Chr.). Dieser Text steht in seinem Roman *Metamorphosen*. Psyche („die Seele“) soll einem Drachen ausgeliefert werden, gerät aber an einen liebevollen, geheimnisvollen Mann, der sie nur in der völligen Dunkelheit der Nacht besucht. Er stellt sich später als der Liebesgott Amor selbst heraus, der sich mit seinem eigenen Geschoß durchbohrt hat und sich in Psyche verliebte (*Metamorphosen* 5, 24,4). In der Märchenforschung gilt *Amor und Psyche* als ältestes des Typs „Tierbräutigam“. Bei diesem ist das Sehverbot ein strenges Tabu. Der unbekannte Gatte oder Liebhaber hat sich im Laufe der Jahrhunderte zum Drachen, zur Schlange, zum Schwan, Bären, Löwen oder Wolf gewandelt, daher der Typ Tierbräutigam-Märchen (Barbara Gobrecht, Das 'Traumpaar' im Märchen. In: Mann und Frau im Märchen. Forschungsberichte aus der Welt der Märchen. München 2002, S. 39ff.) Reinhardt bespricht *Amor und Psyche* und zahlreiche darauf beruhende Sagen und Märchen ausführlich (MSM, S. 53-137). Das Kernmotiv des Komplexes unbekannter Geliebter sei, „dass sich ein überirdisches Wesen, das ganz oder teilweise tiergestaltig sein kann (u. U. auch als Ergebnis einer Verwandlung), mit einem irdischen Wesen verbindet. Dabei wird der Umgang zwischen beiden für den menschlichen Partner durch Seh- bzw. Frageverbot oder eine zeitliche Begrenzung eingeschränkt.“ Übertretung der Bedingung aus Unachtsamkeit, Neugierde oder auch Untreue führt zwangsläufig zur Trennung. (S. 77) In Bezug auf die Ursache der Notsituation unterscheiden sich die Geschichten vom unbekannten Geliebten und vom Tierbräutigam jedoch.

Der Tierbräutigam ist in der Regel durch eine schädende Macht verzaubert oder verwünscht worden, so daß er seine Menschlichkeit ganz oder teilweise verloren hat und erlösungsbedürftig geworden ist. In der Deutung der anthroposophischen Autoren drückt das

Tiersymbol den Bereich der Instinkte, Triebe und Leidenschaften aus: „Wird ein Mensch in ein Tier verwandelt, so bedeutet dies ein Abstieg einer vernunftbegabten – menschlichen – Wesenskraft in das Triebhaft-Animalische. Wird aber ein Tier zum Menschen, so gestaltet sich der umgekehrte Prozeß: Aus dem rein instinktiven, triebhaften Erleben erbildet sich bewußtes, seelisch-geistiges Erleben.“ (Lenz, S. 256) Das starke, unwiderstehliche Wirken solcher Antriebe wird im Märchenbild als böse Zauberkraft dargestellt, in deren Bann Menschen oft ohne es recht zu bemerken geraten (R. Meyer, S. 80). Die Wiederherstellung und Erlösung des Verzauberten, so daß er zu seinem wahren Wesen gelangt, wird zum Beispiel durch Dienen (Der arme Müllerbursch und das Kätzchen, Grimm KHM Nr. 106), treues Festhalten am Ziel der Erlösung (Jorinde und Joringel, KHM Nr. 69) und hochschätzende Liebe auch zu der häßlichen Gestalt des Geliebten erlangt. Das letzte liegt in den Märchen von der Art *La belle et la bête* vor (Die Schöne und das Tier, *La belle et la bête*: Leprince. www.maerchenlexikon.de/texte/te425C-001.htm ; 3. 9. 2023). Die Liebe erkennt das wahre Wesen trotz der Verzauberung, sieht das Gold durchschimmern (Grimm, Schneeweißchen und Rosenrot, KHM Nr. 161). „Nur dem Liebenden entschleiert sich das wahre Wesen eines Menschen, seine Totalität, sein absoluter Gehalt.“ (Schubart, S. 129)

Wenn der unbekannte Geliebte nicht in ein Tier verwandelt ist, liegt die Erlösungsbedürftigkeit des überirdischen Wesens in seiner Sehnsucht nach der freien Liebestat des menschlichen Wesens. So schreibt Schubart über die Trennung der anfänglichen Ganzheit (Gott; Das Absolute). Diese Trennung habe Gott zugelassen, „weil er weiß, daß die All-Einheit des göttlichen Lebens in einer von ihm abgefallenen und freiwillig zu ihm zurückgekehrten Welt vollkommener verwirklicht wird als in einer Welt, die von Anbeginn und für immer mit ihm verschmolzen bleibt“ (Schubart, S. 92). In der Mystik besteht die Vorstellung, „daß nicht nur der Mensch des Gottes, sondern auch Gott des Menschen bedarf, daß sie sich gegenseitig suchen und erst in ihrer wechselseitigen Liebe erlösen. [...] Es dürstet Gott – wie Dostojewsky sich ausdrückt – nach der frei erwiderten Gegenliebe des Menschen. Auch er leidet. Ihm fehlt zu seiner Vollkommenheit die menschliche Gegenliebe.“ (S. 136f.)

Der noch nicht erkannte Liebende befindet sich in einer Art Bann, da er nichts tun kann als auf diese freie Liebestat zu warten, die sein Wesen erkennt. Gewaltsame Enthüllung – im Bild: Lampe oder zudringliches Fragen – ruft keine wahre und befreiende Erkenntnis des überirdischen Wesens hervor, denn diese wird nur durch selbstlose, frei geschenkte Liebe erlangt. So beschreibt Apuleius ganz treffend den gegenteiligen Fall, daß Psyche, erst von Angst und Zweifeln getrieben, das Geheimnis ihres Geliebten mit der Lampe aufdeckt, dann durch den hehren Anblick des Gottes zunächst zu Tode erschrickt, schließlich sich in brennender Leidenschaft (*cupidine flagrans*) über den Schlafenden hermacht (Metamorphosen 5, 20,1-23,3).

b) Bannung und Entrückung:

Diese hängen oft mit der Thematik unbekannter Geliebter oder Tierbräutigam, bei denen ein Verbot unechten Erkennens vorliegt, zusammen. Denn der so Entdeckte muß in diesem Fall mehr oder weniger freiwillig in zunächst unerreichbare Ferne oder an einen verborgenen Ort entweichen. Wie beim „Urmärchen“ dieses Typs, *Amor und Psyche*, schließt sich oft eine Suchwanderung der Frau an, die absoluten Charakter besitzt, d. h. die Frau setzt alles daran, den Geliebten wiederzufinden.

Steiner geht bei den Texten noch weiter zurück und sieht die erste überlieferte Suchwanderung im altägyptischen Mythos von Isis und Osiris. Der vom Widersacher Seth mit List getötete und zerrissene Osiris wird von seiner Gemahlin Isis auf einer langen Fahrt gesucht, aufgefunden und wiederbelebt. Steiner deutet dies als Mythos von der Geschlechtertrennung des ursprünglich männlich-weiblichen Menschenwesens. „Das wird in

der Sage dadurch dargestellt, daß Isis den Osiris sucht; das Männliche und das Weibliche suchen sich auf der Erde.“ (Ägyptischen Mythen und Mysterien, GA 106, S. 104; zum Osiris-Mythos – auch mit verschiedenen Fassungen – vgl. Bonnet s. v. Osiris; manche Züge des Mythos stammen von Plutarch, *De Iside et Osiride*, doch meint Bonnet, es könnten dem ältere Überlieferungen zugrunde liegen.)

c) Vergessenheit, Zauberschlaf, Tod:

Vergessenheit betrifft meistens den männlichen Teil: Der Geliebte, Bräutigam oder Gatte vergißt die wahre Braut und wendet sich einer falschen zu. Der Vergessenszauber geht entweder von der falschen Braut aus oder von den Eltern, die der Bräutigam unbedingt noch einmal sehen will. Im letzten Fall kann der Mann nicht vom Alten ablassen, die Blutsbande oder frühere Lebensformen sind wichtiger als die wahre Braut. Hier ist auch an das Wort im Evangelium zu denken „Wer die Hand an den Pflug legt und sieht zurück, der ist nicht geschickt zum Reich Gottes“ (Lk 9,62; Luther 1962).

Das Motiv Zauberschlaf klingt schon bei dem Thema der Schlafenden Schönen an (s. o. S. 921-933) und ist bekannt durch *Dornröschen* und *Schneewittchen*. R. Meyer sieht das Motiv ebenfalls unter dem Blickwinkel der Menschheitsentwicklung. Die Menschenseele verlor das Bewußtsein für die übersinnliche geistige Welt, je mehr sie sich dem irdischen Dasein hingab. Die „höheren Erkenntnisfähigkeiten“ wieder zu befreien und zu beleben, „fordert eine Erweckungstat“. Dies sei nicht so sehr eine intellektuelle Tat, sondern eine Willenshandlung des Ich, die in die verborgenen Seelenbezirke hinabreicht.“ Die einschläfernden Kräfte – im Bild ein böser Zauberer oder eine Hexe – müssen erkannt werden als Mächte im Inneren. „Und gerade im Anblick der Wirksamkeit des Bösen vollzieht sich schon ein erstes Erwachen des inneren Menschen.“ (S. 150f.)

Der Tod ist ein gesteigerter Zauberschlaf, eine noch stärkere Verfestigung oder Reglosigkeit; oft erscheint hier das Bild der Versteinerung. Der Anonymus – ohne Bezug auf das Märchen – sieht eine grundsätzliche Ähnlichkeit von Vergessen, Schlaf und Tod; alle drei sind eine Erscheinungsform des Verschwindens. Intellektuelle, seelische und körperliche Phänomene verschwinden durch sie. „Vergessen verhält sich zum Schlaf wie der Schlaf zum Tod. Oder auch: Vergessen verhält sich zur Erinnerung wie der Schlaf zum Bewußtsein, und der Schlaf verhält sich zum Bewußtsein wie der Tod zum Leben. [...] Wenn die Natur uns vergißt, sterben wir; wenn wir uns selbst vergessen, schlafen wir ein; wenn wir das lebhafteste Interesse an einer Sache verlieren, vergessen wir sie.“ (S. 370) Nun zeigt der Anonymus an der Erweckung des Lazarus im Johannesevangelium auf, wie die *Kraft des Zurückrufens* wirksam wird. Es ist die Kraft der *Liebe*, die drei Stufen umfaßt: das *Kommen*, das *Fortwälzen des Steines* und das *Rufen* „mit lauter Stimme“ (Joh 11,5; 18; 39; 41; 43).

Beim Kommen wird ein Weg zurückgelegt. „'Kommen und Ankommen' ist die Tätigkeit, die das letzte Tor, das den Zurückrufenden vom Zurückgerufenen trennt, sucht und findet.“ Das Fortwälzen des Steines ist „eine Anstrengung, die den Zweifel, die Niedergeschlagenheit, die Ermüdung und die schließliche Hoffnungslosigkeit überwindet, die wie ein Stein vor der Grabeshöhle dem Zurückgerufenen den Weg versperren.“ Der Gipfel ist der Ruf. „Das 'Rufen mit lauter Stimme' ist die höchste und letzte Anstrengung, wenn man durch die Kraft der Liebe zurückruft, sei es ins Leben, wie es bei Lazarus der Fall war, sei es ins Gedächtnis, [...]“ In der geistigen Welt ist eine Stimme umso lauter, „je mehr sie von der zugrunde liegenden *Bemühung* und dem zugrunde liegenden *Leiden* ausdrückt. [...] Es ist die Liebe, die weint und sich müht, die die Wunder des Zurückrufens sowohl aus der Vergessenheit des Gedächtnisses wie vom Tode zum Leben vollbringt.“ (S. 378f.)

In den Märchen finden sich hauptsächlich Erweckungen aus Vergessenheit und Zauberschlaf. Es wird sich an den Beispielen zeigen, daß dabei Anklänge an das Johannesevangelium vorkommen.

d) Bedrohung, Mißhandlung, Gefangenschaft:

Der Kampf mit einem bedrohenden Wesen hat seine Urform im Drachentötermotiv, wie Propp dargelegt; meist ist die bedrohte Gestalt weiblich, der Drache kann auch in Gestalt eines anderen Ungeheuers auftreten.

Das Motiv Drachenkampf wurde bereits ausführlich behandelt (s. o. S. 901-915, da auch Propp). Bei Reinhardt trägt die Motivreihe 3 den Titel „Der Prinz, die Prinzessin und das bedrohliche Ungeheuer“ (MSM, S. 303-327). Seine Beispiele beginnen mit Ovid (Perseus und Andromeda u. a.), über Legende (Georg), mittelalterliche Sage (Tristan und Isolde, Siegfried u. a.) bis zu Märchen verschiedener Länder. Steffen schreibt über den fast immer männlichen Drachenkämpfer, er befreie die „Seele“, indem er die Triebgewalten bekämpft. Der Drache sei „eine Verkörperung des Absolut-Bösen.“ Er „wird als autonome Macht erlebt, die dem menschlichen Willen schlechthin überlegen ist“. (S. 178) Der Heros müsse das Wagnis des Kampfes jedoch auf sich nehmen, da „ohne die Begegnung mit dem Bösen“ keine Selbstwerdung möglich ist. (S. 179) Der Drachenkampf wird von Steffen im Sinne von C. G. Jung gedeutet, das Ziel sei Leben, Erneuerung, Wiedergeburt (S. 180f.).

Bei Mißhandlung geht es um das weithin bekannte Motiv der bösen Stiefmutter (auch Schwiegermutter), unter der eine weibliche Märchengestalt, manchmal bis hin zur Tötung, leidet (z. B. Schneewittchen: Vergiftung; Die drei Männlein im Walde: Ertränken). Oft gibt es in dieser Situation auch eine Stiefschwester, das Gegenbild der Heldin, die von der Mutter bevorzugt wird. Manchmal tritt nur die Schwester bzw. eine Mehrzahl solcher auf, wie schon in *Amor und Psyche*. Diese verkörpern die eigenen Ängste und Zweifel der Heldin. Die Stiefschwester versinnbildlicht die Verführung zum negativen, verwöhnten, bequemen Weg zum Ziel der Heldin, die sie auf Abwege bringen könnte, zusammen mit der Stiefmutter „Sinnbild der verhärteten, materialistischen, egoistischen Seele“ (Lenz, S. 263). Diese negativen Kräfte treten manchmal noch nach Erlangung des Zieles, der Hochzeit, auf. In *Die drei Männlein im Walde* (Grimm, KHM Nr. 13) ist die Stieftochter ihnen hilflos ausgeliefert, während ihr Gatte, der König, nicht recht versteht und sieht, was vor sich geht, und den Einflüsterungen der Stiefmutter Glauben schenkt. Erst nahe am Tode gewinnt die junge Königin die Kräfte, sich selbst, den Gatten und das Kind aus der Bedrohung herauszuführen. Dekadente (Geiger, S. 397) oder atavistische (Lenz, S. 263) Kräfte sieht Hastings in den Gestalten der Fricka in *Der Ring des Nibelungen* von Wagner und in der Königin der Nacht in der *Zauberflöte* (Emanuel Schikaneder/Mozart). Diese Frauen repräsentieren eine einseitig weibliche Macht und stehen einer Entwicklung im Wege, in der Frau und Mann vereint sind. „Das Ziel der spirituellen Lenker war es, das Männliche und Weibliche auf einer höheren Ebene zu vereinen, wobei beider Fähigkeiten hell aufleuchten. Aber das Männliche konnte nicht zu sich selbst finden bei gleichzeitig starkem weiblichen Einfluß; jede Seite kämpfte gegen die andere. Die Kräfte mußten sich mehr oder weniger unabhängig voneinander entwickeln.“ (Fricka and Other Goddesses, S. 2; bereits zitiert) Damit soll nicht gesagt sein, daß diese symbolischen Gestalten reale Herrscherinnen in einer vor- oder frühgeschichtlichen Gesellschaft waren. Die Existenz eines Matriarchates ist wissenschaftlich bisher nicht nachweisbar. (Ich verweise hier noch einmal auf das Buch „Göttinnendämmerung. Das Matriarchat aus archäologischer Sicht“ von Brigitte Röder, Juliane Hummel, Brigitta Kunz. München 1996) Dagegen ist denkbar, daß in diesen schadenden grausamen weiblichen Gestalten spirituelle oder seelische Kräfte verkörpert sind, die übermächtig werden und in ihrer Einseitigkeit quälend sind. In der Regel sind die so mißhandelten Mädchen oder Frauen auf sich allein gestellt und der Stiefmutter oder Schwiegermutter ausgeliefert, da der leibliche Vater bzw. der Gatte nicht weiß, was in der Familie vorgeht oder abwesend ist. Verlassenheit und eine Art Jugendexil außerhalb der angestammten Familie könnte auch für

die Märchenheldin Teil einer Prüfungsszenarie innerhalb der Initiation sein. Es zeigt sich, daß die Heldin sich aus der Notlage herauswindet, indem sie, scheinbar alles duldend, nie ihre Handlungsfähigkeit verliert: Sie sucht nach den geforderten Erdbeeren und findet sie. Sie kehrt später nach dem Mordanschlag wieder und macht auf sich aufmerksam (*Die drei Männlein im Walde; Die weiße und die schwarze Braut*, Grimm, KHM Nr. 135). Sie geht zum Grab der Mutter und wünscht die strahlenden Kleider (Aschenputtel).

In den Märchen als Ganzem zeigen sich deutlich die Gleichwertigkeit der Geschlechter und das gemeinsame Handeln von Frau und Mann. Das ist zum Beispiel an der Austauschbarkeit der Geschlechter bei vielen Märchenmotiven zu erkennen. Fast noch wesentlicher ist, daß bei genauer Betrachtung der einzelnen Märchen sowohl der weibliche als auch der männliche Teil das Seine zu der letztendlichen Erlösung beiträgt. Das ist selbst bei dem häufigen Motiv, bei dem ein Königssohn eine Jungfrau rettet oder erweckt, oft der Fall. Mann und Frau sind in gleichem Maße heldenhaft. Gemeinsamkeit und Gleichwertigkeit von Frau und Mann im Europäischen Zaubermärchen beruhen auf dessen christlichem Hintergrund. Es ist nämlich ein eschatologisches Motiv, ein Zukunftsbild, die endgültige Erlösung von Trennung, Vereinzelung, Mißverstehen, Unvollständigkeit und Unvollkommenheit. So sagt Schubart: „Die mystische Verschmelzung von Mann und Frau ist ein Gleichnis dafür, daß wir fähig sind, den Austritt aus der Individualität [bei Schubart gleichbedeutend mit Vereinzelung] und den Aufstieg in die Fülle der Ganzheit anschaulich zu erleben.“ (S. 170) In der *Zauberflöte* erleben der männliche und der weibliche Teil zuerst je einzeln Initiationsprüfungen, um zum Schluß die schwierigste Prüfung gemeinsam zu durchlaufen. Pamina, „das Weibliche, war die Führerin. [Tamino], das Männliche, war verantwortlich für die Ausführung der Handlung. Ihr Initiationsweg ist derjenige Initiationsweg, den die Menschheit nehmen muß, um zu höheren Bewußtseinsstufen voranzuschreiten.“ (Hastings, Fricka and Other Goddesses, S. 3) Nur von daher ist die Textstelle „Mann und Weib und Weib und Mann reichen an die Gottheit an“ (Duett „Bei Männern, welche Liebe fühlen“, 1. Aufzug, Nr. 7) zu verstehen, die zunächst etwas häretisch klingt. Es handelt sich um die männliche und weibliche Seite des Menschen, die jeweils ihr Bestes zur Vollkommenheit beitragen. Dies zeigt sich im Märchen im Bild der Hochzeit des erhöhten Menschen, der an die Stelle des niederen Ich tritt. „Dieses selbstlos liebende ewige Ich ist der Königssohn, der Bräutigam der Seelenbraut. Er ist das Ewig-Männliche, das sich dem Ewig-Weiblichen vermählt.“ (Lenz, S. 154)

Es sollen nun Beispiele von Märchen gezeigt werden, in denen das Erlösungsmotiv an einem männlich-weiblichen Paar (nicht Geschwister) besonders deutlich hervortritt. Die ausgewählten Beispiele stammen überwiegend von Grimm (KHM), dazu kommen von Apuleius *Amor und Psyche* (Metamorphosen 4,28 – 6,24) und *La belle et la bête* in der Fassung von Jeanne-Marie Leprince de Beaumont von 1756 (www.maerchenlexikon.de/texte/te425C-001.htm ; 3. 9. 2023). Alle Motive kommen außerdem in unzähligen weiteren, nicht genannten Märchen vor.

Ferner soll der Stoff folgendermaßen gegliedert sein:

- I. Die Frau erlöst den Mann aus Verborgtheit, Verwandlung, Entrückung oder Vergessenheit
- II. Der Mann erlöst die Frau aus Mißhandlung, Zauberschlaf bzw. Tod oder Bedrohung
- III. Der Weg zur erlösenden Liebe

- I. Die Frau erlöst den Mann aus Verborgtheit, Verwandlung, Entrückung oder Vergessenheit

Hier wird es um das Motiv des verborgenen Geliebten, die Suchwanderung der Frau und das Vergessen der wahren Braut gehen. Haupttexte sind *Amor und Psyche*, *Das singende, springende Löweneckerchen* (Grimm, KHM Nr. 88) und *La belle et la bête*.

In einem Beitrag über die Suchwanderung der Frau im Märchen, die wesentlich zur Erlösung des Mannes führt, schreibt der Märchenforscher H. Gehrts, daß es in sehr alten Kulturen eine große Bedeutsamkeit „des weiblichen Elementes in allen spirituellen Zusammenhängen“ gab. Hierfür zitiert er eine Stelle aus dem altindischen Epos Mahābhārata (XII, 144), die die große Bedeutung der Gattin für den Mann beinhaltet in allen Dingen; besonders aber gebe es „keinen anderen Verbündeten als die Gattin in all jenen Belangen, bei denen es um die Gewinnung esoterischer Schätze geht“ (Heino Gehrts, „Der weiße Wolf“. Die Suchwanderung des Weibes. In: *Die Frau im Märchen*. Rheine 1985, S. 17-50. Zitate S. 43 und S. 44). Verborgenheit, Verwandlung, Entrückung und Vergessenheit sieht Gehrts als Vorkommnisse bei einer Einweihung an.

Diese Teilmotive kommen schon im „Urmärchen“ *Amor und Psyche* und dann im stark davon abhängigen Grimmschen Märchen *Das singende, springende Löweneckerchen* vor. In beiden folgt eine Suchwanderung der Frau. Das Motiv Erlösung aus Verwandlung ohne Suchwanderung findet sich bei *La belle et la bête*. Das Vergessen der wahren Braut erfolgt in *Das singende, springende Löweneckerchen*. Obwohl es unzählige weitere Tierbräutigamsmärchen gibt, ragen die beiden Beispiele durch die besondere Tatkraft und Unbeirrbarkeit der Frau hervor.

Das Grundmuster der Märchen ist: Die Identität des Geliebten ist der Braut durch Dunkelheit, Tierverwandlung oder Frageverbot verborgen. Die unrechtmäßige Erkenntnis, oft durch Einreden weiblicher Verwandter bewirkt, hat das Entweichen, die Entrückung oder Schädigung des geheimen Geliebten zur Folge. Die Frau begibt sich auf eine Suchwanderung oder kehrt nach Ablauf einer gewissen Zeit zu dem Geliebten zurück. Zu den Prüfungen der Frau kann auch das Vergessen der wahren Braut gehören; dann muß die Frau eine Erweckungstat vollbringen.

Gehrts hat herausgearbeitet, daß bei den Texten vom unbekannten Geliebten zwei Typen unterschieden werden müssen: einerseits der unbekannte Geliebte, hinter dem sich ein höheres Wesen, ein Gesandter des Göttlichen, verbirgt, der in die irdische Verkörperung eingehen will und sich als Zwischenstufe der tierischen Gestalt bedient (S. 17-39); andererseits der Tierbräutigam, der durch ein schadendes Wesen seiner menschlichen Gestalt beraubt ist (S. 39-50). In den jeweiligen Ausformungen könnten allerdings eher Mischformen vorliegen. In jedem Fall ist die Frau als Helferin und Erlöserin bei diesen Vorgängen nötig.

Ein eindeutig höheres, nicht-menschliches Wesen ist Gott Eros bzw. Amor in *Amor und Psyche*. Von diesem europäischen „Urmärchen“ abhängig ist die mittelalterliche Sage vom Schwanenritter. (Verschiedene Fassungen bei: *Deutsche Sagen*, herausgegeben von den Brüdern Grimm. In zwei Bänden mit Illustrationen von Otto Ubbelohde. Frankfurt am Main 1981, Nr. 540-545. Außerdem: Wolfram von Eschenbach, Parzival 16,824-826) Der Schwanenritter Lohengrin (Loherangrin) ist ein Gralsritter, stammt also aus einem geistigen Reich. Der Schwan, sein Zug- und Begleittier, symbolisiert diesen hohen Rang und ist das Mittel, sich zwischen geistiger und irdischer Welt zu bewegen. Das Vogelartige ist bei Amor auch an den Flügeln zu erkennen; so erblickt Psyche sie, als sie den schlafenden Gemahl im Licht der Lampe anschaut: „An den Schultern des geflügelten Gottes schimmern die Federn

wie tauglänzende Blumen, und obgleich die Flügel ruhen, hüpfen doch die äußersten zarten und feinen Federchen leicht zitternd und voll unruhiger Lust.“ (Metamorphosen 5,22,6; Übersetzung: Kurt Steinmann). Der Wunsch, zur Erde zu kommen und sich einer irdischen Frau zu verbinden, zeugt von der Sehnsucht des Göttlichen nach menschlicher Gemeinschaft. Das Verbot der vorzeitigen und unrechtmäßigen Aufdeckung des Geheimnisses hängt damit zusammen: Das überirdische Wesen will durch Liebe erkannt werden, wenn die Erlöserin dafür reif ist. Wagner, der bekanntlich in der Oper *Lohengrin* den Stoff des Schwanenritters bearbeitet hat, hat sich zu dem Sinn des Frageverbots folgendermaßen geäußert: „... Lohengrin suchte das Weib, das an ihn glaubte, das nicht früge, wer er sei und woher er komme, sondern ihn liebte, wie er sei und weil er so sei, wie er ihm erschiene. [...] Er mußte deshalb seine höhere Natur verbergen, denn gerade eben in der Nichtaufdeckung, in der Nichtoffenbarung dieses höheren – oder richtiger gesagt: erhöhten – Wesens konnte ihm die einzige Gewähr liegen, daß er nicht nur um dieses Wesens willen bewundert und angestaunt [...] würde, wo es ihm eben nicht nach Bewunderung und Anbetung, sondern nach dem einzigen, was ihn aus seiner Einsamkeit erlösen, seine Sehnsucht stillen konnte: nach Liebe, nach Geliebtsein, nach Verstandensein durch die Liebe, verlangte.“ (Aus „Eine Mitteilung an meine Freunde“, 1851. In: Richard Wagner, *Lohengrin*, Textbuch. Einführung und Kommentar von Kurt Pahlen unter Mitarbeit von Rosmarie König. Mainz 2010. Originalausgabe 1982, S. 248f.)

In der indischen Religion gibt es die Einkörperung eines Gottes in der Form des Avatāra, d. h. ein Herabstieg mithilfe menschlicher Zeugung. Dieser Avatāra hat oft die Gestalt eines Tieres. Gehrts führt aus, daß in den Märchen die Tiergestalt während der Einkörperung des höheren Wesens erscheint, solange diese noch nicht vollständig erfolgt ist, um diesen Vorgang zu verhüllen und damit zu schützen. Die Tiergestalt stellt diesen Schutz am Tag dar, die Dunkelheit der Nacht schützt das Wesen in seiner noch nicht ganz irdischen Menschengestalt. „Unverhüllt vom Lichte getroffen zu werden, hätte sofortige Entrückung der Gottheit in den ihr eigentümlichen Bereich zur Folge. Damit ist das Verbot, über die nächtliche Menschengestalt zu sprechen oder gar, sie im Lichte beschauen zu wollen, vollkommen begründet. Der Versuch, die göttliche Anwesenheit im Lichte zu verifizieren, hat die augenblickliche Entweichung des göttlichen Wesens zur Folge, [...]“ (S. 28)

Weitere Zeichen für das höhere Wesen in den Märchen sind die weiße Farbe des Tieres und der Besitz eines rätselhaften Dinges wie es das singende, springende Löweneckerchen ist. Allgemein wird angenommen, daß damit eine Lerche gemeint sei, doch Gehrts, der etliche Parallelen untersucht hat, kommt zu einem anderen Ergebnis; denn in anderen Märchen kommen Bezeichnungen vor wie zum Beispiel das klinkesklanke Lowesblatt; eine wundersame Rose; drei singende Blätter; ein goldenes Nußzweiglein; ein singendes, klingendes Bäumchen; ein singendes, springendes Kleeblatt. Es ist ein „tönendes Licht, das im Pflanzenreich zu finden ist“ (S. 18). Dieses tönende Licht erinnert an die Sphärenmusik, „den oberen Pol des lebendig zeugenden Lichtes. Dessen Offenbarung im Wachsenden, sein Echo und Widerschein im Erdenleben aber wäre eben das klingende, blinkende Blatt.“ (S. 19) Nun wünscht sich die Königstochter oder die jüngste Tochter eines Kaufmanns genau ein solches als Geschenk von ihrem Vater. Im Grunde weiß dieses Mädchen, wer im Besitz eines solchen Wunders ist und sehnt sich nach der Verbindung mit ihm. In *Das singende, springende Löweneckerchen* und in *La belle et la bête* begegnet der Vater dem „Tier“ (la bête), als er das Wunderding an sich nehmen will und wird von ihm mit dem Tod bedroht. Die einzige Abhilfe ist das Versprechen, daß die Tochter sich an seiner Stelle zu dem Tier begibt. Sowohl das Tier als auch das Mädchen wissen, daß sie füreinander bestimmt sind, daß sie seine Erlöserin sein wird. In *Das singende, springende Löweneckerchen* entdeckt der Vater das Löweneckerchen auf einem Baum, doch als er es herabholen will, springt ein Löwe

hervor und bedroht den Mann. Nur gegen das Versprechen, dem Löwen zu überlassen, was ihm zu Hause als erstes begegnen wird, läßt der Löwe den Mann gehen und schenkt ihm obendrein das Löweneckerchen. Der Löwe weiß genau, daß dieses Wesen die jüngste Tochter sein wird, die ihm ja durch ihren Wunsch schon verbunden ist. Nachdem es so gekommen ist, ist die Tochter sofort bereit, das Versprechen des Vaters zu erfüllen: „Lieber Vater, was Ihr versprochen habt, muß auch gehalten werden; ich will hingehen und will den Löwen schon besänftigen, daß ich wieder gesund zu Euch komme.“ Auch in *La belle et la bête* wird der Vater von dem Tier mit dem Tode bedroht, nachdem er in dessen Garten die Rose für die Tochter gepflückt hat. Nur eine Möglichkeit gibt es zur Rettung: „Doch du hast mir gesagt, du hättest Töchter. Ich will dir wohl verzeihen, unter der Bedingung, daß eine von deinen Töchtern freiwillig kommt, um statt deiner zu sterben.“ Zu Hause entschließt sich La Belle ohne Zögern, anstelle des Vaters zu sterben.

Daß eine geheime Beziehung zwischen dem Tier und der Frau besteht, zeigt sich an den Text-Varianten, bei denen der Vater gar nicht vorkommt. In dem norwegischen Märchen *Der weiße Bär König Valemon* ist es eine jüngste Königstochter, die von einem Wunderding träumt, das ihr über alles geht: „Sie träumte einmal von einem goldenen Kranz, der war so schön, daß sie meinte nicht leben zu können ohne diesen Kranz. [...] Eines Tages, als sie im Walde war, sah sie einen weißen Bären, der hatte denselben Kranz, von dem sie geträumt hatte, zwischen den Tatzen und spielte damit. Da wollte sie ihm den Kranz abkaufen. Aber er war ihm nicht für Geld feil, sondern nur, wenn sie selbst seine Frau werden wollte. Sie könne nun einmal nicht ohne den Kranz leben, gab sie zur Antwort, und da sei es einerlei, wohin sie käme und wen sie heiratete, wenn sie nur den Kranz hätte; also einigten sie sich darauf, daß er sie in drei Tagen holen sollte, und das war ein Donnerstag.“ Das Mädchen wünscht sich gerade den Gegenstand, an dem das höhere Wesen erkannt wird. In anderen Märchen sehnt sie sich sogar nach dem außergewöhnlichen Bräutigam selbst. Und auch „in der vorbehaltlosen Zustimmung der Tochter, den Vater auszulösen“, sieht Gehrts „ein großartiges Gefühl der Schicksalsbestimmtheit“ (S. 21).

Nach der anderen Auffassung ist die Tiergestalt ein Bewußtseinszustand während einer Einweihung, die nicht vollständig geglückt ist: „Tierbewußtsein und Tiergestalt haften, und das tierisch-menschliche Wesen wird erlösungsbedürftig.“ (Gehrts, S. 39)

Oben wurde gesagt, daß die verborgene Gestalt und Identität ein Schutz für den Geliebten sein kann. Während dieses Umstandes muß andererseits die Braut fähig werden, ihn in seinem wahren Wesen zu schauen und zu erkennen. Dem Tagesbewußtsein erscheint daher zunächst die hehre nächtliche Gestalt als Ungeheuer, als „Tier“ (vgl. R. Meyer, S. 137). Schliephacke betont, daß die Nachtbegegnung in einem noch nicht ganz wachen, traumhaften Bewußtsein der Frau erfolgt. Die Tragik im Handeln der Frau liegt in dem zu früh eingeleiteten Erkenntnisprozeß im hellen, wachen Zustand. „*Wie in der ganzen Geschichte der Menschheit die ständige Bewußtseinsweiterung nirgends ohne das Wagnis einer Tabu-Verletzung möglich war, so ist es auch hier.*“ (S. 34) Durch den Lichtstrahl erwachte der Mensch aus dem somnambulen Zustand. Doch im Streben nach bewußtem Erkennen wird zu früh an Dinge gerührt, die noch in der Tiefe reifen müßten. (Ebd.)

Auch R. Meyer sieht das Licht als Symbol der Erkenntnis, doch in einer noch ungeläuterten, von Skepsis erfüllten Erkenntnisbegierde. Dem Erkenntnislicht Psyches ist die versengende Wirkung der Leidenschaft beigemischt. Da nun weder die traumhafte nächtliche Beziehung weiter möglich ist noch eine von „vollkommene[r] Herzensruhe“ getragene wache Beziehung, kann sich Amor nur zurückziehen (vgl. S. 137 und 255). So heißt es bei Apuleius, als Psyche den schlafenden Geliebten im Licht der Lampe sieht: „Da entbrannte sie immer mehr in Leidenschaft nach dem Gott der Leidenschaft, neigte sich voll gierigen Verlangens stürmisch über ihn, drückte ihm eilends lechzend-schmachtende Küsse auf und fürchtete nur, ihn

aufzuwecken.“ (Metamorphosen 5,23,3; Übersetzung: Kurt Steinmann).

Auffallend ist, daß in vielen Geschichten der Anstoß zur unrechtmäßigen Erkenntnis von außen kommt. Meist sind es weibliche Verwandte, durch deren Einfluß die Braut an dem Geliebten zu zweifeln beginnt. In *Amor und Psyche* sind es Psyches beide Schwestern, die sie aus Neid verderben wollen. Sie reden ihr unter dem Vorwand, sie aus großer Gefahr retten zu wollen, mit Erfolg ein, daß es sich bei dem noch nie geschauten Geliebten um einen Drachen handelt; „ein ungeheurer Drache, der in vielverschlungenen Windungen dahinkriecht, mit giftigem Geifer seinen Hals blutig bespritzt und klaffend seinen weiten Rachen aufreißt – er ruht nachts heimlich an deiner Seite!“ (Metamorphosen 5, 17,3; Übersetzung: Kurt Steinmann). Ihr Rat ist, ihm in der Nacht im Licht einer Lampe die Kehle durchzuschneiden. Aus Angst und Unsicherheit ist Psyche beeinflussbar. Dies zeigt, daß sie für die Vereinigung mit dem Gatten in seiner wahren Gestalt noch nicht reif ist. In *Lohengrin* von Wagner ist es ebenfalls eine weibliche Verwandte, Ortrud, die aus Machtgier und Neid Elsa, die Braut des unbekannten Bräutigams, erfolgreich beredet, sie könnte in Gefahr sein, wenn sie einen Mann heiratet, dessen Herkunft weder sie noch irgendjemand kennt. Dies hat zur Folge, daß Elsa das Frageverbot übertritt und der unbekannte Gatte sie verlassen muß. Die Parallele zu *Amor und Psyche* ist offensichtlich, nur erfolgt keine Suchwanderung (*Lohengrin*, 2. Aufzug, 2. Szene).

In *Das singende, springende Löweneckerchen* ist die Einwirkung der Schwestern abgemildert: Es ist hier eher der eigene Wunsch der jungen Frau, ihre Familie bei der Hochzeitsfeier der Schwester wiederzusehen und den Löwen dorthin mitzunehmen, wo ihm die Gefahr droht, nachts vom Licht getroffen zu werden. Im Grunde kommt in ihrem eigenen Inneren der Wunsch nach ihrem alten Leben und den alten Verbindungen auf, und dieser beschwört das Unglück herauf. Ihr fehlt noch das Verständnis, daß der geheime Gatte nicht in diese Sphäre gehört.

Auch La Belle bittet darum, ihren vor Trauer um sie kranken Vater besuchen zu dürfen, und das „Tier“ gewährt ihr dafür acht Tage. Bei diesem Besuch sind es ebenfalls die neidischen Schwestern, die sie mit geheuchelten Schmeicheleien zu längerem Bleiben verführen. Auch hier fehlt der Frau die Fähigkeit, deren wahre Motive zu erkennen. Das „Tier“, das sich von ihr verlassen und vergessen glaubt, gerät an den Rand des Todes (Text, S. 8).

In den Märchen mit Suchwanderung faßt die Frau nach dem Entweichen des Geliebten den Entschluß, ihm zu folgen und ihn zu suchen. So „wurde Psyche auf mancherlei Irrfahrten umhergetrieben; Tag und Nacht ließen die Nachforschungen nach dem Gatten ihr Herz nicht zur Ruhe kommen, [...]“. (Metamorphosen 6,1,1; Übersetzung: Kurt Steinmann) Psyche gerät auf der Suchwanderung als erstes in den Tempel der Ceres (Demeter) (Metamorphosen 6,1,3,2). Dies ist kein Zufall, denn Demeters verzweifelte Suche nach ihrer Tochter Persephone ist das Urbild einer Suchwanderung. Zudem ist Demeter die Hauptmysteriengöttin von Eleusis. Hierdurch wird angedeutet, daß es sich bei der Suchwanderung um den Teil einer Einweihung handelt. So muß die Frau bei der Suchwanderung durch tiefste Erniedrigung (Meyer, S. 170), Geduld und treue Arbeit (Schliephacke, S. 35) Läuterung und Bewährung finden, bis sie soweit ist, den entrückten Gatten zu finden und erlösen zu können.

Psyche wird von der ihr unablässig zürnenden Venus gedemütigt, gefoltert und zu drei Aufgaben und einer Zusatzaufgabe gezwungen, die nahezu unlösbar und lebensgefährlich sind. Psyche findet jedoch für alle Aufgaben Helfer. (Venus gleicht in ihrer Erbarmungslosigkeit und in den zynischen Bemerkungen der Alten in dem Märchen *Der Trommler*, das unten noch herangezogen werden soll. Auch in diesem gibt es drei Aufgaben und eine Zusatzaufgabe.)

In *Das singende, springende Löweneckerchen* steigern sich die Bedingungen ebenfalls ständig. Jedesmal wenn die Frau glaubt, eine erfüllt zu haben, entweicht der Gatte aufs neue, insgesamt dreimal. So erfährt sie abgrundtiefe Einsamkeit. Zuletzt entreißt ihr eine falsche Braut den Gatten: Diese, in der Gestalt eines Lindwurms, sei wie Venus in *Amor und Psyche* eine Urmacht, die keine Freiheit gibt und nur regellose sinnliche Fruchtbarkeit kennt ohne persönliche Liebe. Doch für diejenigen, die nach höherem Bewußtsein und individueller Begegnung in der Liebe suchen, gehöre Einsamkeit und unstillbares, schmerzliches Suchen zu dieser neuen Art von Liebe, so führt Schliephacke aus (S. 38).

Dieses Durchlaufen der „Straße einer Initiation“, wie Gehrts die Suchwanderung nennt (S. 30), macht die Frau fähig, zu den Weltmächten Sonne, Mond, Sternen und Winden zu gelangen und von ihnen weitere Wegweisung und kostbare Gaben zu erhalten, so z. B. in *Das singende, springende Löweneckerchen*. Der Weg führt sie dahin, wo der Löwe gegen den Lindwurm kämpft. Die Rückverwandlung des Gatten aus der tierischen Löwengestalt geschieht in dem Augenblick, wo die Suchende den Lindwurm schlägt, den Gatten also vor der völligen Vernichtung durch diesen rettet. Schliephacke deutet den Lindwurm als Vertreter der unpersönlichen Liebe, der mit dem Seelentod droht. Für ihn ist diese Stelle einzigartig, da hier eine Frau gegen einen Lindwurm kämpft. „Es findet sich kaum ein ähnliches Märchen, in dem eine weibliche Seele gegen den Drachen zum Kampf antritt. Dies ist eines der entscheidendsten Seelenschauspiele, die wir kennen“ (S. 40). Doch sind beide, Frau und Mann, noch nicht in der Lage, der Sphäre dieser unpersönlichen Macht ganz zu entkommen. Deswegen findet in deren Bereich, wohin sie den Entzauberten in ebenfalls menschlicher Gestalt entführt, eine letzte Prüfung der Suchenden statt. Die falsche Braut nämlich belegt den Gatten mit einem so starken Bann, daß er in den Zustand völliger Vergessenheit seiner wahren Gattin und des früheren Lebens mit ihr gerät. Hier erfolgt nun das Erkaufen zweier Nächte in der Kammer des Bräutigams mit den kostbaren Gaben von Sonne und Mond. In diesen Nächten bemüht sie sich mit aller Macht, die Erinnerung des Gatten zu erwecken, indem sie unaufhörlich zu dem Schlafenden spricht. Sowohl durch den Klang ihrer Stimme als auch durch den Inhalt des ständig wiederholten Spruches wird er allmählich wacher und erinnerungsfähig. Nach der ersten Nacht, in der er durch einen Schlaftrunk der falschen Braut in tiefem Schlaf liegt, meint er nur, er habe dauerndes Windrauschen in den Bäumen gehört. Vor der zweiten Nacht entringt er sich dem Einfluß der Falschen, trinkt den Schlaftrunk nicht und ist fähig, den Weckruf zu hören. Zur Bedeutung des Weckrufes bei Lazarus siehe die Ausführungen des Anonymus (oben S. 977). In *Das singende, springende Löweneckerchen* heißt dieser erweckende Spruch:

*Ich bin dir nachgefolgt sieben Jahre,
bin bei Sonne und Mond und bei den vier Winden
gewesen und habe nach dir gefragt
und habe dir geholfen gegen den Lindwurm,
willst du mich denn ganz vergessen?*

Gehrts, der S. 34-38 die erweckenden Sprüche und den Aufwachvorgang aus etlichen Märchen untersucht, sieht als wesentlichen Inhalt der Weckrufe eine Beschwörung des Weges: „Sie sucht ihn [den Bräutigam] zu öffnen, indem sie sich auf den begangenen Weg, den initiatischen Weltenweg beruft.“ (S. 35) Ein Spruch aus einem holsteinischen Märchen bringt noch einen weiteren Aspekt:

*König Medowulf, du schönster Herr!
Ich bin bei dir gewesen in der ganzen Welt,
bei Wind, Mond und Sonne,*

*bei kalt Hagel und Schnee.
Nach dir tut mein junges Herz so weh.*

Während mit Wind, Mond und Sonne die oberen kosmischen Kräfte genannt werden, deuten Hagel und Schnee auf Unbilden der Unterwelt hin; dies bestätigen Sprüche, in denen auch Messer und gräßliche Ungeheuer vorkommen, „eine typische Unterweltsvision“ (Gehrts, S. 35, dort auch der Spruch). Scharfe Messer, Schlangen und Drachen kommen z. B. auch im „Traumlied des Olaf Åsteson“ vor, einem Einweihungsbericht. Auch Apuleius spricht in den Metamorphosen davon, daß er bei seiner Einweihung in die Isismysterien den oberen und unteren Göttern begegnet sei (11,13; s. o. S. 699):

*Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi;
nocte media vidi solem candido coruscantem lumine; deos inferos et deos superos accessi
coram et adoravi de proxumo.*

*Ich gelangte zur Grenze des Todes, übertrat die Schwelle Proserpinas, reiste durch alle
Elemente und kehrte wieder zurück; in der Mitte der Nacht sah ich die Sonne in strahlendem
Licht leuchten; den unteren Göttern und den oberen Göttern begegnete ich von Angesicht zu
Angesicht und betete sie aus der Nähe an.*

Die Stelle in dem Spruch aus dem holsteinischen Märchen „Ich bin bei dir gewesen in der ganzen Welt“ - in der oberen und unteren Welt – deutet auf die gemeinsam durchlaufene Initiation hin und begründet den „metaphysischen Anspruch“ der Frau auf den Gatten. Der Vers sei „eine großartige Formulierung, die durchaus auch eine rein menschliche große Liebe charakterisieren könne“ (Gehrts ebd.). Mit diesem Weltenspruch erweckt die Frau das Selbstbewußtsein des Gatten, sein im Schlaf liegendes Weltenbewußtsein erwacht, und er kann ebenfalls seine Initiation vollenden. „Das Märchen bietet also ein schönes Beispiel dafür, daß sich für Mann und Weib die Einweihung nur gemeinsam vollenden kann. Ohne Mann sehen wir die Frau in tiefer Verlorenheit, ohne sie auch ihn sich selber verloren, den Dämonen [der falschen Braut] anheimgefallen. Erst gemeinsam erlangen sie beide den Sinn ihres Lebens.“ (Gehrts, S. 43) Danach gelingt ihnen auch die gemeinsame Rückkehr aus der Einweihung in vollem Bewußtsein. Von den Früchten der Einweihung zeugt das Wiederfinden ihres Kindes zu Hause, „das war groß und schön geworden“ (*Das singende, springende Löweneckerchen*).

In *La belle et la bête* (Die Schöne und das Tier) findet keine Suchwanderung statt, obwohl der Anfang derartigen Märchen ähnelt. Belle weiß um ihr Schicksal, einen besonderen Bräutigam zu gewinnen, denn sie wünscht sich von ihrem Vater eine Rose und damit genau den wunderbaren Gegenstand, den das erlösungsbedürftige Tier (la bête) besitzt. Für die Rose muß sich Belle in die Gewalt des angeblich mit dem Tode drohenden Tieres begeben; dies tut sie in größter Entschlossenheit. Im Schloß des Tieres findet fortan eine allabendliche Begegnung zwischen den beiden statt, bei der Belle die Güte des Tieres erkennt, auch wenn es weder Schönheit noch Geist besitzt. Obwohl sie das Tier so immer mehr schätzen lernt, lehnt sie es doch ab, es auf seine Frage hin zu heiraten (Text S. 6f.). Belles Prüfungszeit beginnt, als sie darum bittet, zu ihrem vor Kummer um sie kranken Vater reisen zu dürfen. Das Tier gewährt ihr dafür acht Tage, doch ahnt es, daß sie, einmal in die Sphäre ihrer Familie zurückgekehrt, nicht wiederkommen werde. (S. 7) Die Schwestern, denen sie vom angenehmen Aufenthalt in dem Schloß erzählt, bereden sie aus Neid, bei ihnen zu bleiben, da sie in ihrer großen Liebe zu Belle ihr Fernsein nicht ertragen könnten. Als die gewährten acht Tage überschritten sind, will das Tier ohne sie nicht mehr leben. Durch ihre geheime Verbindung sieht Belle im Traum das Tier in seinem schwachen todnahen Zustand und kehrt

zurück. Sie hat jetzt ihre eigenen Gefühle erkannt und gesteht dem Tier ihre Liebe (S. 8f.). Dies ist der Augenblick der Erlösung: Das Tier erlebt seine Entzauberung und wird zu einem Prinzen, der außer der Güte auch Schönheit und Geist besitzt.

In dieser Geschichte werden Stufen der Entfaltung der Liebe dargestellt, die das Wesen nach und nach erkennt. Zunächst kann Belle nur die Güte des Tieres wahrnehmen, die auch in der Verzauberung zu erkennen ist. Genau diese Herzenskräfte drücken sich auch in der Löwengestalt in *Das singende, springende Löweneckerchen* aus (Meyer, S. 132f.; Schliephacke, S. 33).

II. Der Mann erlöst die Frau aus Mißhandlung, Tod, Zauberschlaf oder Bedrohung

Mit Mißhandlung ist das verbreitete Motiv gemeint, bei dem eine junge Frau im Haus einer Stiefmutter mit einer oder mehreren Stiefschwestern lebt. Die Stiefmutter liebt und bevorzugt die eigenen Töchter und haßt und quält die Stieftochter. Zu den Mißhandlungen zählen mangelnde Nahrung, schlechte Kleidung und Wohnraum, ständiges Verrichten schwerer Arbeit, Beschimpfungen, Demütigungen, körperliche Gewalt, Stellen von unlösbaren Aufgaben.

In manchen Märchen ist die junge Frau sogar durch den Tod bedroht oder es erfolgt ihre Tötung.

Der Zauberschlaf ist oft nicht durch eine Stiefmutter ausgelöst. Das Motiv der Schlafenden Schönen wurde bereits besprochen (s. o. S. 921-933).

Ebenso verhält es sich mit der Bedrohung einer Jungfrau durch einen Drachen, einem Motiv, das in Mythos, Sage und Märchen vorkommt und oben unter dem Thema Drachenkampf behandelt wurde (S. 901-915). Aus dem Bereich Märchen wird dort der Drachenkampf in *Das singende, springende Löweneckerchen* besprochen.

Bei allen jetzt folgenden Märchenbeispielen liegt die Betonung auf der erlösenden Aktivität des Mannes.

Im Verhältnis von Stieftochter, Stiefmutter und Stiefschwestern werden im Bild einer in der Realität häufig vorkommenden schwierigen Familienkonstellation innere Vorgänge dargestellt. Es handelt sich also nicht um banale Schwarz-weiß-Malerei. Die Stieftochter, die „Gute“, ist ein Idealbild der Seele, ein Wesen, das in der Realität in dieser Reinform kaum existiert, das Zukunftsziel einer vollkommenen Seele. Die Bedrohungen, die in den Bildern von Stiefmutter und Stiefschwestern erscheinen, befinden sich in ihrem eigenen Inneren und müssen von ihr und ihren Helfern abgewehrt und überwunden werden. Dies ist eine Arbeit der Seele an sich selbst auf dem Weg zur Vollkommenheit. Dazu gehört dann auch die Begegnung des Seelischen mit dem Geistigen und seinem Beitrag zur Erlösung aus der Not, in die die der Entwicklung widerstrebenden Kräfte sie gebracht haben. Doch nicht immer ist die männlich-geistige Seite sogleich dazu in der Lage.

Die Reihenfolge der herangezogenen Märchen folgt daher dem Gesichtspunkt der zunehmend erfolgreich handelnden männlichen Gestalten.

1. *Die drei Männlein im Walde* (Grimm, KHM Nr. 13)

In diesem Märchen besteht die beschriebene Situation der bevorzugten Stiefschwester und der Stiefmutter, die die Stieftochter quält. Die Stiefmutter wünscht offen den Tod der Stieftochter und setzt sie zweimal dem Kältetod in winterlicher Landschaft aus. R. Meyer schreibt, daß es sich um die ursprüngliche „Jungfrau Menschenseele“ handelt, die „von strahlender Weisheit durchflutet“ war (S. 20). Doch diese wurde Bedrohungen, Verfinsterungen und Versuchungen

ausgesetzt. Ihre Schönheit, Güte und Liebesfähigkeit drohen durch die Eiseskälte der Welt abzusterben. Den ersten Angriff besteht sie jedoch: Sie hat sich so viel von ihrem Wesen bewahrt, daß sie Retter und Helfer im Wald findet, und durch diese Bewährung erlangt sie größere Schönheit, mehr Herzensgüte, die sich durch gute Worte äußert - im Bild das Gold, das aus ihrem Mund fällt -, und sich das Liebesprinzip so vermehrt, daß sie zum Einssein mit einem ebenbürtigen Ich, dem Königssohn, fähig wird. Die Begegnung mit diesem erfolgt, als sie bei einem zweiten Kälteangriff der Stiefmutter Garn an einem vereisten See reinigt. Eine solche Begegnung kann geschehen, wenn die Seele in Leiden und Arbeit tätig war. Dann ruft sie geistige Aktivität auf den Plan, das Geistige, der Mann im Inneren, das Ich, erscheint und ruft sie zur Hochzeit. (Lenz, S. 212) Zu einem dritten Angriff kommt es nach der Geburt des ersten Kindes, das ein Symbol für den Beginn eines neuen, gemeinsamen Weges ist. Doch an der Stelle sind Frau und Mann nicht wachsam genug. Die bösen Kräfte vollenden nun unverdeckt ihr Todeswerk: Stiefmutter und Stiefschwester versuchen die junge Königin zu ertränken, die Stiefschwester gibt sich für sie aus. Das Ich, der „König“, verfällt der völligen Täuschung, erkennt das Böse nicht und läßt sich leicht bereden und beschwichtigen (Lenz, S. 214). Die Königin wird zur Ente, die nachts durch die Gosse in die Küche schwimmt und spricht:

*König, was machst du?
Schläfst du oder wachst du?*

Doch der König gibt keine Antwort. Aber der Küchenjunge, eine junge Kraft in seinem Schloß, in seinem Inneren, wird von ihr zum König geschickt: Er solle dreimal sein Schwert über ihr schwingen. Als dies geschieht, ist sie erlöst und erhält ihre menschliche Gestalt wieder. Lenz deutet es als das Schwert des Wortes. Ihre guten Worte können jetzt wieder gehört werden, die bösen Kräfte mit den Krötenworten – der Stiefschwester sprang bei jedem Wort eine Kröte aus dem Mund – werden vernichtet, d. h. ihrer Macht beraubt. (Zur ganzen Szene vgl. Lenz, S. 214).

2. Eine ähnliche Konstellation und Endphase gibt es im Märchen *Die weiße und die schwarze Braut* (Grimm, KHM Nr. 135), doch mit gewissen Unterschieden.

Der König in diesem Märchen hat ein Gemälde der weißen, der wahren Braut gesehen. Meyer deutet sie als das „reine Menschenurbild“ (S. 240). Das Bild glich der gestorbenen Gemahlin des Königs, „nur noch schöner“. Die Gemahlin ist das Urbild, das im Lauf der Menschheitsentwicklung entschwunden ist - „gestorben“; die noch schönere Frau auf dem Bild ist die zukünftige vollendete Seele, die zur neuen Hochzeit fährt. Doch auf dem Weg in der Kutsche wird sie durch die Zaubermacht der Stiefmutter ihrer Wahrnehmungsfähigkeit beraubt, ebenso wie der Kutscher, der ihr Bruder ist und das Bild gemalt hat. Beide hatten zuvor schon aus Unachtsamkeit die beiden Bösen, Stiefmutter und Stiefschwester, in die Kutsche gelassen, sich nicht mit Entschiedenheit von ihnen getrennt. Während der Fahrt wird die weiße Braut dazu gebracht, daß sie völlig ihr Wesen verliert: Sie gibt die leuchtenden hochzeitlichen Gewänder an die häßliche Stiefschwester ab und wird schließlich ins Wasser geworfen, wo sie in eine Ente verwandelt wird. Auch den König täuscht und bestrickt die Mutter, so daß ihm die Häßliche „ganz leidlich vorkam und er sich wirklich mit ihr verheiratete“. Wie in *Die drei Männlein im Walde* kommt die Ente nachts zum Küchenjungen geschwommen, welcher es dem König berichtet. Der König erlöst sie durch das Schwert, ein Symbol der Ich-Kraft; mit dem Schwert muß er ihr den Kopf abhauen.

Hier sieht man beide, sowie auch den Kutscher, ihren Bruder, in völliger Betörung, Bestrickung und Verblendung, Gehör und Gesicht sind gleichermaßen gestört, so daß das Böse für Gutes gehalten wird. Der Durchgang durch den Tod und die Tierverwandlung erst

hat etwas Erweckendes, und auch in der weißen Farbe der Ente zeigt sich etwas von ihrem wahren Wesen: Sie handelt, begibt sich auf den geistigen Bräutigam zu. Im Gegensatz zu *Die drei Männlein im Walde* sagt sie nicht, daß er mit dem Schwert tätig werden muß, er weiß es von sich aus. „Er muß erst erfahren, daß es auf *seine* Tat gerade ankommt, um die reine Gestalt der Weisheit aus der Verzerrung und Verzauberung zu erlösen, in die sie auf dem Weg zu ihm geraten war“, so Meyer. Er deutet die weiße Braut, wie erwähnt, als die Urseele, die von strahlender Weisheit durchflutet ist; die schwarze Braut dagegen ist die niedere, rein auf dem Verstand beruhende Weisheit (S. 240). Im Grunde sind beide eins, die schwarze Braut stellt die Stufe der im Laufe der menschlichen Geistesentwicklung abgesunkenen Weisheit dar. Doch in Gestalt der Ente gelangt sie wieder zu ihrer vorigen Schönheit, indem sie sich den „Kopf“ abschlagen läßt, d. h. das einseitige verkopfte Verstandesdenken von sich abstreift.

3. Ein weiteres Grimmsches Märchen mit der Stieffamilien-Konstellation ist *Einäuglein, Zweiäuglein und Dreiäuglein* (KHM Nr. 130). Ich folge hier zunächst der Deutung von Lenz (S. 84-96). Zweiäuglein ist die fortgeschrittene Menschenseele, die eben deswegen von Stiefmutter und zwei Stiefschwestern gequält wird. Einäuglein ist Vertreterin der alten atlantischen Menschenart, die auch in den Gestalten des Polyphem und des irischen Balor vorkommt, die beide Gegner von Sonnenhelden sind, Odysseus und Lugh. Dreiäuglein ist eine Zwischenstufe. Die beiden vernachlässigen Zweiäuglein an Nahrung und Kleidung und töten ihre Ziege, die sie bis dahin versorgt hat. Die neugierige Ziege ist ein Bild für das neue, an der Außenwelt wachwerdende Bewußtsein. Aus der getöteten Ziege wächst ein Baum mit silbernen Blättern und goldenen Äpfeln. Dieser Baum wird von Lenz gedeutet: Silber ist Symbol für den Mond, der das Sonnenlicht, Symbol der Weisheit, zurückstrahlt. Der Apfel, eine Scheinfrucht, ist Symbol der unteren Sinneswelt, die zur Sonderung von der geistigen Welt führt. Doch der goldene Apfel ist mit dem Sonnensymbol Gold verbunden, in ihm ist der an Sinne gebundene Verstand zur neuen Weisheit erhoben und fortentwickelt. Ein solcher Baum lockt den Erlöser Zweiäugleins heran, der die wahre Braut daran erkennt, daß sie die Herrin der goldenen Äpfel ist. Er läßt sich von den Schwestern nicht täuschen und sagt: „Das ist ja wunderlich, daß der Baum euch zugehört und ihr doch nicht die Macht habt, etwas davon abzubrechen.“ Als Zweiäuglein ihm heimlich von den vorher gepflückten Äpfeln einige zurollt, verlangt er sie zu sehen, läßt sich nicht abweisen und ruft: „Zweiäuglein, komm hervor.“ Auch dies ist ein Lazarus-Ruf; sie befindet sich nämlich unter einem Faß, das die Schwestern über sie gestülpt haben. Es ist eine Grabes- und Todessituation. Propp spricht davon, daß ein Faß anstelle des Bauches eines Tieres, eines Walfisches oder eines anderen (Meer-)ungeheuers, treten kann. Das „Zeichen des Jona“ ist das Herausgehen aus dem Grab (vgl. Mt 12,39-41).

Der Rufer erscheint in diesem Märchen in der Gestalt eines Ritters: Er verkörpert das „Ich, das mit der Eisenkraft des Willens gepanzert ist“ (Lenz, S. 96). Auch die Frau ist willensstärker als die Stieftochter in *Die drei Männlein im Walde* und spricht deutlich ihren Wunsch aus: „Wenn Ihr mich mitnehmen und erlösen wollt, so wäre ich glücklich.“

In dem Märchen *Einäuglein, Zweiäuglein und Dreiäuglein* ist das „Böse“ Bild für veraltete Kräfte, die neuen Bewußtseinsmöglichkeiten erscheinen in ihrem positiven Aspekt. Das ist anders im Märchen *Die weiße und die schwarze Braut*. Die schwarze Braut stellt – zumindest nach der Deutung Meyers – den einseitigen Verstandesaspekt dar, der nichts anderes gelten läßt. In *Einäuglein, Zweiäuglein und Dreiäuglein* sind sowohl das Seelische als auch das Geistige deutlich wacher und aktiver als in den beiden ersten Märchen.

4. Eines der bekanntesten Märchen der Welt ist *Aschenputtel* (Grimm, KHM Nr. 21), das nun

diesen Punkt abschließen soll, auch hier mit Betonung der Erlösungstat des Königssohnes. Doch alle beide gehen einen bedeutenden Weg. „Aschenputtel“ zeigt einen leidvollen Weg im Staub der Erde, nachdem sie die schützende Macht der Mutter verloren hat und an das sie quälende Böse in Gestalt von Stiefmutter und zwei Stiefschwestern ausgeliefert wurde. Doch dieser leidvolle Zustand führt sie zur „Entfaltung der Herrlichkeit“: „Es sind Stufen der Verklärung, die das Menschenwesen aus der Vergänglichkeit herausführen und es dem Ewigen vermählen.“ (R. Meyer, S. 171) Sobald die „Seele“ einen bestimmten Entwicklungszustand erreicht hat, trifft sie auf den Königssohn, als der Ruf zur „königlichen Hochzeit“ ergeht (vgl. Mt 22,1-14). Der Königssohn ist im Märchen dasjenige Ich, das Christus in sich aufgenommen hat und ihm ähnlich und verbunden ist. Wie in der königlichen Hochzeit im Evangelium spielen die Gewänder eine große Rolle. Im Matthäusevangelium befindet sich auf der Hochzeit ein Gast ohne hochzeitliche Gewänder. „Da sprach der König zu den Dienern: Bindet ihn an Händen und Füßen und werft ihn in die Finsternis des äußeren Daseins hinaus, wo die Menschen wehklagend und zähneknirschend leben. Denn an viele ergeht der Ruf, wenige jedoch machen sich wirklich zu Trägern des höheren Lebens.“ (Mt 22,13-14; Übersetzung: Emil Bock)

Wie ein Gegenbild mutet es an, wenn Aschenputtel genau weiß, woher es diese Gewänder erhält, nämlich von dem weißen Vöglein auf dem Haselstrauch auf dem Grab der Mutter, einem Bild des Heiligen Geistes. Es sind neue, verklärt leuchtende Seelenkleider (Meyer, S. 178). „Wenn die Seele durch innere Aktivität sich vergeistigt, dann wandelt sich ihr aurisches Wesen. Das zeitlos Ewige leuchtet um sie, und wie Sonnenglanz erlebte das der Seher.“ (Lenz, S. 174) In diesen Gewändern erscheint Aschenputtel auf dem Fest, und von da an beginnt ihr gemeinsamer Entwicklungsweg, denn es zeigt sich, daß auch der Königssohn erst zur vollständigen Erkenntnis der wahren Braut, die durch Asche und Leiden gegangen ist, reif werden muß. Sein Entwicklungsweg kann vielleicht in sieben Stufen eingeteilt werden:

1. Die Wahl der Braut: Das Fest soll drei Tage dauern, um dem Königssohn die Gelegenheit zu geben, sich eine Braut auszusuchen. Sobald er Aschenputtel erblickt, wählt er sie ohne Zögern und betrachtet sie als die Seine: „Das ist meine Tänzerin.“
2. Der Königssohn will mehr über sie wissen und begleitet sie nach Hause. Doch sie entzieht sich ihm, indem sie ins Taubenhaus springt, was sich an den beiden nächsten Abenden wiederholt. Durch dieses Sich-Entziehen wird der Königssohn zu größten Anstrengungen herausgefordert, um ihr wahres Wesen in allen Einzelheiten zu erkennen.
3. Am zweiten Tag trägt Aschenputtel noch „ein viel stolzeres Kleid“, doch wieder entschlüpft sie ihm, als er ihr am Abend folgen will, und springt auf einen Birnbaum.
4. Nach dem zweimaligen Mißerfolg vermehrt der Königssohn seine Anstrengungen. Da er ihr nicht folgen konnte, denkt er sich eine List aus, durch die er eine Spur von ihr zurückbehält, an der er sie erkennen wird: „Der Königssohn hatte aber eine List gebraucht und hatte die ganze Treppe mit Pech bestreichen lassen: da war, als es hinabsprang, der linke Pantoffel des Mädchens hängengeblieben. Der Königssohn hob ihn auf, und er war klein und zierlich und ganz golden.“

Lenz deutet Taubenhaus, Birnbaum und Schuh als Bilder für Denken, Fühlen und Willen. Das Taubenhaus ist ein hoch gelegener Ort, wo die Vögel wie Gedanken ein- und aus schwirren. Die Birne ist eine süße, zerfließende Frucht, die wie das Gefühl reich fließend ohne feste Kontur ist. Der Schuh ist Symbol des willensstarken Vorwärtsgehens, beim goldenen Schuh geschieht dies mit Weisheit (vgl. Lenz, S. 156f.).

Hatten der Königssohn und auch der Vater bei Stufe 2 und 3 nur Vermutungen über die Braut, so hat der Königssohn nun Gewißheit: „Am nächsten Morgen ging er damit zu dem Mann und sagte zu ihm: 'Keine andere soll meine Gemahlin werden als die, an deren Fuß dieser goldene Schuh paßt.'“

5. Der Königssohn geht jetzt zielstrebig zu dem Haus, das er schon kennt, und führt die Schuhprobe durch. Doch dann scheitert er zunächst, indem er sich zweimal betrügen läßt. Hier sind jedoch die Tauben als himmlische Helfer nicht weit. Sie sind ihm genau wie Aschenputtel verbunden, und er ist in der Lage, die Stimme des Heiligen Geistes zu vernehmen.

6. Deswegen läßt er sich nicht davon abhalten, daß auch die dritte Tochter den Schuh probiert, obwohl erst der Vater, dann die Mutter Einwände dagegen haben. Jetzt wird der Königssohn energisch und spricht im Befehlston: „Er wollte es aber durchaus haben, und Aschenputtel mußte gerufen werden.“

7. Nach der erfolgreichen Schuhprobe erkennt er die wahre Braut: „Und als es sich in die Höhe richtete und der König ihm ins Gesicht sah, so erkannte er das schöne Mädchen, das mit ihm getanzt hatte, und rief: 'Das ist die rechte Braut!'“

Zu der Schuhprobe schreibt R. Meyer: „Es ist ein tiefsinniger Zug des Märchens, den *Fuß* durch den Königssohn prüfen zu lassen. [...] Nur der Schritt, der die Erde überwunden hat und deshalb im Gleichmaß und Rhythmus über sie hinzuwandeln vermag, ist der Schritt der erlösten Seele. Sie wird zur 'Tänzerin', weil sie den 'Geist der Schwere' besiegt hat.“ (S. 180)

III. Der Weg zur erlösenden Liebe

Bei diesem Abschnitt geht es um Märchen, die stark vom Liebes- und Erlösungsmotiv geprägt sind: *Jorinde und Joringel* (Grimm, KHM Nr. 69), *Die Nixe im Teich* (Grimm, KHM Nr. 181), *Der Trommler* (Grimm, KHM Nr. 193). Diesen Märchen ist gemeinsam, daß die Liebe bedroht ist und die Liebenden dies deutlich spüren. Bei allen ist es eine zauberische weibliche Gestalt, die die erlösende Liebe verhindern will, aber dadurch gerade den Weg zu ihr anstößt.

Zu Beginn von *Jorinde und Joringel* sieht man ein Brautpaar, das von Traurigkeit und Schmerz erfüllt ist, ohne daß ein Grund erkennbar ist.

Jorinde weinte zuweilen, setzte sich hin im Sonnenschein und klagte; Joringel klagte auch. Sie waren so bestürzt, als wenn sie hätten sterben sollen; sie sahen sich um, waren irre und wußten nicht, wohin sie nach Hause gehen sollten.

Es ist der Schmerz darüber, daß ihre Liebe vielleicht nicht ausreicht, allen Trennungen, allen Bedrohungen und aller Unvollkommenheit zu entgehen. Tatsächlich wird Jorinde bei Sonnenuntergang von einer Macht gebannt, der sie nicht entkommen konnte: Sie wird von einer „Erzzauberin“ in eine Nachtigall verwandelt. Der nächtliche Nachtigallengesang wird als schwermütig und sehnsüchtig klagend empfunden. „Schwermut ist eine Erkrankung des Existenzgefühls an seiner Wurzel: es ist das Leiden an der Urtatsache der Verkörperung als solcher“, schreibt R. Meyer (S. 142).

Nach anfänglicher verzweifelter Erstarrung löst die Verwünschung der Braut beim Mann eine Entwicklung aus, die schließlich zur Erlösung führt. Hier sind fünf Stufen zu erkennen:

1. Joringel hütet lange Zeit Schafe: Diese sorgende Tätigkeit wird als Bild der inneren Arbeit angesehen, die er trotz der Trauer in Treue durchhält. Er erhält Zugang zu seinem Seelenbild und wird zu umfassender Liebe befreit (vgl. Ingrid Riedel, *Wie Mann und Frau einander erlösen können. Ein Vergleich der Grimm-Märchen „Jorinde und Joringel“ und „Die Nixe im Teich“*. In: *Mann und Frau im Märchen*. Kreuzlingen/München 2002, S. 92).

2. In einem Traumbild sieht er eine blutrote Blume, die in ihrer Mitte eine große Perle trägt. Mit ihr konnte er alles im Schloß der Erzzauberin von der Verwünschung befreien. Die rote Blume mit der Perle ist das Symbol einer glühenden Liebe, die etwas Kostbares in ihrer Mitte umschließt, eine runde Ganzheit, ein Symbol „einer auf Transzendenz gerichteten mystischen

Liebe“, die „aus schmerzlicher Verwundung und Reibung“ entstanden ist. (Riedel, S. 85)

3. Am Morgen zögert Joringel nicht, seinen Traum Wirklichkeit werden zu lassen. Dies führt ihn zu einer neuntägigen Suche, bis er die Blume findet. Es handelt sich um ein Zukunftsbild, ein Ziel, das nach langen Zeitläuften erreicht wird, worauf die im Märchen und auch in der germanischen Mythologie häufige Zahl neun hinweist, nämlich auf die neun Wesensglieder des Menschen, wie Lenz es auffaßt: Die Leiblichkeit in ihrer mineralischen, pflanzlichen und tierverwandten Natur; das Seelische in seinem fühlenden, denkenden und wollenden Wesen; das Leiblich-Seelische zur Einheit gebracht und in drei Stufen hinaufverwandelt zum Geist.“ (S. 202)

4. Dieser Zukunftsmensch pflückt die Blume der erlösenden Liebe und trägt sie „Tag und Nacht bis zum Schloß“. Nun ist alles verwandelt: Er selbst erliegt nicht mehr der Erstarrung durch die Erzzauberin, das Tor des Schlosses springt auf, durch die Blume nimmt er ihr alle Zauberkraft und erlöst Jorinde aus ihrer Verzauberung. Von diesem Zukunftsbild einer völligen Erlösung strahlt ein Glanz aus: „Wenn sich zwei Liebende finden, so schließt sich an einer Stelle des Kosmos die Wunde der Vereinzelung.“ (Schubart, S. 103)

5. Die Erlösungstat Joringels zieht weitere Kreise: Er kann mit der wunderwirkenden Blume alle befreien, die in den Bann der Erzzauberin geraten waren; alle siebentausend anderen gefangenen Vögel in dem Schloß erhalten ebenfalls ihre menschliche Gestalt wieder.

In dem bewegenden Märchen *Die Nixe im Teich* legen Mann und Frau einen langen leidvollen Weg zurück, auf dem sie dahin gelangen, aus Bann und Vereinzelung zur erlösenden Liebe zu finden.

Ein Jäger ist seit seiner Geburt einer Nixe verfallen. Trotz allen Warnungen gerät er in die Nähe des Teiches, in dem sie haust, und wird von ihr in die Tiefe gezogen.

R. Meyer spricht über die Elementarwesen des Wassers – Nixen oder Undinen –, die in manchen Märchen vorkommen. Sie stehen auf einer Stufe, in der ein persönliches Innenleben noch nicht ausgebildet ist; in bildhafter Sprache: die Nixen „haben keine Seele“. Nun gibt es Menschen, die noch eine geheime Beziehung zum Nixenreich haben, wie der Jäger, und ihm daher verfallen. (S. 210f.)

Schliephacke und Riedel sehen in der Nixe die Verkörperung einer Einseitigkeit, ein Bild naturdämonischer ungezügelter Leidenschaft und verführerischer Triebe, die den Menschen willenlos machen (Schliephacke, S. 78f.); einer unpersönlichen Macht, die den Menschen überwältigt und seiner Handlungsfähigkeit beraubt (Riedel, S. 81).

Die Gattin des Jägers beeindruckt durch die Intensität und Unablässigkeit ihrer Klage, als sie am Weiher das Unglück entdeckt:

Wehklagend und händeringend rief sie ihren Liebsten mit Namen, aber vergeblich; sie eilte hinüber auf die andere Seite des Weihers und rief ihn aufs neue; sie schalt die Nixe mit harten Worten, aber keine Antwort erfolgte. Der Spiegel des Wassers blieb ruhig, nur das halbe Gesicht des Mondes blickte unbeweglich zu ihr herauf. Die arme Frau verließ den Teich nicht. Mit schnellen Schritten, ohne Rast und Ruhe, umkreiste sie ihn immer von neuem, manchmal still, manchmal einen heftigen Schrei ausstoßend, manchmal in leisem Wimmern.

Schließlich hat sie wie Joringel ein wegweisendes Traumgesicht, und zwar von einer Weisen Alten auf dem Berg, zu der sie dann tatsächlich mühsam hinaufsteigt und dreimal Hilfe erhält. Drei goldene Gaben sind es, die sie erst benutzt und dann dem Wasser spendet: ein Kamm, eine Flöte, ein Spinnrad. Dadurch wird der Mann nach und nach der Nixe entzogen. Der Kamm, mit dem die Frau am Ufer ihr Haar strählt, symbolisiert das Wesen der Nixe selbst: Die Frau zeigt ihre eigenen nixenhaften Anteile, die sie bisher nicht entfaltet hat. Das

Kämmen drückt die Selbstbejahung ihrer Schönheit und Verführungskraft aus. Doch diese Nixen-Einseitigkeit wird ergänzt durch das Flötenspiel beim zweiten Mal am Weiher, wodurch die Frau ihre Gefühlswelt zum Ausdruck bringt. Beim dritten Mal soll sie mit dem goldenen Spinnrad spinnen, aus dem wirren Naturmaterial den geordneten Faden drehen: die Kunst zeigen, aus den naturgegebenen Gefühlen und Regungen eine bewußte und verantwortete Beziehung zu schaffen. (Riedel, S. 88f.) Durch diese Tätigkeiten taucht der geliebte Gatte nach und nach in voller Gestalt aus dem Weiher. Die Gegenstände jedoch werden der Nixe gespendet. Meyer, der die Nixe als reales Geistwesen deutet, meint, daß solche Elementarwesen durch die Opfer der Menschen ebenfalls Erlösung erfahren (S. 211f.).

Das Paar jedoch scheint für die vollgültige Beziehung noch nicht reif zu sein, denn die Nixe läßt sie nicht los, sondern versucht durch eine Wasserflut beide zu verschlingen. Sie nehmen dem Wasser angepaßte Gestalten an, nämlich Frosch und Kröte, die schon immer als Sinnbilder für das Geschlechtliche galten. Sie bilden sich also zurück zur Stufe der rein geschlechtlichen Verbindung und entfremden sich einander so sehr, daß sie ihr wahres Wesen nicht mehr erkennen (vgl. Schliephacke, S. 82).

Eine weitere Entwicklungszeit läßt beide beim Schafehüten reifen: Sie ziehen mit ihren Herden umher, und das bedeutet, wie Riedel ausführt, einen Wechsel ihrer vorher typischen Verhaltensweisen. Die früher ans Haus und den Ort gebundene Frau schweift umher, der Jäger, der zuvor Tiere tötete, lernt, andere Lebewesen zu hüten und zu pflegen (S. 90). Hierauf treffen sie wieder aufeinander. Wunderbarerweise besitzt jetzt der Mann die Flöte, und als er sie erklingen läßt, erkennt sie die Weise, die sie selbst am Weiher gespielt hat.

Er sah sie an, und es war ihm, als fiele eine Decke von den Augen, er erkannte seine liebste Frau; und als sie ihn anschaute und der Mond auf sein Gesicht schien, erkannte sie ihn auch.

Riedel stellt bei diesem Märchen die gegenseitige Erlösung heraus. Die Frau erschloß ihre eigene weibliche Tiefe, integrierte ihre nixenhafte Seite; der Mann lernte, selber seine Gefühle auszudrücken, „Flöte zu spielen“ (S. 91). Schliephacke betont die „erlösende Kraft der Musik“. Die Musik „vermag die tieferen Harmonien zu wecken“ (S. 83f.).

Es fällt auf, daß nicht nur hier, sondern auch z. B. in den Märchen *Rapunzel* (Grimm, KHM Nr. 12) und *Der Liebste Roland* (KHM Nr. 56) die Stimme und der Gesang eine wesentliche Rolle für das Erkennen der Liebenden spielt. Schubart sagt zu der Frage: „Mystiker und Liebende haben die Musik immer hochgeschätzt, weil sie den Seelengrund weich und locker macht und willig zur Entselbstung. Die Musik ist, um zu wirken, auf die Enge des menschlichen Denkbewußtseins nicht angewiesen. In der Musik hält das Ewige um uns und über uns unmittelbare und vertrauliche Zwiesprache, ohne sich der unzulänglichen Verständigungsmittel der sterblichen Person zu bedienen. Die Musik gewährt die Möglichkeit, in das Innere der Geliebten und in das Entrückte der Überwelt hinüberzulauschen.“ (S. 168)

Auch im Märchen *Der Trommler* gehen beide einen langen Weg bis zur endgültigen Erlösung.

Ein Trommler sieht abends am Ufer eines Sees ein Stück feines Leinen und nimmt es mit nach Hause. Später, kurz vor dem Einschlafen, vernimmt er eine Stimme, die ihn flehentlich bittet, ihr Hemd zurückzugeben, das vor dem Baden im See abgelegt wurde.

Das weiße Hemd weist darauf hin, daß die Bittende eine Schwanenjungfrau ist. Das Schwanenjungfrau-Motiv ist weit verbreitet und kommt schon im Wölundur-Lied der *Edda* vor (Völundarkvida; Stange, S. 137-142): Wölundur und seine beiden Brüder finden am Wasser drei Frauen, die ihre Schwanenhemden abgelegt haben; sie sind Walküren. Jeder der

Brüder macht eine zu seiner Frau und lebt sieben Winter mit ihr. Dann aber fliegen die Frauen zu Kampfestaten aus und kommen nicht wieder. Zwei der Brüder machen sich auf die Suche nach ihren Frauen. Im *Nibelungenlied* künden Schwanenjungfrauen das Schicksal der Burgunden in Etzels Landen. Sie sind Weise Frauen und besitzen prophetische Gabe (MittelalterWiki. www.mittelalter.fandom.com/de/wiki/Schwanenjungfrau ; 12. 11. 2024). Die Schwanengestalt ist bei diesen Wesen keine Verzauberung durch eine schädliche Kraft, sondern deutet ihr höheres Wesen im Bild des schneeweißen Vogels, der sich zu Wasser und in der Luft bewegen kann, an. Dies weist auf deren Vermögen hin, sich in andere Welten zu begeben. R. Meyer führt aus, daß es sich bei der Gestalt der Schwanenjungfrau um Seelen in alten Zeiten handelt, die noch in der Lage waren, sich in die Ätherwelt aufzuschwingen. Das Bad im heiligen Quell war ein Bad der Verjüngung. (S. 62f.)

Das Schwanenjungfrau-Motiv ist auch in Märchen vieler Völker verbreitet. Die meisten haben kurzgefaßt folgenden Inhalt: Ein Mann entwendet der Schwanenjungfrau das während des Bades abgelegte Schwanenkleid, und sie folgt ihm, um seine Frau zu werden. Durch irgendwelche Umstände erlangt sie jedoch das Schwanenkleid wieder und verläßt ihn.

Meistens erfolgt darauf eine Suchwanderung des Mannes.

Ein Märchen der Schweiz ändert das Motiv etwas ab und ist damit dem Trommler-Märchen ähnlicher. Ein Jüngling gewinnt die Schwanenjungfrau, weil er ihre Hilfe benötigt. Sie tut dies gern und löst, während er schläft, drei Aufgaben für ihn, womit sie ihn aus Lebensgefahr rettet. Sie wird dann dauerhaft seine Gemahlin (Die Schwanenjungfrau.

www.maerchenstiftung.ch ; 3. 11. 2024) Diese Schwanenjungfrau erlöst kraft ihres Wissens den Jüngling, den sie liebt.

Auch in *Der Trommler* löst die Jungfrau, deren Stimme er nachts gehört hat, später drei Aufgaben für ihn, während er schläft. Doch zuvor erfährt man Erstaunliches: In dem nächtlichen Gespräch vertraut sie ihm an, daß sie in der Gewalt einer Hexe ist, die auf einem Glasberg haust. Durch diesen Bann muß sie allabendlich nach dem Bad auf den Glasberg zurückfliegen. In der Glasbergwelt zählt alles nicht, was Wert und Wesen der Schwanenjungfrau ausmacht: die Verbindung zur geistigen Welt, die sich in der Prophetie zeigt, der Besitz von Lebens- und Verjüngungskräften, die freie Verfügung über die Fähigkeit zu fliegen. Der Glasberg ist lebensfeindlich, ein Ort der Verhärtung und Starre, „ein Massiv der Verhärtung“ (Geiger, S. 49), die Alte selbst verknöchert und dürr, jedoch mit scharfem Blick und scharfen Worten. Die Landschaft auf dem Glasberg wirkt öde, einsam und unheimlich:

Auf dem Berg oben war eine Ebne da stand ein altes, steinernes Haus, und vor dem Haus lag ein großer Fischteich, dahinter aber ein finsterer Wald. Menschen und Tiere sah er nicht, es war alles still, nur der Wind raschelte in den Bäumen, und die Wolken zogen ganz nah über seinem Haupt hinweg.

Es ist ein Ort der des Geistes beraubten Materie, und die dorthin verbannte Schwanensee mit ihren Kräften der Verjüngung, Verwandlung und Erweckung ist zur Handlungsunfähigkeit verurteilt. Daß die Hexe ein walkürenartiges Geistwesen überwältigen konnte, zeigt dessen Lage in einer Zeit mit anderen geistigen Voraussetzungen, nämlich dem materialistischen neuzeitlichen Weltbild oder, wie Gebser es nennt, der mentalen Struktur. Diesem neuen Geist muß die Schwanensee auf „Feindesgebiet“, dem Glasberg, entgegentreten. Und nur dort kann ihr die nötige Hilfe zustatten kommen; der Trommler muß sie auf dem Glasberg aufsuchen.

Ohne Furcht macht er sich am nächsten Morgen auf den Weg, der durch einen Wald gefährlicher Riesen führt. Die Riesen sind schläfrig und nicht besonders klug. Der Trommler,

der mit einem von ihnen stellvertretend spricht, läßt sich von dessen Drohungen nicht beeindrucken und macht sich ihn mit einer List dienstbar; er behauptet, er rufe mit seinem Trommelwirbel eine gewaltige Heerschar herbei. Darauf denkt der Riese bei sich: *Wenn ich mich mit dem listigen Volk befasse, so könnte es doch zu meinem Schaden ausschlagen.* Riesen sind meist Bilder für alte Kräfte, die Raum und Materie bezwingen können, aber noch wenig intellektuellen Verstand besitzen. Ein solches Gegensatzpaar sind in der *Ilias* der Große Aias, der riesig ist und über gewaltige Körperkräfte verfügt, und Odysseus, der mit List, Redefähigkeit und Verstand siegt und daher der Mensch eines neuen Zeitalters ist. Die Riesen nun bringen den Trommler mit Siebenmeilenschritten zum Glasberg, aber nicht hinauf: Mit diesem Ort können und wollen sie nichts zu tun haben.

Hier sieht man den Trommler zum ersten Mal ratlos, da es ihm nicht gelingt, den glatten Glasberg zu erklimmen. In der Situation hilft ihm wieder eine List, mit der er sich in den Besitz eines magischen Fluggerätes bringt: Es ist ein Sattel, der seinen Besitzer auf dessen Wunsch hin sofort an jeden Ort trägt. Geiger betont, daß der Trommler, indem er ihn zwei Männern ablistet, die völlig arglos sind, zum ersten Mal Schuld auf sich lädt, daß es aber keine andere Möglichkeit gebe, auf den Glasberg zu kommen (S. 50). In der Glasbergzeit und Glasbergwelt ist es dem Menschen nicht mehr möglich, in Unschuld zu leben.

Im steinernen Haus wohnt die Alte, die Hexe; der Trommler bittet um Obdach. Sie gewährt es ihm gegen die Zusicherung, daß er an drei Tagen jeweils eine Arbeit für sie erledigen werde, bei Nichtvollbringen jedoch werde er sein Leben verlieren. Er sagt selbstbewußt zu, ohne ihre Tücke zu ahnen: Am ersten Tag soll er den Fischteich mit einem Fingerhut ausschöpfen, am zweiten den ganzen Wald mit ungeeignetem Werkzeug fällen und klastern, am dritten Tag das ganze Holz auftürmen und verbrennen. Es sind unlösbare Aufgaben, und schon am ersten Tag gerät er um die Mittagszeit in tiefe Verzweiflung und Niedergeschlagenheit, an Leib und Seele zu Tode ermattet, am Ende seiner Möglichkeiten. Da kommt ein Mädchen aus dem Haus, bringt ihm Nahrung, läßt ihn im Schlaf zu Heilung gelangen, während sie die Arbeiten für ihn tut, doch nicht mit Körperkraft, sondern indem sie den Wunschring einsetzt, den sie besitzt. Er hat Kräfte der Verwandlung; die von der Hexe verzauberte und mißbrauchte Natur wird zugleich mit dem Trommler gerettet. Das Wasser des sumpfigen Teiches verwandelt sich in Nebel und Wolken und zieht dahin. Das Wort „Teich“ kommt vom lateinischen *stagnum*, das „stehende“ Gewässer. Es ist das Lebenswasser, das zur Leblosigkeit verzaubert war; die darin gefangenen Fische springen heraus. Der finstere Wald, der kein Ort des Lebens mehr war, fällt sich selbst und erfährt am dritten Tag seine Läuterung durch das Feuer. Über den Wunschring, der das alles bewirkt, sagt Geiger, in ihm drücke sich ein Ganzes aus, bekunde sich das vollkommene Wesen seiner Trägerin. Doch konnte sie sich mit ihm nicht aus der Gewalt der Hexe befreien, sondern nur Wünsche für andere erfüllen; die Wünsche müssen selbstlos sein (S. 55). Man erkennt an dem bisherigen Verlauf des Märchens, wie beide, Frau und Mann, nur zusammen vorankommen können. Er mußte auf dem Glasberg erscheinen und bereit sein zu den Arbeiten, damit sie die Wunder der Verwandlung vollbringen konnte. Diese wiederum lassen seinen Mut von neuem wachsen, er bietet der Hexe, als sie am Abend die Arbeit kontrolliert, Widerstand, indem er ihr einen Fisch ins Gesicht wirft, wie das Mädchen ihn vorher angewiesen hat.

Geiger betont, wie seltsam es ist, daß der Trommler in dem Mädchen, das ihm hilft, nicht die Königstochter erkennt, zu deren Rettung er auf den Glasberg gekommen ist – und daß sie es ihm nicht sagt. Es ist im Grunde das Gleiche wie beim Erkennen des verborgenen Geliebten: „[E]r selbst muß darauf kommen. Die Tragik der Freiheit spielt herein. Er hat den Glasbergweg aus freiem Entschluß unternommen, aber bis sein freies *Erkennen* diesem Entschluß nachgereift sein wird, muß er erst die drei Arbeiten vollendet haben.“ (S. 53f.)

Deswegen erhält er jetzt einen weiteren Auftrag von der Alten, die in Wirklichkeit eine Mystagogin ist, die ihn mit den Arbeiten, ihrer Härte und Mitleidlosigkeit in die Lage versetzt, all seine Kräfte und Möglichkeiten einsetzen zu müssen. Die vierte Aufgabe lautet: Er soll einen Holzklotz, der nicht brennen will, aus dem Feuer holen. Es ist die letztendliche Todesprüfung, so wie Psyche von Venus als viertes auf ihrer Suchwanderung in die Unterwelt geschickt wird, ein Durchgang durch den Tod. Der Klotz erweist sich als die Königstochter; denn sie ist schon so weit geläutert, daß ihr das Feuer nichts anhaben kann – ähnlich wie es in einem altiranischen eschatologischen Text heißt: Den Fromman kann das endzeitliche Feuer nicht schaden, es ist ihnen, als gingen sie durch warme Milch (bereits oben zitiert: S. 515 und 539). Auch der Trommler muß nun die Feuerprobe bestehen, durchs Feuer zu ihr durchdringen. Zuvor hatte sie ihn zur Furchtlosigkeit gemahnt: *[F]üchtest du dich aber, so packt dich das Feuer und verzehrt dich.* „Nun muß der Trommler erweisen, was in Wahrheit an ihm ist, was das Feuer übersteht, unverbrennbar, unvergänglich.“ (Geiger, S. 59) Und furchtlos wie Siegfried geht er durchs Feuer und holt den Klotz heraus, noch ohne zu wissen, wer sich dahinter verbirgt. Auch im Siegfried-Mythos ist es seltsam, daß dieser trotz der Prophezeiung von der jenseits des Feuers in Helm und Rüstung Schlafenden dann die Gesuchte nicht erkennt, sondern diese für einen Mann hält (*Edda*, Fafnismal, Str. 44; Stange, S. 192 und Sigrdrifomál; Stange, S. 193). Im Trommler-Märchen verwandelt sich der Holzklotz, nachdem er ihn herausgeholt hat, in das Mädchen, und er erkennt sie *an den seidenen, goldglänzenden Kleidern, die es anhatte*, als die gesuchte Königstochter. Mit dieser letzten Probe, so Geiger, sei „sein Schauen geläutert“ worden (S. 62). Das Erkennen des wahren Wesens ist für die erlösende Liebe von größter Wichtigkeit. Auch die Königstochter blickt ihn zum ersten Mal richtig an und erkennt dann erst seine Gestalt und sein Wesen: *die Königstochter blickte darauf den Trommler an, und als sie sah, daß es ein schöner Jüngling war, und bedachte, daß er sein Leben darangesetzt hatte, um sie zu erlösen, so reichte sie ihm die Hand [...].* Die Alte, die Mystagogin, wird für den weiteren Verlauf nicht mehr benötigt, und geht auch ins Feuer ein. Geiger betont, daß dies keine Bestrafung ist (S. 61f.). Daß sie die Hüterin bei der Einweihung ist, zeigt sich daran, daß die beiden Schätze in ihrem Haus finden, die nun ihnen zufallen.

Doch nun kommt für die beiden Liebenden eine weitere kritische Situation, nämlich die Rückkehr. Es wurde schon ausgeführt, daß sich bei ihr erweisen muß, wie erfolgreich die Einweihung verlaufen ist. Bei dem Trommler zeigt sich, daß er das Ziel seiner Entwicklung noch nicht ganz erreicht hat. Dies ist zuerst daran zu erkennen, daß er weiterhin den Sattel benutzen will, um den Einweihungsort wieder zu verlassen. Die Königstochter jedoch wendet ein: *Der alte Sattel gefällt mir nicht.* Denn wer einmal die Schrecken des Glasberges bestanden hat, die Einseitigkeiten der mentalen Struktur erfolgreich überwunden hat, kann nicht zur alten magischen Struktur zurückkehren. Stattdessen gelangen sie mithilfe des Wunschringes hinab. Doch in der heimischen Welt zeigt der Trommler weiterhin eine gefährliche Rückneigung zu seinem alten Leben. Er befindet sich an einer Art Scheideweg: Er hat sich zwar als listiger und später äußerst mutiger Held erwiesen, der sich die dumpfen alten Riesen mit intellektueller Überlegenheit gefügig gemacht und die beiden Männer übertölpelt hat, doch nun zeigt es sich, daß er seinen erreichten Entwicklungsstand nicht dauerhaft bewahren kann: Er möchte unbedingt seine Eltern aufsuchen und sich von ihnen verabschieden. Dadurch wird jetzt das typische Vergessenheitsmotiv wirksam: Ihm schwindet jede Erinnerung an die Königstochter, er regrediert, indem er sich völlig in die Hand der Eltern begibt, schließlich eine Braut heiraten will, die die Eltern ausgesucht haben. Die Königstochter dagegen kehrt nicht nach Hause zurück, als er nicht zu ihr wiederkehrt: *Ihr Herz war voll Trauer, sie wünschte sich in ein einsames Waldhäuschen und wollte nicht wieder an den Hof ihres Vaters zurück. Jeden Abend ging sie in die Stadt und ging an seinem*

Haus vorüber; er sah sie manchmal, aber er kannte sie nicht mehr. Dieses gleiche durch und durch erschütternde Erlebnis hat auch Brünnhilde in der *Götterdämmerung* von Wagner, als sie Siegfried, der arglos einen Vergessenstrank zu sich genommen hat, gegenübersteht:

Mir schwindet das Licht ...

Siegfried ... kennt mich nicht ? (2. Akt; Burghold, S. 311)

Der Trank, oder, wie hier, der Kuß des Trommlers auf die Wange der Eltern sind Symbole dafür, daß die Erinnerung an das in der Einweihung Erfahrene danach nicht bewahrt werden konnte. Der Trommler hat aus der Lethe getrunken und „ist von neuem blind für [die ihm bestimmte Frau] geworden“ (Geiger, S. 65), sie ist ihm wiederum „verborgen“: „Lethe“ kommt vom Verb *lanthano, lanthanomai*, verborgen sein bzw. vergessen.

Für die Königstochter kommt jetzt die schwerste Prüfung, nämlich die Erweckungstat. Wie in *Das singende, springende Löwneckerchen* erkaufte sie sich drei Nächte an der Tür zur Kammer des Bräutigams durch Kostbarkeiten – hier drei prächtige Kleider. Der Bräutigam nimmt zweimal einen betäubenden Schlaftrunk zu sich, erhält jedoch vor der dritten Nacht einen Hinweis, so daß er nun den Weckruf vernehmen kann:

Trommler, Trommler, hör mich an,

Hast du mich denn ganz vergessen?

Hast du auf dem Glasberg nicht bei mir gesessen?

Habe ich vor der Hexe nicht bewahrt dein Leben ?

Hast du mir auf Treue nicht die Hand gegeben?

Trommler, Trommler, hör mich an.

In der Nacht, wenn der Mensch der anderen Welt geneigter ist, dringen diese Weckrufe „an sein Geistgehör“ (Geiger, S. 67). Das Gedächtnis kommt dem Trommler wieder: *Das ist meine rechte Braut, [...]*.

Auch Siegfried erkennt an der Schwelle zur geistigen Welt, kurz vor seinem Tod, die wahre Braut, die er vergessen hatte, wieder:

Brünnhild -

heilige Braut - (Götterdämmerung, 3. Akt; Burghold, S. 337)

Im Trommler-Märchen geschieht eine gegenseitige Erlösung. Die Frau und der Mann besitzen am Anfang gegensätzliche Eigenschaften, doch im Verlauf der frei auf sich genommenen Rettungstaten geschieht eine immer größere Annäherung, ähnlich wie sich das schon im Nixen-Märchen gezeigt hat. Der Trommler ist ein Tagmensch und Sonnenheld mit lautem und willensstarkem Auftreten, der seine Taten am liebsten am Morgen vollbringt, wie sich in der Riesen-Szene zeigt. Sie dagegen ist ein Wesen des Abends; in dieser Zeit nimmt sie das Bad, später erscheint sie dem Trommler zur Nacht, wobei ihre Gestalt kaum zu erkennen ist, und spricht mit leiser Stimme zu ihm. Doch sobald sie aufeinander getroffen sind, nähern sich diese Polaritäten einander, jedes nimmt etwas vom Wesen des anderen auf. Der Trommler wird abends am See auf das besonders feine Leinen aufmerksam, später bemerkt er ihr nächtliches Erscheinen und hört die leise Stimme. Auf dem Glasberg wird dieser Seelentausch noch stärker: Der Tagmensch versagt am Morgen und am Mittag, doch am Abend ist er fähig, die Anweisungen seiner Helferin auszuführen. Sie dagegen, die nur nächtens als undeutlich schwebende, flüchtige Gestalt erschienen war, kommt nun im hellen Mittagslicht, deutlich als wunderschön zu erkennen, und vollbringt ihre Taten am Tag. Sie sind einander ähnlich und

ebenbürtig geworden, ein weiteres Merkmal der erlösenden Liebe (vgl. Schubart, S. 134). So lösen sie gemeinsam die Aufgaben: Er arbeitet an ihnen so lange, bis ihm die Kräfte versagen, danach „löst“ sie ihn ab. Bei der Bekämpfung der Alten weiß sie Rat, er führt ihn aus. Sie besitzt Wissen und kann Wunder wirken; im Feuer müssen sie sich gemeinsam bewähren, und hier hilft nur seine Furchtlosigkeit. Bei der Rettung aus seiner Vergessenheit weiß sie wiederum, was zu tun ist, doch auch er hilft, indem er auf das hört, was die Leute ihm sagen; er schüttet in der dritten Nacht den Schlaftrunk aus und wehrt dadurch auch selbst seiner Vergessenheit.

So bewahrheitet sich das Wort, das die Königstochter Schwanenjungfrau ihm noch auf dem Glasberg gesagt hat:

Du hast alles für mich gewagt, ich will auch für dich alles tun.

c) Die Abenteuersequenz im Herakles-Mythos

Mythische Chronologie und Stammbaum 1006 – Quellen 1006 –
Sonderstellung des Herakles 1009 - Abstammung, Namen,
Verbindung mit Göttern 1010 - Mythischer Lebenslauf 1011 -
Die zwölf Taten 1012 - Der Kallinikos 1026

Das Unterthema „Abenteuersequenz des Heroenlebens“ kann nicht behandelt werden unter Auslassung des Herakles; denn bei ihm übertrifft die Reichhaltigkeit der Abenteuersequenz alles Vergleichbare.

Mythische Chronologie und Stammbaum

Reinhardt ordnet in seiner 'Chronologie' des frühgriechischen Mythos Herakles in „die Zeit der großen Helden und Ungeheuer“ innerhalb der Zeit der Heroen ein (MH, S. 107). Als weitere Beispiele dieser Zeit nennt er Theseus und Oidipous. Stammbäume zu Herakles finden sich bei Reinhardt (MH, S. 461, Nr. 7) und Hunger s. v. Herakles.

Quellen

Die Gestalt des Herakles gehört zu den bedeutendsten der griechischen Mythologie. Zunächst soll vorgestellt werden, welche Zeugnisse über diesen Mythos vorhanden sind. Dabei stehen den schriftlichen Darstellungen der Dichter viele bildliche Zeugnisse zur Seite.

Zuerst eine Auswahl der wichtigsten schriftlichen Quellen:

- 1 Homer: Ilias, Odyssee
- 2 Hesiod: Theogonie, Fragmente aus den Ehoiai
- 3 Der Schild des Herakles (Hesiod zugeschrieben)
- 4 Homerische Hymnen 15: Hymnus an Herakles
- 5 Fragmente: Oechalia; Pisander, Herakleia; Panyasis, Herakleia
- 6 Pindar, Oden
- 7 Sophokles, Die Trachinierinnen
- 8 Herodot
- 9 Euripides: Herakles; Alkestis
- 10 Apollonios Rhodios, Argonautika
- 11 Theokrit 24 und 25
- 12 Diodorus Siculus (1. Jh. v. Chr.) 4, 8-39
- 13 Quintus Smyrnaeus (kaiserzeitlicher Epiker), Posthomeric
- 14 Ovid, Metamorphosen 9, 239-279: Herculis Apotheosis

- 15 Hyginus, (1. Jh. n. Chr.) Fabulae 29-36
- 17 Pausanias (2. Jh. n. Chr.)
- 18 Apollodoros (2. Jh. n. Chr.) 2, 61-180
- 18 Nonnos, Dionysiaka (5. Jh. n. Chr.)

Man scheint sich einig zu sein, daß der Herakles-Mythos ein hohes Alter besitzt. Zu der Frage sind Kirk, Burkert (Religion) und Latacz zu nennen.

Kirk äußert sich folgendermaßen zum gesamten Quellenmaterial: Es geht daraus hervor, daß die meisten Herakles zugeschriebenen Heroentaten bereits zu Beginn des 6. Jhs. v. Chr. mit ihm identifiziert wurden, wobei viele davon, die auch bei Homer und Hesiod erwähnt werden, aus noch einige Generationen älteren Zeiten stammen. „Wahrscheinlich aber ist der Herakles-Mythos in seiner ursprünglichen Form noch lange vor Homer und Hesiod entstanden – wenigstens in mykenischer Zeit, Teile davon noch früher.“ (S. 173) Burkert hält die Mythen über Herakles für ursprünglich volkstümlich. [Er will damit wohl auf ein hohes Alter anspielen. Über die Frage, ob „das Volk“ jemals Mythen und andere symbolische Texte verfaßt habe, habe ich eine andere Ansicht, wie aus den ersten Teilen dieser Untersuchung hervorgeht.] Später sei von den Dichtern einiges verwertet worden, doch sei der Herakles-Mythos nie vollständig dargestellt. Er nennt Stesichoros, Geryoneis; Sophokles, Die Trachinierinnen; Euripides, Herakles. (S. 319ff.).

Speziell mit der Verwendung der Herakles-Gestalt bei Homer befaßt sich die Studie von Barker und Christensen (Barker, Elton T. E., and Joel P. Christensen. 2019. *Homer's Thebes: Epic Rivalries and the Appropriation of Mythical Pasts*. Hellenic Studies. http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_BarkerE_ChristensenJ.Homers_Thebes.2019 ; 26. 12. 2024) im 2. Kapitel, „The Labors of Herakles: Time“. Darin werden die frühgriechischen hexametrischen Dichtungen als Quellen für Herakles untersucht. Außerhalb Homers sind nur wenige erhalten: flüchtige Hinweise in der Theogonie, Fragmente der *Oechalia*, Fragmente der *Herakleia* Pisanders und der *Herakleia* von Panyias. Der einzige vollständige Text ist der Hymnus an Herakles in den Homerischen Hymnen (Nr. 15). Die bloße Präsenz in dem Corpus zeige schon die einzigartige Stellung des Herakles, da er wie ein Gott verehrt werden sollte. (Abschnitt „The Epic Herakles“)

Man kann davon ausgehen, daß Herakles schon vor Entstehung der homerischen Epen ein Held von einem gewissen Rang war und seine Mythen bekannt waren. Bei Homer kommt er an etlichen Stellen vor, wird jedoch niemals ausführlich oder im Detail behandelt. Was von ihm erwähnt wird, stimmt jedoch mit den übrigen Quellen überein. Homer ist an einer vollständigen Darstellung des Herakles-Mythos gar nicht gelegen, vielmehr wird deutlich, daß ein gewisser Antagonismus zwischen Homer und dem Herakles-Mythos besteht. Denn von Herakles wird in einer Weise gesprochen, daß dadurch Homers Helden in den Vordergrund gerückt werden. Homer läßt seine Sprecher teilweise Herakles als negatives Paradigma vereinnahmen. [Mit dieser Absicht beschäftigt sich der nachfolgende weitaus größere Teil der Studie ausführlich. Es wird darin aufgezeigt, daß Herakles bewußt als alter Heros den Helden des Trojanischen Krieges entgegengesetzt wird.] Hier heißt es weiter dazu, Herakles stehe in der Mitte zwischen zwei mythischen Epochen, der Erschaffung der Götter und dem Aussterben des Heroengeschlechts. Herakles repräsentiert in der *Ilias* eine vergangene Welt. (Abschnitt „Even Herakles Had to Die“)

Tatsächlich erscheinen unter den Nachkommen des Herakles bzw. seines Sohnes Hyllus nur noch unbedeutende Namen (s. Reinhardt, MH, S. 461, Nr.7).

Ganz anders ist die Bewertung der Gestalt des Herakles durch Pindar. In dessen Oden werden an vielen Stellen Besonderheiten und Taten des Herakles gepriesen. Bei den Olympischen Oden ist das nicht erstaunlich, da Herakles als der Gründer der Olympischen Spiele gilt. Dies

wird in den Olympischen Oden 2, 3 und 10 erwähnt bzw. dargestellt. Ferner kommen in den Oden folgende Themen vor: Besiedlung der Insel Rhodos durch Tlepolemos, den Sohn des Herakles (Olympische Oden 7); Herakles vor Pylos im Kampf gegen Poseidon (Olympische Oden 9); Tötung der Schlangen durch den Säugling Herakles und Prophezeiung des Teiresias der Großtaten des Herakles und seines Eingehens in den Olymp (Nemeische Oden 1); Errichtung der Säulen des Herakles als Grenze zum Äußersten an Gefahren (Nemeische Oden 3); Zeugung des Herakles, seine Gattin Hebe und Herakles als Verwalter und Schützer von Wettspielen (Nemeische Oden 10); Erwähnung des Kampfes gegen Geryones (Isthmische Oden 1); Kampf gegen den Riesen Antaios, Eingehen in den Olymp und Hochzeit mit Hebe (Isthmische Oden 4); Vor der Fahrt zum ersten Kampf um Troja prophezeit Herakles seinem Mitstreiter Telamon einen herrlichen Sohn (Isthmische Oden 6); Erwähnung des Herakles als Thebaner (Isthmische Oden 7).

In den Tragödien geht es um die Zuspitzung auf einzelne Probleme. „Die Trachinierinnen“ von Sophokles handeln von Deianeiras Eifersucht, die zu Herakles' Tod führt. Den Aufstieg in den Olymp stellt Sophokles nicht dar.

„Herakles“ von Euripides zeigt die Ursache für den von Hera gesandten Wahn auf, der zur Ermordung seiner Kinder durch Herakles führt. Die Göttin kann die Größe des Heros nicht ertragen. Nach dem Mord zeigt Herakles, der wieder zu sich gekommen ist, jedoch seine wahre Größe: Durch Theseus' Beistand läßt er davon ab, sich das Leben zu nehmen und entschließt sich, dem Leben und seinen Schwierigkeiten standzuhalten. In dieser Haltung beweist er seine Freiheit und einen neuen Heroismus. (Latacz, Tragödien, S. 313-317)

Vollständige Darstellungen des mythischen Lebens des Herakles finden sich erst in den erhaltenen Texten später Mythographen: Diodorus Siculus (1. Jh. v. Chr.; 4, 8-39) und Apollodoros (2. Jh. n. Chr.; 2, 61-160); ferner noch die knappe Ausführung von Hyginus (etwa 1. Jh. n. Chr.; Fabulae 29-36). Diese späten Mythographen haben laut Reinhardt versucht, das umfangreiche Material halbwegs einander zuzuordnen. Die „überdimensionalen“ mythischen Referate bei Diodor und Apollodor spiegeln die Bedeutung des Herakles wider (MH, S. 120).

Bei den bildlichen Quellen zu Herakles gehen die Vasenbilder in die Hunderte, wenn nicht Tausende. Ferner gehörten Herakles-Themen zur Bauplastik, allen voran sind die Metopen des Zeus-Tempels in Olympia zu nennen (Mitte 5. Jh.); weiter eine Metope vom Tempel C zu Selinunt (Anfang 6. Jh.); Metopen vom Schatzhaus der Athener in Delphi (um 500); 10 Metopen von der Ostseite des sogenannten Theseion (Hephaisteion) zu Athen (2. Hälfte des 5. Jhs.); Darstellungen am Schatzhaus der Siphnier in Delphi (525); Relieffries von der Bühne des Theaters in Delphi (2. Jh.); Hera-Tempel in Poseidonia/Paestum: Unter den ursprünglich 42 Metopen „nimmt Herakles einen zentralen Raum ein“ (Tonio Hölscher, Die griechische Kunst. München 2007, S. 28, mit Abb. 7).

Ein sehr frühes Zeugnis ist der Tonschild aus Tiryns (gegen 700), der Herakles im Kampf gegen die Amazonen zeigt. Auch das Motiv des Dreifußraubes ist früh bezeugt auf einem ehernen Bein eines Dreifußes (gegen 700). Die letzten beiden Darstellungen finden sich in Schefold, S. 104 und 107.

Nun sollen noch weitere Motive und ihre Häufigkeit sowie ihr Zeitraum genannt werden, die zwar eine etwas willkürliche Auswahl in dem mir zur Verfügung stehenden Material darstellen, aber vielleicht doch eine gewisse Aussagekraft besitzen:

1) Am häufigsten kommen in diesem Material Arbeiten aus dem Dodekathlos (Zwölf-Taten-Reihe) vor: 28 Bilder. Hierzu sagt Hildebrandt, daß der Kampf gegen den Nemeischen Löwen die bei Weitem häufigste Darstellung in der gesamten griechischen Vasenkunst sei (S. 64).

Der Kampf gegen Geryones komme auf etwa 70 schwarzfigurigen, aber nur 7 rotfigurigen Vasen vor. (Frank Hildebrandt, *Antike Bilderwelten. Was griechische Vasen erzählen*. Darmstadt 2017)

- 2) Athene als Unterstützerin des Herakles: 7 Bilder
- 3) Der Dreifußraub: 4 Bilder. Insgesamt gibt es etwa 400 Vasenbilder mit diesem Motiv.
- 4) Kampf gegen Kyknos: 3 Bilder
- 5) Kampf gegen Nessos: 3 Bilder. Dieses Motiv zeigen etwa 120 Vasenbilder. Als sehr altes Beispiel findet sich bei Schefold eine attische Halsamphora um 660 v. Chr. abgebildet (S. 135).
- 6) Kampf gegen die Kentauren: 2 Bilder
- 7) Kampf gegen die Giganten: 2 Bilder
- 8) Apotheose des Herakles: 3 Bilder
- 9) Das Herakles-Kind im Kampf gegen die Schlangen: 3 Bilder
- 10) Angriff auf den Sonnengott und Herakles im Sonnenbecher: 2 Bilder
- 11) Iole beim Gastmahl des Eurytos: 1 Bild (um 660; Schefold, S. 54)
- 13) Erster Kampf um Troja: 1 Bild

Die 13 Motive zeigen sich in der Bauplastik und auf Vasen. Die Vasenbilder stammen vorwiegend aus der Zeit zwischen 530 und 500, einzelne aus dem früheren 6. Jh. v. Chr.

Sonderstellung des Herakles

Reinhardt bespricht Herakles unter den anderen bedeutenden Einzelgestalten des frühgriechischen Mythos, da er die persönliche Fixierung als eine der Grundkategorien ansieht. Unter diesen Einzelgestalten habe Herakles eine singuläre Bedeutung (MH, S. 120), und die Unzahl seiner Großtaten stelle alles Vergleichbare in den Schatten (S. 127). Außer dieser Fülle der Aufgaben und Herausforderungen, die er löste, sind es besondere Züge, auf die Reinhardt eigens hinweist. So erscheine Herakles mehrmals als Gottkämpfer (*theomachos*), wobei er Götter sogar verwundete, doch führe das nicht, „wie bei anderen Sterblichen, in eine Katastrophe, was die Ausnahmestellung des Heros ausdrücklich unterstreicht“ (S. 127f.). Hiervon ist schon in der *Ilias* die Rede, doch werden diese Angriffe negativ bewertet (*Ilias* 5, 390-404).

Eine weitere Besonderheit sei die Teilnahme des Herakles am Kampf der olympischen Götter gegen die Giganten. Diese habe ihm letztlich die Vergöttlichung eingebracht (S. 128). Die Giganten als Kinder der Gaia sind altertümliche Wesen, die die Zeusherrschaft bedrohen, ebenso wie das „Urzeitungeheuer“ Typhon, gegen das schon Zeus kämpfen mußte, und was nun auch von Herakles berichtet wird (Euripides, *Herakles* 1272), wodurch Herakles mit Zeus auf eine Stufe gestellt werde. Ferner einzigartig sind auch der Kampf gegen Geras („das Alter“), der nur bildlich bezeugt ist, und gegen Thanatos („der Tod“) in Euripides, *Alkestis*. Die Einführung des Herakles in den Olymp und die Hochzeit mit der Göttin Hebe, der Tochter von Zeus und Hera, hat gar keine Parallele bei irgendeinem anderen griechischen Heros. Pindar nennt ihn wegen der Vergöttlichung *heros theos* (Gott-Heros; göttlicher Heros) (Nemeische Oden 3, 22).

Ehrende Beinamen wurden Herakles in besonderem Maß zugesprochen. Er hieß Kallinikos (der vom schönen Sieg), Alexikakos (Übelabwehrer) Soter (Retter), Thymoleon (Löwenmutiger; u. a. in *Odyssee* 11, 267): Der Löwe ist ein Sonnentier und Symbol für Herzkräfte (R. Meyer, *Märchen*); als besonders wilder Löwe wie der kithaironische und der nemeische, gegen die Herakles kämpfen mußte, stellt er ein Übermaß dieser Eigenschaften dar. Herakles trägt das Löwenfell als Zeichen für den Sieg über die wilden Löwenkräfte.

Abstammung, Namen, Verbindung mit Göttern

Herakles besitzt eine zweifache Abstammung von Zeus: 1. als sein direkter Sohn aus dessen Verbindung mit der Königin Alkmene, 2. über seine Mutter Alkmene, die eine Enkelin des Perseus ist. Der ursprüngliche Name des Herakles war Alkeides (Alkide) nach Alkaïos, dem Vater Amphitryons. Dieser war aber auch ein Sohn des Perseus. (Vgl. den Stammbaum bei Reinhardt, MH, S. 461, Nr. 7)

Der Name Alkaïos ist von dem Wort *alke*, die Abwehrkraft oder wehrhafter Mut (Kerényi, Mythologie 2, S. 111) hergeleitet, wovon auch der genannte Beiname Alexikakos stammt. Auffällig ist, daß der Name im Umkreis des Herakles öfter vorkommt, so bei seiner Mutter Alkmene und bei Alkestis, die er später rettete. Herakles wurde er erst später genannt, wie Apollodoros schreibt:

Die Pythia sprach ihn damals zuerst als Herakles an; vorher hatte man ihn Alkeides genannt. Sie sagte ihm, er solle sich in Tiryns ansiedeln, dort zwölf Jahre für Eurystheus Dienst tun und die zehn Arbeiten ausführen, die ihm aufgetragen würden. So, sagte sie, werde er, wenn diese vollendet wären, unsterblich sein. (2, 73; Übersetzung: Kai Brodersen)

Der Name Herakles ist in seiner Etymologie nicht ganz zu klären. Bei Gemoll wird er von *heros* und *kleos* abgeleitet. Das Wort *heros* könnte „der Starke“ bedeuten; „Herakles“ hätte dann etwa die Bedeutung „von rühmlicher Kraft“. Oft wird der Name auch auf die Göttin Hera bezogen, deren Name aber seinerseits auch wieder als „die Starke“ verstanden wird. Wenn der Name Hera gemeint sein soll, gibt es folgende Übersetzungsversuche für den Namen: der sich an Hera Ruhm erwarb (Hildebrandt, S. 63); Ruhm durch Hera; Ruhm der Hera. Damit ist gemeint, daß sie ihm Ruhm verschafft, indem sie durch ihren Zwang seine Taten veranlaßt. Sie handelt so als seine Mystagogin, denn es sind Einweihungsprüfungen. Durch seine glänzenden Erfolge wiederum verschafft er ihr Ruhm. Der Name, der ihm ja offensichtlich nicht bei der Geburt verliehen wurde, wirft also ein besonderes Licht auf sein Verhältnis zu Hera. Diese wird häufig als seine Feindin betrachtet, die ihn unablässig verfolgte, zu schweren Aufgaben zwang und auch seine Wahnsinnstaten verursachte. Doch sagt Kerényi zu diesem Verhältnis: Neben Heras Versuchen, Herakles zu vernichten, gebe es auch Zeugnisse, die eine Verbundenheit zwischen Hera und Herakles bezeugen, so daß Hera ihn säugte, wobei auch Athene die Hand im Spiel hatte, und so seine *alke* verstärkte. (Mythologie 2, S. 111) Später rettete Herakles einmal Hera vor zudringlichen Silenen, eine Geschichte, die nur aus bildlichen Darstellungen bekannt ist, die jedoch eine schriftliche Vorlage hatten. „Es muß ein außerordentlicher Erzähler gewesen sein, der diese Geschichte den Künstlern vorerzählte, die sie nachgebildet und allein bewahrt haben. Er ließ sich von der Feindschaft, die nach den Dichtern zwischen Hera und Herakles bestand, nicht im mindesten beirren.“ (S. 159) Die Rettung vor den Silenen ist auf Metopen im Heiligtum der Hera an der Selemündung bei Paestum und auf einem attischen Vasenbild dargestellt. Auch im Artikel zu Herakles im „Kleinen Pauly“ wird auf die Antinomie zwischen Herakles' Namen und Heras Haß auf ihn eingegangen: Ursprünglich standen Heroen unter Heras Schutz. Herakles wurde zu Abenteuern ausgesandt, um sich (und damit auch Hera) Ruhm zu verschaffen. Die harten Aufgaben wurden mißverstanden und als Verfolgung Heras aufgefaßt. Für ein gutes Verhältnis spreche auch der gemeinsame Kampf gegen die Giganten.

Zum Verhältnis zu den beiden Göttern Zeus und Hera ist eine Aussage aus der Griechischen Religionsgeschichte von Nilsson zu nennen: An der Gestalt des Herakles „wird die enge Verbindung griechischer Götter- und Heldensage besonders deutlich. Herakles, der die Beziehung zu Hera schon im Namen trägt ('der durch Hera berühmte'), ist in seinem ganzen mythischen Lebenslauf von Zeus und Hera nicht zu trennen“ (Martin P. Nilsson, Griechische

Religionsgeschichte 1, S. 320; zitiert in Hunger s. v. Herakles, R; auch Harrauer/Hunger). Wie Urvater Perseus wird auch Herakles von verschiedenen Göttern ausgerüstet, wie Apollodoros berichtet: Den Bogen erhält er vom Bogenschützen Apollon, das Schwert von Hermes, von Hephaistos einen goldenen Harnisch, von Athena ein Obergewand. (2, 71)

Schließlich wurde Herakles von einem namens Pylios adoptiert. Dieser Name ist kein Eigenname, sondern weist auf die Aufgabe hin, nämlich das Tor (*pylos*) zur Unterwelt zu eröffnen. Herakles mußte sich vor seinem Abstieg in die Unterwelt in die Mysterien von Eleusis einweihen lassen, was nicht so einfach zu erlangen war, denn damals, so schreibt Kerényi, gehörte Eleusis noch nicht zu Athen, nur Eleusinier hatten Zugang zu den Mysterien. Deswegen adoptierte der Eleusinier Pylios Herakles, und dieser Name weist auf das Hadestor hin. „In dieser Geschichte wird eben das, was der Heros als Eingeweihter erreichen sollte, mit anderen Worten gesagt“. (Mythologie 2, S. 144) Das Ein- und Ausgehen durch die Tore zur geistigen Welt ist eine Fähigkeit, die in der Einweihung gewonnen wurde.

Mythischer Lebenslauf

Dieser wird, wie gesagt, bei den Mythographen Diodorus Siculus, Apollodoros und Hyginus dargestellt und ist in Handbüchern nachzulesen (Hunger und Harrauer/Hunger s. v. Herakles; Reinhardt, MH, S. 120-128; auch: Kirk, S. 169-202 und Kerényi, Mythologie 2, S. 103-165). Den mythischen Lebenslauf kann man in die Jugendereignisse, die zwölf großen Aufgaben (Dodekathlos), die Parerga, Nebentaten, die Herakles auf den Wegen während des Dodekathlos vollbrachte, und in die Taten und Ereignisse nach dem Dodekathlos (Praxeis) einteilen. Dabei mischen sich in große Taten, die die Welt von Ungeheuern und Übeltätern befreien, erschreckende Schandtaten und Frevel.

Der Dodekathlos wird anschließend gesondert behandelt, hier nur in Stichpunkten die wichtigsten anderen Ereignisse:

Jugendtaten: Geburt als Sohn der Königin Alkmene von Theben und des Zeus; Zeus hatte Alkmene in Gestalt ihres Gatten Amphitryon aufgesucht. Hera sorgte dafür, daß Eurystheus vor ihm geboren wurde (Ilias 19, 95-133) - Erwürgung der von Hera geschickten Schlangen durch den Säugling Herakles – Erlegung des kithaironischen Löwen mit 18 Jahren – Befreiung der Thebaner von schwerem Tribut, wofür er die Königstochter Megara zur Frau erhält - Tötung seiner Kinder im Wahnsinn. Vom delphischen Orakel wird er beauftragt, zwölf Jahre für König Eurystheus Dienst zu tun. Daraus ergeben sich die zwölf Taten.

Weitere Taten während des Dodekathlos und danach (Parerga und Praxeis): Befreiung der Alkestis vom Tod – Hilfe für die Olympier gegen die Giganten – Kämpfe gegen Kentauren - Bogenwettkampf bei Eurytos von Oichalia als Freierprobe um Iole: dem siegreichen Herakles wird die Braut verweigert, er tötet frevlerisch ihren unschuldigen Bruder Iphitos – Raub des Dreifußes von Delphi, weil ihm Entsühnung von dieser Bluttat verweigert wird – danach als Sühne Sklavendienst bei der Königin Omphale – Argonautenfahrt - Feldzug gegen Laomedon von Troja (erster Trojanischer Krieg) – Rache an Augeias in Elis wegen des versagten Lohnes, Einführung der olympischen Spiele, wobei die Beute aus dem Kriegszug verwendet wird, Errichtung von Altären für die Zwölfgötter in Olympia – Feldzug gegen Pylos, nur Nestor überlebt – Feldzug gegen Hippokoon in Sparta, Wiedereinsetzung des Königs Tyndareos – Zeugung des Telephos (Mutter: Auge) – Heirat mit Deianeira – Kampf gegen den Kentauren Nessos, der Deianeira Gewalt antun will – Rachefeldzug gegen Eurytos, Gefangennahme der Iole – Die verzweifelte Gattin Deianeira schickt das angeblich mit einem Liebeszauber, den sie von Nessos erhalten hatte, getränkte Hemd, durch dessen Gift Herakles in Brand gerät – in Qualen läßt er sich auf einem Scheiterhaufen auf dem Berg Oite (Oeta) verbrennen – Philoktetes, der den Scheiterhaufen anzündet, erhält seinen Bogen – Auffahrt vom Scheiterhaufen zum Olymp und Verheiratung mit Hebe.

Die zwölf Taten

Mit den zwölf Taten, auch Dodekathlos genannt, sind die Großtaten gemeint, die Herakles für Eurystheus, den König von Mykene, verrichten mußte.

Daß es dazu kam, war durch Hera von langer Hand vorbereitet. Eigentlich hatte Gott Zeus vorgesehen, daß sein direkter Sohn Herakles König über Mykene und alle anderen Perseusnachkommen sein solle und rühmt sich dessen am Tag der bevorstehenden Geburt vor allen Göttern im Olymp. Darauf heißt es weiter in der *Ilias*:

*Listenreich antwortete drauf die Herrscherin Here:
Wahrlich, du trügst, und nimmer zum Ende führst du die Rede.
Oder wohlan, gleich schwör', Olympier, heiligen Eid mir,
Daß gewiß er hinfort die Umwohnenden alle beherrsche,
Welcher an diesem Tage dem Schoß des Weibes entsinket,
Jenes Heldengeschlechts, die aus deinem Blute gezeugt sind.
(Ilias 19, 106-111; die ganze Stelle: V. 95-133; Übersetzung: Voß)*

Nachdem Zeus, ohne eine List zu wähen, den Eid geschworen hat, sorgt Hera als Ehe- und Geburtsgöttin dafür, daß an demselben Tag vor Herakles ein anderer Perseusnachkomme mit sieben Monaten geboren wird, nämlich Eurystheus. Zeus war an seinen Eid gebunden, und so wurde dieser später der Herrscher über ganz Mykene. (Zur Verwandtschaft s. den Stammbaum, Reinhardt, MH, S. 461, Nr. 7) Auch daß es zum Dienst des Herakles für diesen König kam, ist Heras Einflußnahme zu verdanken. Der Grund für die Untertänigkeit des Herakles unter Eurystheus war eine zwölf Jahre dauernde Sühne, die Herakles auf Anweisung des Orakels von Delphi leisten mußte (Apollodoros 2, 73). Denn er hatte, wie gesagt, durch Hera mit Wahnsinn verblendet, eine entsetzliche Bluttat begangen, die Tötung seiner Kinder, nach manchen Quellen auch ihrer Mutter Megara.

Schon Homer spricht von den Taten im Auftrag des Eurystheus (*Ilias* 8, 363 und *Odyssee* 11, 623-626), in der *Theogonie* des Hesiod und bei Pindar werden einzelne davon genannt; weiter zeugen unzählige Vasenbilder von ihnen. In diesen Quellen erscheinen zwar alle Taten (bis auf eine Ausnahme, s. u.), die später den bekannten Kanon des Dodekathlos bilden, jedoch immer nur einzeln, nie in einem Zusammenhang. Vollständig als eine Folge wird der Dodekathlos erst auf Metopen am Zeustempel in Olympia dargestellt, also Mitte des 5. Jh. v. Chr. Dazu sagt Reinhardt: „Der Nachweis, dass der große Zwölf-Taten-Kanon (Dodekathlos) nicht schon ein alter Bestandteil des frühgriechischen Mythos war, sondern in dieser Zusammensetzung erst für die zwölf Metopen am Zeustempel von Olympia (um 460 v. Chr.) konstituiert wurde, ist Frank Brommer zu verdanken [1953].“ (MH, S. 122) Burkert erwähnt jedoch dagegen, daß die 12 Kämpfe schon einem epischehn Gedicht eines Peisandros um 600 zugeschrieben wurden (Religion, S. 321). Dieses Werk ist jedoch nicht erhalten.

Nach der Darstellung am Zeustempel in Olympia kommt der Dodekathlos vollständig in schriftlicher Gestalt erst wieder bei den späten Mythographen vor, Diodorus Siculus, Hyginus und Apollodoros (s. o. S. 997).

Es ist davon auszugehen, daß die Taten, die auf den Metopen in Olympia erscheinen, zu der Zeit gut bekannt waren. Seltsam ist jedoch, daß ihre Reihenfolge stark von der bei den Mythographen abweicht. Wann und wie es dazu kam, ist nicht faßbar. Bei den Mythographen untereinander gibt es nur kleine Unterschiede der Reihenfolge. Hier die Taten des Dodekathlos nach Apollodoros (2, 75-126):

- 1 Der Nemeische Löwe
- 2 Die Lernaiische Hydra
- 3 Die Kerynitische Hirschkuh
- 4 Der Erymanthische Eber
- 5 Der Stall des Augeias
- 6 Die Stymphalischen Vögel
- 7 Der Kretische Stier
- 8 Die Stuten des Thrakers Diomedes
- 9 Der Gürtel der Amazonenkönigin Hippolyte
- 10 Die Rinder des Geryoneus aus Erytheia
- 11 Die Äpfel der Hesperiden
- 12 Der Kerberos

Es ist beobachtet worden, daß diese neue Reihenfolge einer räumlichen Anordnung folgt: sechs Taten finden auf der Peloponnes statt, vier vertreten jeweils eine Himmelsrichtung (Kretischer Stier: Süden; Rosse des Diomedes in Thrakien: Norden; Gürtel der Amazonenkönigin: Osten; Rinder des Geryoneus: Westen); die letzten beiden Taten finden in einem Jenseits statt.

Da die Bildnisse auf den Metopen am Zeustempel in Olympia die ersten Zeugnisse für den Dodekathlos sind, soll auf diese etwas näher eingegangen werden.

Der Zeustempel in Olympia, der zwischen 470 und 456 errichtet wurde, ist einer der bedeutendsten dorischen Tempel. Er gehört stilistisch der frühklassischen Zeit an, sein Bauschmuck, zu dem auch die Metopen-Bilder zählen, dem sogenannten „Strengen Stil“. (Abbildungen finden sich z. B. in Gruben, S. 56-62, der Tempelgrundriß S. 60; Wikipedia s. v. Zeustempel (Olympia); Helmut Kyrieleis, Olympia. Archäologie eines Heiligtums. Darmstadt/Mainz 2011, S. 11, 12, 19, 30-45.)

An dorischen Tempeln findet sich in der Regel Bauschmuck in Gestalt von reliefierten, halb- oder vollplastischen Figuren, die mythologische Szenen zum Thema haben. Als Plätze stehen dafür die beiden Giebeldreiecke an Vorder- und Rückseite, das Gebälk rings um die Säulenhallen und Stellen um das innere eigentliche Heiligtum, den Naos, in dem das Götterbild wohnte, zur Verfügung (vgl. Grundriß in Gruben). Der Naos des Zeustempels von Olympia besitzt eine gleich gestaltete Vorhalle und Rückhalle, genannt Pronaos und Opisthodom. Diese sind gebildet aus den verlängerten Außenwänden (Anten) mit jeweils zwei Säulen dazwischen. (Der Naos allein, ohne die Ringhalle der äußeren Säulen, war die ursprüngliche Tempelform, der Antentempel, s. Grundriß in Gruben, S. 28. Die Ringhalle um diesen Naos herum, die für uns das Aussehen eines griechischen Tempels prägt, kam erst später hinzu.)

Auf dem Gebälk hoch über Pronaos und Opisthodom befanden sich die Bildnisse der zwölf Taten des Herakles, nämlich auf den sogenannten Metopen (Stirnseiten) – zwischen den Triglyphen, den Bauteilen mit den dreifachen senkrechten Einritzungen. Die Metopen sind nahezu quadratische Platten, von denen sich die plastischen Gestalten abheben, je sechs vorne am Pronaos (Ostseite) und am Opisthodom (Westseite). Der Dodekathlos ist also in zwei Sechsergruppen unterteilt. Hierzu heißt es in dem Wikipedia-Artikel: „Für einen griechischen dorischen Tempel ungewöhnlich ist die Anbringung reliefierter Metopen nur an den Gebälken über Pronaos und Opisthodom. Üblicherweise schmücken sie die Triglyphenfrieze der Ringhalle eines Tempels.“ Der Zeustempel wurde durch ein Erdbeben im 6. Jh. n. Chr. größtenteils zerstört und dann von Überschwemmungsablagerungen bedeckt. Die bei archäologischen Grabungen ab dem frühen 19. Jh. gefundenen Einzelteile der Metopen wurden in aufwendiger Arbeit den von Schriftstellern beschriebenen Inhalten zugeordnet –

Ähnliches geschah mit den Giebelfeldern – und befinden sich heute im Louvre in Paris und im Museum am Heiligtum in Olympia. (Photographien aller zwölf Metopen enthält der Wikipedia-Artikel; Rekonstruktionszeichnungen: Metopes of the Temple of Zeus at Olympia. In: Classical Art Research Centre der University of Oxford.

www.carc.ox.ac.uk/carc/resources/Sculpture/Context/OlympiaMetopes ; 19. 11. 2024; Gruben, S. 58, Abb. 38: nur die sechs Metopen am Pronaos; ebenso bei dem Modell in Kyrieleis, S. 30)

Die Darstellungen der Taten des Herakles auf den Metopen bilden zusammen mit den beiden Giebeldarstellungen eine inhaltliche Einheit. Auf dem Giebeldreieck der Ostseite des Tempels ist eine Szene aus dem Mythos des Pelops, des mythischen Namensgebers der Peloponnes, dargestellt. Wie bereits oben wiedergegeben (S. 760 und 815), führte Pelops eine lebensgefährliche Freierprobe um Hippodameia, die Tochter des Königs Oinomaos, durch, ein Wagenrennen gegen den Vater. Der Giebel zeigt die beiden Gegner vor Beginn des Rennens. Die Szene ist so gestaltet, daß der Sieger Pelops schon vorher erkannt werden kann, denn auf ihn weist die über alle erhöhte Gestalt des Zeus genau in der Mitte hin. Der Wille des Tempelbewohners, dessen Sitzbild von Pheidias im Inneren zu den sieben Weltwundern zählte, ist das beherrschende Thema. Pelops galt als Gründer der Olympischen Spiele, vor seinem Grab in der Mitte der Altis stand der gewaltige Zeusaltar bereits lange vor der Entstehung des Tempels. Das Giebelgegenstück auf der Westseite stellt eine andere mythische Geschichte dar, den Kampf bei der Hochzeit des Lapithenkönigs Peirithoos gegen die Kentauren, die sich betrunken in ihrer Roheit über die Braut und andere Frauen hermachten. Der Bräutigam wurde dabei u. a. von seinem Freund Theseus unterstützt. Den später siegreichen Lapithen steht Gott Apollon, ebenfalls hoch aufgerichtet mittig stehend, zur Seite. (Abb. der im Museum in Olympia befindlichen Giebelfigurengruppen: Wikipedia-Artikel; Kyrieleis, S. 39ff.)

Kyrieleis bezeichnet den Zeustempel mitsamt den Bildwerken als ein Gesamtkunstwerk. Nachdem er die großartige Leistung der Stadt Elis bei der Errichtung in nur 15 Jahren dargestellt hat (S. 34-36), schreibt er über das im Vergleich zu Athen, wo wenig später der Parthenontempel entstand, kleine Elis: „Aber es verfügte offenbar über das geistige und künstlerische Potenzial, um das bahnbrechende Gesamtkunstwerk des Zeustempels zu erdenken und zu entwerfen, [...]“ (S. 36) T. Hölscher äußert sich zur Interpretation des Bildprogramms der Giebel und der Metopen: Der Giebel an der Vorderseite vermittele eine Botschaft, nämlich den Sieg der Zeusherrschaft in Gestalt des Pelops gegen Oinomaos; es stehen sich „zwei ethische Welten“ gegenüber (S. 51). Dies belegt er durch die Gestaltung der einzelnen Figuren. Zur Gesamtinterpretation des Bildschmucks heißt es dann: „Die drei mythischen Themen des Tempels schließen sich zu einer Triade von heroischem Ruhm zusammen. Der Ostgiebel führt mit dem bevorstehenden Sieg des Pelops und der Hippodameia die Gründung des Heiligtums unter dem Schutz und zugleich zu Ehren des höchsten Gottes Zeus vor Augen. Der Westgiebel stellt die Verteidigung der von den Göttern begründeten ethischen Ordnung einer kollektiven Lebensgemeinschaft in der Kooperation zweier Protagonisten [Theseus und Peirithoos] dar. Dagegen schildern die Metopen die Leistungen des einzigartigen Herakles als Exempel des individuellen Einsatzes für die menschliche Kultur. [...] An dem Tempel sind die drei Themen so angebracht, dass die Giebel an Front- und Rückseite einander antithetisch gegenüber stehen, während die Metopen eine Klammer zwischen Vorder- und Rückseite darstellen.“ (S. 54) Das letzte wird nicht weiter erläutert; vielleicht kann man dazu sagen: Herakles wirkt im Auftrag der olympischen Götter und unter ihrem Schutz. Im Ostgiebel zeigt sich als ihr oberster der waltende Zeus; Herakles selbst kämpft gegen die Widersacher der Zeusordnung in Gestalt von Ungeheuern und Unholden, so auch gerade gegen Kentauren, was ja das Thema des Westgiebels ist, wenn auch ein anderer Kampf. Die Kentaurenkämpfe des Herakles zählen nicht zum Dodekathlos,

sondern zu den Parerga (s. Kirk, S. 187f. und 198ff.). Kirk sieht in der mehrfachen Auseinandersetzung des Herakles mit Kentauren ein wesentliches Merkmal seiner Gestalt, das ihn von anderen Heroen absetzt. Er reiht dies in den Gegensatz von Natur und Kultur ein, einem wichtigen Thema des Herakles-Mythos. (Die Zitate von Tonio Hölscher: Figürlicher Schmuck in der griechischen Architektur zwischen Dekor und Repräsentation. Originalveröffentlichung in: Nicolaus Dietrich, Michael Squire (Hg.), Ornament and Figure in Graeco-Roman Art. Rethinking Visual Ontologies in Classical Antiquity, Berlin; Boston 2018, S. 37-72. www.archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdoc/4824/Hoelscher_Figuerlicher_Schmuck_2018.pdf ; 22.1.2025)

Nun zu den 12 Metopenbildern und dem Heraklesthema in Olympia: Es spricht einiges dafür, die Reihe der 12 Taten auf der Westseite des Tempels beginnen zu lassen, also auf der „Rückseite“ im Westen, und zwar von links nach rechts, d. h. von Nord nach Süd. Hier befinden sich folgende sechs Taten abgebildet:

- 1 Der Nemeische Löwe
- 2 Die Lernäische Hydra
- 3 Die Stymphalischen Vögel
- 4 Der Kretische Stier
- 5 Die Kerynitische Hirschkuh
- 6 Der Gürtel der Amazonenkönigin Hippolyte

Einer dieser Gründe ist, wie ersichtlich, die Übereinstimmung der ersten beiden Taten mit den Mythographen. Die sechs Metopen auf der Ostseite tragen die folgenden Bilder, auch von links nach rechts, d. h. von Süd nach Nord (Abb.: Gruben, S. 58)

- 7 Der Erymanthische Eber
- 8 Die Stuten des Thrakers Diomedes
- 9 Die Rinder des Geryoneus aus Erytheia
- 10 Die Äpfel der Hesperiden
- 11 Der Kerberos
- 12 Der Stall des Augeias

Die Reihenfolge von West nach Ost findet sich auch bei den Rekonstruktionszeichnungen des Classical Art Research Centre der Universität Oxford. Erstaunlich ist, daß am Ende nach dem „Höhepunkt“ der Herbeiholung des Kerberos noch die Reinigung der Ställe des Augeias (Augias) folgt. Ritter sagt, daß es für diese Tat keine überlieferte Bildvorlage gibt. „Ihre Aufnahme am Zeustempel verdankt sie allein dem Umstand, dass sie in Elis lokalisiert wurde: die Stadt Elis, zu der das Heiligtum gehörte, wollte unbedingt mit einer eigenen Herakles-Tat an die Öffentlichkeit treten und den weitgereisten Heros damit vor Ort verankern.“ (S. 184) (Stefan Ritter, Der Zeustempel. Der Bau und seine Skulptur. In: Das antike Olympia in München 1972-2022. www.epub.uni-muenchen.de/92383/1/988-30-98313-1-10-20220513.pdf ; 19. 11. 2024)

Zur Rolle des Herakles in Olympia gibt es aber noch mehr zu sagen. So nennt Ritter drei Punkte, wobei der erste selbstverständlich ist: 1. Herakles ist Sohn des Zeus und berühmtester Held. 2. Er stellt das Ideal des Heldentums dar und ist Vorbild als Kämpfer. 3. Er gilt als Gründer der Olympischen Spiele.

Zum zweiten Punkt sagt M. Fuchs, daß die Teilnehmer an den Wettspielen große und langwierige Mühen und Opfer auf sich nahmen. „[M]an kann daher verstehen, daß Herakles und seine mühsam errungenen Siege zum Vorbild der olympischen Wettkämpfer werden

konnte.“ (S. 31 in: Mihaela Fuchs, Führer durch die Ruinen von Olympia. Ludwigsburg 1977. www.karawane.de/fileadmin/Karawane-Verlag/1977__Griechenland__Fuehrer_durch_die_Ruinen_von_Olympia.pdf ; 22. 1. 2025)

Auch zu Punkt 3 äußert sich Fuchs: Pelops galt als ein Gründer des Heiligtums, doch gibt es auch andere Überlieferungen. So soll es Zeus selbst gegründet haben, nachdem er an diesem Ort den Kampf mit Kronos ausgetragen hatte. Ferner galt Herakles als Gründer, und dies sei die dorische Version, von Pindar überliefert, eine dorische Sage, die in archaischer und klassischer Zeit beliebt war (S. 19f.). Gruben schreibt dazu, das Heiligtum reiche in die Zeit vor der dorischen Wanderung zurück. Durch die in Griechenland einwandernden Dorer wurde es an den olympischen Zeus übereignet. Dies „spiegelt sich im Mythos: Der dorische Stammesheros soll für seinen Vater Zeus die Grenzen des heiligen Hains abgesteckt haben, [...]“ (S. 47) (Vgl. oben S. 838ff.)

Der lyrische Dichter Pindar (Pindaros) lebte von 522 oder 518 bis nach 446 (letztes Datum, das für ein Gedicht bekannt ist, s. Kleiner Pauly s. v. Pindaros). Das einzige von ihm vollständig überlieferte Werk sind die Siegeslieder („Oden“), die er auf die Sieger bei den Wettspielen in Olympia, Delphi (Pythische Oden), Nemea und am Isthmos von Korinth (Isthmische Oden) geschrieben hat. Die 14 Olympischen Oden preisen die Siege in folgenden Wettkämpfen: Rennpferd: 1; Wagenrennen: 2; Faustkampf: 1; Maultiergespann: 2; Ringkampf der Knaben: 3; Ringkampf: 1; Langlauf: 1; Wettlauf und Fünfkampf: 2. In zwei Olympischen Oden gibt es lange Abschnitte zur Gründung des Heiligtums und der Olympischen Spiele. Diese wurden bereits oben zitiert (S. 838ff.), daher hier nur einige Worte zu den Inhalten: Olympische Ode 10, 24-59: Herakles hat am alten Grabmal des Pelops das Kampfspiel begründet; denn er hatte in der Nähe Augeias, der ihm den versprochenen Lohn für das Ausmisten der Ställe verweigerte, im Kampf besiegt. Die Beute setzte er als Mittel für die Einrichtung des festlichen Wettspiels zu Ehren seines Vaters Zeus ein. Dieses Gründungsritual wird von Pindar mit feierlichen Worten beschrieben.

In Ode 3, 9-38 geht es um die Ausstattung der Wettkampfstätten: Den Ölbaum, von dem der Siegerkranz stammt, „hat einst der Sohn des Amphitryon von den schattigen Quellen des Istros geholt, das schönste Wahrzeichen der Wettkämpfe in Olympia“ (V. 13-15; Übersetzung: Eugen Dönt). Istros ist ein mythischer Fluß nahe beim Land der Hyperboreer. Weiter wird in den Versen beschrieben, daß er diese noch um andere Bäume bat, um Schatten bei der Pferdebahn, deren Ziel, „zwölffmal umlaufen werden muß“, zu spenden (V. 32-34). Das Pferderennen weist auf den Ursprung der Kampfspiele hin, die schattigen Bäume aus dem Land der Hyperboreer auf die Goldene Zeit, der Ölweig auf den heiligen Baum der Athene. Später stand dieser Ölbaum an der Westseite des Zeustempels, von wo die Kränze zur Siegerehrung in feierlicher Prozession geholt wurden. Der „Westen“ gilt auch als Symbol des Jenseits, ein Reich der Götter. Ein Zeus-Orakel gehörte wahrscheinlich zu den Ursprüngen des Heiligtums von Olympia. Hiervon berichtet Pindar in der sechsten Olympischen Ode: Apollon setzt seinen Sohn Iamos als Seher an dem Orakel ein, das von Herakles am Altar des Zeus eingerichtet werden soll (V. 64-71). In weiteren Oden gibt es Erwähnungen des Herakles: Noch einmal zur Gründung von Olympia in der zweiten Olympischen Ode (V. 3f.); außerdem Stellen in allen Odenarten zu anderen Herakles-Themen.

All dies sind genügend Gründe, warum Herakles in so hervorgehobener Weise im Bildschmuck am Zeustempel erscheint. Seine großen Taten „umrahmen“ oder „umhüllen“, umgeben den Vater in seiner Anwesenheit im Tempel, und so wie sie der Ruhm der Hera sind, sind sie ebenso gut der Ruhm des Zeus und dienen seinen Zielen und Absichten. Oben wurde schon die Frage aufgeworfen, ob der Kanon der zwölf Taten entstand, weil am Tempel die zwölf Metopen zur Verfügung standen, oder ob man diese Stellen ausgewählt hat, um gerade einen Dodekathlos darzustellen. Zum ersten wurde bereits Reinhardt zitiert

(S. 1011). Ähnlich sieht dies Ritter: „[D]en uns vertrauten Zyklus der zwölf Taten des Herakles (Dodekathlos) gibt es allein, weil am Zeustempel von Olympia genau zwölf Metopen mit Herakles-Taten zu füllen waren [...]“ (S. 181) Die Auffassung, der Dodekathlos sei aus dem äußerlichen Grund entstanden, weil am Zeustempel eben Platz für zwölf Metopen war (wie übrigens an fast jedem dorischen Tempel), macht jede Deutung von Zahl und Reihenfolge sinnlos. Doch hier sei noch einmal auf die Aussage aus dem Wikipedia-Artikel hingewiesen, wonach Metopen mit Bildnissen auf den Gebälken von Pronaos und Opisthodom etwas durchaus Seltenes waren. An der üblichen Stelle außen am Gebälk der Ringhalle wäre ebenso Platz für zwölf oder jede andere Anzahl von Taten des Herakles gewesen. Stattdessen wurden die beschriebenen ungewöhnlichen zwölf Stellen gewählt. Dies kann auch so verstanden werden, daß sie d e s h a l b ausersehen wurden, w e i l man genau zwölf Taten darstellen wollte, und diese Zahl wird genau durch diese zwölf Plätze hervorgehoben. Dafür spricht auch, daß sowohl Herakles als auch Zeus und Olympia mit der Zwölfzahl auch sonst verbunden waren. Einige Beispiele: Herakles mußte nach der bereits genannten Anweisung des Orakels von Delphi zwölf Jahre Dienst bei Eurystheus tun; 30 Tage benötigte Herakles für die Überwältigung des Nemeischen Löwen, d. h. ein Zwölftel eines Jahres, dagegen ein Jahr, d. h. zwölf Monate, für die Suche nach der Kerynitischen Hirschkuh; 12 Stuten suchte Iphitos, den Herakles deswegen tötete. Auf der Suche traf der junge Iphitos, wie bereits erwähnt, auf Odysseus, und sie tauschten Gastgeschenke aus; Iphitos schenkte Odysseus den Bogen seines Vaters, des größten Bogenschützen seiner Zeit. Dies war der berühmte Bogen, mit dem Odysseus beim Freierwettkampf durch die Löcher der 12 Axtschäfte schoß (Odyssee 21, 11-41; s. o. S. 858-863, wo die Symbolik um den Sonnenhelden Odysseus aufgezeigt wird); Herakles ist den olympischen Göttern verbunden, von denen ausdrücklich außer seinem Vater Zeus Hera, Athene, Hermes, Apollon, Ares, Artemis und Hephaistos in seiner Umgebung genannt werden; mit der Gründung von Olympia ehrte Herakles die zwölf herrschenden Götter (Pindar, Olympische Oden 10, 49), für die es dort auch sechs Doppelaltäre gab (Pindar, Olympische Oden 5,5); bei den olympischen Wettkämpfen mußte das Ziel der Pferderennbahn zwölfmal umfahren werden (Pindar, Olympische Oden 3, 33f.).

Wegen dieser Beziehung des Herakles zur Zahl zwölf wurde er sowohl mit dem Tierkreis als auch mit der Sonne, die diesen, von der Erde aus gesehen, im Jahr durchläuft, in Verbindung gebracht.

Herakles galt als Sonnenheld und wurde mit dem Stadtgott Melkart (Melqart) von Tyros identifiziert, z. B. durch den griechischen Geschichtsschreiber Herodot (490/480 – 430/420 v. Chr.). Ähnlichkeiten mit Herakles sind die Löwenbezwungung und das Tragen eines Löwenfells, die Heldenhaftigkeit und der Zusammenhang mit Expansion und Kolonisationsbewegungen (Morstadt, B., Art. Melqart, in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2018 (Zugriffsdatum 22. 11. 2024), 2. (<https://bibelwissenschaft.de/stichwort/26821>).) Ebenso spricht Herodot von zwei Säulen im Tempel des Melkart in Tyros; solche waren im Alten Orient verbreitet als symbolische Begrenzungen des Auf- und Unterganges der Sonne. Strabon (63 v. Chr. bis nach 23 n. Chr.) bringt mit diesen die Säulen des Herakles in Gades/Cádiz in Verbindung (s. Wikipedia s. v. Melkart).

Über die Entstehung des Tierkreises läßt sich nichts Sicheres ermitteln, doch ist es nicht auszuschließen, daß die Reihe von zwölf Taten des Herakles auf mesopotamischen und ägyptischen Anregungen fußt. Zur Zeit Herodots und der Entstehung der Olympia-Metopen war der zwölfteilige Tierkreis im Alten Orient, wohin griechische Forschende reisten, bekannt. Auch daß Herakles mit Wesen kämpfte, die Tierkreiszeichen vorstellen konnten,

förderte den Gedanken an einen Zusammenhang zwischen dem Sonnenhelden und dem Tierkreis. Es sind Löwe, Stier und der Krebs bei dem Hydrakampf. So heißt es bei Apollodoros: „Zeus aber versetzte das Untier, um seinen Sohn zu ehren, als Denkmal an den Himmel: Es wurde zum Löwen im Tierkreis.“ (Zitiert bei Kerényi, Mythologie 2, S. 118) „Der Riesenkrebs kam an den Himmel als Zeichen im Tierkreis neben dem Löwen. Dorthin erhob ihn Hera.“ (Erathostenis Catasterismi 11, Kerényi, S. 119)

Dies sowie die Zahl zwölf legt nahe, auch die übrigen Taten den Tierkreiszeichen zuzuordnen. Auf dieser Grundlage beruht die Arbeit von Olga von Ungern-Sternberg „Die Sternenschrift im Heraklesmythos“ (Schaffhausen 1989. 1. Auflage Freiburg i. Br. 1977). Sie geht davon aus, daß die Reihenfolge des Dodekathlos auf den Metopen in Olympia, beginnend auf der Westseite mit dem Nemeischen Löwen, dem Verlauf des Tierkreises entspricht. Außer dem jährlichen Sonnenlauf durch den Tierkreis gibt es noch das sogenannten „Platonische Jahr“, den Großdurchlauf des Frühlingspunktes der Sonne durch den Tierkreis in etwa 26000 Jahren. In den Geheimlehren wird die Verschiebung des Frühlingspunktes entlang dem Tierkreis mit Entwicklungsphasen der Menschheit in Beziehung gebracht, z. B. bei Steiner mit den nachatlantischen Kulturepochen. Der Frühlingspunkt der Sonne befand sich beim Übergang von der Atlantis zur nachatlantischen Zeit (Eiszeit, Sintflut) im Löwen. Die immer wacher werdenden nachatlantischen Kulturen beginnen hier; der Löwe kommt aus der Atlantis, vom Westen; daher befindet sich diese erste Tat an der Westseite des Tempels.

Der Ablauf der Kulturepochen ist ein Entwicklungsvorgang, der sich in der Bedeutung des Tierkreises widerspiegelt (vgl. oben S. 92ff.). von Ungern-Sternberg nennt dies den Jupiterkosmos, der ganz dem Menschen zugewandt war, also diesen Entwicklungsweg begleitete und förderte. „Die zwölf Aufgaben stellen die Stufen des Prozesses dar, die zur vollen Menschwerdung hinführen.“ (S. 18) Nach dem hermetischen Leitsatz „so unten wie oben“ stellt die „Sternenschrift“ des Tierkreises das dar, was die Menschheit und jeder Einzelne mikrokosmisch erfährt. von Ungern-Sternberg legt ausführlich dar, wo die Berührungspunkte zwischen den einzelnen Tierkreiszeichen und dem Dodekathlos zu finden sind. Ein ähnliches Ziel hat der Beitrag „Der Tierkreis in der Sprache der zwölf Taten des Herakles“

(www.alisio.de/sites/alisio/IMG/pdf/der_tierkreis_in_der_sprache_der_zwölf_taten_des_herakles.pdf; 24. 11. 2024). In diesem heißt es, der Bezug zum Tierkreis sei bei den zwölf Taten des Herakles zwar offensichtlich. „Die jeweiligen Zuordnungen sind jedoch nicht unbedingt leicht zu erkennen.“ (S. 23) Dies macht auch das Buch von Olga von Ungern-Sternberg stellenweise schwer verständlich. Dennoch soll hier versucht werden, einige Hinweise zu entnehmen. (Die zwölf Taten können in Lexika wie Hunger oder im Internet nachgelesen werden, da allerdings zumeist in der späteren Reihenfolge.)

1. Die Bezwingung des Nemeischen Löwen. Tierkreiszeichen: Löwe. (S. 22-31)

Wie gesagt, wird hier der Übergang von der atlantischen zur nachatlantischen Zeit angezeigt. Mythisch gesehen, ist dies ein Übergang von dem Weltzeitalter der Titanen, in dem Kronos/Saturn herrschte, zum Weltzeitalter des Zeus/Jupiters. Indem Herakles sein Innerstes den neuen Göttern zur Verfügung gestellt hat, hat er das Saturnisch-Titanische, das gegen sie aufbegehrte, in seinem Herzen besiegt. Das Herz steht in Verbindung zum Löwen. Als Zeichen dieses Sieges legt sich Herakles das Fell des Löwen um. Statt löwenhafter Durchsetzung kann das Selbstgefühl uneigennützig der werdenden Welt eingeordnet werden. Der Titan Prometheus hatte es nicht geschafft, die Neigung zum Aufbegehren in sich zu bekämpfen. Herakles hat durch sein Vorbild für Prometheus eine Erlösungsmöglichkeit geschaffen und Zeus für dessen Erlösung gewonnen.

2. Der Kampf gegen die Lernaïische Hydra. Tierkreiszeichen: Krebs. (S. 32-41)

Die Hydra ist eine Wasserschlange in den Sümpfen bei Lerna und symbolisiert Triebe, die als ziellos ausstrahlende vitale Energien wirken, in denen die Seele untergehen kann. Eine Schlange als Kaltblut kann nur durch Wärme besiegt werden, durch das Feuer des Geistes, der Begeisterung. Während des Kampfes wird Herakles von einem Krebs an seinem Fuß behindert, seine Tätigkeit soll gelähmt werden. Dieses Hindernis ruft weitere Energie hervor, sich gegen die unpersönlichen Kräfte des Biologischen abzusetzen. So schafft der Krebs etwas Neues im Menschen, etwas ihm Ähnliches: Der Krebs mit seinem festen Brustpanzer ist Sinnbild für die Entstehung des abgeschlossenen Innenlebens. Die ausstrahlende Vitalität der Natur wird in Innenleben verwandelt.

3. Der Kampf gegen die Stymphalischen Vögel. Tierkreiszeichen: Zwillinge. (S. 42-52)

Diese Fabelwesen sind besonders aggressiv, eine Geißel der Anwohner. Dies wird so gedeutet, daß sich auf dem Entwicklungsweg neue Impressionen mit Macht auf den Menschen stürzen. Bei dem Kampf geht es um das Freisein von der Überraschungsmacht äußerer Eindrücke, um klares Denken zu bewahren oder zu gewinnen. In allen Mythen spielen Zwillinge eine große Rolle. Diese stehen oft polar zueinander, z. B. ein sterblicher und ein unsterblicher Zwilling. Dieses Getrennte soll harmonisiert werden. Auffällig ist, daß hier Athene Herakles ein Hilfsmittel aushändigt, Klappern, also ein Musikinstrument, das die große Aggression besänftigt und zur Harmonisierung führt, so daß Herakles diese „Aggressionen“ unschädlich machen kann. Auf dem Metopenbild bringt er die erlegten Vögel zu Athene.

4. Der Kretische Stier. Tierkreiszeichen: Stier. (S. 53-65)

Im Tierkreiszeichen Stier befand sich der Frühlingspunkt der Sonne in der dritten nachatlantischen Kulturepoche, der altorientalisch-ägyptischen. In ägyptischen Darstellungen sieht man z. B. oft die Sonne zwischen Kuhhörnern, also die aufgehende Sonne im Stier. Nach von Ungern-Sternberg bewirkte der ägyptische Stierkult eine weitere Erdenreife der Menschheit. Die starke spirituelle Ausrichtung der ägyptischen Kultur hielt jedoch die Erinnerung an den göttlichen Ursprung der Menschheit aufrecht, so daß es nie zu einer rauschhaften Ergriffenheit durch das Irdische kommen konnte. In der danach folgenden vierten Kulturepoche, der griechisch-römischen, bestand dagegen die Gefahr, daß stierhafte Naturkräfte die Menschen überwältigten, die Schönheit der Natur faszinierend wirkte und ihn in einen Erdenrausch geraten ließ. Eigentlich sind es Vorgänge im Inneren des Menschen, die sich im Bild des wildgewordenen Stieres ausdrücken. Mehrere Mythen zeigen dies: So muß Iason gegen feuerschnaubende Stiere kämpfen, Theseus gegen den Minotaurus im Labyrinth. Das Königspaar von Kreta, das eine Übergangskultur darstellt und in Verbindung mit Ägypten stand, war der Schönheit eines Stieres erlegen: König Minos opferte ihn nicht, wie befohlen, dem Poseidon, sondern behielt ihn für sich; seine Gattin Pasiphae verliebte sich unwiderstehlich in ihn, woraus der Minotaurus entstand. „Die Tatsache, daß der Stier geopfert werden soll, zeigt, daß das Stierzeitalter beendet ist.“ (S. 60) Bezeichnend ist auch, daß er Poseidon, einem olympischen Gott, dargebracht werden muß.

Wenn Naturkräfte nicht den Göttern dienen, haben sie die Neigung zum Ausarten. So ist der wildgewordene Kretische Stier ein Bild für zügellose Kräfte der Natur. Herakles konnte die neue Ordnung einleiten, da er in sich die Verbindung von Göttlichem und Naturhaftem vollzog. Doch damit war die Geschichte dieses Stieres nicht zu Ende. Bei Apollodoros heißt es: Nach der Bezwingung des Stieres „brachte [Herakles] ihn zu Eurystheus und zeigte ihn ihm; für die Zukunft ließ er ihn dann frei. Der Stier zog in Sparta und ganz Arkadien umher, und als er den Isthmos durchquert hatte, kam er nach Marathon in Attika und richtete unter den Bewohnern viel Unheil an“ (2, 95). Später beauftragte Medeia Theseus, den in Attika wütenden Stier zu töten. [Sie war es ja auch, mit deren Hilfe Iason feurige Stiere bändigen

konnte und so das goldene Widderfell erlangte. Medeia ist die Widdermeisterin, die auch einen Widder zum Leben erweckte.]

Anders als Theseus bezwang Herakles die Wildheit des Stieres durch bezähmende Worte, genauso wie auch den Löwen und den Kerberos auf den bei Schefold gezeigten Vasenbildern, d. h. er wirkte durch seine geistig-seelischen Kräfte. (Abbildungen und Erläuterungen in Schefold, S. 163ff.)

5. Das Einfangen der Kerynitischen Hirschkuh. Tierkreiszeichen: Widder. (S. 66-91)

In der Kulturepoche, bei der der Frühlingspunkt der Sonne im Widder liegt, wird die Grundlage der freien Persönlichkeit gebildet; es das sogenannte griechisch-römische Kulturzeitalter. Hier werden drei Erzählungen aus dem Heraklesmythos herangezogen, die dies aufzeigen:

1. Bei der einjährigen Verfolgung der Kerynitischen Hirschkuh wird die eigene Leistungsfähigkeit erfahren. Zugleich wird grenzenlose Ausdauer und Hingabe an die Göttin Artemis gefordert. Das „heilige Tier“ ist ein Symbol für das naturhaft wirkende mondenartige Wesen der Artemis, das Herakles auch in sich zur Wirkung bringen muß. Der Mond begegnet in einem Jahr allen Tierkreisstellungen der Sonne. Herakles hat bisher nur aus dem Sonnenhaften seiner eigenen Natur gewirkt, deswegen muß er nun auch diese notwendige Ergänzung in sich aufnehmen; denn Apollon und Artemis repräsentieren die Tag- und Nachtseite der Seele.

2. Bei diesem Punkt geht es um die Beziehung zu dem leitenden Gott besonders des Widderzeitalters, Zeus/Jupiter. Der erschien Herakles in der Widdermaske, damit dieser seinen Anblick ertragen konnte. [Die kunstgeschichtliche Bezeichnung Widdermaske ist der maskenartig dargestellte Kopf des Gottes Zeus Ammon. Ammon, d. h. der ägyptische Gott Amun, wurde in spätägyptischer Zeit von den Griechen mit Zeus gleichgesetzt und als Zeus Ammon bezeichnet; vgl. eine Maske aus dem 2. Jh. n. Chr. im Kunsthistorischen Museum in Wien. www.khm.at/objektdb/detail/50244/ ; 2. 2. 2025] Die Widdermaske ist das Sternkleid der damaligen Zeit. Herakles wurde so zum Träger einer neuen Welteinstellung ausersehen.

3. Die Teilnahme des Herakles am Argonautenzug, um das Goldene Widderfell zu holen, zeigt seine Beziehung zur Gemeinschaft. Nicht ganz klar wird mir bei von Ungern-Sternberg der Bezug des Widders zur Hirschkuh. Doch ist bei alisio zu erfahren, die zielgerichtete, geradlinige Jagd nach der Kerynitischen Hirschkuh entspreche dem Wesen des Widders (S. 28).

Die Kulturimpulse des Widderzeitalters führen zum Ich-Erlebnis hin. Bei dem Tierkreismenschen ist der Widder dem oberen Kopfbereich zugeordnet. Der Mensch gerät „in die Höhe des bewußten Sich-Selbsterfassens als Träger der Ideen“ (S. 83).

6. Die Erlangung des Gürtels der Amazonenkönigin. Tierkreiszeichen: Fische. (S. 92-98)

Hier wird nicht ein Kampf gegen die Amazonen in den Vordergrund gestellt, sondern die Mythosvariante, bei der die Amazonenkönigin Hippolyte Herakles ihren Gürtel schenkt. Dies tut sie aus Achtung vor dem Sonnenhelden Herakles, der in langer Schulung seine Naturgrundlagen des nur biologisch Männlich-Zeugenden gewandelt hat zur Erkenntnis des Menschentums auch in der Frau. Dies ist mit dem Tierkreiszeichen Fische deswegen verbunden, weil bei der vorherigen Fischezeit die Geschlechtertrennung noch nicht erfolgt war und die wiederkehrende Fischezeit zu einem neuen Zustand des ausgeglichenen Verhältnisses der Geschlechter führen soll.

7. Der Kampf gegen den Erymanthischen Eber. Tierkreiszeichen: Wassermann. (S. 99-103)

Der Eber ist ein wehrhaftes und wendiges Tier, er ruft deshalb zu Furchtlosigkeit und Wachsamkeit auf. Das erzieht zum hellen Geistbewußtsein. Der Wassermann steht im

Halbjahresabstand zum Löwen, aber in der dunklen Jahreszeit. Daher ist hier der Mensch aufgefordert, zum Wassermann zu werden, sich wie das Wasser nicht vom Dunkel ergreifen zu lassen, sondern zum Licht aufzusteigen und verwandelt zur Erde zurückzukehren. Ebenso wie der Wassermann ist der, der gegen den Eber siegreich bleibt.

8. Die Rosse des Diomedes in Thrakien. Tierkreiszeichen: Steinbock. (S. 104-110)

Das Eigentümliche dieser Stuten ist, daß sie Menschen fressen. Dieses Verschlingen erinnert an Kronos/Saturn. In dessen Zeitalter vor der Herrschaft des Zeus entstand am Ende aus dem wässrigen der feste Zustand. Dies war zwar notwendig zur Entstehung von klaren materiellen Formen, deren Existenz erst zu klarem Bewußtsein führte, doch barg es auch die Gefahr der zu starken Verfestigung und des Verschlungenwerdens durch die Anziehungskraft des Materiellen. Der Steinbock mit seinem Gehörn zeigt zwar diese Verhärtung auch, doch unterstützt er Zeus, den Herrn des neuen Zeitalters, was mythisch darin zum Ausdruck kommt, daß er ein Enkel des Zeus von seinem Sohn Aigipan ist. [Quelle: Hyginus Fabulae 155. Aigipan unterstützte Zeus auch bei dessen Kampf mit dem Urzeitungeheuer Typhon. Dieser hatte Zeus die Sehnen von Händen und Füßen herausgeschnitten. Aigipan brachte sie im Verein mit Hermes zurück und setzte sie Zeus wieder ein. (Apollodoros 1, 42)] Zeus steht für den Ausgleich zwischen Beharrung der Form und dem formlosen Zerfließen. Herakles „begegnete im Sternbild Steinbock einer gewaltigen Übermacht der im schöpferischen Prozeß befindlichen, sich kristallisierenden Erde.“ (S. 108f.) Doch konnte er der zerstörerischen Seite dieses Prozesses aufgrund seines Entwicklungszustandes Einhalt gebieten.

9. Herbeischaffen der Rinder des Geryoneus. Tierkreiszeichen: Schütze. (S. 111-121)

Die ständig sich zerstreuen und weglauenden Rinder, die Herakles in einer mühsamen langen Reise Eurystheus zuführen muß, werden als in die Welt projizierte Wünsche oder besser Triebe verstanden, die bei Erreichen einer gewissen Reife wieder zurückgenommen werden. Es geht um die Überlegenheit des Heros über das Eigenleben der Natur. Die weitere Behandlung dieser Arbeit durch von Ungern-Sternberg ist schwer nachvollziehbar, da sie nicht von dem dreileibigen Wächter Geryoneus spricht, sondern die Rinder als Rinder des Apoll bezeichnet. Im Schützen sieht sie die Kentaurengestalt, so wie der Schütze herkömmlich als bogenschießender Kentaur dargestellt wird; aber die Verbindung zu den Rindern bleibt meines Erachtens unklar. Bei alisio findet sich ein Hinweis darin, daß der Schütze astrologisch als Feuerzeichen gilt und die Rinder rot gefärbt sind und auf der westlichen Insel Erytheia, der roten Göttin, leben, was als die Abendröte gedeutet wird. Wegen dieser Lage im „Westen“, in den Herakles ja nur im Becher des Helios über den Okeanos gelangen kann, wird der mythische Ort auch als Unterwelt oder der Unterwelt nahe aufgefaßt und die Rinder als Besitz des Hades.

10. Das Herbeibringen der Äpfel der Hesperiden. Tierkreiszeichen: Skorpion. (S. 122-125)

Die Äpfel sind die „Früchte des Lebens“; sie befinden sich in einer Welt jenseits des Todes, wo es kein Altern gibt und ätherische Ursprungskraft waltet. Sie liegt noch über das Totenreich im Westen hinaus. Der Skorpion als Zeichen für Altern und Tod beherrscht den Westen. Der Weg ins lebenerfüllte Jenseits führt durch den Skorpion. Am Rand des Westens befindet sich Atlas. An diese Grenze gelangte Herakles und mußte die Last des Himmels tragen können, um das Eintauchen in die „Urbild“-gesättigte „Ätherwelt“ als lebenspendend zu erfahren.

11. Das Holen des Kerberos aus der Unterwelt. Tierkreiszeichen: Waage. (S. 126-133)

Nach der Einweihung in Eleusis ist Herakles zu dem Abstieg in die Unterwelt fähig. Er

erlangt dadurch „das unverlierbare Gleichgewicht, welches nur entsteht, wenn man die Schrecken der Hölle geschaut hat. Dies geschieht im Tierkreiszeichen der Waage.“ (S. 125, am Ende der vorigen Arbeit)

Arbeit 10 und 11 sind zwei Jenseitsfahrten: In die Welt der Seligen und in die Welt der Seelenprüfung, vor der der Hüter der Schwelle steht. Dies ist Kerberos, der die Unzulänglichkeiten aufzeigt, und ihm verbunden die Waage zur Seelenwägung als Zeichen für die Prüfung.

12. Das Reinigen der Ställe des Augeias (Augias). Tierkreiszeichen: Jungfrau. (S. 134-142) Zunächst stellt sich die Frage, ob die Reihenfolge der Taten des Herakles hier tatsächlich in okkultem Sinn richtig ist, da manche Autoren die Begegnung mit dem Kerberos für das größte Ereignis halten (S. 135). [Dies ist auch die einzige Stelle, wo aliso eine andere Reihenfolge hat.] von Ungern-Sternberg bleibt jedoch dabei und folgt damit auch der Reihenfolge der Metopen, weil erst nach der geglückten Unterweltfahrt eine sinnvolle Arbeit an der Erde, eben das „Ausmisten“, möglich ist. [Es handelt sich hier um die segenbringende Tätigkeit des Heros nach der Rückkehr aus der Unterwelt.] Das Reinigen der Ställe ist ein Bild für die Erlösung des Irdischen von Unsegen und Verunreinigung. Dies geschieht durch das Hindurchfluten des strömenden Wassers. Hier erscheint das Sternbild Jungfrau mit dem hellen Stern Spica, der Ähre. Dieses Sternbild hat erstaunlicherweise mit der Ernährung zu tun; beim Tierkreismenschen ist das Tierkreiszeichen Jungfrau auch dem Bereich der Eingeweide zugeordnet. Diese Seltsamkeit versteht man nur, wenn man weiß, daß die Ernährung geistgebunden ist. Doch kann dies nur erkannt werden, wenn mit der ganzen Erde sich auch die Verdunkelung des Erdenleibes aufhellt. [Hier ist zu bemerken, daß die Brotbitte im Vaterunser nicht nur vom irdischen Brot handelt. Das Adjektiv, das in der in den Kirchen gebrauchten Übersetzung „täglich“ lautet, bedeutet im griechischen Urtext möglicherweise etwas wie „von oben auf uns herabkommend“; vgl. Althoff, S. 80-91.]

Auch bei der Einweihung in Eleusis war die Schau der Ähre der Höhepunkt. Sie stellt „den Verwandlungs- und Auferstehungsprozeß“ dar (S. 139f.). Herakles hatte die Todeswasser des Skorpions auf dem Weg zu den Hesperiden überquert, die sich in Lebenswasser verwandeln sollen. Dies geschieht, wenn sich der Skorpion selbst in Erkenntniskraft wandelt. Diese Erkenntniskraft zeigt im Bild der große Helm der Athene, wie er auch auf der Metope zu sehen ist. (S. 140f.) [In dem Text des Classical Art Research Centre (s. S. 1004) wird darauf hingewiesen, daß Athene auf vier der 12 Metopen erscheint und eine Entwicklung an ihr zu erkennen ist, die ihren Höhepunkt in der behelmtten Athene der letzten Metope findet.] Herakles hat „wunderbare Kräfte“ gewonnen, „die sich im Jungfrauzeichen ausdrücken, Kräfte der Menschheitszukunft“ (S. 141). von Ungern-Sternberg meint, daß er aufgrund dieser Kräfte fähig zu einer besonderen Tat war, nämlich der Erweckung der Alkestis aus dem Tod. Dies sieht sie als Gipfel seiner segensreichen Taten an. Nach der Reihenfolge des Dodekathlos bei den Mythographen liegt die Reinigung der Ställe und auch das Parergon der Rettung der Alkestis jedoch viel früher.

Es sollen nun noch zwei weitere Deutungen vorgestellt werden. Gemeinsam haben sie, daß der Dodekathlos als ein Weg der Läuterung, ein Entwicklungsweg oder ein Weg der Einweihung verstanden wird. Die Reihenfolge der Taten entspricht bei beiden derjenigen der Mythographen.

Die erste Reihe stammt aus einem schon älteren Jugendbuch zur griechischen Mythologie, einer wesentlich gekürzten Überarbeitung des Buches von Gustav Schwab aus dem 19. Jh.: Gustav Schwab/Kurt Eigl, Die schönsten Sagen des klassischen Altertums. Neu gestaltet und

frei ergänzt. Mit Illustrationen von Rudolf Hermann Eisenmenger. München o. J. (Erstausgabe: Wien 1955). Die hier wiedergegebene Deutung der Taten des Herakles stammt von Kurt Eigl, ist nicht Bestandteil des Werkes von Gustav Schwab. Eigl (1911-2009) war ein österreichischer Drehbuchautor, Journalist, Schriftsteller und Verleger (vgl. Wikipedia). Bei der Deutung handelt es sich um einen seelischen Läuterungs- und Entwicklungsweg, durch den Herakles auch seinen Leib zu beherrschen lernt. Im Anschluß einer jeden Arbeit erscheint Herakles Athene und spricht rühmend zu ihm. Jedes Mal nennt sie den dadurch errungenen Fortschritt auf dem inneren Weg. Dies soll hier kurz wiedergegeben werden:

1. Der Nemeische Löwe

Des Herakles angeborener Mut ist durch den Sieg über den Löwen durch einen neuen, größeren ersetzt worden. Dadurch wurde Herakles selbst zu einem Löwen und trägt sein Fell zu Recht.

2. Die Lernaiische Hydra

Ihre Tötung ist der Sieg über das Böse, das Schlangenhäupter besitzt. Die Lüge der Welt wurde durch das Feuer des Geistes erkannt und verbrannt. Das eine unsterbliche Haupt der Hydra wurde unter einen Felsen gebannt.

3. Die Kerynitische Hirschkuh

Nach der Jagd auf die Hirschkuh gehorchen Herakles Herz und Atem, da sein Wille nun ihren Gang lenkt. Herakles ist ein mächtiger Herrscher im eigenen Leib geworden.

4. Der Erymanthische Eber

Der „alte Grunzer und Wühler“ ist ein Symbol für niedere Lüste und Begierden, „die so manche durchwühlen und verwüsten“. Herakles hat sie in sich selber überwältigt.

5. Die Ställe des Augeias

Der Viehhof des Augeias mit der Unmenge an Mist ist ein Bild für den eigenen inneren Zustand. Mit dem Ausmisten hat Herakles sein Empfinden von allem Unreinen befreit. Sein Herz wird fortan himmlisches Licht durchströmen.

6. Die Stymphalischen Vögel

Mit dem Sieg über diese Vögel nimmt Herakles etwas von ihrem Wesen auf. Wie diese mythischen Wesen ihre Federn, so kann Herakles nun seine Gedanken in alle Richtungen abschießen. Er hat die Kraft des freien Gedankens gewonnen.

7. Der Kretensische Stier

Der Stier wird oft als Bild der Fortpflanzungskräfte gesehen, so auch bei dieser Deutung. Herakles ist durch die Bezähmung des Stieres frei geworden von den an die Fortpflanzung gebundenen Kräften der Sippe und des Volkes, also der leiblichen Vererbung. Stattdessen wirkt er fortan aus sich selbst, aus seiner „eigenen, allzeit wachen Seele“.

8. Die Rosse des Thrakers Diomedes

Diese ungezügelten, grausigen Tiergestalten hat Herakles gebändigt. Sie werden als Bild „allerwildeste[r] Rosse“ im Inneren gedeutet, nämlich als ungeordnete, auseinander strebende und sich gegenseitig behindernde Kräfte der Gedanken, der Gefühle und des Willens. Herakles ist es gelungen, aus diesen Kräften ein gutes Gespann zu machen, das ihm einträchtig gehorcht.

9. Der Gürtel der Amazonenkönigin Hippolyte

Diesen Gürtel hat Hippolyte Herakles geschenkt. Wenn dieser ihn nun um seine Hüften trägt, wird er alle seine Kräfte zusammenhalten können. Er wird sich niemals mehr „zersplittern, immerdar gesammelt sein und [s]ein Gemüt keusch und rein bewahren“.

10. Die Rinder des Geryoneus

Mit Geryoneus und – auf dem Weg – Antaios hat Herakles zwei erdgebundene Riesen besiegt. Damit hat er sich selbst aus den Banden der Erde und des Leibes befreit. Triebe des Leibes müssen ihm von nun an gehorchen wie die Herde der Rinder.

11. Die Äpfel der Hesperiden

Diese hat Herakles erlangt, aber nicht für sich behalten wollen, sondern er gab sie den Göttern zurück. Damit hat er alle Selbstsucht in Selbstlosigkeit verwandelt. „Höchster Weisheit Sonnengold“ hat er in den Händen gehalten.

12. Der Kerberos

Damit hat Herakles die höchste Stufe erreicht und ist unsterblich wie die Götter. Der Kerberos als Vertreter des Hades hat ihn nicht geschreckt, so wird ihn auch in seinem übrigen Leben der Tod nicht mehr schrecken können.

Die nächste Reihe stammt von Steiner (Antike Mysterien und Christentum, GA 8, 2019, S. 125ff.) und ist in AnthroWiki s. v. Herakles wiedergegeben.

Die zwölf Arbeiten sind Prüfungen, die der Mensch auf dem Einweihungsweg zu bewältigen hat. Die Gegner sind nicht irgendwelche Ungetüme, sondern besitzen eine sinnvolle Symbolik.

1. Der Nemeische Löwe

Steiner spricht hier über das Merkmal des völlig undurchdringlichen Felles des Löwen. Es ist die undurchdringliche Naturgewalt, die neben dem Menschen besteht und nur gelähmt, nicht getötet werden kann.

2. Die Lernaiische Hydra

Die sterblichen und unsterblichen Köpfe der Hydra zeigen, daß sie zwischen dem Zeitlichen und dem Ewigen steht. Auf seiner Entwicklungsstufe ist Herakles noch nicht fähig, eine solche Aufgabe zu vollbringen. [Erkennt man dies daran, daß er sie nicht allein löst?]

3. Die Kerynitische Hirschkuh

Deswegen geht Herakles nun einen Schritt zurück und vollbringt eine Aufgabe, die sich im Irdischen abspielt.

4. Der Erymanthische Eber

Durch den Kampf mit ihm überwindet Herakles seinen kriegerischen, kämpferischen Drang und kann bedeutungsvollere Aufgaben angehen. Nicht zufällig erfolgt in diesem Zusammenhang - auf dem Weg – die unabsichtliche Verwundung des weisen Kentauren Cheiron (Chiron) bei einem Kampf mit wilden Kentauren. Dadurch wird die Herakles-Sage mit der Prometheus-Sage verbunden. Statt Kampf wendet sich Herakles segensreichem Tun für die Menschheit zu.

5. Die Ställe des Augeias

Diese Arbeit symbolisiert die Reinigung vor der Aufnahme in die Mysterien. Dies fällt aber dem Menschen von selbst zu und ist keine Arbeit. Deswegen gelten diese fünfte und die zweite Arbeit nicht und müssen durch andere ersetzt werden. Die zweite führt zu früh an das Ewige, die fünfte ist etwas, worum er sich nicht bemühen mußte. [Diese beiden sind die Aufgaben, die auch Eurystheus nicht anerkennt, doch aus rein äußerlichen Gründen, da er die Mysterienbedeutung nicht versteht – und mit ihm diejenigen, die diese im Laufe der Überlieferung der Heraklestaten so formuliert haben.]

6. Die Stymphalischen Vögel

Nach der Reinigung der Ställe steht bei dieser Aufgabe zum ersten Mal Athene Herakles zur Seite.

7. Der Kretensische Stier

Der Stier kann nur mit Hilfe der Athene nach Mykene gebracht werden. Er ist eine wichtige Mysteriengestalt, ein Symbol für die fruchtbringende und lebendige Natur. Ähnlichkeit besteht mit dem Stier des Mithras, dessen Schwanz in eine Getreideähre ausläuft.

Im Vergleich zur Bezwingung des Nemeischen Löwen hat Herakles eine höhere Stufe erreicht: Der Löwe stellt die dumpfe Natur, der Stier die lebendige dar.

8. Die Rosse des Thrakers Diomedes

In ihnen ist eine menschenfeindliche Gestalt auf noch höherer Ebene symbolisiert. Sie unschädlich zu machen, ist eine Prüfung für denjenigen, der eine hohe Stufe in der geistigen Überwindung errungen hat.

9. Der Gürtel der Amazonenkönigin Hippolyte

Die Erklärung ist schwer verständlich.

10. Die Rinder des Geryoneus

Bei dieser Aufgabe handelt es sich auch um die Überwindung einer Naturkraft, aber auf noch höherer Stufe: Nemeischer Löwe: die Überwindung der dumpfen Natur; Kretensischer Stier: die Überwindung der lebendigen Natur; Rinder des Geryoneus: die Überwindung der vergeistigten Natur.

Jetzt wäre der Prüfungsgang abgeschlossen, und hier werden auch die Grenzsäulen errichtet. Doch da Arbeiten zwei und fünf etwas Bedenkliches an sich haben, wird ersichtlich, daß Herakles die vollständige Initiation noch nicht erreicht hat. Es folgen daher noch zwei Taten.

11. Die Äpfel der Hesperiden.

Die Äpfel sind „das Symbol der Erkenntnis selbst.“

Auf dem Weg zu den Hesperiden erfolgen zwei wichtige Parerga, der Kampf mit Antaios und die Befreiung des Prometheus.

In Antaios begegnet Herakles einer schier unüberwindlichen Naturkraft, denn der Riese gewinnt durch Berührung mit der Erde immer wieder neue Kraft. Dieser Kampf endet nicht, er muß immer geführt werden.

Zu Prometheus soll hier etwas aus dem Buch von Olga von Ungern-Sternberg eingefügt werden: Auch Prometheus hatte wie Herakles einen stufenweisen Weg zur Menschwerdung gesucht. Im Gegensatz zu Herakles, der an der Seite der Götter und in ihrem Sinne handelte, hatte er sich außerhalb der Götterwelt und der organischen Kräfte der Natur gestellt. Daher kam seine Einsamkeit, die er an den Felsen geschmiedet erlebte. In *Der gefesselte*

Prometheus von Aischylos erscheint Io, die Geliebte des Zeus, in eine Kuh verwandelt und von einer quälenden Bremse durch die ganze Welt gejagt, auch im Kaukasus, wo Prometheus an den Felsen geschmiedet ist. Prometheus weissagt ihr, daß einer ihrer Nachkommen in der dreizehnten Generation ihn erlösen werde. In der Tragödie heißt es:

Io: *Wer aber wird dich lösen, wenn es Zeus nicht will?*

Prometheus: *Von deines Leibes Sprossen einer muß es sein.*

Io: *Was sagst du? Dein Erlöser – mein Sohn wird es sein?*

Prometheus: *Ja, doch im dritten Glied erst, nach zehn anderen.*

(Aischylos, Der gefesselte Prometheus 771-774; Übersetzung: Walther Kraus)

Diese 13 Glieder sind: Io, Epaphos, Libye, Belos, Danaos, Hypermestra, Abas, Akrisios, Danae, Perseus, Elektryon, Alkmene, Herakles.

Weiter sagt von Ungern-Sternberg: Der Dreizehnte ist der Erlöser, Herakles. Diese Generationen umspannen einen „unerhörte[n] Bewußtseinsraum“, „Kräfteverbindungen und Wissenszusammenhänge“. Es ist eine über Generationen geführte Geistesschulung, an der Herakles als Sonnenheld teilhat. (S. 119) Die Erlösung des Prometheus könnte auch darin liegen, daß der Rebell nun einen Einblick in den Zusammenhang der Weltenplanung erlangt hat.

Er kann aber nur erlöst werden, wenn ein anderer für ihn in den Tod geht. Der an seiner unheilbaren Wunde leidende, unsterbliche Cheiron ist dazu bereit. So hängt die vierte Aufgabe mit dieser zusammen.

12. Der Kerberos

Den Kerberos heraufholen bedeutet: Herakles „wird das Geheimnis der Unterwelt klar“. Es ist die Erkenntnis, daß die Verehrung des Dionysos gleichzeitig die Verehrung des Hades ist. In ihr fließt die höchste Gottheit des Lebens mit dem Gott der Unterwelt zusammen.

Der Kallinikos

Kerényi meint, daß sich dieser Beiname, „der mit dem schönen Sieg“, auf des Herakles Sieg über den Tod beziehe, der in den meisten seiner Taten der eigentliche Herausforderer gewesen sei (Mythologie 2, S. 148).

Bevor Kerényis ausführliche Darlegungen wiedergegeben werden sollen, zunächst ähnliche Aussagen anderer Autoren.

Steiner sieht die Todüberwindung als Ziel der zwölf Arbeiten an, die einen Mysterienweg darstellen. Die zwölf Arbeiten erscheinen in einem höheren Licht, wenn man bedenke, daß Herakles sich vor der letzten, dem Heraufholen des Kerberos aus der Unterwelt, in die eleusinischen Mysterien einweihen läßt. Denn das berechtige, auch seine anderen Taten als innere Entwicklungsstufen der Seele zu deuten. Als Myste konnte er dann den Tod überwinden und die Gefahren der Unterwelt bewältigen. (Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums, S. 84f.)

Kirk sieht den Kampf gegen Todesmächte als ein Hauptanliegen des mythischen Lebenslaufes des Herakles an. Er nennt die Kämpfe gegen Geryoneus und seinen Hund Orthos, Pylos, den

Kerberos, die Rettung der Alkestis und das Holen der Äpfel der Hesperiden als Erzählungen mit einem ähnlichen Ziel an. In ihnen zeige sich eine alte Überlieferung, „wonach eine der wichtigsten Funktionen Herakles' darin bestand, mit dem Tod zu kämpfen“ (S. 183). Das Holen des Kerberos ist eine alte Erzählung, die bei Hesiod, Homer (Ilias 8, 362ff.), auf Vasenbildern und in Tragödien vorkommt.

Die Insel der Hesperiden liegt in einem jenseitigen Bereich, die goldenen Äpfel sind Lebensspeise, Symbol der Unsterblichkeit und Verjüngung. Auch mit dieser Aufgabe sollte Herakles vielleicht seine Rolle als Bezwiner des Totenreiches zeigen.

Auch Burkert sieht die Bedeutung des Heros Herakles darin, daß er den Menschen als derjenige galt, der den Schrecken des Todes gebrochen hat. Schon seit dem 5. Jh. wurde erzählt, daß die Weihe in Eleusis ihm wider Gefahren der Unterwelt geholfen habe. In Herakles „war das Göttliche in Menschengestalt nah [...]. In Herakles lag die Potenz, die Grenzen der griechischen Religion zu sprengen.“

Kerényi hebt in dem Abschnitt über die zwölf Arbeiten des Herakles (Mythologie 2, S. 116-147) den Aspekt des Kampfes gegen den Tod stark hervor. Zehn der zwölf Arbeiten haben dies zum Inhalt; offensichtlich sollte Herakles nach dem Wunsch des Eurystheus in diesem Kampf unterliegen:

1. Der Nemeische Löwe

Dieser vertritt etwas Unterweltliches; Löwenfiguren wurden manchmal auf Gräber gestellt. Herakles verfolgte nicht irgendwelche Tiere, sondern „er scheint gegen den Tod gejagt zu haben. Er besiegte und nahm unheimliche Tiere gefangen, die Göttern angehörten, manche ausgesprochenerweise den Unterweltsgöttern“ (S. 116f.). Das Löwenfell zeugt für die Möglichkeit der Rettung vor dem Tod. Nach dem Kampf ist er zu Tode erschöpft, was auf der Metope am Zeustempel in Olympia sehr gut zu erkennen ist. Er kam mit Sellerie bekränzt zurück, wie einer, der aus dem Grabe kommt (S. 117).

2. Die Lernaiische Hydra

Die abgründigen Gewässer von Lerna galten als Eingang zur Unterwelt, hier stieg auch Dionysos hinab.

3. Die Kerynitische Hirschkuh

Die tödliche Gefahr für den Heros bestand in ihrer Flucht, bei der sie den Verfolger in ein Land hinüberlocken konnte, aus dem man nie wiederkehrt [die geistige Welt, in der nur der Eingeweihte ein- und ausgehen kann; für den nicht Eingeweihten aber ist es der Tod]. Bei der Verfolgung gerät auch Herakles in jenseitige Gefilde: nach Istria, das nur dem Namen nach mit Istrien gleich ist, in das Land der Hyperboreer, zum Garten der Hesperiden. Das letzte bezeugt ein Vasenbild, auf dem die Hindin unter dem Baum mit den goldenen Äpfeln steht. „Nach diesem Bild trat der Heros den Rückweg an, der Gefahr des Verbleibens im Jenseits entkommen, ...“ [dem Verliegen/Verlügen] (S. 121). Auch hier, wie der Sumpf von Lerna, grenzt die jenseitige Welt an die bekannte an: „Weit entfernt vom arkadischen Fluß Ladon lag der Garten der Hesperiden und doch an ihn grenzend, ...“ (S. 121).

4. Der Erymanthische Eber

Den Todesbezug macht Kerényi hier nicht so deutlich. Nur die furchtbare Angst des Eurystheus zeugt davon, so daß er sich in einem Pithos verbirgt. „So sehr erschrak er vor dem Eber: wie vor dem Tod.“ (S. 123)

5. Die Stymphalischen Vögel

Auch diese sieht Kerényi als Unterweltswesen an; so umflattern wie Vögel die ankommenden Seelen den sumpfigen Acheron. In Sophokles, *Oedipus tyrannus* 175, fliegen die in Mengen gestorbenen Thebaner dem Strand des Abendgottes zu, in Schwärmen gleich flüchtigen Vögeln. Die westliche Küste, wo die Sonne untergeht, bedeutet das Totenreich. (S. 123)

6. Das Ausmisten der Ställe des Augeias

Das Herrschertum des Augeias „war da, an der westlichen Küste, eher ein Königtum der untergehenden Sonne, eine Herrschaft über die Unterwelt, als über das Land Elis.“ (S. 124)

7. Die Rosse des Diomedes

Diese Rosse, manchmal geflügelt, sind unheimliche Fabelwesen, die Menschenfleisch fressen. Rosse an sich haben einen Unterweltbezug: Der Unterweltkönig wurde *klytopolos* (berühmt durch Pferde) genannt. Auch Admetos mit einem Unterweltnamen – der Unbezwingliche – war ein Herr der Rosse [Thornton Wilder: „rich in horses“]. Dorthin kam ja Herakles auf dem Weg zu Diomedes in Thrakien und kämpfte mit Thanatos um Alkestis. So heißt es in *Alkestis* von Euripides:

Admetos: *O edler Sohn des höchsten Zeus,
sei glücklich, und der Vater, der dich pflanzte,
beschütze dich: denn du allein hast mein Haus wieder aufgerichtet.
Wie hast du sie von drunten hierher ans Licht gebracht?*
Herakles: *Indem ich mit dem Daimon rang, in dessen Macht sie war.*
Admetos: *Wo, sagst du, hast du diesen Kampf mit Thanatos ausgetragen?*
Herakles: *Gerade beim Grab. Aus dem Hinterhalt heraus packte ich ihn mit meinen
Händen.*

(Euripides, *Alkestis* 1136-1142; Übersetzung: Kurt Steinmann)

[Parerga haben immer einen Bezug zum Hauptereignis.]

8. Der Kretensische Stier und 9. Der Gürtel der Amazonenkönigin

Diese beiden Arbeiten haben keinen Bezug zu Tod und Unterwelt und könnten später hinzugefügt sein. In manchen Quellen wird ja von nur zehn Arbeiten gesprochen.

10. Die Rinder des Geryoneus

Die Insel des Geryoneus liegt weit im Westen, jenseits des Okeanos, ihr Name Erytheia bedeutet Abendröte. Hier ist das Totenreich und Jenseitsland. Kerényi sieht auch den Kampf gegen Pylos in Verbindung mit diesem Abenteuer, Pylos habe die Bedeutung Hadestor.

11. Die Äpfel der Hesperiden

Über deren Insel wurde bereits bei Aufgabe 3 gesprochen.

[Der Name Hesperiden, „die Westlichen“ oder „Die vom Abendstern“, weist wiederum auf das Land der Toten hin.]

12. Das Herbeiholen des Kerberos

Diese letzte Aufgabe war eine Probe der Göttlichkeit des Heros; denn nur der Gottheros und siegreiche Kämpfer gegen den Tod konnte in den Bereich des Hades eindringen. Doch auch er mußte sich vorher in die Mysterien einweihen lassen, um als einer der Ihren zu den Unterweltgöttern gehen zu können. Apollodoros 2, 122: Herakles wurde durch Adoption Sohn des Eleusiniers Pylios, außerdem mußte er durch Eumolpos, den ersten Hierophanten von

Eleusis, von den vielen Bluttaten entschuldigt werden. Der Name Pylios stellt eine verschlüsselte Aussage dar, denn er weist auf das Hadesstor hin, das sich durch die Einweihung für Herakles öffnen sollte. (S. 144) Die Mächte der Unterwelt unterwarfen sich Herakles: der Fährmann, die Medusa – noch Odysseus hatte ihr nicht begegnen wollen -, und Hades erlaubte ihm, den Kerberos mitzunehmen, wenn er ihn ohne Waffen überwinden werde [vgl. das von Schefold besprochene Vasenbild, auf dem Herakles beschwichtigend auf den Kerberos zugeht.] Herakles bezähmte den Kerberos. Auf dem Rückweg aus der Unterwelt befreite er Theseus, dem der Ausgang nicht gelungen war, sondern der auf einem steinernen Sitz festgebant war. (144ff.)

Da aus dem mythischen Leben des Herakles hier nur die Abenteuersequenz Thema war, soll nicht die Rede sein von den bedenklichen Seiten seines Wesens, wie Freveltaten gegen Menschen und Götter, die teilweise in einem Zustand des „Wahnsinns“ begangen wurden. Auch das Ende des Herakles und sein Eingehen in den Olymp werden hier nicht behandelt (aber s. u. bei Abschnitt 4.3.4.4).

4.3.4.4 Rückkehr und Tod des Heros

Diese Themen entsprechen den Punkten 6 und 7 des Heroenschemas.

Punkt 6 wurde schon oben S. 823 bis 880 ausführlich behandelt.

Zu Punkt 7 siehe die Beispiele im nachfolgenden Abschnitt 4.3.4.5. und die folgenden kurzen Ausführungen.

Der Punkt Tod des Heros fehlt oft in einem Heldenleben, weil die Gestalt des Heros, wie sie sich in der griechischen Mythologie entwickelt hat, keinen außergewöhnlichen Tod erfährt, der sie in einen besonderen nachtodlichen Zustand versetzt hätte. Im Gegenteil erleiden Helden oft einen tragischen Tod. Im Reich des Todes führen auch die Heroen und die ihnen verbundenen Frauen wie Gattinnen und Töchter kein anderes Dasein als gewöhnliche Sterbliche. Es gab die Heroenverehrung an ihren Gräbern, denn die Menschen hofften auf ihre Hilfe aus dem Tod heraus.

Ausnahmen sind Aufenthalte im Elysium oder auf den Inseln der Seligen, wie dies bei Hesiod vorkommt (vgl. oben S. 805-811).

Völlig einzigartig ist der Tod des Herakles. Die Verbrennung auf dem Scheiterhaufen wird von manchen Autoren als Läuterung verstanden und seine darauf folgende Himmelfahrt beschrieben. Texte und Vasenbilder beinhalten seine Aufnahme in den Olymp und die Vermählung mit Hebe, der Göttin der Jugend, der Tochter des Zeus und der Hera.

So schreibt z. B. Apollodoros:

Als der Scheiterhaufen brannte, nahm ihn, wie man sagt, eine Wolke auf und trug ihn unter Donner in den Himmel. Von da wurde ihm die Unsterblichkeit zuteil; mit Hera versöhnte er sich und erhielt deren Tochter Hebe zur Frau, die ihm zwei Söhne gebar, Alexiares und Aniketos. (2, 160; Übersetzung kai Brodersen)

M. Mühl hält dies für eine Übernahme altorientalischer und indischer Vorstellungen, die durch

die Orphik in das griechische Denken eindringen. Entsprechende Stellen bei Homer und Hesiod seien spätere Interpolationen (Max Mühl, Des Herakles Himmelfahrt. www.rhm.uni-koeln.de/101/Muehl.pdf ; 25. 12. 2024).

Ganz anders bewertet Dietz den Tod des Herakles. Dies wurde bereits oben S. 811f. dargestellt.

4.3.4.5 Abschließender Teil: Bedeutende Beispiele für das Heroenschema, bei denen die Teile nahezu vollständig zu erkennen sind

Hier noch einmal das Heroenschema in meiner Fassung:

1. Geburt und Jugend des Heros
2. Ruf zur Abenteuerreise
3. Übertreten der Schwelle
4. Kämpfe und Gewinnung einer Frau auf dem Weg der Prüfungen
5. Unterweltfahrt
6. Rückkehr
7. Tod des Heros

Die mythischen Lebensläufe folgender Gestalten sollen hier genannt werden, wobei diejenigen aus der griechischen Mythologie der mythischen 'Chronologie' folgen (vgl. Reinhardt, MH, S. 107):

- 1 Perseus
- 2 Theseus
- 3 Odysseus
- 4 Romulus und Remus
- 5 Siegfried/Sigurd
- 6 Lugh
- 7 Das Glückskind im Märchen *Der Teufel mit den drei goldenen Haaren* (Grimm, KHM Nr. 29)
- 8 Harry Potter

Jesus, der Christus

1 Perseus

1. Geburt und Jugend: Prophezeiung der Geburt eines bedrohlichen Kindes an den Großvater Akrisios; Versuch der Verhinderung der Zeugung durch Einsperren der Mutter Danae (Motiv Jungfrau im Turm); wunderbare Zeugung (Zeus als Goldregen); versuchte Tötung des Kindes durch Aussetzen (mit der Mutter); Rettung von Mutter und Kind und Leben im Exil (Jugendexil)
2. Ruf zur Abenteuerreise: Geforderte Bezwingung der Medusa zur Rettung der Mutter vor dem zudringlichen König der Insel, auf der sie im Exil leben
Gewinnung von Waffe und Ausrüstung: von Göttern überreicht

3. Übertreten der Schwelle: Überwindung der Graien an der Schwelle zum Unterweltbereich der Medusen
5. (vor 4.): Unterweltfahrt: Lebensgefährlicher Kampf, um das Haupt der Medusa zu gewinnen
4. Kämpfe und Gewinnung einer Frau: Auf dem Rückweg Rettung der Andromeda, die einem Meerdrachen (Ketos) ausgeliefert ist. Diese Königstochter wird die Gemahlin des Heros.
6. Rückkehr: Vernichtung der Gegner mit dem versteinernen Blick der Medusa und damit Rettung der Mutter. Versehentliche Tötung des Verfolgers des Kindes, des Großvaters; das Orakel erfüllt sich.

2 Theseus

1. Geburt und Jugend: Wunderbare Geburt bei der Variante mit Poseidon als Vater oder außereheliche Zeugung durch Aigeus, der danach nach Athen zurückkehrt; Jugendexil: Aufwachsen fern vom Vater, unkannt.
2. Ruf: Aigeus hatte der Mutter den Auftrag gegeben, dem Herangewachsenen seinen Vater zu nennen. Waffengewinnung: Aigeus hatte ferner unter einem Felsen sein Schwert und seine Sandalen hinterlassen, die Theseus nun durch Aufheben des Felsens gewinnt (Parallelen: keltische Mythologie: Der spätere König Artus/Arthur zieht sein Schwert aus einem Felsen; germanische Mythologie: Sigmund zieht sein Schwert aus einem Baum. Nur der wahre, dazu bestimmte Heros vermag das.).
4. /5. Kämpfe, Unterweltfahrt und Gewinnung einer Frau: Abenteuersequenz auf der Reise nach Athen zu seinem Vater; Unterweltfahrt: Fahrt nach Kreta und Eindringen in das unterweltliche Labyrinth, dort Kampf mit dem Ungeheuer Minotaurus; Gewinnung der Helferin Ariadne zur Braut.
6. Rückkehr: Übernahme seines Königreiches Athen, segensreiches Wirken als Nationalheros von Athen. Hilfe für den greisen und blinden Exilanten Oidipus bei dessen Ankunft auf Kolonos bei Athen, der dann auf geheimnisvolle Weise zu den unteren Göttern eingeht (nach Sophokles, *Oidipus Koloneus*).
7. Tod: Nach Apollodoros hatte Theseus einen schlimmen Tod: Er wurde aus Athen vertrieben „und kam zu Lykomedes, der ihn in einen Abgrund warf und so tötete“ (Epitome 1, 24).

3 Odysseus

1. Geburt und Jugend: Es gibt zwar keine unmittelbare wunderbare Zeugung und Geburt, doch sind Zeus und Hermes Urahnen; Großtaten: Tötung eines besonders starken Ebers; Waffengewinnung: Bogen des Eurytos, des besten Bogenschützen aus der älteren Heroengeneration
2. Ruf: Odysseus will dem Ruf zum Trojafeldzug ausweichen.
4. Kämpfe: Trojanischer Krieg; Erlangung der wahren Braut lag schon vor dem Ruf zur Abenteuerreise; er gewann sie durch eine Freierprobe.
5. Unterweltreise: Als solche können die Irrfahrten verstanden werden, die als tiefsten Punkt den Hades haben und danach wieder herausführen.
6. Rückkehr: Dieser Punkt ist besonders reichhaltig ausgeführt. Odysseus übernimmt sein Königtum wieder und wird zum Segensbringer.
7. Tod: Teiresias prophezeit Odysseus im Hades:

*Wandere dann über Land, ein handliches Ruder ergreifend, [...].
Wenn dir des Wegs ein anderer Wanderer begegnet und sagt dir,
Daß eine Worflerschaukel du trägst auf schimmernder Schulter,*

*Dann stoß fest hinein in die Erde das handliche Ruder,
Und bring heilige Opfer dar dem Herrscher Poseidon,
Einen Widder und Stier und saubespringenden Eber,
Kehre sodann nach Haus und bring den unsterblichen Göttern
Die den Himmel bewohnen, heilige Festhekatomben,
Allen der Reihe nach, und es wird dir ferne dem Meere
Dann recht sanft sich nahen der Tod; du wirst ihm erliegen,
Schon von stattlichem Alter gebeugt. Die Völker um dich her
Werden glücklich sein. Das künde ich dir untrüglich.
(Odyssee 11, 121; 127-137; Übersetzung: Roland Hampe)*

4 Romulus und Remus

1. Geburt und Jugend: Motiv bedrohliches Kind (falscher König fürchtet die Geburt eines rechten Königs); Versuch, die Zeugung zu verhindern; wunderbare Zeugung von Zwillingen durch Mars; Entdeckung der Kinder und Aussetzung; Säugung durch Tier (Wölfin). Die Wölfin, La Lupa, ist ja bis heute das Wahrzeichen Roms.

Sie erscheint schon bei Vergil im 8. Buch der Aeneis, als ein Bild auf dem Schild des Aeneas:

*fecerat [ignipotens] et viridi fetam Mavortis in antro
procubuisse lupam, geminos huic ubera circum
ludere pendentis pueros et lambere matrem
impavidos, illam tereti cervice reflexa
mulcere alternos et corpora fingere lingua.*

*[Der Feuerbeherrscher] hatte auch dargestellt, wie die Wölfin, die
geworfen hat, in der grünen Grotte des Mars sich niedergelegt hat
und wie die Zwillingsskaben furchtlos ringsum spielend an ihren Zitzen
hängen und an der Mutter saugen; jene, den schlanken Hals zurückgewandt,
streichelt sie abwechselnd sanft mit der Zunge und fährt über ihre Körper.
(Vergil, Aeneis 8, 630-634)*

Aufwachsen bei Hirtenpaar, das sie gefunden hat; Großtaten: Die Zwillinge sind stärker als die Hirtenjugend.

4. Kämpfe: Überwindung und Tötung des falschen Königs

6. Segensreiche Tat: Gründung Roms

Dieser Mythos, der an andere angelehnt ist, läßt wesentliche Teile des Schemas vermissen. In typischer Weise ausgeführt sind nur Anfang und Schluß.

5 Siegfried/Sigurd

Das Heldenschema ist im Mythos von Siegfried/Sigurd besonders deutlich zu erkennen. So sagt R. Meyer: „Was von ihm berichtet wird, ist der Kanon, nach welchem ein Eingeweihtenleben ablaufen muß.“ (Nordische Apokalypse, S. 218)

Ähnlich sieht dies D. Schweitzer, die in ihrem Beitrag das Heldenschema von de Vries referiert. Quellen zu Siegfried/Sigurd sind die *Edda*, die *Thidrekssaga*, die *Völsungasaga* und das *Nibelungenlied*. Schweitzer kommt zu dem Schluß, daß der „Mythos Siegfried“ das „Mythem Heldenleben“ in den wichtigsten Punkten erfüllt. (Doris Schweitzer, Der scheiternde Held. Siegfried im Nibelungenlied und in Wagners „Ring“. www.nibelungenlied-gesellschaft.de/03_beitrag/schweitzer/hlg-15_schweitzer.html ; 7. 12. 2020)

Nach meinem siebenteiligen Schema stellt sich der Siegfried-Mythos folgendermaßen dar:

1. Geburt und Jugend: Urahn Gott Odin; Jugend nach einer Fassung (Völsungasaga) bei Meisterschmied; Gewinnung von Roß durch Odin, Schwert durch Neuschmieden des zerbrochenen Schwertes des Vaters. Andere Fassung (Thidrekssaga): Vertreiben der Mutter in den Wald wegen angeblicher Untreue, Tod bei der Geburt Siegfrieds, Säugung durch Tier (Hirschkuh), Auffinden durch Hirten, Aufwachsen bei Schmied

2. Ruf: Schmied reizt ihn zu Heldentaten.

3./4. Kampf, Schwellenübertritt und Gewinnung der Frau: Drachenkampf (Lindwurm Fafnir) als Schwellenübertritt, Erlangung von Unverwundbarkeit, Durchschreiten des Feuerwalls, um unter Gefahr die schlafende Frau (Brynhild), die wahre Braut, zu gewinnen. Fortsetzung der Einweihung durch sie und Aufbruch zu seiner weiteren Heldenfahrt.

5. Unterweltreise: Der Aufenthalt bei den Burgunden bzw. Gibichungen kann als Unterweltreise gedeutet werden, nämlich wenn das Irdische als eine große Einweihungsprüfung aufgefaßt wird. Siegfried/Sigurd als später Heros ist für die Prüfung schlecht gerüstet. Er vergißt die wahre Braut und läßt sich in Betrug und Intrigen hineinziehen. Die Erdenwelt als die wahre Unterwelt und Prüfungsort wird so in Steiners Deutung des Persephone-Mythos gesehen. Der Hades ist die jenseitige geistige Welt. Abwechselnd muß Persephone sich im Irdischen und im Geistigen aufhalten. (Anthrolexus s. v. Persephone; auch: Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums, GA 8, Kapitel „Die Mysterienweisheit und der Mythos“) Auch Schweitzer meint, die Fahrt zu den Nibelungen könne mit einer Unterweltreise gleichgesetzt werden; dies sei eine Lebenseinweihung.

7. Tod: Das Versagen bei den Prüfungen führt zu Fehlhandlungen und Verstrickungen, die Siegfried/Sigurd nicht erkennt. Das Vergessen der wahren Braut ruft ihre Rache hervor, was letztlich zu seiner Ermordung führt. Statt segensreichem Wirken unter den Menschen kommt es zum Untergang der Burgunden bzw. Gibichungen oder Nibelungen. Zu Siegfrieds Tod ist noch zu sagen, daß hier eine ähnliche Tragik wie bei den meisten griechischen Heroen vorliegt. So sagt Kerényi, der Tod gehöre zur Gestalt des Heros (Mythologie 2, S. 20). Schweitzer wendet außerdem das Heldenmuster auf die Siegfried-Gestalt in Wagners *Ring des Nibelungen* an, indem sie folgende Punkte nennt (angelehnt an: Udo Bernbach, *Der Ring des Nibelungen. Ansichten eines Mythos*. 1995):

1. eine die menschliche Normalität sprengende Herkunft durch Wotan als Ahn und durch eine inzestuöse Verbindung (Sigmund-Sieglinde),

2. Geburt in der Verborgenheit,

3. Erziehung durch eine halbmenschliche mythische Gestalt (Meisterschmied Mime),

4. frühe Offenbarung außergewöhnlicher Kraft,

5. Kampf mit einem Drachen als rituell-obligate heroische Initialisierung, welche

6. die Unverwundbarkeit oder den Gewinn eines unermesslichen Schatzes (Nibelungenhort) zur Folge hat.

7. Befreiung und erotische Eroberung einer Jungfrau (Brünnhilde), welche mit der Überwindung einer außergewöhnlichen Gefahr (Durchschreiten der Waberlohe) einhergeht. Die Punkte Unterweltsfahrt und Tod fehlen hier.

Tatsächlich ist es so, daß in der *Götterdämmerung*, wie bereits mehrfach erwähnt, im Unterschied zu den Quellen Siegfried im Sterben seine wahre Braut wiedererkennt und sie vereint in ein reinigendes Feuer eingehen. Sie ist es, die an seiner Statt die „erlösende Weltentat“ (*Siegfried*, 3. Akt. Burghold, S. 241) vollbringt, nämlich die Welt von dem Fluch des Ringes befreit.

6 Lugh

Der keltische Gott Lugh ist wie Dionysos ein Heros unter den Göttern. Daher folgt sein

mythisches Leben dem Heroenmuster. In manchem ähnelt es dem Perseus-Mythos.

1. Geburt und Jugend: Abstammung durch die Mutter von den Fomoriern, grausamen Riesen, und durch den Vater von den Tuatha Dé Danann, dem strahlenden Göttergeschlecht. Der einäugige Riese Balor erhielt eine Prophezeiung, daß ein Enkel ihn töten werde. Darauf sperrte er seine Tochter in einen Turm. Der Götterabkömmling Cian gelangte in diesen Turm und wurde zum Vater Lughs. Balor entdeckte das Kind und wollte es vom Turm hinab ins Meer werfen, doch eine Druidin rettete es.

Lugh wurde in vielen Künsten ausgebildet, u. a. Schmieden. Er war von außergewöhnlicher Körperkraft.

Ähnlich wie bei Romulus und Remus sind die weiteren Punkte nicht deutlich voneinander geschieden. Eine Großtat war die Erlangung der Schätze der Tuatha Dé Danann, des Steins der Wahrheit, des magischen Schwertes, des unüberwindlichen Speeres und des Kessels des Dagda, der nie versiegend Speisen schenkte.

Seine Haupttat war die Rettung der Tuatha Dé Danann im Kampf gegen Balor. Dies ähnelt dem Kampf der olympischen Götter gegen die Giganten, wobei auch der Heros Herakles half. Die Tuatha Dé Danann waren geschwächt, so daß sich Bres, ein tyrannischer Gegenkönig, an die Macht bringen konnte. Er erhielt Unterstützung durch das Riesengeschlecht der Fomorien, deren Anführer Balor war.

Dieser weist mit seiner Einäugigkeit auf eine alte Menschenart hin, noch aus der Atlantis. In dem Kampf, genannt die zweite Schlacht von Magh Tuiredh, tötete Balor viele Gegner mit seinem einen Auge, das Blitze schleudern konnte. Doch schließlich konnte er das Auge nicht mehr offen halten und wurde von Lugh durch einen Steinwurf getötet. Dadurch ging die Prophezeiung in Erfüllung, denn Lugh tötete damit seinen Großvater. Lugh hatte den Sieg für das neue, strahlende Göttergeschlecht der Tuatha Dé Danann errungen.

Es handelt sich hier um einen Sukzessionsmythos: Die wachen, der irdischen Welt und dem Verstand schon zugewandten Sonnengötter werden von dem Sonnenhelden Lugh zum Sieg über eine alte Menschheit geführt, die noch mehr in einem träumerischen Bewußtsein verharret. Bezeichnend ist hierfür, daß Balors Auge, das Organ zur Wahrnehmung der übersinnlichen Welt, sich in diesem Kampf nicht wach halten konnte.

Lugh wurde zum neuen König in dem Reich der Tuatha Dé Danann.

Bei Lugh sind außer „Geburt und Jugend“ die Punkte „Kämpfe“ und „Heilbringer für die Welt“ aus dem Heroenschema erfüllt.

Quelle zu diesem irischen Mythos:

Book of Invasions (Lebor Gabála Éirenn). In: Timeless Myths.

www.timelessmyths.com/celtic/invasions/ ; 17. 5. 2023

7 Harry Potter

1. Geburt und Jugend: Heroische Eltern, die sich im Kampf gegen den monströsen Bösen Lord Voldemort hervortaten; Prophezeiung der Geburt des für Voldemort bedrohlichen Kindes; Jugendexil nach Ermordung der Eltern: Harry Potter wächst nicht in der ihm zugehörigen Gemeinschaft auf; Großtaten: versehentliches Zaubern, z. B. auf dem Schulhof; im Zoo

2. Ruf: erfolgt durch den Brief aus Hogwarts, in dem ihm für das neue Schuljahr ein Platz an der Schule angeboten wird.

Gewinnung der Waffe Zauberstab: „Der Zauberstab sucht sich den Zauberer“: Jeder Zaubererherld erlangt den ihm bestimmten Zauberstab.

3. Schwellenübertritt: Die Hagrid-Gestalt ist ein Hüter der Schwelle, so auch sein Titel „Hüter der Schlüssel und Ländereien von Hogwarts“. Sein furchterregendes Äußeres und die

scheinbare Einfältigkeit verbergen sein wahres Wesen und stellen eine Herausforderung für den Adepten dar. Harry jedoch erkennt sofort Hagrids Zugehörigkeit zu sich selbst, darauf offenbart dieser sein Wesen als Freund. Draco in seiner hochmütigen Verachtung und Ablehnung besteht diese Prüfung nicht.

Als wahrer Hüter der Schwelle verrät Hagrid Harry nicht, wie man in die andere Welt kommt, also zum Gleis 9¾. Harry findet es durch seine Sehnsucht nach Hogwarts (er hört jemanden das Wort „Muggel“ nennen; er bemerkt eine Hauseule auf dem Bahnhof), seine Intelligenz und seinen Mut heraus. Er muß die Mauer durchbrechen, die dieselbe Funktion wie der Feuerwall oder die Dornenhecke hat: Der wahre furchtlose Held gelangt hindurch, der noch nicht reife nicht.

4./5.: Kämpfe und Gewinnung einer Frau: Eine Sequenz von 7 Jahren mit schwierigen und gefährlichen Aufgaben, bei der er selbst wiederholt in Lebensgefahr gerät und den Tod für ihn wichtiger Menschen erlebt. Er wird vom „Tod“ verfolgt und bedroht (*Vol de Mort*);

Voldemort fürchtet ihn aufgrund der Prophezeiung. Diese Gefahren stellen Einweihungsprüfungen dar. Über den Unterweltcharakter (d. h. Einweihungsort) von Hogwarts wurde schon gesprochen.

Das Thema wahre Braut durchzieht ebenfalls die 7 Jahre; dies zeigt, daß die Prüfungen und die Gewinnung der Braut zusammenhängen (vgl. Campbell, Heros); ohne sie ist der Heros unvollständig, sie ist Ergänzung und zweites Ich, seine wahre Seele.

6. Rückkehr: Auch dies wurde schon ausgeführt: Rückkehr aus dem Nahtoderlebnis nach Voldemorts mißglücktem Todesfluch aus Verantwortung für das Wohl der Welt. Das war nicht immer so, es mußte eine Folge des Reifwerdens dazu durchlaufen werden; Harry neigte nämlich immer wieder zu Ausweichen oder Verweigerung, sich den Herausforderungen zu stellen, was schmerzliche Folgen nach sich zog, z. B. vor dem Trimagischen Turnier, beim Erlangen der Erinnerung von Slughorn, Sabotieren des Okklumentik-Unterrichts („Verlügen“). Das letzte, als Harry kein Kind mehr war, führte mehr oder weniger zum Tod des Paten Sirius Black, einer der schwersten Krisen und Zerreißproben in Harrys Heldenleben.

7. Tod des Heros: Die wahre Einstellung zum Sterben und zu Gestorbenen lernt Harry von Dumbledore. Zuvor lernt er Versuchungen zu falschen Mitteln und Wegen zur Unsterblichkeit und Verbindung mit Gestorbenen kennen: Spiegel Nerhegeb, Stein der Weisen, Stein der Unsterblichkeit, Horkrux.

8 Der Teufel mit den drei goldenen Haaren

1. Geburt und Jugend: Ein Kind wird mit einer Glückshaut (Eihülle) geboren, ein Zeichen für einen besonderen Lebenslauf. Prophezeiung: Er werde mit 14 Jahren die Tochter des Königs heiraten. Deswegen Verfolgung und Tötungsabsicht des herodesartigen Königs, der das Kind in einer Schachtel auf einem Fluß aussetzt. Rettung aus dem Wasser (wie Mose) durch einen Mahlburschen; Jugendexil bei dem Müllerpaar.

2. Ruf: Der König beauftragt ihn, einen Brief zur Königin zu bringen. Es ist ein Urias-Brief, in dem der König seine Tötung anordnet.

3. Schwellenübertritt: Eine erste Initiation des furchtlosen Glückskindes in einem Räuberhaus im Wald; Helferin: die Alte in dem Haus; Räuberhauptmann verändert heimlich den Brief: Der Jüngling soll die Königstochter zur Gemahlin erhalten.

4. Äußere Kämpfe gibt es in dem Märchen nicht. Gewinnung einer Frau: Frucht des Aufenthaltes im Wald: am Königshof Vermählung mit der Königstochter. Aufbruch zu weiteren Taten, durch den König veranlaßt, der hofft, der unerwünschte Schwiegersohn werde dabei umkommen: Drei goldene Haare vom Haupt des Teufels sollen beschafft werden.

5. Unterweltfahrt: Auf dem Weg: Hilfsversprechen für zwei Städte in Not; Überquerung des Unterweltflusses im Nachen eines Fährmanns; Unterwelt (Hölle): Mit der Helferin, des

Teufels Ellermutter (Großmutter), erlangt er die drei goldenen Haare und Wissen.

6. Rückkehr: Segensbringer für die zwei Städte; Wiedervereinigung mit der wahren Braut; Überwindung des Gegners; Erlösung des Fährmanns

7. Das nachtodliche Schicksal des vollendeten Helden muß nicht thematisiert werden. Er ist der erlöste Zukunftsmensch.

Dieses Märchen zeigt nicht nur das vollständige Heroenschema, sondern auch viele biblische Anspielungen, fast mit wörtlichen Stellen. Dies geht auf das christliche Substrat des Europäischen Zaubermärchens zurück (Reinhardt, MSM). Es zeigt aber auch, daß umgekehrt der griechische Mythos, auf dem das Märchen aufbaut, in manchen Zügen auf das Christentum vorausweist.

Diese Verbindungen soll der folgende deutende Durchgang durch das Märchen aufzeigen.

Das von einer Herrschergestalt aufgrund einer für sie ungünstigen Verheißung verfolgte Kind ist ein weit verbreitetes Motiv. Genannte und weitere Beispiele sind: Kronos – Zeus;

Akrisios – Perseus; Laios – Oidipus; Pharao – Hebräerkinder; Amulius – Romulus und Remus; Herodes – Jesus; „Lord“ Voldemort – Harry Potter. Der König vertritt bildlich, als mythische Gestalt, oft eine alte Macht, einen früheren Entwicklungsstand, und will seine Herrschaft nicht aufgeben. So wird er zum unrechtmäßigen König. Er ist ein übriggebliebener Priesterkönig, der keine wirkliche Weisheit mehr besitzt, aber an äußerer Macht festhält.

Die Schachtel, in der das Glückskind ausgesetzt wird, hat viele Parallelen: Perseus mit seiner Mutter Danae in einem Kasten auf dem Meer; das Binsenkörbchen des Mosekindes auf dem Nil und altorientalische Parallelen. Die versuchte Tötung findet auffällig oft durch Wasser statt, so auch bei Romulus und Remus im Tiber. Im Märchen wird wörtlich die Stelle Ex 2,10 genannt: „aus dem Wasser gezogen“ (Luther). Kinderlosigkeit der Pflegeeltern kommt z. B. auch bei dem Königspaar von Korinth vor, das das ausgesetzte Kind aufnimmt und Oidi-pus (Schwellfuß) nennt.

Der 14jährige Knabe macht sich auf den Weg, der nach dem Willen des Königs zu seinem Tod führen soll. Das Motiv des Urias-Briefes kommt nicht nur im Alten Testament vor, woher die Bezeichnung stammt, sondern auch in der griechischen Mythologie bei dem „alten“ Heros Bellerophon. Durch die Erlebnisse im Wald, bei denen der furchtlose Held – eine Siegfried-Parallele – in der Alten und den Räubern Helfer findet, geht die Weissagung in Erfüllung: Mit 14 Jahren wird er die Tochter des Königs heiraten. So findet der Jüngling sein weibliches Gegenüber, muß es sich aber durch einen weiteren gefährlichen Einweihungsweg sichern. Hierbei gibt wieder der böse König den Anstoß, denn er will ihn zum dritten Mal in den Tod schicken: Das Böse hilft unwissentlich. Es ist „eine Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft“. Nur durch diese Widerstände erlangt das Glückskind Stufe um Stufe die vollkommene Einweihung.

Die beiden Städte symbolisieren die postlapsale Welt, in der zwei Lebenssymbole ihre Kraft verloren haben, das Wasser und der Apfelbaum. In der Zeit des Paradieses spendete der jetzt versiegte Brunnen das Wasser des Lebens in seiner erhöhten Gestalt als Wein. Der jetzt verdorrte Baum trug goldene Äpfel, war ein Baum des Lebens und spendete Weisheit, wie das Goldsymbol anzeigt. Goldene Äpfel sind vom Baum der Hesperiden und von den Äpfeln der ewigen Jugend aus dem Garten der germanischen Göttin Iduna bekannt. Beide Städte in ihrer ursprünglichen Blüte verweisen auf das Paradies, auf die Goldene Zeit, die nun vorbei ist: Das Leben ist versiegt, das Wissen verdorrt. Die Kröte im Brunnen vergiftet das Wasser, eine Maus nagt an der Wurzel des Lebensbaumes. In Märchendeutungen ist die Kröte ein Symbol der von der menschlichen Ganzheitlichkeit getrennten Sexualität (Lenz; Schliephacke). Schubart nennt dies die verschlingende, auf Machtstreben beruhende Genußliebe, die der echten Liebe entgegengesetzt ist, da jene eine Richtung zum Tod hin besitzt (S. 72ff.). Tatsächlich begann die Sexualität mit der Geschlechtertrennung, die in der okkulten Menschheitsentwicklung gleichzeitig mit dem Beginn des Todesloses erfolgte. Der von der

„Kröte“ beherrschte Mensch ist erlösungsbedürftig hin zur echten leib-seelisch-geistigen Liebe. Die Maus ist ein märchenhaft verkleinertes Abbild des Totendrachen Nidhögg in der germanischen Mythologie; dieser nagt an der Wurzel des Weltenbaumes Yggdrasil. Er kann als das Verdorrnde des einseitigen Intellekts, der kein Gold mehr hervorbringt, verstanden werden. Zu beiden Wächtern an den Toren dieser Städte, die ihn nach seinen Fertigkeiten fragen und um Hilfe bitten, spricht das Glückskind: „Ich weiß alles. Das sollt ihr erfahren, wenn ich wiederkomme.“ Er ist sich seiner Sendung und seines Weges bewußt, im Unterschied zu dem ebenfalls furchtlosen, aber unwissenden Siegfried.

Der Fährmann ist ein völlig Unwissender. Obwohl er ständig hin- und herfährt, erkennt er nicht, daß er sich auf einer Grenze zwischen irdischer und geistiger Welt befindet, kennt das Wesen der beiden Ufer dieses Grenzflusses nicht, nämlich den Tod und den verkörperten Zustand. Deswegen ist er hier festgebannt, ein Mensch, der nicht „weitergehen“ kann. Da er darunter leidet, stellt er an das Glückskind die Frage, warum er immer hin- und herfahren muß. Es könnten mit diesem Zustand auch die leidvollen, nie endenden Inkarnationen nach indischer Lehre gemeint sein.

Das Glückskind dagegen findet mit Leichtigkeit den „Eingang zur Hölle“. Dies ist seine Haupteinweihung: der *Descensus ad inferos*, der Abstieg in die Unterwelt. Die Zahl drei der drei goldenen Haare des Teufels und der drei Fragen deuten auf den dreitägigen Aufenthalt im Reich des Todes oder die Dauer des todähnlichen Einweihungsschlafs hin. Hier findet das Glückskind wieder eine Uralte als Helferin, dieselbe Gestalt wie im Räuberhaus. Der Teufel selbst hat goldene Haare, ist also ein Wesen aus der alten Goldenen Zeit seinen Ursprüngen nach. Er kennt die Ursachen der drei verderblichen Zustände der Städte und des Fährmanns; möglicherweise ist er selbst der Verursacher, der „alte Drache“, wie er im Märchen genannt wird: Luzifer, Loki, ein Trickster. Sein Spott über die Menschen spricht für ein solches Wesen: „He, wenn sie's wüßten! He, der Dummbart!“ Das Glückskind kann diesem mächtigen Wesen ohne die Hilfe der Ellermutter nicht begegnen. Das Weibliche kommt ihm wieder zu Hilfe, als er klagt, er dürfe sonst seine Braut nicht behalten, und spricht „du dauerst mich“. Sie weiß, daß er ohne die Braut nicht vollkommen werden kann, ebenso wie schon die Gestalten im Räuberhaus. Die Königin hat die Tochter mit ihm vermählt, und die Braut liebt ihn: So wirken das alte, das mittlere und das junge Weibliche zusammen, um die schmerzende Trennung von Mann und Frau zu heilen. Die Ellermutter verschafft ihm auch die drei goldenen Haare und die Antworten auf die Fragen. In ihnen erhält er die Weisheit des wahren Luzifer, als der auch Christus angesehen wird: *ille Lucifer, qui nescit occasum*, jener Lucifer, der keinen Untergang kennt (aus dem *Exsultet* der Osternachtliturgie).

Mit ebensolcher Leichtigkeit findet das Glückskind den Weg zurück aus der Unterwelt. Es hat die vollkommene Einweihung erlangt und wird zum Segensbringer: Dem Fährmann und den Menschen in den beiden Städten sagt er, was sie tun sollen, und so wird die Welt durch sein Wissen erlöst. Aus den Städten kommen dann Esel am Königshof an, zum Dank beladen mit Säcken voll Gold für das Glückskind. In der Märchendeutung kann der Esel ein Bild für den physischen Leib sein. Dieser ist hier zum „Goldträger“ geworden, hat Gold an sich, ist lauter wie Gold, ein zukünftiger Leibeszustand. Der König dagegen sieht im Gold nur den äußeren Reichtum und Mittel zur Macht. In seiner Gier läßt er sich täuschen und sucht den goldenen Sand am Gestade des Flusses. Beim Übersetzen gibt ihm der Fährmann die Ruderstange in die Hand, und der falsche König muß an seiner Statt immerfort hin- und herfahren. Dies ist die „Strafe“ für seine Sünden: Durch das Karmagesetz ist er aufgrund seines mangelnden Entwicklungsstandes und seiner Lieblosigkeit und Machtgier an viele Reinkarnationen gebunden. Der frühere Fährmann ist losgekommen, weil er die richtige Frage gestellt und sich hat belehren lassen; das Wissenwollen hat ihn befreit.

Jesus, der Christus

Im ersten Augenblick kann es befremdlich erscheinen, Jesus unter den mythischen Heroen zu finden. Doch erstens hat sich schon mehrmals gezeigt, daß sich in Mythen viele Verweise oder Vorprägungen für die Christusgestalt finden. Zweitens ist es üblich, Religionsstifter so wie auch andere bedeutende Menschen mythisch zu überhöhen und ihren Lebenslauf durch mythische oder legendenhafte Anteile zu deuten und zu verklären. Drittens sind die Evangelien keine Biographien im heutigen Sinn, sondern zeigen in diesem Lebens – Lauf durch die Gestaltung den Sinn dieses Lebens. Viertens heißt es von Jesus: *Und das Wort ward Fleisch (kai ho logos sarx egeneto; Joh 1, 14)*. Hier sollte nicht vergessen werden, daß *mythos* auch eine Art „Wort“ ist. Man könnte dies so verstehen, daß das Leben des Jesus Christus ein Mythos in leiblicher und geschichtlicher Wirklichkeit war – in der Überzeugung der zu ihm Gehörigen, denn äußere Beweise gibt es nicht.

Die Ähnlichkeit des Lebens Jesu Christi mit dem Heroenmuster wurde öfter bemerkt. So schreibt Steffen: „Auch der Weg Jesu von Nazareth, der im Neuen Testament und in der Kirche als Christus (= Messias) verkündigt wird, entspricht der Grundstruktur des mythischen Heldenweges [...].“ (S. 233)

Steiner spricht ebenfalls über die typische Form des Lebenslaufes eines Initiierten. Dessen Erlebnisse „werden sich immer in eine ganz bestimmte typische Form bringen lassen. Der Lebenslauf eines Initiierten ist also ein typischer. Man kann ihn unabhängig von der Einzelpersönlichkeit beschreiben.“ Er nennt dann Buddha und Christus als Beispiele. Typische Einzelheiten des Lebenslaufs Christi sind die jungfräuliche Geburt, Prophezeiungen, der zwölfjährige Jesus im Tempel, die Versuchung, die Verklärung. Mit diesem letzten „Punkte endet Buddhas Lebenslauf; der wichtigste Teil im Leben Jesu aber beginnt damit: Leiden, Sterben, Auferstehung“. (Christentum, S.102ff.)

Hier nun der Lebenslauf Christi nach den sieben Punkten:

1. Geburt und Kindheit: Wunderbare Zeugung durch den Heiligen Geist und Geburt durch eine Jungfrau (Lk 1,26-38; Mt 1,18-23). Von Ambrosius von Mailand stammt der Adventshymnus *Veni, Redemptor gentium*, bekannt durch die Nachdichtung Luthers *Nun komm, der Heiden Heiland* (s. Evangelisches Gesangbuch). In der ersten Strophe lautet der auf die jungfräuliche Geburt bezügliche Text: *ostende partum virginis und talis decet partus Deum: Offenbare dich durch die Jungfrauengeburt und Solche Geburt gebührt einem Gott*. In der dritten Strophe wird der so Geborene als Gigas, Held oder Recke, bezeichnet; das griechische Wort *gigas* bezeichnete ursprünglich einen Riesen, nahm dann aber die allgemeine Bedeutung Held an. Die Stelle heißt: *Procedat [...] geminae gigas substantiae, alacris ut currat viam: Es trete hervor [...] der Heros beiderlei Wesens, mit freudiger Bewegung laufe er seinen Weg*. Mit beiderlei Wesen ist der göttliche und menschliche Teil Christi gemeint, mit Weg sein Lebenslauf als Held. Man merkt, daß Ambrosius von Mailand noch den mythischen Vorstellungen der Antike verbunden war.

Prophezeiungen vor der Geburt und über dem neugeborenen Kind erfolgen im Neuen Testament bei der Verkündigung an Maria durch den Erzengel Gabriel; durch den Frommen Simeon bei der Darstellung des Neugeborenen im Tempel (Lk 2,26-35); durch die drei Weisen, die Herodes nach dem neugeborenen König fragen, und die Auskunft der Schriftgelehrten (Mt 2,1-6). Dies löst die Verfolgung des Kindes durch Herodes aus, der um seine Macht fürchtet; denn Herodes ist ein von den Römern eingesetzter Herrscher von fremder Abstammung, während die Hoffnung auf einen rechten König aus dem Haus David gerichtet ist, von dem die Propheten sprechen. Die Verfolgung führt zur Flucht nach Ägypten, wo das Kind Jesus wahrscheinlich einige Jahre verbringt. Es handelt sich also um ein Jugendexil. Jugendliche Großtat: Der zwölfjährige Jesus im Tempel. Jesus zeigt im Gespräch mit den Lehrern am Tempel außergewöhnlichen Verstand (Lk 2,1-47).

2. Ruf: Als Ruf kann die Sendung Jesu verstanden werden. Er ist sich der Sendung, seines

Auftrages und seiner Aufgaben bewußt, einschließlich seines Todes. Dieses Bewußtsein durchzieht alle Evangelien. In einfachen Worten kommt dies in einem Liedtext von Paul Gerhard zum Ausdruck, einem kleinen Dialog zwischen Gott und dem präexistenten Christus: Gott spricht: *Geh hin, mein Kind, und nimm dich an der Kinder, die ich ausgetan zur Straß und Zornesruten*, worauf Christus antwortet: *Ja, Vater, ja von Herzensgrund, leg auf, ich will dir tragen, mein Wollen hängt an deinem Mund, mein Wirken ist dein Sagen*. (Lied Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld, Evangelisches Gesangbuch)

3. Schwellenübergang: Die Taufe Jesu als erstes Geschehnis des Weges. Das Markusevangelium und das Johannesevangelium beginnen mit diesem Ereignis, da es den Beginn des Wirkens Jesu als Christus darstellt und auch eine Art Neugeburt ist: *Du bist mein lieber Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen* (Mk 1,11). Steiner vertritt die Auffassung, daß bei der Taufe der Christus in das Wesen des Jesus von Nazareth einging. Die Taufe Jesu ist im wörtlichen Sinn von *in – ire* (In – itiation) das Betreten seines Weges. Steffen führt aus, daß in frühchristlicher Vorstellung das Untertauchen im Jordan ein Kampf gegen Drachen und dämonische Wesen war, die man in den Gewässern hausend dachte. „Es war eine Heiden, Juden und Christen geläufige Vorstellung, daß die natürlichen Gewässer von Dämonen, Schlangen und Drachen bewohnt sind, die, wie Tertullian sagt, 'die Eigenschaft des Hinabziehens' besitzen. Jesus nun stieg in den Jordan hinab, um mit den Drachen zu kämpfen und damit die für die 'Einweihung' typische Prüfung abzulegen.“ (S. 234f.) Er führt weiter als Quellen Cyrill von Jerusalem, die ostkirchliche Liturgie des Tages der Theophanie sowie bildliche Darstellungen an (S. 235f.).

4. Kämpfe: Steffen mit Schwerpunkt auf dem Drachenthema stellt S. 237 die Kämpfe gegen den Versucher, den Teufel, Dämonen, Todesmächte und den Fürsten der Welt als variierte Formen des Drachenkampfes dar.

Weitere Taten: u. a. Zeichen (Wunder), Heilungen, Totenerweckungen, Lehren in Reden und Gleichnissen, Streitgespräche mit den religiösen Führern.

Leiden und Tod (Motiv des Hängens am Pfahl, s. o. S. 759f.)

5. Unterweltfahrt: *Descendit ad inferna, Er stieg hinab ins Untere* (Apostolisches Glaubensbekenntnis aus dem 4. Jh.): Kampf gegen das Ungeheuer Tod.

Gewinnung der Jungfrau: Heraufholung und Wiederherstellung des jungfräulichen Menschen, des Adam Kadmon.

6. Rückkehr: Auferstehung von den Toten am dritten Tag: *tertia die resurrexit a mortuis* (Apostolisches Glaubensbekenntnis). Eine übliche Darstellung ist, wie der erstandene Christus siegreich aus der Unterwelt – nicht aus dem Grab – hervorkommt, wobei das Tor zertrümmert am Boden liegt. Das Tor zur Unterwelt wird auch als aufgesperrter Rachen eines gewaltigen Ungeheuers dargestellt, aus dem Christus eine Reihe erwachter Toter herausführt, als erste Adam und Eva. Nach den Evangelien weilt der Auferstandene 40 Tage unter den Jüngern. Er ist ein Segensbringer: Der Umgang mit dem Auferstandenen bewirkt eine Wesensveränderung der Jünger, erweckt ihre Erkenntniskraft (z. B. Lk 24,13-35: Die Emmausjünger); er ist Friedensbringer: *Friede sei mit euch!* (Joh 20,19; 21). Verleihung des Heiligen Geistes: *Und als er das gesagt hatte, blies er sie an und spricht: Nehmt hin den heiligen Geist!* (Joh 20,22, Luther; auch Lk 24,49). Aussendung der mit dem Heiligen Geist begabten Jünger zum Heil der Welt.

7. Himmelfahrt: Wie bei manchen bedeutenden Gestalten (Herakles, Elias) erfolgt das Ende des irdischen Seins auch bei dem Christus durch einen Vorgang, der als ein Aufsteigen wahrgenommen wird: *ascendit ad coelos, Er stieg hinauf zu den Himmeln* (Apostolisches Glaubensbekenntnis). In der Apostelgeschichte steht, daß er von einer Wolke aufgenommen wurde (Apg 1,9). Ob es ein Nachklang ist, wenn Apollodoros im 2. Jh. schreibt, daß auch Herakles von einer Wolke aufgenommen wurde? Im Unterschied zu diesem dient das Bild der Wolke aber auch, um die Wiederkunft Christi darzustellen: [...] und werden sehen den

Menschensohn kommen in den Wolken des Himmels mit großer Kraft und Herrlichkeit.
(Mt 24,30)

Die Evangelisten benutzen das Heroenmuster, um anzuzeigen, daß der Christus ein außergewöhnliches göttliches Wesen ist. Dieses Muster wird zwar erfüllt, aber in wesentlichen Dingen überstiegen und erhöht, so daß das Christus-Leben zu etwas Einmaligem wird und sich daher doch nicht mit dem irgendeines anderen Heros vergleichen läßt.

Statt eines Nachwortes

Es soll noch einmal Ernst Cassirer angeführt werden:

DER MENSCH LEBT NICHT MEHR
IN EINEM BLOSS PHYSIKALISCHEN, SONDERN
IN EINEM SYMBOLISCHEN UNIVERSUM.
SPRACHE, MYTHOS, KUNST UND RELIGION
SIND BESTANDTEILE DIESES UNIVERSUMS.

Doch zeigt sich heutzutage immer mehr, daß die Symbolik in Sprache, Mythos, Kunst und Religion kaum noch verstanden wird. Ein Symptom dafür ist der geradezu inflationär gewordene Gebrauch des Wortes „Mythos“ im Sinn von „irriger Annahme“, der erst während der Arbeit an diesem Text aufkam. Aus eigener Erfahrung habe ich bemerkt, daß ich nur schwer verstanden werde, wenn ich von Mythos im eigentlichen Sinn spreche.

Ich hoffe, dem mit dieser Arbeit etwas abhelfen zu können, in welcher der Versuch gemacht wird, eine symbolische Ausdrucksweise in eine verstandesmäßige Sprache zu übertragen und damit einen Beitrag zur Hermetik in heutiger Zeit zu leisten.

LIBRO COMPLETO SALTAT SCRIPTOR PEDE LAETO*
(Randbemerkung einer sanktgallischen Handschrift, mitgeteilt von J. v. Arx)

Joseph Victor von Scheffel, Ekkehard

* Letzte, etwas freie Übersetzung:
Buch geht nicht mehr weiter,
fröhlich tanzt nun unser Schreiber.

Literaturverzeichnis

Verwendete Textausgaben und Übersetzungen

Das Gilgamesch-Epos. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Albert Schott. Neu herausgegeben von Wolfram von Soden. Stuttgart 1999 (1958)

Altes Testament/Neues Testament:

Neue Jerusalemer Bibel. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalemer Bibel. Stuttgart 1980.

Die Bibel. Einheitsübersetzung. Gesamtausgabe. Stuttgart 2016

Die Bibel oder die ganze heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers. 1912/1964

Homer, Ilias. Übertragen von Johann Heinrich Voß (1793). Augsburg o. J.

Homer, Odyssee.

Homeri opera recognovit et adnotatione critica instruxit Thomas W. Allen, Tomus III et IV. Oxford 1974 (Erstausgabe 1908)

Homer, Odyssee. Griechisch/Deutsch. Übersetzung, Nachwort und Register von Roland Hampe. Stuttgart 2010 (1979)

Homerische Hymnen. Griechisch und deutsch herausgegeben von Anton Weiher. München ⁴1979

Hesiod, Theogonie. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Otto Schönberger. Stuttgart 2002

Hesiod, Werke und Tage. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Otto Schönberger. Stuttgart 1996

Sappho, Lieder. Griechisch und deutsch herausgegeben von Max Treu. Darmstadt ⁵1976

Pindar, Oden. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Eugen Dönt. Stuttgart 2001 (1986)

Aischylos, Orestie (Agamemnon, Das Totenopfer, Die Eumeniden).

Übertragen und erläutert von Ernst Buschor. Frankfurt am Main 1958

Aischylos, Die Perser. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Kurt Steinmann. Stuttgart 2017

Aischylos, Der gefesselte Prometheus/Die Schutzsuchenden. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Walther Kraus. Stuttgart 2017 (1965)

Sophokles, Tragödien (König Ödipus/Ödipus auf Kolonos/Antigone).

Nach der Übertragung von Johann Jakob Christian Donner (1799-1875). Augsburg 1956

Euripides, Alkestis. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Kurt Steinmann. Stuttgart 2002

Euripides, Medea. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Karl Heinz Eller. Stuttgart 1992

Platon, Sämtliche Werke. In der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher herausgegeben von Walter F. Otto, Ernesto Grassi, Gert Plamböck. Hamburg 1975 (1957)

Apollonios Rhodios, Argonautika: Apollonios von Rhodos, Die Fahrt der Argonauten. Griechisch/Deutsch. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Paul Dräger. Stuttgart 2019 (2002)

Catull: C. Valerii Catulli carmina recognovit brevis adnotatione critica instruxit R. A. B. Mynors. Oxford 1967 (1958)

Vergil: P. Vergili Maronis opera recognovit brevis adnotatione critica instruxit R. A. B. Mynors. Oxford 1972 (1969)

Horaz: Q. Horati Flacci opera tertium recognovit Fridericus Klingner. Leipzig 1959

Ovid, Metamorphosen: P. Ovidii Nasonis Metamorphoseon libri I – XV.
Nach der Edition von D. E. Bosselaar herausgegeben von B. A. van Proosdij. Leiden 1968

Apuleius, Metamorphosen: Lucius Apuleius Madaurensis, Asinus aureus.
Wrocław o. J.

Apuleius, Amor und Psyche = Metamorphosen IV 28 – VI 24

Apollodoros, Götter und Helden der Griechen. Eingeleitet, herausgegeben und übersetzt von Kai Brodersen. Darmstadt 2012

Hyginus, Fabulae/Sagen der Antike. Ausgewählt und übersetzt von Franz Peter Waiblinger. München 2007 (1996)

Die Edda. Götterlieder, Heldenlieder und Spruchweisheiten der Germanen,
herausgegeben von Manfred Stange. Wiesbaden 2004

Die Völsungensaga. Nach der Übersetzung aus dem Isländischen von 1923 von Paul Hermann (1866-1930). Wrocław o. J.

Das Nibelungenlied. Übersetzt von Karl Simrock. Leipzig o. J.

Chrestien de Troyes, Perceval oder die Geschichte vom Gral. Aus dem Altfranzösischen übersetzt von Konrad Sandkühler. Stuttgart 1973

Wolfram von Eschenbach, Parzival. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch.
Mittelhochdeutscher Text nach der Ausgabe von Karl Lachmann. Übersetzung und Nachwort von Wolfgang Spiewok. Stuttgart 1981

Goethe, Werke. Jubiläumsausgabe. Herausgegeben von Friedmar Apel et al.
Frankfurt am Main und Leipzig 1998

Grimms Märchen:
Kinder- und Hausmärchen [KHM], gesammelt durch die Brüder Grimm, Gesamtausgabe 1819. Darmstadt 1973

Grimm, Sagen:
Deutsche Sagen herausgegeben von den Brüdern Grimm. Frankfurt am Main 1981

Mythos-Rezeption

Thornton Wilder, The Alcestiad. A play in three acts with a satyr play, The Drunken Sisters, 1955 und 1957

J. R. R. Tolkien, Der Herr der Ringe. Aus dem Englischen übersetzt von Wolfgang Krey. Stuttgart 1991

Joanne K. Rowling, Harry Potter. Sieben Bände. Aus dem Englischen von Klaus Fritz. Hamburg 1998-2007

Nachschlagewerke

Anthrolexus:

Anthroposophie. Die Geisteswissenschaft Rudolf Steiners. Fach-Lexikon/Enzyklopädie. Inhalte zusammengesetzt aus Zitaten der Schriften und Vorträge Rudolf Steiners – Erstellt und illustriert von Urs Schwendener. 2006/2009/2010
<http://anthrolexus.de>

AnthroWiki:

<https://anthrowiki.at/Hauptseite>

Bauer, Wolfgang und **Dümotz**, Irmtraud, (Hrsg.), Lexikon der Symbole. Gütersloh o. J.

Bonnet, Hans, Lexikon der ägyptischen Religionsgeschichte. Berlin 2000

Brockhaus. Die Enzyklopädie in 24 Bänden. Leipzig 2001

Der kleine Pauly:

Lexikon der Antike. Auf der Grundlage von Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter bearbeitet und herausgegeben von Konrat Ziegler und Walther Sontheimer. München 1979

Frisk, Hjalmar, Griechisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg 1960

<https://archive.org/details/hjalmar>

Gemoll, Wilhelm, Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch. München /Wien 1965

Georges, Karl Ernst, Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch. 14. Auflage, Hannover 1977

Hunger:

- Herbert, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Hamburg 1974

- Harrauer, Christine/Hunger, Herbert, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. 9., vollständig neu bearbeitete Auflage. Purkersdorf 2006

Kluge, Friedrich, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 21. unveränderte Auflage. Berlin/New York 1975

dtv-Lexikon:

Lexikon der Antike. München 1969

Lurker, Manfred, Wörterbuch der Symbolik. Stuttgart 1991

Schmidt, Heinrich, Philosophisches Wörterbuch. Neu bearbeitet von Georgi Schischkoff. 20. Auflage. Stuttgart 1978

Symbolonline:

<https://symbolonline.eu/index.php?title=Hauptseite>

Walde, A. und **Hofmann**, J. B., Lateinisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg 1982

Wibilex:

Alkier, St./Bauks, M./Koenen, K. (Hgg.), Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, 2007ff., <http://www.wibilex.de>;

Wikipedia:

Wikipedia – Die freie Enzyklopädie

<https://de.wikipedia.org/wiki/Wikipedia:Hauptseite>

Verwendete Literatur

Althoff, Karl Friedrich, Das Vaterunser. Die Wortgestalt des Menschheitsgebets auf ihrem Weg durch die Kulturen der Völker. Stuttgart 1978

Anonymus:

Der Anonymus d' Outre-Tombe, Die großen Arcana des Tarot. Meditationen. Basel 1993

Assmann, Aleida und **Assmann**, Jan, Mythos. In: Cancik, H. et al. (Hrsg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. IV. 1998

Beckh, Hermann, Neue Wege zur Ursprache. Sprachwissenschaftliche Studien. Stuttgart 1954 (1921)

Betz, Otto, Die geheimnisvolle Welt der Zahlen. Symbolik – Mythologie – Deutung. München 1999

Bindel, Ernst, Die geistigen Grundlagen der Zahlen. Eine lebendige Einführung in die Kulturgeschichte der Zahl. Köln 2011 (1958)

- Blumenberg**, Hans, Arbeit am Mythos. Frankfurt am Main 1979
- Bock**, Emil, Die drei Jahre. Beiträge zur Geistesgeschichte der Menschheit (Band 6). Stuttgart 1992 (1946)
- Burghold**, Julius (Hrg.), Richard Wagner, Der Ring des Nibelungen. Vollständiger Text mit Notentafeln der Leitmotive. Mainz 2004 (1913) (= Burghold)
- Burkert**, Walter,
 - Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Stuttgart 1977 (= Religion)
 - Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt. München 2012 (= Mysterien)
- Campbell**, Joseph,
 - Der Heros in tausend Gestalten. Berlin 2011 (1949) (= Heros)
 - Die Masken Gottes. 4 Bände. München 1996 (1959) (= Masken)
- Cassirer**, Ernst, Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken. Hamburg 2010 (1924)
- Cerinotti**, Angela (Hrg.), Bildatlas Mythologie. Die Mythen der Welt kennen und verstehen. Berlin 2008
- Delor**, Andreas, Atlantis – Experimentelle Musik – Plastiken. <https://andreas-delor.com/> (Zugriffsdatum: 25. 2. 2025)
- Dietz**, Günter, Menschenwürde bei Homer. Vorträge und Aufsätze. Heidelberg 2000
www.dokumen.pub/qdownload/menschenwrde-bei-homer-vortrge-und-aufstze-3825310515-9783825310516.html (Zugriffsdatum: 26. 2. 2025)
- Egli**, Hans. Das Schlangensymbol. Geschichte – Märchen – Mythos. Düsseldorf 1994
- Ehmer**, Manfred,
 - Die Weisheit des Westens. Mensch, Mythos und Geschichte. Düsseldorf 1998
 - Die Odyssee als Einweihungsweg (Zugriffsdatum: 14. 1. 2015)
- Eliade**, Mircea,
 - Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt am Main und Leipzig 1998
 - Ewige Bilder und Sinnbilder. Über die magisch-religiöse Symbolik. Frankfurt am Main und Leipzig 1998 (1952)
 - Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr. Frankfurt am Main und Leipzig 2007 (1949)
 - Die Schöpfungsmythen. Mit einem Vorwort von Mircea Eliade. Düsseldorf 2002 (1959)
- Figl**, Johann (Hrg.), Handbuch der Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen. Innsbruck 2003
- Frieling**, Rudolf, Christentum und Wiederverkörperung. Berlin 1986
- Gebser**, Jean, Ursprung und Gegenwart. München 1992 (1949)
- Geiger**, Rudolf, Märchenkunde. Mensch und Schicksal im Spiegel der Grimmschen Märchen. Stuttgart 1987
- Giebel**, Marion,
 - Das Geheimnis der Mysterien. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten. Düsseldorf 2000 (= Mysterien)
 - Das Motiv der „Katabasis“ in der vorchristlichen Antike. In: Herzog, Markwart (Hrsg.), Höllen-Fahrten. Geschichte und Aktualität eines Mythos. Stuttgart 2006 (= Motiv „Katabasis“)
- Gilbert**, Adrian Geoffrey, Der Stern der Weisen. Das Geheimnis der heiligen drei Könige. Bergisch Gladbach 2000
- Görg**, Manfred,
 - Mythos, Glaube und Geschichte. Die Bilder des christlichen Credo und ihre Wurzeln im alten Ägypten. Düsseldorf 2005 (= Credo)
 - Die Barke der Sonne. Religion im alten Ägypten. Freiburg im Breisgau 2001. (= Barke)

- Greiner, Wolfgang**, Grals-Geheimnisse. Dornach ²1993
- Gruben, Gottfried**, Griechische Tempel und Heiligtümer. München ⁵2001 (1961)
- Hastings, George**,
 - Richard Wagner, Rudolf Steiner and Allegories of The Ring. From the Mundane to the Esoteric. o. O. 2011
 - Allegories of the Ring – Fricka and Other Goddesses.
[Http://allegoriesofthering.wordpress.com/fricka-ans-other-goddesses/](http://allegoriesofthering.wordpress.com/fricka-ans-other-goddesses/) (Zugriffsdatum: 13. 6. 2014)
- Heiler, Friedrich**,
 - Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart ²1979
 - Die Religionen der Menschheit. Neu herausgegeben von Kurt Goldammer. Stuttgart ⁴1982 (1959)
- Hoerner, Wilhelm**, Kosmische Rhythmen im Menschenleben. Stuttgart 1990
- Hornung, Erik**,
 - Der Eine und die Vielen. Altägyptische Götterwelt. Darmstadt ⁶2005
 - Der Geist der Pharaonenzeit. Düsseldorf 2005 (1989)
- Hübner, Kurt**, Die Wahrheit des Mythos. Freiburg im Breisgau 2011
- Irsigler, H. Art.** Mythos (AT), in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2013, (Zugriffsdatum 24. 2. 2025), 1., 2. (<https://bibelwissenschaft.de/stichwort/28261>).
- Jamme, Christoph/Matuschek, Stefan**, (Hrgg.), Handbuch der Mythologie. Darmstadt ²2017 (= Jamme/Matuschek)
- Kelber, Wilhelm**, Die Logoslehre. Von Heraklit bis Origenes. Stuttgart 1976
- Kerényi, Karl**,
 - (Hrg.), Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Ein Lesebuch. Darmstadt 1976
 - Die Mythologie der Griechen. Band 1: Die Götter- und Menschheitsgeschichten; Band 2: Die Heroengeschichten. München 1966 (= Mythologie 1/2)
 - Töchter der Sonne. Betrachtungen über griechische Gottheiten. Stuttgart 1997
- Kirchgässner, Alfons**, Die mächtigen Zeichen. Ursprünge, Formen und Gesetze des Kultus. Freiburg im Breisgau 1959
- Kirk, Geoffrey Stephen**, Griechische Mythen. Ihre Bedeutung und Funktion. Hamburg 1987
- Kloft, Mysterienkulte der Antike**. Götter, Menschen, Rituale. München ³2006
- Knauß, Florian S.**, (Hrg.), Die unsterblichen Götter Griechenlands. Staatliche Antikensammlung und Glyptothek München. Lindenberg im Allgäu 2012
- Krebernik, Manfred**, Götter und Mythen des alten Orients. München 2012
- Kyber, Manfred**, Einführung in das Gesamtgebiet des Okkultismus vom Altertum bis zur Gegenwart. Wiesbaden 1994
- Latacz, Joachim**:
 - Homer. Eine Einführung von Joachim Latacz. München 1985
 - Einführung in die griechische Tragödie. Göttingen 1993
- Lenz, Friedel**, Bildsprache der Märchen. Stuttgart ⁷1992
- Lilienfein, Susanne**, Labyrinth: Herkunft und literarische Varianten. www.mythos-magazin.de/mythosforschung/sl_labyrinth.pdf (Zugriffsdatum: 14. 9. 2021)
- Lüthi, Max**, Das europäische Volksmärchen. Form und Wesen. München ⁴1974
- Mahlstedt, Ina**, Die religiöse Welt der Jungsteinzeit. Darmstadt 2004
- Meyer, Rudolf**,
 - Die Weisheit der deutschen Volksmärchen. Frankfurt am Main 1981
 - Nordische Apokalypse. Stuttgart 1967
 - Zum Raum wird hier die Zeit. Die Gralsgeschichte. Stuttgart ³1980
 - Die Wiedergewinnung des Johannesevangeliums. Stuttgart 1962

- Zur Erlösung der Tierwelt. Betrachtungen und Gedichte. Stuttgart 1970
- Nunn**, Astrid, Der Alte Orient. Geschichte und Archäologie. Darmstadt 2012
- Otto**, Walter Friedrich,
 - Dionysos. Göttingen ⁷2011 (1933)
 - Theophrasia. Der Geist der altgriechischen Religion. Frankfurt am Main ³1993 (1975)
 - Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes. Frankfurt am Main ⁵1961
- Pint**, Melanie Christine, Die Unterweltsvorstellungen der griechischen Antike und ihre Darstellung in der augusteischen Dichtung mit besonderem Fokus auf Vergil. Graz 2018
www.unipub.uni-graz.at/obvugrhs/content/titleinfo/2679795/full.pdf (Zugriffsdatum: 16. 6. 2022)
- Poeppig**, Fred, Ursymbole der Menschheit unter besonderer Berücksichtigung der Rosenkreuzersymbolik. Freiburg im Breisgau 1972
- Propp**, Vladimir:
 - Morphologie des Märchens. Baden-Baden 1975
 - Die historischen Wurzeln des Zaubermärchens. Wien 1987
- Ravagli**, Lorenzo, Aufstieg zum Mythos. Ein Weg zur Heilung der Seele in apokalyptischer Zeit. Stuttgart 2009
- Reinhardt**, Udo,
 - Der antike Mythos. Ein systematisches Handbuch. Freiburg im Breisgau/Berlin/Wien 2011 (= MH)
 - Mythen – Sagen – Märchen. Eine Einführung mit exemplarischen Motivreihen. Freiburg im Breisgau/Berlin/Wien 2012 (= MSM)
- Röder**, Brigitte et al., Göttinnendämmerung. Das Matriarchat aus archäologischer Sicht. München 1996
- Schefold**, Karl, Der religiöse Gehalt der antiken Kunst und die Offenbarung. Mainz am Rhein 1998
- Schlesier**, Renate und **Schwarzmaier**, Agnes (Hrsg.), Dionysos. Verwandlung und Ekstase. Berlin 2008
- Schliephacke**, Bruno P., Märchen, Seele und Sinnbild. Neue Wege zu altem Wissen. Münster/Westfalen 1974
- Schmidt-Brabant**, Manfred/**Sease**, Virginia, Alte und neue Mysterien. Geheimnisse des Christentums. Dornach 2002
- Schubart**, Walter, Religion und Eros. Herausgegeben von Friedrich Seifert. München 2001 (1966)
- Schwab**, Gustav/**Eigl**, Kurt, Die schönsten Sagen des klassischen Altertums. Neu gestaltet und frei ergänzt. Mit Illustrationen von Rudolf Hermann Eisenmenger. Wien/München 1955
- Segal**, Robert A., Mythos. Eine kleine Einführung. Stuttgart 2007
- Snell**, Bruno, Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. Göttingen ⁸2000 (1975)
- Spineto**, Natale, Die Symbole der Menschheit. Düsseldorf 2003
- Steffen**, Uwe, Drachenkampf. Der Mythos vom Bösen. Stuttgart ²1989
- Steiner**, Rudolf,
 - Die Apokalypse des Johannes. GA 104. Vorträge in Nürnberg 17. bis 30. Juni 1908. Dornach 1990 (= Apokalypse)
 - Die okkulten Wahrheiten alter Mythen und Sagen. Griechische und germanische Mythologie. Richard Wagner im Lichte der Geisteswissenschaft. GA 92. Vorträge in Berlin/Köln/Nürnberg 1904/1905/1907. www.fvn-rs.net/PDF/GA/GA092.pdf (Zugriffsdatum 19. 5. 2020) (= Okkulte Wahrheiten)
 - Die Mission einzelner Volksseelen im Zusammenhang mit der germanisch-nordischen

- Mythologie. GA 121. Vorträge in Kristiania 7. bis 17. Juni 1910. Dornach ⁵1982 (= Mission)
- Ägyptische Mythen und Mysterien. GA 106. Vorträge in Leipzig 2. bis 14. September 1908 (= Ägypten)
 - Mythen und Sagen. Okkulte Zeichen und Symbole. GA 101. Vorträge in Berlin, Stuttgart und Köln zwischen dem 13. September und 29. Dezember 1907. Dornach ²1992
 - Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums. GA 8. Dornach 1976 (= Christentum)
 - Die Geheimwissenschaft im Umriß. GA 13. Dornach 1962
 - Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit. GA 15. Dornach 1963
- [GA: Gesamtausgabe]
- Storch, Wolfgang** (Hg.), Mythos Orpheus. Texte von Vergil bis Ingeborg Bachmann. Leipzig ³2001
- Tattersall, Ian**, Puzzle Menschwerdung. Auf der Spur der menschlichen Evolution. Heidelberg/Berlin 1997
- Teichmann, Frank**,
- Der Mensch und sein Tempel – Megalithkultur in Irland, England und der Bretagne. Stuttgart ³1999
 - Der Mensch und sein Tempel – Ägypten. Stuttgart ³2003
 - Der Mensch und sein Tempel – Griechenland. Stuttgart ³2003
 - Die ägyptischen Mysterien. Quellen einer Hochkultur. Stuttgart 1999
 - Die griechischen Mysterien. Quellen für ein Verständnis des Christentums. Stuttgart 2007
- Uehli, Ernst**, Kultur und Kunst Ägyptens. Ein Isisgeheimnis. Dornach 1955
- de Vries, Jan**, Heldenlied und Heldensage. Bern 1961
- Veltman, Willem F.**, Tempel und Gral. Die Mysterien des Templerordens und des Heiligen Gral. Die Bedeutung dieser Impulse für die Gegenwart. Frankfurt am Main 1993
- Wehr, Gerhard**, Christusimpuls und Menschenbild. Rudolf Steiners Beitrag zur Erweiterung des religiösen Bewußtseins. Freiburg im Breisgau 1974
- Zimmermann, Bernhard**, Homers Odyssee. Dichter, Helden und Geschichte. München 2020
- Zimmermann, Hans**, Die 12 Körbe. Quellensammlung in zwölf Sprachen.
www.12koerbe.de (Zugriffsdatum: 20. 2. 2025)

Fertiggestellt am 12. März 2025

Es folgt das Register. Die enthaltenen Stichpunkte und Seiten stellen nur eine Auswahl dar.

Register

Achilleus: 257, 658, 689
Adam Kadmon: 415, 461
Aeneas: 770, 825
Agamemnon: 668, 834, 853, 870
Ägypten: 111, 274, 377, 478, 813
Aischylos: 661, 833
Alkestis: 957
Amshaspands: 280
Androgynität: 474, 476, 936
Anthropomorphismus von Göttern: 587
Äpfel der Hesperiden: 1013
Apollon: 31, 317, 619, 629, 850, 860, 893
Apuleius: 216, 708, 713, 745, 823, 984
Arche Noah: 286, 518, 522, 533
Argonauten: 740, 821, 846
Ariadne: 769, 773, 830
Athene: 614, 616, 780, 819, 854, 863, 879
Ätherleib: 467, 757
Ätherwelt: 283
Atlantis: 165, 219, 497, 537, 744
Ausrüstung: 681
Avatar: 412, 601f.
Avesta: 279, 546
Baum (des Lebens, der Erkenntnis): 484, 494, 513
Bewußtseinsentwicklung: 9, 81, 140, 238, 247, 277, 607
Bewußtseinsstrukturen: 169f., 238, 251f., 336, 342, 353, 373, 397, 404, 417, 615, 648, 653, 692, 911
Bewußtwerdungsmythologeme: 416, 421, 653, 677
Bilderhöhlen: 144
Braut: 827, 846, 865, 918, 981, 986, 989, 997, 1004
Buddha: 824, 883, 887, 893
Buddhismus: 573
Catull: 296, 939
Christus: 100, 228, 515, 606, 626, 631, 683, 757, 895, 912, 969, 981, 1037
Cuchulinn: 697
Daedalus: 770
Demeter: 708, 712, 842
Denken: 483, 621, 625, 627, 680

Dichtung: 290, 624
Dionysos: 423, 576, 627, 661, 816, 981
Dionysos Zagreus: 629, 974
Dioskuren: 649, 841
Drache: 126, 836
Drachenkampf: 903
Drei Tage: 212, 725, 790, 869, 907
Dualismus: 623, 911
Eber: 858, 873
Edda: 418, 548
Eingeweihter: 701
Einweihung: 38, 204f., 422, 605, 632, 639, 726, 736, 738, 803, 850, 992
Elementarwesen: 388, 1000
Elemente: 102
Eleusis: 188, 646, 702, 709, 723, 842, 1027
ElySION: 805
Elysium: 794, 812
Engel: 28, 280, 407, 433, 591f.
Entwicklung: 26, 105, 129, 133, 148, 165, 359, 412f., 417, 442, 479
Enuma elisch: 308, 364, 446, 458f.
Epik: 312
Epiphanie: 575, 590
Erdenentwicklung: 466
Erinnerungsfähigkeit: 719
Erlösungsmotiv: 956
Eschatologie: 545, 878
Euripides: 673, 848
Feuer: 523, 754, 922, 1003
Frau: 824, 917
Freier: 853
Freierprobe: 816, 860, 870, 917, 958
Frevler: 800
Genesis: 430, 471, 481
Germanische Mythologie: 418, 549
Geschlechter: 865, 917, 1020
Geschlechterfluch: 654, 668
Geschlechtlichkeit: 93, 97, 157, 414
Getreide: 184, 723, 842
Gilgamesch: 240, 475, 484, 486, 685
Gold: 680, 815
Goldene Äpfel: 815, 1036
Goldenes Vlies: 767, 846
Gott: 566
Götter: 30, 216, 303, 344, 407, 565, 571, 575, 591, 595
Gottkönig: 601, 603, 645
Gral: 698, 828, 892
Griechische Philosophie: 10, 34
Harry Potter: 358, 656, 757, 830, 879, 888, 890, 1034
Helena: 806, 900
Herakles: 687, 734, 811, 827, 831, 1006

Hierogamie: 936, 954
hieròs gámos: 935
Himmel und Erde: 179, 447
Hochzeitssymbolik: 935
Homo sapiens: 165
Horaz: 317, 968
Hüter der Schwelle: 746, 902, 1022
Hybris: 663, 803, 833, 974
Hyperboreer: 620, 631, 698, 737, 841, 1016
Iason: 846, 885
Ich-Entwicklung: 418, 540, 630, 680
Inanna: 758f., 822
Inkarnation: 412, 601
Irische Mythologie: 281
Jahreszeiten: 350, 365
Jenseitsvorstellungen: 791
Jugendexil des Heros: 888
Jungfrau: 616, 915, 927
Kadmos: 836, 953
Kessel: 761f., 848
Kosmos: 224, 860
Kreuz: 68
Kult: 306, 319, 580, 643, 731
Kultlandschaft: 217, 221, 368
Kulturepochen: 98, 238, 409, 506, 571, 603, 646, 679, 1018
Kulturschöpfer: 633, 636, 722, 836
Kultus: 363, 579
Labyrinth: 233, 732, 768, 770
Leben nach dem Tod im Mythos: 791, 795
Leben und Tod: 181
Liebe: 915, 955, 957, 976, 979, 984, 988
Logos: 607, 615, 623
Lugh: 285, 697, 765, 883, 1033
Luzifer: 512
Magie: 219, 282, 291, 293, 374, 646
Malta: 192
Manu: 520, 528, 535, 539
Märchen: 269, 299, 751, 764, 788, 814, 828, 879, 913, 920, 931, 982, 1035
Medeia: 767, 821, 827, 846, 848
Megalithbauten: 180, 192, 375
Menschheitsentwicklung: 112, 436
Mikrokosmos-Makrokosmos-Entsprechung: 225, 413, 450, 465, 934
Minotauros: 768
Mond: 90, 813, 869
Monotheismus: 566
Musen: 303, 321, 624
Mystagoge: 741, 745, 758, 787, 794, 834, 872, 973
Mystagogin: 795, 927, 930, 1004, 1010
Mysterien: 175, 630, 702, 839
Naturwissenschaft: 392

Navaho: 388, 407, 505, 592
Neolithikum: 175
Odin: 112, 420, 547, 595, 598, 883
Odyssee: 42, 417, 678, 720, 741, 778, 817
Odysseus: 42, 64, 212, 255f., 275, 417f., 589, 689ff., 710f., 730, 742ff., 778ff., 785ff., 805, 817ff., 824ff., 852ff., 1031
Oidipus: 652, 654, 872, 885
Okkulte Anatomie: 27, 281, 415, 587
Olympia: 840, 1011ff.
Olympische Götter: 66, 313, 608, 612, 764
Olympische Spiele: 840, 1015
Orakel: 620, 632
Orpheus: 624, 626, 631, 830, 832, 965
Orphik: 794, 957, 974
Paläolithikum: 143
Paradies: 491, 873
Parzival: 698, 892
Penelope: 859, 870
Perseus: 687, 764f., 816, 885, 1030
Pferd: 684, 693, 927
Phaiaken: 779, 818, 866, 871, 878
Platon: 812, 845
Polarität: 176, 179, 197, 236, 611
Polytheismus: 566
Prometheus: 508, 633, 1024f.
Purusha: 415, 462
Raum: 368
Sage: 269, 271
Sakralsprache: 294
Schätze des Jenseits: 814
Schiff: 739, 921
Schlagende Felsen: 740
Schlange: 126, 490, 494, 509, 903
Schmied: 633, 636, 658, 695, 893
Schrift: 265
Schwert: 681, 691, 694
Seelenwanderung: 718, 794, 812, 975
Seher: 656, 737, 805
Siegfried: 691, 729, 754, 828, 835, 893, 897, 902, 922, 1032
Sintflut: 503, 506, 516
Sonne: 100, 228, 421, 680
Sonnenheld: 418, 458, 685
Sonnenmythologem: 677, 859
Sophokles: 671, 833
Speer: 681
Sprache: 243
Steinkreise: 224
Stier: 768, 837, 1019
Stonehenge: 228, 375
Suchwanderung: 735, 747, 788, 983, 985, 989

Sukzessionsmythos: 608
Sündenfall: 507
Teiresias: 805, 853f., 863, 880
Theseus: 686, 768, 815, 938, 1031
Tier: 118
Tiergestalt des Göttlichen: 583
Tierkreis: 68, 95, 1017
Titanen: 608, 629, 633, 647
Tod: 137, 156, 177, 181, 209, 230, 286, 354, 474, 485, 611
Tolkien: 741, 895
Ton: 171
Tragödie (griechische): 311, 655, 661
Trickster: 505, 510, 633, 898
Triptolemos: 189, 723, 842
Troja: 275, 598, 603, 646, 689, 729, 833, 900
Unterwelt: 629f.
Unterweltsfahrt: 645, 707, 748, 850
Unverwundbarkeit: 895
Ursprung: 362
Vater: 872
Verliegen: 726, 785, 824, 1027
Verschlungenwerden: 711, 725, 753, 761, 906
Verwandlung: 715, 790, 813
Viergetier: 72, 121, 150
Waffengewinnung: 894
Wagner (Das Rheingold): 511
Wagner (Der Ring des Nibelungen): 653, 692, 695, 898
Wagner (Die Walküre): 617
Wagner (Götterdämmerung): 739, 830, 955, 1005, 1033
Wagner (Lohengrin) : 989
Wagner (Parsifal): 355
Wagner (Siegfried): 620, 755, 894, 913, 928
Wagner (Tannhäuser): 785, 826
Wahnsinn: 831
Weltaltermythen: 498
Weltbrand : 503, 522
Weltende: 545
Wesensglieder des Menschen: 102, 288, 405, 537, 601, 718, 795, 811, 813, 840
Wiedergeburt: 185, 611, 633, 715, 791, 812, 849, 869, 961
Wochentage : 84
Wunderbare Geburt: 617, 764, 882f., 1038
Yggdrasil: 418, 760
Ymir: 415, 463
Zahlensymbolik: 48, 847, 864, 873
Zeit: 168, 218, 238, 361, 611
Zerstückelung: 629, 759, 761
Zeus: 598, 609, 632, 649, 764, 845, 863, 874, 877, 1010, 1014, 1016
Zeustempel in Olympia: 1012
Zoroastrismus: 911
Zyklizität: 230, 365, 501, 545, 813

Weitere Angebote finden sich auf meiner Homepage

<https://symbolikos.de>