

AISCHYLOS UND HERAKLIT

Ein Vergleich religiöser Denkformen

von BURKHARD GLADIGOW

Betrachtet man das Verhältnis der klassischen griechischen Tragödie zur Philosophie ganz allgemein, so muß man es von vornherein als unwahrscheinlich ansehen, daß sich die Tragödie vollständig gegenüber philosophischen Einflüssen abschließen konnte. Untersucht man nun die drei großen Tragiker auf ihre Stellung zur Philosophie, so findet sich diese Vermutung mit gewissen Einschränkungen bestätigt. Als Ausdruck einer bestimmten Sicht der Welt und des Menschen steht die Tragödie in einem steten Wechselspiel mit der geistigen Situation ihrer Zeit. Am greifbarsten erscheint die Beeinflussung durch die gleichzeitige Philosophie bei Euripides. Schon die Antike hatte ihn zu einem Schüler des Anaxagoras, Prodikos oder Protagoras gemacht¹; in der Neuzeit hat man ihn geradezu als Herold und Dichter der Aufklärung bezeichnet². Doch sind gegen eine solche pauschale Bestimmung mit Recht Einwände erhoben worden: A. Lesky weist auf die Eigenständigkeit des Euripides gegenüber der Sophistik hin; nicht von einem Schülerverhältnis könne die Rede sein, sondern er habe sich in einem „unausgesetzten leidenschaftlichen Ringen mit ihr“ befunden³. Sehr viel schwieriger liegen die Verhältnisse bei Sophokles^{3a} und Aischylos. Der Offenheit für die Probleme der Sophistik bei Euripides steht die mehr ablehnende Haltung des Sophokles gegenüber, die in seiner tiefen Gläubigkeit begründet war. Für Aischylos bestand das Problem einer Aus-

¹ Quellenangaben bei W. SCHMID, *Gesch. d. griech. Lit.* I 3, S. 316f.

² Z. B. WH. NESTLE, *Euripides. Der Dichter der griechischen Aufklärung*, Stuttgart 1901.

³ A. LESKY, *Gesch. d. griech. Lit.*, Bern 1957/58, S. 340.

^{3a} Zum Verhältnis Sophokles-Heraklit vgl. J. C. KAMERBEEK, *Sophocle et Heraclite in Studia varia C. W. Vollgraff a discipulis oblata*, 1948, S. 84–98; H. DILLER, *Göttliches und menschliches Wissen bei Sophokles*, Kiel 1950 (Kieler Universitätsreden Heft 1), S. 30f.; H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie d. frühen Griechentums*, S. 504f.

einandersetzung mit der Sophistik noch nicht, denn diese Strömung setzte in großem Maße erst nach seinem Tode ein.

Doch kann man auch bei ihm — an ganz speziellen Punkten zunächst — eine Kenntnis der philosophischen Ideen und Lehren seiner Zeit greifen. Etwa am Schluß der *Eumeniden*, wo er sich die Lehre zu eigen macht, das Kind sei nur mit dem Vater blutsverwandt, die Mutter ernähre es lediglich⁴, oder in den *Hiketiden*, in denen er eine gut begründete Erklärung für die Nilüberschwemmungen gibt⁵.

Man hat schon früh versucht, Aischylos mit der vorsokratischen Philosophie in engere Verbindung zu bringen, doch waren solche Versuche auf entschiedene Ablehnung gestoßen. M. I. Husung⁶ versuchte sogar zu zeigen, daß Aischylos bei den Versen 442—506 im *Prometheus desmotes* Heraklit gleichsam mit dem Finger im Buch als Quelle benutzt habe. Gegen diese These haben sich gewandt J. z. Felde⁷, W. Schmid⁸ und A. Kleingünther⁹. Wilhelm Schmid urteilt über die Arbeit von M. I. Husung und eine entsprechende von M. Bock¹⁰ zum Verhältnis Aischylos-Pythagoreer negativ: „Versuche bei ihm (d. i. Aischylos), Einflüsse philosophischer Lehren nachzuweisen, von seiten des Herakleitos oder der Pythagoreer, haben zu keinen haltbaren Ergebnissen geführt“¹¹.

Doch bleibt W. Schmid mit seiner ablehnenden Haltung gegenüber der Annahme philosophischer Einflüsse auf Aischylos ziemlich allein. Ihm stehen eine ganze Reihe von Gelehrten gegenüber, die auf einen Einfluß der frühen Philosophen, besonders von Xenophanes und Heraklit hinweisen. So bemerkt etwa W. Jaeger im Blick auf den Zeushymnus der *Hiketiden* und seine Beziehung zu Xenophanes: „Eine solche direkte Einwirkung moderner philosophischer Spekulation und anderer neugewonnener Erkenntnisse zeigt sich auch sonst bei dem Dichter“¹². Ähnlich, wenn auch

⁴ Gegen eine Übernahme von Anaxagoras wendet sich nach anderen A. PERETTI, *La Parola del Passato* XI (1956) 241 ff.

⁵ Vgl. hierzu A. REHM, *RE* XVII, Sp. 581 f. und neuerdings A. PERETTI, *Eschilo ed Anassagora sulle piene del Nilo*, in *Studi di Filologia Classica* XXVII—XXVIII (1956) 374—410.

⁶ M. I. HUSUNG, *Quaestiones Aeschyleae*, Diss. Greifswald 1911.

⁷ J. ZUM FELDE, *De Aesch. Prom. quaestiones*, Diss. Göttingen 1914, S. 37 ff.

⁸ W. SCHMID, *Gesch. d. griech. Lit.* I 2, S. 185, 1.

⁹ A. KLEINGÜNTHER, *πρώτος εὐρετής*, in *Philol. Suppl.* 26 (1934) 86 ff.

¹⁰ M. BOCK, *De Aeschilo poeta Orphico et Orpheopythagoreo*, Diss. Jena, Weida 1914.

¹¹ W. SCHMID, *Gesch. d. griech. Lit.* I 2, S. 185; ähnl. I 1, S. 753, 7.

¹² W. JAEGER, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953, S. 58.

vorsichtiger, äußert sich F. Solmsen: „There can be no doubt, that Aeschylus knew the ideas of these thinkers . . .“¹³. Ebenso weist O. Gigon daraufhin, daß philosophische Theoreme von den Tragikern aufgenommen worden sind; er warnt allerdings zugleich vor Übertreibung¹⁴. G. F. Sole schließlich hat in zwei Aufsätzen das Verhältnis Aischylos-Xenophanes und Aischylos-Heraklit untersucht und findet Beziehungen zu beiden Philosophen, in stärkerem Maße zu Heraklit¹⁵.

Die Stellung der klassischen griechischen Tragödie zur Philosophie ist durch die konservative Haltung der Tragödie bestimmt, die ihrem Wesen nach an die Tradition gebunden ist. Doch ist diese ihre Bindung nicht so stark, daß sie sich völlig hätte abschließen können; die philosophische Fragestellung wird auch auf die Tradition angewandt und bringt damit ein rationales Element in den Mythos, mit dem sich die Tragödie doch letzten Endes auseinanderzusetzen hat. Aus diesem Spannungsverhältnis von mythischem Tradieren und rationalem Fragen resultiert nicht zuletzt die Höhe der Tragödie in der Zeit, in der die Philosophie in das Bewußtsein des athenischen Volkes einzudringen begann. Die Philosophie ist für die Tragödie dieser Jahrzehnte zugleich Stimulans und zersetzendes Gift, mit der Auflösung einer ursprünglichen Frömmigkeit wird das Fundament der Tragödie zerstört¹⁶.

Im folgenden sollen nun die theologischen Konzeptionen von Aischylos und Heraklit gegenübergestellt und verglichen werden, und zwar unter den Gesichtspunkten des *Gottesbegriffs*, der *Stellung des Menschen zu Gott* und der „*Theodizee*“. Jeder dieser drei Punkte ist nur ein Aspekt ein und desselben religiösen Problems; es wird daher oft nicht möglich sein, jeden Punkt für sich zu behandeln.

Die Schwierigkeit der Untersuchung liegt in der Notwendigkeit, wirklich Vergleichbares nebeneinanderzustellen. Um aber Vergleichbares aufzufinden, ist es nötig, ein gewisses Schema oder System zu entwerfen, in dem Sichentsprechendes sichtbar wird. Wohl wenige Denker entziehen sich einer Systematik in dem Maße,

¹³ F. SOLMSEN, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca-New York 1949, S. 222, 166.

¹⁴ O. GIGON in *Entretiens sur l'antiquité classique*, tome I, *La notion du divin*, Vandoeuvres-Genève 1952, S. 157, innerhalb einer Diskussion, mit der Einschränkung: „Freilich sind diese Stellen viel seltener als gelegentlich gemeint wurde“.

¹⁵ G. F. SOLE, *Il problema di Dio in Eraclito ed Eschilo*, in *Sophia* 16 (1948) 203—205 und 357—361; zu Xenophanes vgl. ders., *La figura di Zeus nelle Supplici di Eschilo*, Atene e Roma 1943, S. 45—56.

¹⁶ Vgl. allgemein dazu: M. CORNFORD, *Principium Sapientiae*, Kap. IX, *The Quarrel of Philosophy and Poetry*, Cambridge 1952, S. 143—155.

wie Heraklit als Philosoph und Aischylos als religiöser Dramatiker. Nur unter bestimmten Vorbehalten kann für beide ein gemeinsamer Maßstab angelegt werden, der die Verschiedenheit der literarischen Gattungen überwindet. Ein Vergleichen wird sich praktisch nur auf einer untersten Stufe gemeinsamer Einzelvorstellungen und Wortanklänge oder auf einer obersten umfassender Konzeptionen durchführen lassen. Auf der mittleren Stufe, der im Bereich der Tragödie etwa die einzelne dramatische Situation und im Bereich der Philosophie der einzelne Lehrsatz entspricht, sind beide Denker letztlich inkommensurabel.

Schon in der Antike hat man bei Aischylos ein gewisses philosophisches Interesse festgestellt; so sagt Athenaios von ihm: φιλόσοφος δὲ ἦν τῶν πάντων ὁ Αἰσχύλος¹⁷. Auch ist in der Spätantike bereits ein Zitat aus Aischylos mit einem Spruch Heraklits in Verbindung gebracht worden: Clemens Alexandrinus fühlt sich bei dem fr. 70 N² (= 105 M) aus den *Heliaden* an Heraklit fr. 32¹⁸ erinnert. Dort heißt es¹⁹: ὅτι Εὐφορίωνος Αἰσχύλος ἐπὶ τοῦ θεοῦ σεμνῶς σφόδρα φησίν.

Ζεὺς ἐστὶν αἰθήρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δ' οὐρανός,
Ζεὺς τοὶ τὰ πάντα, χῶτι τῶνδ' ὑπέρτερον.

οἶδα καὶ ἐγὼ Πλάτωνα προσμαρτυροῦντα Ἡρακλείτῳ γράφοντι· ἐν τῷ σοφῶν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα. Die Verknüpfung beider Fragmente ist allerdings sehr lose; der einzige Berührungspunkt ergibt sich aus dem Ungenügen des Namens ‚Zeus‘. Die Folgerungen, die daraus gezogen werden, sind hier und dort grundverschieden. Vielleicht könnte man dem Heliadenfragment eher das fr. 67 des Heraklit gegenüberstellen: ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός . . .; das läßt sich allerdings nur vertreten, wenn man αἰθήρ, γῆ, οὐρανός bei Aischylos als verschiedene Prinzipien der Welt versteht, die in Zeus zusammenfallen. Deutet man dieses Fragment dagegen ausschließlich als pantheistischen Ausdruck, so scheint sich darin orphischer Einfluß zu zeigen, wie er etwa von Pherekydes von Syros ausgeht²⁰.

¹⁷ ATHENAIOS, *Deipnosoph.* VIII, 347 e.

¹⁸ Heraklit wird nach DIELS-KRANZ⁹ (1960) zitiert.

¹⁹ CLEMENS ALEXANDRINUS, *Στρώματ.* V 14, 114 § 4f.

²⁰ Hierzu wichtig W. KIEFNER, *Der religiöse Allbegriff des Aischylos*, Diss. Tüb. 1959 mschr., S. 135f.

Neben die Auffassung von Zeus in dem Heraklitfragment 32 stellt sich sehr viel entsprechender der Anfang des Zeushymnus im *Agamemnon* (V. 160ff.)²¹:

Ζεύς, ὅστις ποτ' ἔστιν, εἰ τόδ' αὖ-
τῷ φίλον κεκλημένῳ
τοῦτό νιν προσενέπω.

Man kann zunächst mit J. H. Rose darauf hinweisen, daß sich Aischylos in dieser Anrufung zweifellos einer alten Gebetsformel bedient: „I take the words of Aischylos (*Aga.* 160-62) to be no more than a poetical variation of the well known formula εἴτε ὅστις καὶ ὅπῃθεν χαίρει ὀνομαζόμενος . . .“²². Doch scheint mir die Stelle von Rose damit zu einseitig und vordergründig beurteilt zu sein; die alte Gebetsformel ist bei Aischylos auf eine neue Höhe des Verständnisses und der Bedeutung gehoben, in ähnlicher Weise, wie es bei dem Spruch πάθει-μάθος zu beobachten ist²³. Hinter dem ὅστις ποτ' ἔστιν steht der erste Zweifel an der Gültigkeit der mythischen Tradition, wie er in ausgeprägterer Form in dem οὐκ ἔθλει καὶ ἔθλει bei Heraklit anklingt. Evident wird die Hintergrundigkeit der Formel bei Euripides *Troades* V. 884f.:

ὅστις <ποτ'> εἴ σὺ δυστόπαστος εἰσιδεῖν
Ζεύς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεως εἴτε νοῦς βροτῶν.

Hier, in einer späteren Zeit, tritt der Zweifel an dem Wesen der Gottheit schon in ein neues Stadium, ein Subjektivierungsprozeß des Göttlichen setzt ein, der das religiöse Fundament der Tragödie zersetzt²⁴. Bei Aischylos läuft mit dem ersten Reflektieren über die mythische Tradition noch eine Erhöhung und Vergeistigung des Zeusbildes parallel, die in einer Beziehung zu der philosophischen Reflexion steht. Einer der Urheber dieser Tendenz ist zweifellos Xenophanes gewesen, doch brach sein Gottesbegriff so entschieden mit jeder Tradition, daß nur die Richtung seines

²¹ Aischylos wird nach MURRAY² (1955) zitiert. — Zum Zeushymnos sei generell auf E. FRAENKEL, *Der Zeushymnos im Agam. d. Aischylos*, in *Philol.* 86 (1931) 1ff. hingewiesen. Ebenso ders., *Agamemnon*, Oxford 1950, Bd. II, S. 99ff.

²² Vgl. Anm. 14 a. a. O., S. 199, in einer Diskussion; vgl. PLATON, *Kratylos* 400 E, und dazu ED. NORDEN, *Agnostos Theos*, S. 145f.

²³ Vgl. dazu H. DÖRRIE, *Leid und Erfahrung*, Mainz 1956 (Akad. Abhdlg. Geistes- u. sozialwiss. Kl., Nr. 5).

²⁴ Vgl. hierzu J. STENZEL, *Metaphysik des Altertums*, in *Handbuch der Philos.*, München-Berlin 1931, S. 88f. Ähnlich *Troad.* 988; vgl. dazu W. F. OTTO, *Die Götter Griechenlands*, 1961, S. 174.

Vorstoßes in einigen Ansätzen in der Tragödie wieder auftauchen konnte. Sehr viel mehr Konzessionen an die Tradition macht dagegen Heraklit, wie schon an fr. 32 zu sehen war. Nicht nur den Namen des Zeus übernimmt er — wenn auch mit Einschränkungen — sondern auch sein Attribut, den Blitz (fr. 64: τὰ δὲ πάντα οὐρακίζει κεραυνός), der allerdings nun unter dem Aspekt des πῦρ αἰζῶων oder πῦρ φρόνιμον²⁵ gesehen wird. Im Bereich der Tradition bleibt auch fr. 11: πᾶν γὰρ ἔρπετον πληγῆι <θεοῦ> νέμεται; dieses Fragment sieht alles, was sich auf der Erde bewegt, als eine Herde, die von dem Geißelschlag des Gottes gehütet und geführt wird²⁶. Der Schlag ist strafend und führend in einem; als strafend sieht ihn der Chor bei Aischylos *Agamemnon* V. 367f.:

Διὸς πλαγὰν ἔχουσιν εἰπεῖν,
πάρεστιν τοῦτό γ' ἐξιχνεύσαι.

Noch enger an das heraklitische Bild schließt sich V. 608 in den *Hepta* an:

πληγῆις θεοῦ μάστιγι παγκοίνῳ ὄδαμη²⁷.

Als der, der die Menschen zur Erkenntnis führt, erscheint Zeus im *Agamemnon* V. 176:

(. . . Ζῆνα . . .) τὸν φρονεῖν βροτοὺς ὄδωσανία.

Zeus weist den Menschen den Weg zur φρόνησις, auch gegen ihren Willen. Bei beiden Denkern ist die doppelte Vorstellung von dem strafenden und in der Strafe führenden Gott gegeben, bei Aischylos in der dramatischen Konkretisierung und bei Heraklit in der philosophischen Sublimierung.

Zeus wird bei Heraklit als ἐν τὸ σοφὸν μῦνον bezeichnet, er ist durch das σοφὸν εἶναι ausgezeichnet. Dieses Weisesein, von dem fr. 41 gesagt wird, es bestünde darin, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅκηι κυβερνᾶται πάντα διὰ πάντων, wird von Zeus in der idealen Einheit von ἐπίστασθαι und κυβερνᾶν in vollkommenem Maße verkörpert. Menschliches Wissen ist für Heraklit sehr weit von göttlichem entfernt, ohne jedoch prinzipiell von ihm getrennt zu sein, es ist

²⁵ In der Interpretation von κεραυνός folge ich G. S. KIRK, *Heraclitus*, S. 354—357. — Πῦρ φρόνιμον ist als Ausspruch Heraklits nachgewiesen von K. REINHARDT in *Heraklits Lehre vom Feuer*, in *Hermes* 77 (1942) 25ff. (jetzt wieder abgedr. in *Vermächtnis der Antike*, S. 41ff.). Vgl. aber dagegen G. S. KIRK a. a. O. S. 352f.

²⁶ Zu πληγῆι vgl. G. S. KIRK a. a. O. S. 259ff.

²⁷ Weitere Stellen, auch aus Sophokles, führt G. S. KIRK a. a. O. an.

nicht eine andere Weise des Wissens, sondern nur ein erheblich geringerer Grad²⁸. Dieses menschliche Wissen steht allerdings in der Reichweite von nur wenigen Menschen, die erkennen, *ὅκη κυβερνᾶται πάντα διὰ πάντων*, d. h. die in den erscheinenden Dingen die göttliche Weltordnung, den *λόγος* erkennen.

Eine ähnliche Sicht findet sich bei Aischylos im *Agamemnon* V. 174f.:

Ζῆνα δὲ τις προφρόνως ἐπινίκια κλάζων
τεύξεται φρενῶν τὸ πᾶν.
„Wer Zeus freudig verherrlicht mit Jauchzen,
der wird Verstand erlangen ganz und gar“.

Menschliches Wissen kulminiert im Erkennen oder Preisen — beides ist ja im religiösen Bereich gleichbedeutend —, im Erkennen der göttlichen Ordnung. Die Erkenntnis des Zeus als des im höchsten Maße Wirklichen ist in höchstem Maße wahre Erkenntnis²⁹. Übereinstimmung über das Wesen der Erkenntnis im Höchsten entspricht auf der anderen Seite die Ablehnung eines uneigentlichen Wissens: Heraklit fr. 40 *πολυμαθὴ νόον ἔχειν οὐ διδάσκει* und Aischylos fr. 390 N² (= 667 M) *ὁ χρήσιμ' εἰδῶς, οὐχ ὁ πολλ' εἰδῶς σοφός*. In beiden Fällen wird die Vielwisserei zugunsten eines wesentlicheren Wissens abgelehnt.

An den Umkreis heraklitischen Denkens erinnert ein Passus aus der Rede des Prometheus im *Prometheus desmotes* V. 447ff.

οἱ πρῶτα μὲν βλέποντες ἔβλεπον μάτην,
κλύοντες οὐκ ἤκουον, ἀλλ' ὄνειράτων
ἀλίγκιοι μορφαῖσι τὸν μακρὸν βίον
ἔφυρον εἰκῆ πάντα . . . (ἔσυρον W. Peek)

Aus Heraklit darf man zum Vergleich heranziehen einen Abschnitt aus fr. 1 *τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγεθέντες ποιοῦσιν, ὁκώσπερ ὁκόσα εὐδόντες ἐπιλανθάνονται*. Hierzu gehört auch fr. 73 *οὐ δεῖ ὡσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν*. Dieser Vergleich eines Menschen, der der Vernunft noch nicht teilhaftig geworden ist, mit einem Schlafenden zieht sich weiter bis z. B. zu Platon, wo von einem Menschen, der die Idee des Guten nicht mit Hilfe der Dialektik erkennen kann, gesagt wird: (*οὔτε φήσεις*) τὸν

²⁸ Diese Interpretation folgt K. DEICHGRÄBER, in *Philologus* 93 (1938) 15. — Die Textherstellung von fr. 41 nach O. GIGON, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig 1935, S. 143f. und G. S. KIRK a. a. O. S. 386ff.

²⁹ Vgl. WALTER NESTLE in *Tüb. Beitr.* XXIII (1934) 31.

ἄνθρωπον ἀναιδέα καὶ ἀναιδέα, πρὶν ἐνθάδ' ἐξεγρέσθαι, εἰς Ἄιδου πρότερον ἀφικόμενον τελέως ἐπικαταδαρθεῖν³⁰;

Auch im Stilistischen fügt sich die angeführte Stelle aus dem *Prometheus* gut zu Heraklit. Auffallend sind die scharfen Antithesen βλέποντες ἔβλεπον μάτην, κλύοντες οὐκ ἤκουον, dazu ist bei Heraklit inhaltlich wie formal zu vergleichen fr. 34 ἀκούσαντες κωφοῖσι εἴοικασιν. φάτις αὐτοῖσι μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι, oder im Formalen καὶ πρόσεισι καὶ ἀπεισι aus fr. 91; auch das berühmte fr. 49a läßt sich heranziehen. Die Reihe der Beispiele aus Heraklit ließe sich leicht vergrößern³¹. Die formale Ähnlichkeit ist um so auffälliger, als die Antithese bekanntlich erst von Gorgias zu einer bewußt angewandten Kunstfigur ausgebildet worden ist³². Bei Heraklit dagegen ist sie noch in der ursprünglichen Kraft der Sprache Widerspiegelung und Symbol des antithetischen Aufbaus der Welt.

Im Verhältnis zur Sprache als solcher stimmen beide Denker in ihrem Interesse für etymologische Herleitungen und Erklärungen überein³³. Man hat auch oft auf eine Verwandtschaft des aischyleischen Stils mit Heraklits Ausdrucksweise hingewiesen, so etwa Kirk-Raven: „Heraclitus himself certainly combined the terseness of the gnomic style with the obscurity of the related oracular style; his underlying meaning was sometimes reinforced by the use of wordplays and etymological periphrase. A somewhat similar use is seen in Aeschylus, whose choral style, especially in the *Oresteia*, has some affinities with Heraclitus“³⁴.

Der Vergleich Heraklit-Aischylos, der bisher im Bereich einzelner Berührungspunkte geblieben war — wenn auch solcher, die jeweils für eine bestimmte Haltung symptomatisch sind —, soll nun in einem umfassenderen Sinne fortgesetzt werden, im Blick auf das Problem der Theodizee oder der Erkenntnis der Weltordnung durch den Menschen. Eine Theodizee kann in einer Religion, die keine dämonische Macht des Negativen kennt, nur in der Weise er-

³⁰ PLAT., *Politeia* 634c 6ff.

³¹ Vgl. NORDEN, *Antike Kunstprosa* I, S. 18ff. Beispiele aus Aischylos gesammelt bei W. SCHMID, *Gesch. d. griech. Lit.* I 2, S. 296, 7.

³² Vgl. NORDEN a. a. O. S. 18; außerdem allgemein, auch zum folgenden, B. SNELL, *Die Sprache Heraklits*, in *Hermes* 61 (1926) 358, ebenso B. A. VAN GROENINGEN, *De Antithese als Griekse denkvorm*, Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Klasse der Letteren XV, 1953 n^o. 1.

³³ Etymologien gesammelt bei W. H. NESTLE, *Griech. Stud.*, S. 120, 224 und W. SCHMID, *Gesch. d. griech. Lit.* I 2, S. 297, 3.

³⁴ KIRK-RAVEN, *The Presocratics*, Cambridge 1957, S. 212.

folgen, daß die wahre, göttliche Ordnung derjenigen, die sich die beschränkte menschliche Erkenntnis gebildet hat, gegenübergestellt wird. Das bedeutet praktisch, daß das Übel aus der Isolierung, in der es sich in der Sicht des Menschen befindet, befreit werden muß. Diese Gegenüberstellung von beschränkter und unbeschränkter Erkenntnis ist zuerst von Solon in klarer Weise durchgeführt worden. Besonders deutlich wird es in der Musenelegie in V. 17 und 33³⁵:

ἀλλὰ Ζεὺς πάντων ἐφορᾷ τέλος . . .
θνητοὶ δὲ ὥδε νοεῦμεν . . .

Der solonische Ansatz ist von Heraklit aufgenommen und in seiner Denkweise weitergeführt worden. „Heraklit bedeutet in der Geschichte des religiösen Problems einen Abschluß, Solon einen Anfang“ (K. Reinhardt³⁶).

Die Schwierigkeiten bei Aischylos liegen in der Vielschichtigkeit seiner Bemühungen um dieses Problem. Die an und für sich geschiedenen Möglichkeiten oder Stufen einer Lösung dieser Frage, vollständige Determination, persönliche zum Wesen des Menschen gehörende Schuld, Geschlechterfluch und mangelnde Erkenntnisfähigkeit des Menschen werden bei ihm vereinigt und überlagern sich. Die Orestie stellt den Höhepunkt von Aischylos' Bemühungen um eine Lösung dar —, nachdem ihm in den Septem der solonische Ansatz zutiefst fraglich geworden war.

Das, was wir innerhalb des Dramas als tragische Situation bezeichnen würden, hat Heraklit in fr. 2 zum Ausdruck gebracht: τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδία· ἔχοντες φρόνησιν. Der Mensch glaubt in der Welt eine eigene auf ihn zugeschnittene Ordnung zu erkennen³⁷. So wirft etwa im *Prometheus desmotes* der Chor dem Prometheus vor (V. 542):

ἰδίᾳ γνώμα σέβῃ / θνατοῦς ἄγαν, Προμηθεῦ.

Der tragische Irrtum des Menschen besteht letztlich darin, daß er glaubt, eine eigene φρόνησις zu haben, und nicht erkennt, daß

³⁵ Grundlegend hierzu K. REINHARDT, *Solons Elegie* εἰς ἑαυτόν, in *Rh. Mus.* NF 71 (1916) 128ff. Jetzt in *Tradition u. Geist*, S. 125ff.

³⁶ a. a. O. S. 131.

³⁷ Was B. SNELL, *Aischylos und das Handeln im Drama*, in *Philol. Suppl.* XX (1928) gegen einen Vergleich mit Heraklit anführt („... nicht aufhebbare Zweiheit von ἴδιον und λόγος, sondern Kampf des Einzelnen gegen die Notwendigkeit.“ S. 84), scheint mir auf einer anderen Ebene zu liegen als das hier Gemeinte. Vgl. dazu W. JENS im Nachwort zur Droysenschen Übersetzung von Aischylos (Kröner

alles φρονεῖν von Zeus gegeben ist. Das ist der andere Aspekt des Verses 176 im *Agamemnon* τὸν φρονεῖν βροτοὺς δῶσαντα: Mit der Verleihung der φρόνησις ist gefordert die Erkenntnis der Ordnung des Zeus, also auch die Verantwortlichkeit ihr gegenüber. Sogar Athena, die Göttin, betont in den *Eumeniden* V. 850: φρονεῖν δὲ κάμῳ Ζεὺς ἔδωκεν οὐ κακῶς, entsprechend sagt Agamemnon *Ag.* 927f.: καὶ τὸ μὴ κακῶς φρονεῖν θεοῦ μέγιστον δῶρον. Diesem μὴ κακῶς φρονεῖν bei Aischylos entspricht bei Heraklit das σωφρονεῖν oder einfach τὸ φρονεῖν, in dem sich für ihn die höchste Vervollkommenung des Menschen zeigt (fr. 112). Es zeugt von Heraklits bekannter Verachtung der Menge, wenn er den meisten diese Vollkommenheit abspricht (fr. 17): οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί, ὀκῶσοι ἐγκυρεῦσιν . . .

Nachdem nun für beide Denker eine außerordentliche Hochschätzung der φρόνησις festgestellt ist, ἀρετὴ μέγιστη bei Heraklit (fr. 112), θεοῦ μέγιστον δῶρον bei Aischylos, und ebenso ihre enge Verbindung zum Göttlichen, ist noch einmal zu fragen, in welcher Weise dieses φρονεῖν von den Menschen erfüllt werden kann. Für Heraklit besteht das φρονεῖν im Erkennen und Befolgen des gemeinsamen Logos (fr. 2): διὸ δεῖ ἐπεσθαι τῷ <ζυνῶι, τουτέστι τῷ> κοινῶι³⁸. Für Aischylos besteht die φρόνησις im preisenden Anerkennen der Herrschaft und Ordnung des Zeus (*Ag.* 174f.):

Ζῆνα δὲ τις προφρόνως ἐπινίκια κλάζων
τεύζεται φρενῶν τὸ πᾶν.

Wie aber ist Zeus bei Aischylos zu erkennen? Zunächst erscheint er als der Unerkennbare, der Rätselhafte (*Hik.* V. 93ff.):

δαυλοὶ γὰρ πραπίδων
δάσκιοί τε τείνουσιν πόροι
κοτιδεῖν ἄφραστοι.

Sein Denken bleibt den Menschen verborgen, er ist der in seiner Größe Unerkennbare (*Ag.* V. 163f.):

Bd. 152), S. 425f.: „... Ordnung bedarf des Wechselspiels von Frömmigkeit und Furcht; Ordnung verlangt, daß der Mensch seine Eigenmeinung aufgibt und in den großen, die Welt bestimmenden Logos, den Aischylos mit Zeus identifiziert, einstimmt“. Aischylos' Zeus mit dem Logos zu ‚identifizieren‘, ist allerdings sehr weit gegangen, ähnlich weit übergreifend, wie B. Snell a. a. O. in Zeus Platons Idee des Guten vorgeahnt findet.

³⁸ Zu der Bedeutung des φρονεῖν bei Heraklit vgl. die wichtigen Bemerkungen von W. JAEGER, *Theologie d. frühen griechischen Denker*, S. 131f.

οὐκ ἔχω προσεικάσαι
πάντ' ἐπισταθμώμενος,

ähnlich *Hiketiden*, V. 1057f.:

τί δὲ μέλλω φρένα Δίαν
καθόρᾱν, ὄψιν ἄβυσσον;

Dieser Unerkennbarkeit und Rätselhaftigkeit stehen gegenüber das Bewußtsein und die Erfahrung seiner Allwirksamkeit (*Ag. V. 1485*):

ὦ ἰη διαί Διὸς
παναιτίου πανεργέτα
τί γάρ βροτοῖς ἄνευ Διὸς τελεῖται;

ganz entsprechend wird Zeus in den *Eumeniden* V. 759 als ὁ πάντα κραινῶν bezeichnet, ähnlich: *Prometheus desmotes* V. 526f. ὁ πάντα νέμων . . . Ζεὺς.

Dieser Gegensatz zwischen dem Allwirksamen, Allgegenwärtigen und dem Rätselhaften und Unerkennbaren wird auch von Heraklit im Verhältnis des Menschen zum Göttlichen gesehen. In aller Klarheit ist er in fr. 72 ausgesprochen: ὧ μάλιστα διηλεκῶς δμολοῦσιν λόγῳ (τῶι τὰ ὅλα διοικούντι), τούτῳι διαφέρονται, κοί οἱς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσιν, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται. Ich bin weit davon entfernt, den λόγος (τὰ πάντα διοικέων) oder den λόγος ξυός mit dem Zeus παναίτιος βροτοῖς oder τὰ πάντα κραινῶν gleichzusetzen, glaube aber doch, daß die große Konzeption, nach der das Allerwirksamste und Überallwirkende gleichwohl nicht von den Menschen in seinem Wesen erkannt wird, bei beiden Denkern konvergiert. Auf dieser Antithese beruht wesentlich die Tragödie des Aischylos: Der Mensch fühlt sich als Urheber seiner Entscheidung, ist aber doch der allesumgreifenden Ordnung des Zeus unterworfen. Aus dem Gefühl der eigenen Entscheidung und seinem ‚Eifer‘ erwächst ihm die Verantwortlichkeit. Dieses Gefühl einer im Ich begründeten Entscheidung ist in dieser Form im Epos noch nicht zu finden. So bemerkt B. Snell — sicher etwas vereinfachend³⁹ — zu dem Streit Agamemnon-Achill, bei dem Achill im Zorn zum Schwert greift: „. . . daß er (Achill) nicht gegen Aga-

³⁹ B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*³, Hamburg 1955, S. 51; ähnlich S. 171. Zu der Problematik der ‚Entscheidung‘ bei Homer vgl. etwa H. GUNDELT, in *N. Jahrb.* (1940) 225 ff.; weiteres bei A. LESKY, in *Anz. f. d. Altertums-Wiss.* (1955) 141 f.

memnon losstürzt, ließe sich auch aus seinem Inneren erklären: das Eingreifen der Athena stört für uns eher die Motivation, als daß es sie plausibel macht. Aber für Homer ist hier die Gottheit notwendig. Wir würden hier eine ‚Entscheidung‘ Achills einsetzen, seine eigene Überlegung und seine eigene Tat. Aber bei Homer fühlt sich der Mensch noch nicht als Urheber seiner eigenen Entscheidung: das gibt es erst in der Tragödie“.

Nachdem in der Beantwortung der Frage nach der Erkenntnis des Zeus das Problem der Stellung des Menschen zum Gott gestreift worden ist, muß jene Frage nun noch einmal aufgenommen werden. In welcher Weise wird Zeus bei Aischylos von den Menschen erkannt?

Zeus wird im Leid, im πάθος erfahren. Das Erste, was dem handelnden Menschen von Zeus her begegnet, ist des Gottes βία, die machtvolle Größe. Aber wenn der Mensch durch diese βία hindurchgegangen ist, erkennt er die ihr zugehörige, hinter ihr verborgene χάρις. Zum Wesen des Zeus gehört die χάρις βίαιος (Ag. V. 182)^{39a}; in diesem antithetischen Ausdruck liegt die Erkenntnis, die aus dem Leiden müssen erwächst: καὶ παρ' ἄκοντος ἦλθε σωφρονεῖν (Ag. V. 180f.). Wer nur die βία oder das πάθος sieht, wie Prometheus im *Prometheus desmotes*, sieht nur den einen Teil des Gegensatzpaares, das sich in Zeus zu einem Einklang zusammenschließt. In einem erstaunlichen Ausdruck spricht Aischylos im *Prometheus desmotes* V. 551 von dieser Harmonie:

τὰν Διὸς ἀρμονίαν θνατῶν παρεξίασι βουλαί⁴⁰.

Die Bedeutung dieses gegenstrebigem Wesens des Zeus für das aischyleische Weltbild hat K. Reinhardt treffend formuliert: „Etwas von einem Sichtbaren und Verborgenen steckt in jedem Gott, aber in der Zeusreligion des Aischylos polarisiert sich das Sichtbare und Unsichtbare zu ganzen Weltansichten, Weltzeiten, Weltordnungen“⁴¹.

^{39a} Dieser Ausdruck (i. d. überlieferten Form χάρις βίαιος) wird von T. G. ROSENMEYER sehr zu Recht als "a kind of Heraclitean oxymoron" bezeichnet. *Am. Journ. of Philol.* LXXVI (1955) 256, 89.

⁴⁰ Vgl. *Hiketiden* 1048f. W. H. NESTLE, *Griech. Stud.*, S. 121f. neigt dazu, hier pythagoreische Spuren zu sehen.

⁴¹ K. REINHARDT, *Trad. u. Geist*, S. 193. Ähnlich schon F. SCHLEGEL, *Krit. Ausg.* XI 1958, S. 79: „Seine (des Aischylos) Ansicht der Mythologie und der Welt ist durchaus tragisch. Alles, die unsichtbare und die sichtbare Welt nimmt bei ihm einen tragischen Charakter an. Vorzüglich äußert sich dies bei dem Streit der alten und der neuen Götter, jene ganz in Dunkel und Nacht gehüllt, diese in Üppigkeit

Als hervorstechende Äußerung des Heraklit ist hier gegenüberzustellen fr. 51: οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῶι ὁμολογεί, παλίντονος ἄρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης^{41a}. Sehr eng gehört auch fr. 54 dazu: ἄρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων und ebenso fr. 8: τὸ ἀντίξουν συμφέρον, ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστη ἄρμονίη. Seiner Lehre von der Koinzidenz der Gegensätze hat Heraklit noch in vielfacher Weise Ausdruck gegeben. Gemeinsam ist allen Aussagen, daß dieses Zusammengehen der Kontraste auf einer höheren Stufe nicht ein Neutralisieren bedeutet, sondern einen „positiven“ Einklang.

Eine über eine bloße Anwendbarkeit hinausgehende Übereinstimmung mit dem aischyleischen Denkansatz scheint offensichtlich. Die βία des Zeus, wie sie im Prometheus desmotes erscheint, ist der sichtbare Teil einer Harmonie, dessen Entsprechung die χάρις als das zunächst Unsichtbare bildet: ἄρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων. Die Gegensätzlichkeit, in der sich Zeus dann dem Menschen, der durch das πάθος zum μάθος gelangt ist, zeigt, schließt sich zu einer vollendeten Harmonie zusammen: ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστη ἄρμονίη. So kann Aischylos dann auch Zeus im *Ixion* fr. 92 N² (= 317 M) in einem spannungsreichen Oxymoron einen πρευμενῆς ἀλόστορος nennen⁴².

Unbegreiflich und paradox erscheint Zeus den Menschen, die diese παλίντονος ἄρμονίη nicht erkannt haben. Im leidvollen Handeln wird dem Menschen seine einseitige Sicht genommen, für ihn ist Zeus nicht mehr der, der den Menschen gegenüber seine Übermacht oder seine Huld erweist, sondern der, der βία und χάρις in einem verkörpert. Der Mensch sieht zunächst nur das Paradoxe an diesem antithetischen Wesen, wie etwa Homer an dem Rätsel der Fischerjungen bei Heraklit fr. 56. In diesem Fragment ist der *erkennende* Mensch in der gleichen Paradoxie befangen, in der sich der *handelnde* oder *leidende* bei Aischylos befindet: er erkennt nicht, was die Glieder des Paradoxons verbindet⁴³.

herrschend, als Kampf gleichsam des Unsichtbaren und Sichtbaren, der natürlich schon an sich aufs höchste tragisch sein mußte.“

^{41a} Zur Kontroverse um παλίντροπος παλίντονος vgl. G. S. KIRK, *Heracitus*, S. 211ff.; dagegen G. VLASTOS, in *Am. Journ. of Philol.* 76 (1955) 348ff. Erwiderung v. KIRK, in *Revue philos. Fr.* 147 (1957) 292ff. Ferner W. KRANZ, *Rhein. Mus.* 101 (1958) 250ff.

⁴² *Eum.* 236 erscheint diese Wortzusammenstellung in ganz anderer syntaktischer Fügung noch einmal.

⁴³ In einem eingeschränkten Sinne, der die Gültigkeit des oben Gesagten nicht aufhebt, bildet Klytaimestra in den *Choephoren* eine Ausnahme; sie versteht sofort, was mit der paradoxen Aussage τὸν ζῶντα καίνειν τοὺς τεθνηκότας λέγω (*Choeph.* 886) gemeint ist.

Jene selbe Widersprüchlichkeit wie Zeus zeigen noch die *Eumeniden* bei Aischylos. Darauf hat besonders K. Reinhardt hingewiesen: „... im Drama wird der Schauer und das Schauerhafte auf der einen Seite, das Heil auf der anderen so konträr, daß aus dem Wesen der Erinys wie das Grauenhafte so das Segensreiche als Extreme aus derselben Einheit sich entfalten“ und etwas weiter: „... so können Unsegen und Segen in demselben tieferen Grund des Göttlichen zu einer solchen Einheit werden, daß das Wunder der Verwandlung zwei konträre Gottheiten zu einer und derselben macht“⁴⁴.

Man hat diesen zergliedernden und zugleich harmonisierenden Charakter des Aischylos schon immer erkannt⁴⁵, ohne allerdings energisch die Parallelen zu Heraklit zu ziehen; z. B. heißt es bei W. Kranz: „Nur das Streben des Dichters nach der Zusammenfügung des Entgegengesetzten, dies freilich ist deutlich zu spüren, und es ist ein Wesensstück seiner Eigenart“⁴⁶. Ähnlich Walter Nestle: „Hier ist das scheinbar Unvereinbare vereint: die Erhabenheit und bewahrende Huld des Gottes mit der vernichtenden Gewaltbarkeit des Daimons“⁴⁷. In welcher ausgeprägter Weise diese Denkform zum Wesen der aischyleischen Dramatik gehört, hat K. Reinhardt in seinem Aischylosbuch immer wieder zum Ausdruck gebracht; dieses „Dichten und Denken in der Form der Antithese“⁴⁸ tritt so weit in den Vordergrund, daß sich das Geschehen ihm unterordnet⁴⁹.

Diese Denkform des *συμπερόμενον-διαφερόμενον* oder *ἀντίξουν-συμπερόνον* zieht sich durch alle Stücke des Aischylos; alles wird in zwei Bezüge, in zwei Aspekte zerlegt, und zwei gegensätzliche Aspekte werden zu einem vereinigt. In *Einem* scheußliches Verbrechen und göttliche Fügung, höchster Triumph und tiefstes Unglück, dämonische Getriebenheit und eigener Entschluß, Sieger und Opfer, von Zeus Beauftragter und Völkermörder, von Zeus Geliebte und grausam Gepeinigte, Umhergetriebene und Begnadete,

⁴⁴ K. REINHARDT, *Aischylos als Regisseur und Theologe*, Bern 1949, S. 159. Wieviel die vorliegende Arbeit diesem Buch verdankt, ist offensichtlich. Für eine Reihe von freundlichen Hinweisen habe ich Herrn Prof. Hommel zu danken.

⁴⁵ Vgl. schon F. SCHLEGEL, *Krit. Ausg.* XI 1958, S. 79.

⁴⁶ W. KRANZ, *Stasimon*, 1933, S. 69.

⁴⁷ WALTER NESTLE, *Menschliche Existenz und politische Erziehung in der Tragödie des Aischylos*, in *Tüb. Beitr.* 23 (1934) S. 78.

⁴⁸ K. REINHARDT *a. a. O.* S. 157 von der Orestie.

⁴⁹ Als einseitiges Verständnis freilich in Frage gestellt von W. KRAUS in seiner Rezension im *Gnomon* 23 (1951) 20f.

Retter und Mörder, Offenbares und Verborgenes. Aspekt und Gegenaspekt gehören bei Aischylos wesentlich zur tragischen Struktur. Diese Denkform fand Aischylos bei seinem Zeitgenossen Heraklit vorgebildet⁵⁰. Mit dem Begriff „Denkform“ ist nun eine Ebene erreicht, auf der beide Denker wirklich vergleichbar sind und die zugleich auch für das Wesen eines Denkers signifikant ist.

Das Neue und Frappierende an Heraklit ist gerade die Behauptung einer Harmonie, einer (spannungsvollen) Einheit der entgegengesetzten Elemente; in allen Dingen der Erscheinungswelt findet er einen antithetischen und doch einheitlichen Aufbau. Das gilt auch für die Weise, in der die Gottheit den Menschen erscheint (fr. 67): ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός . . . Auch auf die Theodizee hat Heraklit diese Denkform angewandt (fr. 102): τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα καὶ ἄγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἅ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἅ δὲ δίκαια. Hier zeigt sich deutlich, was wir weiter oben mit „positivem Einklang“ gemeint haben; die (menschlichen) Gegensätze heben einander nicht auf, sondern von der höheren, synoptischen Sicht des Gottes erscheinen diese Gegensätze als *ein* Spannungsgefüge und als gut.

Auf diese heraklitische Lehre von der positiven Koinzidenz der Gegensätze stützt sich, wie wir zu zeigen versucht haben, das Zeusbild und die Theodizee des Aischylos, oder, vorsichtiger ausgedrückt: In dieser Lehre des Heraklit ist eine Denkweise vorgeformt, die eine Voraussetzung für Aischylos' Behandlung der religiösen Probleme ist. K. Reinhardt hat diese geheime Verpflichtung des Aischylos immer wieder zwischen den Zeilen zum Ausdruck gebracht; unter diesem Aspekt ist auch der Schlußsatz seines Buches geschrieben: „Jene selbe Widersprüchlichkeit des Göttlichen, vor der der Mensch ratlos verstummt, verheißt ihm die Erlösung“. Sollte man die religiöse Haltung des Aischylos auf eine Formel bringen, so könnte man ihn als tiefsten Optimisten bezeichnen, in demselben Sinne, in dem auch Heraklit als Optimist bezeichnet worden ist⁵¹.

⁵⁰ G. Misch bezeichnet sie als „Dialektik des Lebens“, *Weg in die Philosophie*² I, Bern 1950, S. 391—393.

⁵¹ Von F. Billiesich, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes* I, Wien 1955, S. 17.