



DIE KARAWANE

LUDWIGSBURG/WÜRTT. BISMARCKSTRASSE 30

Vierteljahreshefte der Gesellschaft für Länder- und Völkerkunde



SÜDITALIEN
-Lukanien-

Bild auf der Titelseite:
Lokroi Epizephyrioi. Tempelrest

DIE KARAWANE
10. Jahrgang 1969 — Heft 2

SÜDITALIEN
—LUKANIEN—



herausgegeben im
KARAWANE-VERLAG LUDWIGSBURG
mit Unterstützung der Karawane-Studienreisen und des
Büros für Länder- und Völkerkunde
Ludwigsburg

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
<i>Prof. Dr. Ulrich Rüdiger</i>	
WIDMUNG	3
LUKANIEN — eine unbekante Landschaft in Unteritalien	5
<i>Prof. Dr. Ernst Kirsten</i>	
EIN TAG AUF DEM FESTLAND SÜDITALIENS . . .	29
<i>Prof. Dr. Walter Steinle</i>	
DIE PHILOSOPHEN DER SÜDITALIENISCHEN MAGNA GRAECIA	34
<i>Dr. Wolfgang Laade</i>	
MUSIK IN SÜDITALIEN	82
AUS DEM KREIS UNSERER FREUNDE	93

WIDMUNG

Lieber Dinu!

Wenn dieses libellum auf Deinen Schreibtisch flattert, ist das nach den modernsten archäologischen und didaktischen Gesichtspunkten eingerichtete Museum in Policoro gerade vorher eingeweiht worden.

Wir alle, Deine Freunde, wissen, was dieses Museum für Dich bedeutet, was es Dich an mühseliger Arbeit — und manchmal auch an Ärger — gekostet hat, welche Freude es Dir aber auch bereitete, abends nach getanem Werk durch seine Räume zu gehen und zu beobachten, wie die schönen Funde aus Policoro und Umgebung die Vitrinen füllten, sichtbarer Ausdruck Deines jahrelangen Wirkens. Wir alle sind davon überzeugt, daß die Einweihung dieses Museums die Bekrönung Deiner fünfjährigen Tätigkeit in Lukanien ist, welche seit Gründung des Denkmalpflegeamtes im Jahre 1964 die Altertumswissenschaft in Unteritalien um einen mächtigen Schritt vorangebracht hat; demnach Abschluß einerseits einer arbeitsreichen Periode, die so manches Problem einheimischer und griechischer Siedlungen geklärt hat, Anfang zugleich eines neuen Abschnittes, dessen Ziel, die Ausgrabung von Siris und Sybaris, nicht nur neues Licht auf das Leben der Westgriechen, sondern auch auf ihr Verhältnis zu den einheimischen Nachbarn werfen wird.

Wenn ich an unsere abendlichen Gespräche zu dritt im Patio des Museums von Policoro im Laufe des letzten Jahres zurückdenke, an die Diskussionen, in denen ich Deine ruhige und sichere Art, Deine Bodenverbundenheit und große Kenntnis der Topographie Unteritaliens bewundert habe, dann weiß ich, daß Deine neuen Pläne mit Erfolg gekrönt sein werden.

Was auf den nächsten Seiten beschrieben und geschildert wird, ist nur ein Versuch, die zahlreichen Probleme einer Landschaft, mit der wir seit Jahren verbunden sind, einem größeren Publikum vorzutragen, es auf die Schönheiten Lukaniens aufmerksam zu machen.

Gewidmet sei dieses libellum besonders meinen Freunden in Lukanien.

Dein
„Archibald von Timmaris“



Capua. Zweikampf, lukanische Wandmalerei.

LUKANIEN

Eine unbekannte Landschaft in Unteritalien

Es ist ganz leicht, über ein Land zu berichten, in wenigen Zügen seine Hauptcharakteristika hervorzuheben, wenn man selbst mit eben diesem Lande fest verwurzelt ist: soll man über die Landschaft, über die wilden, manchmal mondlandschaftartigen Berge, über die engen Flußtäler berichten — die Herdenwege der prähistorischen Bevölkerung — oder über seine wechselvolle Geschichte, deren uns überkommene Denkmäler vom Neolithikum bis zum Lecceser Barock reichen?

Als Archäologe ist man stets geneigt, die Antike mit der — modernen — Landschaft von heute und ihrer Bevölkerung zu verbinden, auch wenn die Wälder inzwischen abgetragen wurden und die Bevölkerung im Laufe der Jahrhunderte zahlreichen ethnischen Wandlungen unterworfen wurde.

So sah ich auch mich jedes Jahr im September auf unserem einsamen Grabungshügel in S. Maria d' Anglona, einem der letzten Ausläufer des Apennin zwischen den Flüssen Sinni und Agri im Angesicht des Ionischen Meeres im Golf von Tarent, stets wieder in die Antike zurückversetzt, wenn alter Tradition gemäß die Bevölkerung von weither zum Marienfeste zusammenströmte, um mit pagan anmutenden Riten und anschließendem Festschmaus die Heilige zu feiern.

So prägte sich mir auch die Landschaft ein, wenn auf den einsamen Hügeln von Timmari im Angesichte der fernen Lichte von Matera der Herbstmond die vom Winde gebogenen Baumspitzen berührte und den tief im Bradano-Tal gelegenen S. Giuliano-See zum Glitzern brachte, oder im Augenblick der Dämmerung auf der hoch gelegenen Klosterkirche von S. Maria del Pátir, wenn die letzten Sonnenstrahlen die Gipfel der zerklüfteten griechischen Sila beleuchteten und die weite Ebene von Sybaris in rötliches Licht tauchte.

Träumereien vielleicht, aber für das Verständnis der Antike und ihrer Landschaft genauso wichtig wie die Kenntnis der Denkmäler selbst als Ausprägung des Wesens der Bevölkerung.

Diese Landschaft, über die ich berichten will, liegt im tiefsten Süditalien: es ist die Basilicata, die nach dem byzantinischen Kaiser Basilio II. (967—1025), der Italien neu gliederte, benannt wurde. In der klassischen Antike hieß derselbe Raum Lukanien, der auch bei der Unterteilung in Regionen durch Augustus beibehalten wurde. Heute ist die Basilicata eine der Re-

gionen Italiens und besteht aus zwei Provinzen, deren Hauptstädte Potenza und Matera ein weites Gebiet umfassen, das seit 1951 von der Cassa per il Mezzogiorno (Entwicklungskasse für den Süden) durch eine groß angelegte Bodenreform neu erschlossen wird.

Für die antiken Denkmäler und Ausgrabungen der Basilicata ist die Soprintendenza alle Antichità (Denkmalpflegeamt) mit Sitz in Potenza zuständig. Es handelt sich um ein 1964 neu gegründetes Amt, dessen Gebiet vorher zuständigkeitshalber zu Salerno und Tarent gehörte, wobei es, an den äußersten Grenzen dieser beiden Soprintendenzen gelegen, notgedrungen vernachlässigt worden war.

Die in diesen letzten fünf Jahren begonnenen oder wieder aufgenommenen Ausgrabungen sind dem Superintendenten Dinu Adamesteanu zu danken, der mit größtem persönlichen Einsatz und in unermüdlicher Arbeit die Probleme des antiken Lukaniens und die Beziehungen der einheimischen Bevölkerung zu den Griechen und die Topographie des Landes bearbeitet hat und damit das Land aus seiner „historischen“ Versunkenheit befreit hat. Die lukanischen „Fürstengräber“ in Melfi, die neue Ausgrabung am Apollo-Lykeios-Tempel in Metapont, das Wiederauffinden des antiken Herakleia am Siris (heute Policoro) sind nur einige Beispiele für Ausgrabungen der letzten Jahre, die durch die neuen Museen in Policoro (Einweihung am 25. April 1968), den Erweiterungstrakt des Museums in Matera (noch nicht eröffnet) und zahlreiche andere Museen erst ihre volle Bedeutung erhalten. Außer den zahlreichen und heute auch zugänglichen Ausgrabungen und Denkmälern bietet die Basilicata die Schönheit einer seit der Antike fast unveränderten Kulturlandschaft. Eingebettet in den wilden Apennin Süditaliens, zerklüftet von breiten Flüssen und schmalen Wildbächen, die von — heute teilweise wieder aufgeforsteten — Wäldern umgeben sind, wird die Basilicata im Norden von Kampanien und dem Molise, im Osten von Apulien und im Westen von Kalabrien begrenzt. Im Süden hat sie einen schmalen, etwa 30 Kilometer langen Zugang zum Ionischen Meer (zwischen den Flüssen Bradano und Sinni) sowie einen wesentlich kürzeren, zwischen den Provinzen Cosenza und Salerno eingegengten Zugang zum Tyrrhenischen Meer bei Maratea.

Ein bäuerliches, fast paganes Wesen charakterisiert die introvertierte und wortkarge Bevölkerung, deren von hohen Bergmassiven umgebenen Siedlungen schon in prähistorischer Zeit nur durch die Flußtäler Zugang zu den Küsten des jonischen Meeres hatten.

Trotz der Bodenreform der Cassa per il Mezzogiorno, trotz der Autobahn nach Reggio Calabria, die durch das breite Tal des



Landschaft um S. Maria d'Anglona.

Valla di Diano führt, trotz zahlreicher neu angelegter Schnellstraßen (Potenza — Metapont, teilweise noch im Bau) und der neuen Industrieanlagen (Methanbohrungen in Ferrandina bei Metapont, Zucker- und Tabakverarbeitung) sowie der Verlegung des italienischen Atomforschungsinstitutes CNEN = Consiglio Nazionale Energia Nucleare — in die Nähe von Policoro — hat sich die Basilicata seit der Antike kaum verändert. Fährt man im Norden (bei Eboli, nicht weit von Paestum) das von kahlen Bergen flankierte Sele-Tal entlang nach Potenza — es stellt sich da von selbst die Gedankenverbindung zu Carlo Levis Roman „Christo si è fermato a Eboli“ (Christus kam nur bis Eboli) ein — oder von Süden durch das Agri-Tal zwischen den kahlen Ausläufern des lukanischen Apennin, die erst langsam bewaldeten, meistens neu aufgeforsteten Berghänge weichen, dann sieht man sich nach etwa sechzig Kilometern schier unüberwindlichen Bergmassiven gegenüber, welche die Flußtäler — und das trifft auch für die Täler des Basento (nicht zu verwechseln mit dem Busento) und des Bradano zu — sperren. Hier

wird sofort die einseitige Abgeschlossenheit der prähistorischen Urbevölkerung verständlich, deren Herden- und Handelswege nur abwärts durch diese Flußtäler führen konnten, da ein Überschreiten der Bergmassive bis zur Zeit der Römer — deren Straßen zunächst als politische Verbindungswege gedacht waren — nicht oder nur sehr schwer möglich war. Diese bislang nur aus historischen Quellen bekannte Tatsache konnte durch jüngere Ausgrabungen bis zur Zeit der griechischen Kolonisation im 8. Jh. v. Chr. bestätigt werden.

Historische Übersicht

Die ältesten archäologischen Zeugnisse der Urbevölkerung Lukaniens finden wir in einigen Höhlen bei Scalea und Cirella (südlich Sapri am Tyrrhenischen Meer) sowie Terrenera (bei Venosa, nördlich Potenza), deren Silexfunde in das Paläolithikum weisen. Die Abgeschlossenheit der Siedlungen, die auf einsamen, gut zu verteidigenden Plateaus längs der Flußtäler angelegt waren, führte im Laufe des Älteren und Jüngeren Neolithikums (3500 bis 2000 v. Chr.) zu einer eigenständigen Kultur, die nach den beiden ersten Fundorten den Namen Matera-Molfetta-Kultur erhielt. Heute wissen wir, daß diese frühe Kultur Lukaniens, die sich bis in die Ebenen Apuliens und die Berge Kalabriens ausbreitete — in Sizilien wird sie von der verwandten Stentiniello-Kultur abgelöst —, wesentlich differenzierter in ihren Keramikformen und Ornamenten ist, als die ersten Ausgräber Maximilian Mayer und Domenico Ridola annehmen konnten. Trotzdem läßt die starke Konzentration neolithischer Stationen auf den Hügeln um Matera (Timmari, Murgia Timone, Murgechia, Serra d'Alto, usw.) die Vermutung zu, daß die Matera-Molfetta-Kultur in dieser Gegend ihr eigentliches Zentrum hatte, also eine bodenständige Kultur bildete, welche im Laufe des Neolithikums die Flußtäler abwärts die Küsten überzog. Die Menschen lebten in „villaggi trincerati“, in befestigten, von Wällen oder Wallgräben umgebenen Dörfern, die wiederum aus Rundhütten (meist Pfahlbauten) bestanden. Die gröbere, geritzte und gepunktete, außen geglättete Keramik des Älteren Neolithikums wird in der jüngeren Phase der Matera-Molfetta-Kultur von einer feineren, hellgelben Keramik abgelöst, deren typische Form der Glockenbecher mit rötlich-violett gemaltem, mäanderförmigem Muster ist (Serra d'Alto-Keramik, nicht zu verwechseln mit der wesentlich jüngeren Glockenbecher-Keramik der Schweiz).

In den entscheidenden Jahrhunderten, in denen sich das Handwerkertum durch die Bearbeitung von Kupfer und Bronze ent-

wickelt, scheinen Lukanien und Apulien starken mittelmeerischen Einflüssen ausgesetzt gewesen zu sein, die in der über Mittel- und Süditalien verbreiteten Apenninkultur der Bronzezeit (etwa 1800—900 v. Chr.) ihren Ausdruck erfährt. Die äußerlichen Kennzeichen der konzentrisch angelegten Siedlungen bleiben gleich, jedoch zeigt die Keramik, die immer noch durchaus bodenständig ist, doch starke Einflüsse der nahen illyrischen Völker. In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends scheint sich außerdem der Handel stark auszuweiten: zahlreiche mykenische Scherben, die in letzter Zeit bei Grabungen ans Tageslicht kamen (in Torre Castelluccia, Scoglio del Tonno, Leporano, Saturo bei Tarent; bei Manfredonia und Brindisi; im Norden wurden neuerdings sogar mykenische Scherben in Luni sul Mignone bei Viterbo gefunden), lassen heute vermuten, daß die Handelsbeziehungen der unteritalischen Völker wesentlich verzweigter waren und weiter reichten, als man bisher annehmen konnte. Hier müssen freilich weitere Ausgrabungen weiteren Aufschluß geben. Es sei hier nur am Rande bemerkt, daß die gesamte Chronologie der Bronzezeit Unteritaliens nur von dem Auffinden mykenischer — also genau datierbarer — Scherben abhängt, die zusammen mit der einheimischen Keramik eine absolute Datierung ermöglichen.

An der Wende vom 2. zum 1. Jahrtausend, in der Blüte der späten Bronzezeit, wird der Einfluß illyrischer Stämme, welche über die Adria kommend die Ostküste Unteritaliens besiedeln (vom Gargano-Vorgebirge bis zur salentinischen Halbinsel am Stiefelabsatz) immer bedeutender. Diese Stämme, die uns in der antiken Literatur unter dem Namen Japyger überliefert sind, führen zu der entscheidendsten Wandlung in der einheimischen Besiedlung Unteritaliens bis zur Kolonisation der Griechen, die sich mit ihnen auseinandersetzen müssen.

Das Innere Lukaniens war von einem Stamm bewohnt, der in der antiken Literatur mit dem Namen Oinotrier bezeichnet wird: ob die Oinotrier allerdings mit der bodenständigen Bevölkerung identisch sind oder ob es sich um einen Vortrupp der Japyger handelt, ist bis heute ungeklärt. Ihr Siedlungsgebiet umfaßte jedenfalls das Agri-Tal im Osten; im Westen drangen sie bis über die Ebene von Sybaris vor. Im Norden besiedelten sie den Vallo di Diano und erreichten beim späteren Territorium von Velia das Tyrrhenische Meer. Die Hauptstadt der Oinotrier wird mit dem Namen Pandosia überliefert: Münzen mit der Umschrift Pandosia zeigen den Krathis, den Flußgott der Stadt Sybaris, und man hat deswegen vermutet, daß sich Pandosia irgendwo im Hinterlande von Sybaris befinde. Andere Quellen — unter anderem die große Bronzeinschrift von Herakleia am

Siris, die Pandosia als Nachbarort von Herakleia nennt — lassen den Schluß zu, daß sich Pandosia am Agri auf dem heutigen Hügel von S. Maria d'Anglona befand (etwa 14 Kilometer westlich von Herakleia/Policoro, im Landinnern): die in den Jahren 1965—1967 vom Deutschen Archäologischen Institut in Rom durchgeführten Ausgrabungen haben jedoch bislang keinen festen Anhaltspunkt für diese These ergeben. Das Problem der topographischen Lage von Pandosia ist nur ein Beispiel, wie vorsichtig die antiken literarischen Quellen zu interpretieren sind, besonders wenn es um Stämme und Siedlungen der frühen einheimischen Bevölkerung geht.

Daß es sich bei den Oinotriern um einen Vortrupp der Japyger handelt, ist am wahrscheinlichsten. Den Oinotriern folgten weitere drei Stämme der Japyger, deren Besiedlung zur Zeit der griechischen Kolonisation im späten 8. Jh. v. Chr. als abgeschlossen gelten darf: die Daunier besiedelten den nördlichen Teil Apuliens (etwa die heutige Provinz Foggia), die Peuketier den mittleren Teil, wobei sie wesentlich in lukanisches Gebiet vordrangen (etwa heutige Provinzen Bari und Matera), die Messapier setzten sich auf der salentinischen Halbinsel fest (etwa auf dem Dreieck Brindisi — Lecce — Tarent).

Die literarischen Quellen über diese illyrischen Stämme sind leider gering, wir müssen uns daher an die Funde halten, die seit Beginn unseres Jahrhunderts besonders zahlreich in Gräbern ans Tageslicht kamen. So vielfältig die Keramik auch ist, so haben doch erst neuere, an zahlreichen Siedlungen und Nekropolen durchgeführte Ausgrabungen die Chronologie der japygisch-geometrischen Keramik zu klären vermocht.

Rein äußerlich unterscheidet sich die geometrische Phase Unteritaliens von der griechisch-mutterländischen durch ein längeres Festhalten an überkommenen Formen und Ornamenten, die sich bis in das 5. Jh. v. Chr. trotz der starken Importation attisch-rotfigurischer Keramik über die griechischen Städte am Golf von Tarent halten. Die Formen dieser geometrischen Töpferware sind durchaus eigenständig, manchmal zoomorph; die Ornamente bestehen aus rotbraunen, hellroten und gelblichen Treppen-, Zopf-, und Schachmustern, die Motive erinnern in ihrer bizarren Ausdrucksweise an kyprische Keramik. Neben der geometrischen, ziemlich fein geschlemmten Ware kommt freilich auch die seit Jahrhunderten überlieferte gröbere Impasto-Keramik (mit Sand vermischte Tonerde) vor.

Daß diese geometrische Keramik der Japyger bis ins späte 6. Jh. v. Chr. vorherrschend war, ist heute ziemlich gesichert. Gewisse Schwierigkeiten ergeben sich dagegen in der zeitlichen Differenzierung der Ornamente: hier kann nur die importierte korinthis-



Japygische Amphora
aus Melfi.



Japygische Kanne
aus Melfi.
(beide z. Zt. in Potenza)

sche und attische Keramik weiterhelfen, deren uns durchaus bekannte Stilstufen für die einheimische japygisch-geometrische Keramik eine absolute Chronologie erst ermöglichen.

Das lange Festhalten der japygischen und oinotrischen Keramik an überkommenen Formen und Traditionen offenbart freilich auch einen gewissen Mangel an Kontakt und fehlende Handelsbeziehungen zu den Griechen, die seit dem späten 8. Jh. v. Chr. das gesamte Küstengebiet am Ionischen Meer besiedelt hatten.

Für die einheimische Bevölkerung im Innern Lukaniens hatten die ersten griechischen Städtegründungen im Golf von Tarent also zunächst keine einschneidende Bedeutung: im späten 8. und frühen 7. Jh. v. Chr. gründen die Griechen in der Tat folgende Städte (von Osten nach Westen): Tarent (spartanisch), Metapont zwischen den Flüssen Bradano und Basento (achäisch), Siris am gleichnamigen Fluß (achäisch), Sybaris zwischen den Flüssen Krathis und Sybarik (achäisch), Kroton bei Capo Colonne (achäisch), Lokroi Epizephyrioi (lokrisch) und Rhegion (heute Reggio Calabria; chalkidisch).

Interessant ist die Ballung achäischer Kolonien, die den gesamten etwa 220 Kilometer langen Küstenstrich vom Bradano bis nach Capo Colonne einnahmen: das Polis-System war allerdings auch in Unteritalien so stark ausgeprägt, daß es zwischen den einzel-

nen Städten trotz der Stammesverwandtschaft zu dauernden Fehden kam, die schließlich zur Vernichtung von Siris und Sybaris führten.

Über das Verhältnis der griechischen Städte zur einheimischen Bevölkerung läßt sich leider für diese frühe Zeit der Kolonisation nichts aussagen. Die wenigen antiken Quellen berichten nur über zahlreiche Kämpfe mit den Japygern und Oinotriern, die immer wieder in die Territorien der Kolonisten einfielen. Die für die nächsten Jahre vorgesehenen Ausgrabungen einheimischer und griechischer Siedlungen werden uns vielleicht Auskunft geben können, wie weit die griechische Einflußsphäre ins Landesinnere besonders im 7. und 6. Jh. v. Chr. gereicht hat, d. h. inwieweit die einheimischen oinotrischen und japygischen Siedlungen griechische Kultur und hellenisches Formengut angenommen haben; ein Problem, das leider noch im Dunkeln liegt, während wir über die Geschichte der griechischen Städte gut unterrichtet sind.

Eines ist freilich sicher: von größter Bedeutung für griechische und einheimische Städte war die handelspolitische Machtentfaltung von Siris und Sybaris, die im 6. Jh. v. Chr. zu den blühendsten Städten Unteritaliens emporstiegen. Freilich, für beide Städte war ihre Blüte unheilbringend: denn die Machtentfaltung, die einer Monopolstellung über die übrigen Städte gleichkam, mußte das politische Gleichgewicht auf die Dauer zum Wanken bringen. Das Unheil nahm schließlich auch seinen Lauf, als Kroton, Sybaris und Metapont sich zunächst gegen Siris verbündeten, das im Jahre 530 v. Chr. vollständig zerstört wurde. Für die Geschichte der griechischen Städte Unteritaliens ist die Zerstörung von Siris der Beginn dauernder Fehden, die schließlich Dionysios von Syrakus und den Lukanern die Pforten zur Magna Graecia öffneten.

Das politische und ökonomische Gleichgewicht wurde durch die Zerstörung von Siris jedenfalls nicht wiederhergestellt, sondern die Vormachtstellung von Sybaris, schon damals die blühendste Handelsstadt, wurde dadurch weiter gefestigt, das Territorium durch die Einnahme der blühenden Siritis noch erweitert: man bedenke, daß antiken Quellen zufolge allein 25 Städte Sybaris untertan gewesen sein sollen! Das mußte geradezu den Neid der Rivalin Kroton herausfordern. Es vergingen in der Tat auch nur zwei Jahrzehnte, bis sich die Krotoniaten stark genug fühlten, gegen die „durch Reichtum und Wohlleben verweichlichten Sybariten“ — so antike Berichte — loszuschlagen. Das Ende von Sybaris war furchtbar, verhängnisvoll für die gesamte Griechenwelt Unteritaliens, es bedeutete den Abschluß einer Periode des Wohlstandes, dem Zwistigkeiten, Kriege und Einfälle fremder Söldnerheere folgten. Das Jahr 510 v. Chr. ist in die Geschichte

nicht nur als die Zerstörung einer Stadt, sondern als das Ende eines panhellenischen Traumes in Unteritalien eingegangen. Sybaris wurde dem Erdboden gleichgemacht, seine Bewohner verschleppt; die wenigen, denen eine Rettung gelang, flohen in das heimatliche Poseidonia (Paestum), das im 7. Jh. v. Chr. von Sybariten gegründet worden war.

So war der Untergang von Siris und Sybaris das einschneidendste Ereignis seit Gründung der unteritalischen Kolonien. Ähnlich wie der Fall von Milet (494 v. Chr.) durch die Perser löste die Zerstörung von Sybaris, die natürlich keineswegs zur Wiederherstellung des politischen Gleichgewichtes führte, was Kroton vielleicht angestrebt hatte, eine beständige Unsicherheit bei den Italioten (unteritalische Griechen) aus, die durch Unruhen und Einfälle der einheimischen Bevölkerung noch verstärkt wurde. Wie tief die Zerstörung auf die Griechen wirkte, beweist auch Herodot, der sich bei der etwa fünfzig Jahre später verfaßten „Geschichte“ anlässlich der Schilderung des Falles von Milet an die Zerstörung von Sybaris erinnert fühlte (Historien VI, 21): „Den Milesiern, denen die Perser dieses Leid zufügten, erwiesen die Sybariten, die sich nach der Zerstörung ihrer Stadt in Laos und Skidros angesiedelt hatten (das ist allerdings fraglich), nicht die gleiche Anteilnahme. Als nämlich Sybaris von der Stadt Kroton erobert worden war, schor sich die gesamte Jungmannschaft von Milet die Köpfe und hielt tiefe Trauer; denn die beiden Städte waren am engsten von allen, die wir kennen, miteinander befreundet . . .“ (Übertragung von Josef Feix). Herodot stand zu Unteritalien allerdings in enger Beziehung, denn er selbst beteiligte sich im Jahre 444/443 v. Chr. an der Gründung von Thurioi, das auf Betreiben von Perikles als panhellenische Kolonie anstelle von Sybaris unter Leitung des Architekten Hippodamos von Milet erbaut wurde. Thurioi war freilich die Bedeutung und Macht, die Sybaris einst innehatte, nicht beschieden, zumal kurze Zeit später als Nachfolgestadt von Siris im Jahre 433 v. Chr. Herakleia zwischen den Flüssen Siris und Akiris gegründet wurde.

Sind die literarischen Quellen auch ziemlich großzügig in der Überlieferung, so ergeben sich doch entscheidende archäologische und topographische Probleme für die Zeit des späten 6. und frühen 5. Jh. v. Chr., die eine Ausgrabung von Siris und besonders Sybaris als äußerst dringlich erscheinen lassen. Gerade Sybaris, dessen Lage durch jüngst durchgeführte amerikanische Sondierungen festgestellt werden konnte, scheint den Schlüssel für zahlreiche Probleme zu bergen, die durch die Ausgrabung einheimisch-oinotrischer Städte allein nicht zu klären sind. Eines der zahlreichen, offenbar mit dem Untergang von Sybaris ver-

knüpften Probleme ist beispielsweise der vollständige Mangel (eine Ausnahme bilden nur Tarent und Umgebung) an attisch-rotfiguriger Keramik in Gräbern und Siedlungen im einheimischen Hinterland nach 510 v. Chr.; diese ist jedoch zur Datierung der — einheimischen — geometrischen Ware fast unabkömmlich. Adamesteanu und Pallottino schließen folgerichtig, daß diese auffällige Erscheinung mit dem Fall von Sybaris zusammenhängen muß, da diese Stadt als bedeutendster Handelshafen natürlich auch die überall hoch bewertete attische Töpferware importierte. Wie muß es bei den übrigen Zweigen des Handwerks ausgesehen haben, wenn sich die Zerstörung der Stadt schon bei einer zwar wichtigen, aber doch nicht in großen Massen importierten Ware bemerkbar macht? Die nächsten Jahre — mit der Ausgrabung von Sybaris soll noch in diesem Jahr begonnen werden — dürften über manche Probleme Unteritaliens Auskunft geben.

Im 5. Jh. v. Chr. tritt für die Italioten ein Ereignis ein, das bis zur Besitznahme des Landes durch die Römer seine Auswirkungen zeitigt: der Einfall der Lukaner, die dieser Landschaft ihren Namen aufprägten.

Um die folgenden Ereignisse besser zu verstehen, müssen wir einen Sprung nach Norden, zur ältesten griechischen Kolonie Italiens, Cumae, machen. Cumae (griech. Kyme), das um die Mitte des 8. Jh. v. Chr. von Chalkidiern und Eretriern gegründet worden war, bildete seit der Mitte des 6. Jh. v. Chr. das nördlichste Bollwerk gegen die südwärts drängenden Etrusker, deren Hegemonie bis zu den Grenzen Samniums vorgedrungen war: nach vergeblichen Angriffen auf Cumae seit 524 v. Chr. wurden die Etrusker in der Seeschlacht von Cumae 474 v. Chr. so vernichtend geschlagen, daß sie ihre Expansionsgelüste endgültig aufgaben. Freilich, der Niedergang der Etrusker, der sich schon in dieser Schlacht abzuzeichnen begann, hatte das Erstarken eines italischen Stammes zur Folge: der oskischen Samniten. Diese, die auf der Suche nach fruchtbarem Land aus dem Innern des Apennins in mehreren Stämmen zum Meer vordrangen, gelang es sogar, Cumae von 424 bis 421 v. Chr. besetzt zu halten. Im Gegensatz zu anderen italischen Völkern assimilierten sich die Samniten allerdings mit der einheimischen Bevölkerung; später kennen wir sie unter dem Namen Kampaner. Für das damals ständig wachsende Rom waren die Samniten die stärksten Rivalen, deren Bedeutung jedoch in der Folge durch andauernde innere Zwistigkeiten der Stämme stark geschwächt wurde.

Eben diese inneren Fehden bewirkten auch das Loslösen eines samnitischen Stammes, der Lukaner, die seit der Mitte des 5. Jh.

v. Chr. auf der Suche nach neuen Siedlungsmöglichkeiten nach Süden zogen und bis zu dem damals gerade gegründeten Thurioi vordrangen.

Trotz des Zusammenschlusses der unteritalischen Griechen zu einem italiotischen Bund, dessen Sitz zunächst im mächtigen Kroton war, gelang es den Lukanern, die sich als Söldnertruppen dem aus Sizilien vordringenden Dionysios von Syrakus angeschlossen hatten, den italiotischen Bund im Jahre 389 v. Chr. am Flusse Laos (heute Lao, südlich Scalea) zu schlagen.

Was wissen wir nun eigentlich wirklich über die Lukaner? Sie sind ein abgesplitterter Samnitenstamm, der auf der Suche nach fruchtbarem Land aus den öden, einsamen und armen Bergen des inneren Apennins die Flußtäler entlang hinabzieht auf der Suche nach neuen Siedlungsmöglichkeiten, wobei er offenbar die alteingesessenen Oinotrier überlagert. In Friedenszeiten demokratisch regiert, zogen die Lukaner unter der Leitung eines Königs in den Krieg, ein sittenstrenges, spartanisch erzogenes Kriegervolk.

Die Berührung mit der griechischen Kolonisation — zunächst im Norden bei Paestum — ist auch für die Lukaner entscheidend: Funde aus lukanischen Nekropolen zeigen den griechischen Einfluß vor allem auf das Kunsthandwerk deutlich. Als gutes Beispiel dient ein lukanischer, bemalter Sarkophag in Paestum (aus der Mitte des 4. Jh. v. Chr.), der auf seinen beiden Schmalseiten die Ausfahrt eines Kriegers zu Pferd zeigt, während die Langseiten ein Wagenrennen, zwei Faustkämpfer und ein Gladiatorenspiel zeigen: während einerseits griechisches Formengut (Kriegers Ausfahrt, Wagenrennen) übernommen und auf lukanisches Stilempfinden übertragen wird, sind die übrigen Szenen (Faustkampf, Gladiatorenspiel) doch durchaus einheimisch-italisch. Die angewandte Technik und die Komposition sind allerdings gänzlich mit griechischer Tradition verbunden, wie das im Juli 1968 in Paestum entdeckte — freilich wesentlich ältere, um 480 v. Chr. entstandene — griechische, bemalte Kammergrab beweist.

Lukanisch-Eigenständiges offenbart sich natürlich auch in der Vasenmalerei, die besonders die italiotische Keramik nachahmt. Die Schlacht am Laos im Jahre 389 v. Chr. stellt ein typisches Beispiel der Zwistigkeiten unter den Westgriechen dar: Lokroi Epizephyrioi hatte Dionysios von Syrakus gegen die Nachbarn zu Hilfe gerufen; für Dionysios gab es keinen besseren Moment, das syrakusanische Reich auch auf Unteritalien auszudehnen. So bedeutete der Hilferuf von Lokroi nichts anderes als das Ende der unteritalischen Stadtstaaten: denn der Sieg am Laos öffnet nicht nur Syrakus die Tore nach Unteritalien, er ließ auch

die mit Dionysios verbündeten Lukaner ein. Die Italioten vermochten nach 389 v. Chr. nur noch wenige Gebiete zu behaupten: in Bruttium beherrschten sie noch den Küstenstreifen zwischen Rhegion und dem Golf von Kaulonia; Thurioi, Herakleia und selbst das mächtige Tarent besaßen nur noch kleine Territorien, deren Bewohner bis zur Einnahme des Gebietes durch die Römer (272 v. Chr. Fall von Tarent) in dauernder Bedrängnis durch die anstürmenden Lukaner, Bruttier und Messapier lebten. Der italiotische Bundestag wurde — wahrscheinlich auf Betreiben von Tarent — nach Herakleia am Siris verlegt; die Zeit eines echten Bündnisses war freilich vorbei, die einzelnen Stadtstaaten handelten meist nach eigener Initiative — und unterbanden damit eine einheitliche Politik Unteritaliens. Die Bedrängnis der Italioten offenbarte sich in dauernden Hilferufen an das Mutterland: 338 v. Chr. fiel der Spartanerkönig Archidamos III., der Tarent zu Hilfe gekommen war, im Kampfe gegen das vereinigte lukanische und messapische Heer. Wenige Jahre darauf eilte Alexander der Molosser, der Onkel Alexanders des Großen, herbei, um den Tarentinern wiederum gegen die italischen Völker beizustehen. Seine ehrgeizigen Pläne einer Erweiterung des Makedonenreiches auf Unteritalien scheiterten an den Zwistigkeiten der übrigen italiotischen Städte: nach schweren Kämpfen wurde er bei Pandosia im Flusse Akiris (Agri) ermordet, die Bedrohung durch die Lukaner konnte nicht abgewendet werden.

Noch einmal kam eine große Persönlichkeit Tarent zu Hilfe: Agathokles. Dieser, ein echter Condottiere, erstrebte eine Vereinigung der sizilischen und unteritalischen Griechen, um die Karthager aus Sizilien zu vertreiben. Nach 303/302 v. Chr. gelang ihm ein Sieg über die Lukaner, die seit 326 v. Chr. ein — freilich nicht dauerhaftes — Bündnis mit den Römern eingegangen waren; dieser Sieg ließ ihm freie Hand zur Besetzung von Kroton und Hipponion (heute Vibo Valentia am Tyrrhenischen Meer). Zu einer Vereinigung Unteritaliens und Siziliens kam es freilich durch den frühen Tod des Agathokles (289 v. Chr.) nicht.

Die zwiespältige Lage nach dem Tode des Agathokles, der Abfall der Lukaner von den Römern, während diese im Jahre 295 v. Chr. bei Sentinum Samniten, Etrusker und Kelten besiegten, gab den Römern endlich freie Hand, ihre Hand auf Unteritalien zu legen. Anlaß war ein Hilferuf der Stadt Thurioi, die von den Lukanern bedrängt wurde. Ein sofort von den Römern ausgeschicktes Hilfskorp besiegte die Lukaner, legte allerdings auch eine Besatzung in die Stadt, die aber bald darauf von den Tarentinern vertrieben wurde.

Tarent hatte sich in der Zwischenzeit an den Makedonen Pyrrhos um Hilfe gewandt, der im Jahre 280 v. Chr. mit 20 000 Söldnern, 3 000 thessalischen Reitern, 2 000 Bogenschützen und 20 Elefanten in Tarent eintraf. Während sich Rhegion und Lokroi auf die Seite der Römer schlugen, erfolgte der erste große Zusammenstoß zwischen Römern und Makedonen bei Herakleia am Siris, wo Pyrrhos unter großen Verlusten (Pyrrhussieg) die Oberhand behielt.

Daß Pyrrhos trotz stärkster Verluste bis zu den Toren Roms vordringen konnte — er gelangte bis nach Anagnina (Anagni), sechzig Kilometer südlich Rom — ist den Samniten, Lukanern und Bruttiern zu danken, die sich geschlossen als Hilfstruppen zur Verfügung gestellt hatten, in der trügerischen Hoffnung, im letzten Augenblick mit Pyrrhos' Hilfe doch noch vom römischen Joch befreit zu werden. Verhandlungen im Jahre 279 v. Chr. zwischen Rom und Pyrrhos, der seinen Abzug vom römischen Versprechen abhängig machen wollte, daß den Samniten, Lukanern und Bruttiern die Unabhängigkeit garantiert werde, scheiterten, da den Römern ihre nun schon hundert Jahre alte Politik der Zusammenfassung aller italischen Stämme zu einem römischen Reich zunichte gemacht worden wäre. Nach einem verlustreichen Sieg im selben Jahre bei Ausculum (Ascoli Piceno) zog Pyrrhos nach Sizilien, das ihn gegen Karthago zu Hilfe gerufen hatte.

Es würde zu weit führen, die gesamte Expedition des Pyrrhos zu verfolgen: sie führte durchaus zum militärischen Sieg, denn die Karthager konnten sich nur noch in Lilybaion (bei Marsala) halten, doch entzweite die Kleinstaaterei die Griechen bald mit ihren makedonischen Freunden.

Im Jahre 275 v. Chr. zog Pyrrhos wieder nach Unteritalien — in Sizilien hinterließ er ein innenpolitisches Chaos, das zum neuerlichen Erstarken der Karthager führte. Seine letzte Schlacht bei Maleventum (später Reneventum) zwang ihn, zumal die Römer Unteritalien zum großen Teil schon besetzt und die italischen Völker unter ihre Herrschaft gebracht hatten, wieder nach Makedonien zu ziehen.

Für Unteritalien bedeutete der Abzug des Pyrrhos das Ende des unabhängigen Griechentums, für Rom den Abschluß der hundert Jahre währenden Vereinigungspolitik. Nach blutigen Kämpfen fiel im Jahre 272 Tarent unter römische Herrschaft, die gesamte Bevölkerung — darunter auch der Dichter Livius Andronicus — wurde versklavt. Als letzte italotische Stadt wurde im Jahre 270 v. Chr. Rhegion von den Römern genommen.

Nach zwei ruhigen Jahrhunderten erhoben sich die Lukaner noch einmal (91 v. Chr.) im Bundesgenossenkrieg gegen die Römer:

ein freiheitlich gesinntes Volk, das sich erst nach Gewährung des römischen Bürgerrechtes wieder beruhigte.

Das ist die Geschichte der Lukaner, eines italischen Gebirgsvolkes, dem es gelang, die festgefügte Ordnung der griechischen Städte ins Wanken zu bringen. Daß sich die Griechen nicht zusammentaten, um die Gefahr abzuhalten, lag wohl an der ziemlich exponierten Lage der unteritalischen Städte, die weit weg vom Mutterland, das genug eigene Probleme zu bewältigen hatte, ihre inneren Zwistigkeiten trotz der großen Gefahr von außen nicht beizulegen vermochten.

Durch die Zentralisierung der römischen Herrschaft wurden die ehemaligen griechischen Pflanzstädte bald zu unbedeutenden Zentren. Cicero wurde zwar in Metapont noch das Haus gezeigt, in dem Pythagoras gewohnt haben sollte, aber schon Pausanias fand im 2. Jh. n. Chr. keine Stadt mehr vor, sondern nur einen „ager Metapontinus“. Ähnlich verhält es sich auch mit den übrigen Griechenstädten.

Zur Zeit der Römer gewinnen andere Städte an Bedeutung: eine der blühendsten römischen Kolonien wurde Venusia (heute Venosa), die Geburtsstadt des Dichters Horaz, im oberen Aufidustal. Horaz selbst hat seiner, an der Grenze zwischen Lukanien und Apulien gelegenen Heimatstadt in der Ode „Exegi monumentum, aere perennius“ ein wahrhaft unsterbliches Denkmal errichtet.

Lukanien im Mittelalter

Im frühen Mittelalter verödet die Küstengegend in der Bucht von Tarent immer mehr, die Bewohner verlassen ihre Städte und ziehen ins Landinnere, die ehemals so fruchtbare Gegend am Siris versumpft. Wie groß muß der Gegensatz zur Antike gewesen sein, wenn Archilochos von Paros die öde Insel Thasos mit dem fruchtbaren Sirislande vergleicht (Übertr. v. Horst Rüdiger):

„Die Gegend ist nicht lieblich, schön nicht, ohne Reiz,
Nicht wie das Land, das an Siris Ufern liegt.“

Wenig wissen wir über das frühe Mittelalter in Unteritalien; formell unterstand es den byzantinischen Kaisern, deren Einfluß freilich zeitweilig gar nicht zu spüren war. Als einzige Zeugen byzantinischer Zeit sind uns zahlreiche Klosterruinen geblieben, welche die eifrige Mission des griechischen Mönchtums bezeugen: eine der schönsten Bauten aus dieser frühen Zeit ist das gut erhaltene Kirchlein in Casaranello südlich Gallipoli, dessen herrliche Apsismosaiken nicht nur die Anwesenheit, sondern auch die Qualität byzantinischen Kunsthandwerkes in dieser Gegend bezeugen; Vergleichsmöglichkeiten haben wir freilich keine, weil diese Mosaiken die einzig erhaltenen in Unteritalien sind.



Süditalien. Übersichtskarte.

Die Kirche von Casaranello zeigt deutlich verschiedene Bauphasen: während die Mosaiken das Querschiff und die drei Apsiden in das 6. Jh. datieren, geht das dreischiffige Langhaus auf eine spätere Zeit zurück. Die auf dem Mittelschiff angebrachten, heute durch Wasserschäden stark beeinträchtigten Malereien (beim Filmen durch das italienische Fernsehen wurden die Malereien mit Wasser übergossen, um sie besser sichtbar zu machen) von Heiligen stammen aus dem 14. und 15. Jh., freilich wirken sie durch ihren provinziellen Charakter wesentlich älter.

Trotz der Entfernung wirkt die hauptstädtische Kunst sehr stark auf Unteritalien: meistens handelt es sich allerdings um importiertes Material aus Konstantinopel selbst. So der Codex Rossanensis, der in Rossano wenig südwestlich von Sybaris aufbewahrt wird. Der Codex, ein Evangeliar, von dem Markus- und Matthäus-Evangelium vollständig erhalten sind, dürfte, wie die starke Verwandtschaft zur Wiener Genesis nahelegt, in der byzantinischen Hauptstadt selbst entstanden sein. Wahrscheinlich diente er einem der zahlreichen Klöster entlang der Küste. „Im einzelnen zeigt der Codex Rossanensis noch eine entschiedene Wendung zum Mittelalter. Die strenge Flächenordnung seiner Miniaturen verzichtet auf räumliche Tiefe; dramatische Spannungen entstehen durch Isolierung und Ballung der Figuren, durch große Gesten, farbige Kontraste und lineare Wechselbeziehungen. Nicht mehr die erzählende Illusion, sondern die religiös fundierte, transzendente Aussage prägt die formale Erscheinung dieser Bilder.“ *

Wenige Jahre vor Entstehung des Codex Rossanensis besetzten die Ostgoten unter Totila (548; Prokop, Gotenkriege, VII, 30) ganz Kalabrien und Teile von Sizilien, mußten sich jedoch nach Totilas Tod in der Schlacht von Gualdo Tadino (552) wieder zurückziehen, um den Langobarden zu weichen, denen es allerdings nicht gelang, zur jonischen Küste vorzudringen, die bis zum Vordringen der Normannen und Hohenstaufen weiterhin byzantinisch blieb.

Im 8. und 9. Jh. dürfte die Küste ziemlich verlassen gewesen sein: nicht nur Malaria — die erst nach 1945 bekämpft wurde —, sondern die stets drohende Gefahr der Sarazenenfälle, die Sizilien praktisch beherrschten, zwangen die Einwohner immer weiter ins Innere zu ziehen, um dort neue befestigte Ortschaften zu gründen. Zahlreiche „Sarazentürme“ an der jonischen und tyrrhenischen Küste zeugen von dieser unsicheren Zeit.

So zogen zum Beispiel die Einwohner des alten Herakleia am Siris, das schon ziemlich früh Bischofssitz geworden war, an der rechten Agriseite entlang aufwärts und gründeten — wahrschein-

* I. Hutter, Frühchristliche Kunst — Byzantinische Kunst, S. 84.



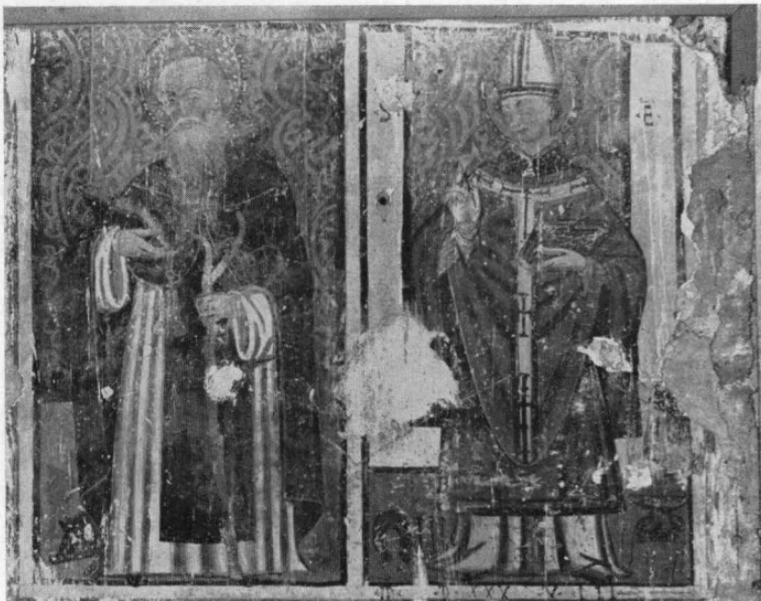
Casaranello. Kuppelmosaik der Kirche.

lich im 8. Jh. — die Stadt Anglona (etwa vierzehn Kilometer im Landesinnern); auch dieser Stadt war allerdings kein langes Leben beschieden: trotz einiger Privilegien Ferdinands I. von Aragón (1492) mußte sie im Streit um die Weideplätze mit dem Ort Tursi aufgegeben werden (1546). Der Bischof zog, nachdem Tursi Stadtrechte erhielt, dorthin.

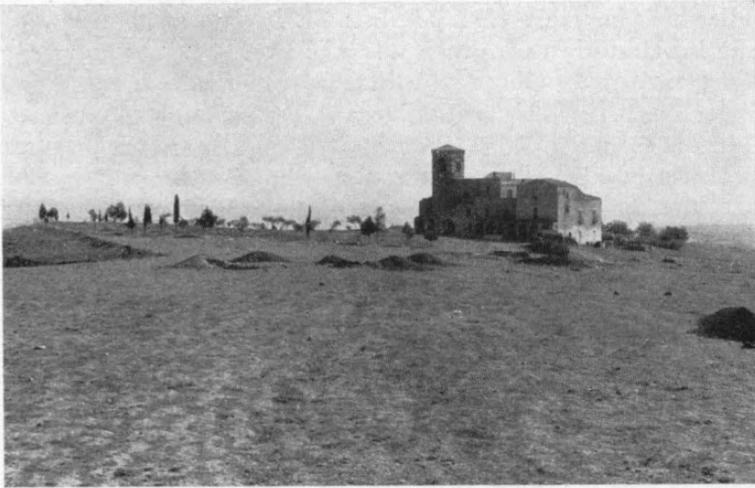
Von der ganzen Stadt Anglona blieb nur die Stadtkirche bestehen, heute Ziel zahlreicher Pilger der näheren und fernerer Umgebung. Die Kirche wurde wahrscheinlich im 11. Jh. erbaut: ursprünglich mit zwei Türmen an der Frontseite geplant, wurde sie doch nie fertiggestellt; nur der linke Glockenturm wurde errichtet. Interessant ist das mit den vier Evangelistensymbolen geschmückte Portal, das in seinem Stil an apulische Bauten erinnert. Die Malereien im Kircheninnern sind stark zerstört, werden jedoch im Augenblick restauriert.

Anglona ist ein gutes Beispiel für das Schicksal einer lukanischen Stadt im Mittelalter. Städtische und kulturelle Zentren liegen um die Jahrtausendwende im Landesinnern: es handelt sich meist um langobardische Städte. Die Langobarden waren seit dem 6. Jh. von Salerno und Benevent aus im Südosten bis zu den mächtigen Gebirgsketten am Vulture-Vulkan vorgedrungen, um die Ebenen Apuliens zu gewinnen. Dieser Plan mißlang allerdings, und die Stadt Melfi, unmittelbar auf der letzten Terrasse des Apennin nordöstlich des Vulture gelegen, blieb bis zur Mitte des 11. Jh. byzantinisch. Lukanien war also bis zur Ankunft der Normannen in zwei Teile geteilt: die Grenze verlief etwa auf der Linie von Melfi. Südlich davon herrschten immer noch die Byzantiner.

Im Jahre 1041 besetzten die Normannen das byzantinische Melfi und bauten es zu einer mächtigen Vorpostenfestung gegen Byzanz aus. Die Stadt erreichte ihre größte Blüte unter den Normannen, welche es nach Vertreibung der Byzantiner aus ganz Unteritalien (1060) zur Hauptstadt ihrer Fürstentümer erklärten. Erst 1080 wurde die Hauptstadt der Normannen nach Salerno verlegt, jedoch verlor Melfi deswegen nicht an Bedeutung: 1089 hielt Urban II. hier ein Konzil ab, bei dem das erste Bündnis für die Kreuzzüge geschlossen wurde. Roger, der 1130 König von Sizilien geworden war, ließ das Konzil des Gegenpapstes Anaklet in Melfi abhalten.



Casaranello. Heiligendarstellungen am Mittelschiff.



Der Hügel und die Kirche von S. Maria d'Anglona.

Auch unter den Hohenstafern blieb Melfi eine bedeutende Stadt, in der Friedrich II. seine Sommerferien verbrachte. Er verabschiedete 1231 eben dort die *Constitutiones Augustales*, die das erste Beispiel einer schriftlichen Niederlegung mündlich überlieferter Gesetze im Mittelalter darstellen.

Daß Melfi daher für ganz Unteritalien von größter künstlerischer Ausstrahlung war, dürfte einleuchten: die „Felsenkirchen“ in Matera, die Kirche auf dem Hügel von Timmari (heute stark verfallen), die Kathedrale von Tricarico und die schöne Klosterkirche von S. Maria del Pátir bei Rossano in Kalabrien sind nur wenige Beispiele normannisch-staufischer Baukunst, deren Charakter stark von Melfi geprägt wurde.

Bemerkenswert ist davon ganz besonders S. Maria del Pátir: mehr als 600 Meter hoch über dem Ionischen Meer auf den letzten Ausläufern der Sila Greca gelegen, beherrscht diese Klosterkirche die gesamte Ebene von Sybaris. Der Platz, auf dem sie errichtet wurde, war — wahrscheinlich schon seit dem frühen Mittelalter — eine Einsiedlerstätte, auf der im 12. Jh. ein Kloster und die dazugehörige einfache, dreischiffige Kirche errichtet wurde. Das Kloster bestand sehr lange, ein Barberiniwappen an der Kirche bezeugt, daß auch die Päpste, denen das Kloster unmittelbar unterstellt war, an der Instandhaltung der Kirche mitwirkten.

Beeinflußt von der staufischen Baukunst in Apulien ist auch das Castello Baronale in Policoro, einer kleinen Siedlung, die in spätbyzantinischer Zeit an der Stelle des antiken Herakleia am Siris (Policoro = Palaiochorion: antike Siedlung), entstand.

Hier hielt im Jahre 1232 Friedrich II. Parlament ab, um gegen die aufständischen sizilischen Städte zu rüsten.

Erst seit dem 14. Jh., als für das hauptstädtische Leben immer mehr Neapel wichtig wurde, begann die neuerliche Verarmung Lukaniens, dessen Küsten von Malaria und Piraten heimgesucht wurden. Die Bevölkerung wanderte immer mehr nach Norden aus, und Lukanien wurde als Verbannungsland berüchtigt. Als im Jahre 1860 in Corleto Perticara, einem kleinen Ort im lukanischen Apennin, und in Potenza die Einheit Italiens proklamiert wurde, verließen 1116 politische Gefangene ihren Verbannungsort.

Wie arm Lukanien noch in der Neuzeit war — und das Landesinnere ist es noch immer — zeigt ein heute oft noch gebrauchtes Sprichwort in Policoro:

A Policoro e Scanzane
Si muore come un cane.

(In Policoro und Scanzano kommt man um wie ein Hund.)

Als ich das erste Mal im Frühling 1953 die jonische Küste bereiste, war die Malaria gerade besiegt worden (1945: 500 000 Malariakranke). Heute ist die gesamte Küstengegend von der Cassa per il Mezzogiorno in ein blühendes Land verwandelt worden; das Landesinnere steht dazu freilich in starkem Gegensatz, dort ist Abwanderung immer noch an der Tagesordnung. Not und Armut haben andererseits einen Charakterzug stark ausgeprägt, der nicht unerwähnt bleiben darf: Gastfreundschaft und freundliches Entgegenkommen dem Fremden gegenüber. Meinen Grabungsarbeitern aus Tursi, Policoro und Bernalda sei auch hier dafür Dank ausgedrückt!

Ich habe hier versucht, dem Leser einen kleinen Überblick zu vermitteln, zu zeigen, wie reich dieses vom Apennin geprägte Land ist, dessen Boden immer noch zahlreiche Schätze ungehoben birgt: archäologisch bedeuten die Funde der Nachkriegsjahre — und dazu wird die Ausgrabung von Sybaris entscheidend beitragen —, daß wir unsere Kenntnisse gänzlich revidieren müssen: die neuen Funde einheimischer Töpfer- und Bronzewerkstätten befreien die Völker Unteritaliens aus ihrer historischen Anonymität, in die sie durch jahrhundertalte Armut geraten waren.

Archäologische Übersicht

Wie schon oben erwähnt, stieg in den letzten Jahren die Ausgrabungstätigkeit in Unteritalien stark an: das lag zunächst daran, daß die modernen, im Rahmen der Bodenreform verwendeten technischen Geräte — besonders tiefgreifende Motorpflüge — Reste zahlreicher Siedlungen und Nekropolen freilegten, die geschützt und geborgen werden mußten. Die dazu erforderlichen Summen konnte der italienische Staat freilich nicht allein aufbringen: auch diese Vorhaben wurden von der Cassa per il Mezzogiorno in großzügiger Weise unterstützt.

Zu diesen rein zufälligen Funden kommen freilich die technisch-fortschrittlichen Mittel der archäologischen Wissenschaft: die Methode der Fondazione Lerici und die Luftaufnahmen. Besonders die letzteren, von dem Soprintendente der Basilicata, Dinu Adamesteanu, in großzügiger Weise angewandt, führten zu ungeahnten Ergebnissen. Das Auffinden der Akropolis von Herakleia am Siris, die seit Mai 1968 ausgegraben wird, die Entdeckung der antiken Ackergrenzen (Limites) im Territorium von Metapont sind nur Beispiele.

Die archäologischen Funde — Plastiken, Vasen und Terrakotten — sind in den letzten Jahren so zahlreich geworden, daß die bestehenden Museen bei weitem nicht mehr ausreichen: so entstand das eingangs erwähnte vorbildlich eingerichtete Museum von Policoro, das außer den Funden aus Herakleia selbst — darunter auch 535 spätrepublikanische Münzen — das Material der Umgebung (Rocanova, Armentum, Oppido Lucano, S. Maria d' Anglona usw.) umfaßt.

Eben dort befinden sich auch die schönsten Vasenfunde der letzten Jahre: die schönen Gefäße aus der Werkstatt des Policoro-Malers, des Kreusa-Malers und des Amykos-Malers. Dargestellt sind Poseidon und Athena, die zum Wettstreit um das attische Land reiten; Medea, die nach der Ermordung ihrer Kinder auf dem Drachenwagen entschwebt; Thanatos und Hypnos, die den toten Sarpedon in die Unterwelt tragen, u. a. m. Es handelt sich um sogenannte italiotische Vasen: seit dem späten 5. Jh. v. Chr. begannen Töpfer der unteritalischen Griechenstädte mit der Nachahmung attischer Vasen. Sie brachten es zu einer Vollkommenheit, die den attischen Töpfern zum Teil nicht nachstand. Daß gerade in Policoro Meisterwerke dieser italiotischen Maler gefunden wurden, ist wie so oft dem Zufall zu danken: bei Bauarbeiten kam im Herbst 1963 ein Grab zu Tage, das diese Vasen als Beigaben enthielt.

Zu klein geworden ist auch das schöne Museum in Matera, dessen Erweiterungsfügel 1970 eingeweiht werden soll. Das im alten Flügel aufgestellte Material vereinigt besonders die oben besprochenen Funde der Matera-Molfetta-Kultur.

Die „sensationalsten“ Funde stammen allerdings aus fünf Kammergräbern in Melfi, wo ebenfalls ein neues Museum eingerichtet werden soll. Die Gräber enthielten zahlreiches Bronzematerial, das doch für einen gewissen Reichtum dieser Gegend zeugt. Als Hersteller kommen einheimisch-lukanische Werkstätten in Frage, jedoch lassen Stil und Machart zahlreicher Geräte (Kandelaber von Melfi) auf etruskische Werkstätten schließen, ein Beweis für die rege Exportation der Etrusker im späten 6., frühen 5. Jh. v. Chr. Auch illyrische Einflüsse zeigen sich bei manchen Bronzegegenständen, die den Funden von Trebeniste sehr verwandt sind.



Policoro. Nat.-Museum. Pelike. Poseidon und Athena reiten zum Wettkampf um das attische Land.



Policoro. Nat.-Museum.
Pelike, Schleifung der Dirke.



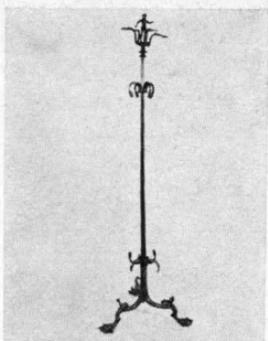
Potenza. Kesselattasche
aus Bronze in Löwenform
aus Melfi.



Policoro. Nat.-Museum.
Hydria, Sarpedon-
Mythos.



Policoro. Nat.-Museum.
Hydria, Pelops-
Hippodaneia.



Potenza. Bronzekandelaber aus Melfi. Links Gesamtbild, rechts Detail.



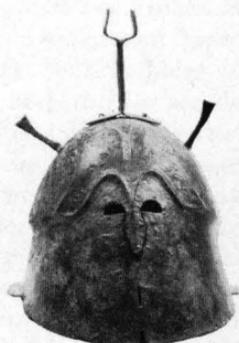
Matera. Nat.-Museum.
Heraklesstatue aus
Bronze (lukanisch).



Potenza. Griff eines
Spiegels in Form eines
Kouros, aus Melfi.



Metapont. Widdertträger
aus Bronze (Antiquarium).



Potenza. Bronzehelm
aus Melfi.



Lokroi Epizephyrioi. Theater.

EIN TAG AUF DEM FESTLAND SÜDITALIENS

Am Morgen nach der Landung in Reggio eröffnet ein Blick in das dortige neuaufgestellte Nationalmuseum das Verständnis für die reichen Schätze der griechischen Vergangenheit dieses Landes: der Giebelschmuck der Tempel von Lokroi Epizephyrioi, frühklassische Reiterfiguren in Stein und Ton (die Dioskuren als Helfer im Krieg mit Kroton nach 550 v. Chr.), reliefgeschmückte Altäre aus Ton von Medma, vor allem die tönernen Weihgaben aus dem Heiligtum der Persephone bei Lokroi (um 460), oft mit Resten der Bemalung. Endlich die hohe Kunst der Münzen Großgriechenlands, die mit der Münzprägung der sizilischen Städte wetteiferten.

Dann führt die Küstenstraße nordwärts mit Aussicht auf die engste Stelle des „Stretto“, der Straße von Messina, wo nach griechischer Sage Skylla und Charybdis den Schiffer bedrohten und im Altertum der Schwertfisch (*pesce spada*) gefangen wurde und heute, nicht viel anders als damals, noch immer gefangen wird. Wir berühren Scilla, das antike Skyllaion, das nach Skylla hieß, auf seiner Steilklippe. Die Abfolge von malerischen Küstenbergen und fruchtbaren Kleinebenen begleitet uns über Bagnara bis zum Rand der Ebene von Gioia Tauro (*Metauros* des Altertums). Hier verlassen wir die tyrrhenische Küste. Durch Italiens reichste Olivenpflanzungen steigt die Straße nach Taurianova rasch an, mit immer weiterem Ausblick auf diese Olivenebene und auf den Bogen der Küste. Die Äolischen Inseln, die Vulkane der Liparigruppe, kann man im Morgenlicht nur ahnen. Nur 29 Kilometer hinter Gioia erreicht man in 950 m Höhe den Längsgrat des Apennin am Ansatz des Aufschwungs zum Aspromonte (1958 m). Schon bald danach liegt das Ionische Meer vor uns, die Straße senkt sich mit Blick auf den Berg von Gerace, der diese Stadt zunächst verbirgt. Erst unmittelbar unter dem mittelalterlichen Städtchen zweigt die Seitenstraße ab, die zu einem verträumten, jetzt schon der Verödung geweihten Rest des byzantinischen und normannischen Mittelalters führt (104 Kilometer von Reggio). Auf dem höchsten Punkt, jenseits einer Schlucht, steht das schwer zugängliche Kastell, vor dem sich der Blick weithin öffnet in die tiefen Flußtäler, deren Wasser zum Ionischen Meer streben. Nach außen unscheinbar liegt auf der Mittelrippe des Ortes in riesiger Länge der Normannendom von Gerace (die Fassade ist nicht sichtbar). Die eindrucksvolle Halle



Lokroi Epizephyrioi. Wohnbezirk.

der Basilika ist in den letzten Jahren wiederhergestellt worden. Das Dach tragen romanische Pfeiler und antike Säulen im Wechsel. Zum Stadtplatz treten nach byzantinischer Art drei Apsiden des Chores vor (unter der südlichen ist die Krypta zugänglich). Der Dom ist 1045 geweiht, die benachbarte Franziskanerkirche mit ihrem schönen Portal stammt von 1252.

Gerace ist eine Stadt der Byzantiner und ihrer Erben, der Normannen. Der alte Name ist Hagia Kyriake. In der Zeit der Verheerung der süditalienischen Küste durch die arabischen Eroberer Siziliens fanden auf dieser unbezwingbaren Höhe die Bewohner des Küstenstreifens ihre Zuflucht: die Griechen von Lokroi, das als Locri lange der treueste Verbündete Roms im Süden gewesen war. Den heutigen Bewohnern ist ihre Stadt zu abgelegen, so wandern sie wieder ab zur Küste, an einen neuen, künstlich entstandenen Küstenplatz (Marina), der wieder Locri heißt, aber drei Kilometer weiter nördlich liegt. Sobald wir die Vorstadt (Borghetto) am Hang von Gerace durchfahren haben, liegen beide, das antike und das moderne Locri, zu unseren Füßen; wei-

ter im Norden dazu Gioiosa, wo nahe dem Strand ein kleines Theater im Gelände einer römischen Villa der Kaiserzeit ausgegraben ist. Hier mag man am Strand Mittagsrast halten oder, den Umweg vermeidend, in Locri das winzige Museum besuchen, das der Verlegung in einen schon geplanten Neubau harrt — das moderne Locri hat alle Nachteile einer künstlichen Neusiedlung, mit langweiligen breiten Straßen, allzuweiten schattenlosen Plätzen.

Die Küstenstraße von Italiens „ionischer Seite“ führt aus dem Ort hinaus nach Süden zur antiken Stadt Lokroi, der Heimat der berühmten Gesetzgeber Zaleukos und Charondas im 7. Jahrhundert, aber auch dem Sitz des jüngeren Dionysios, des aus Sizilien vertriebenen Tyrannen von Syrakus (356—346 in Lokroi). Nahe dem Westkap (Zephyrion) Italiens hatten hier Griechen aus West- und Ostlokris, zwei Landschaften in Mittelgriechenland an den Küsten zum Euripos und zum korinthischen Golf hin, die Stadt (Polis) der Lokroi Epizephyrioi als Kolonie gegründet (679). Ihre Blütezeit begann mit der Demütigung Krotons durch die Schlacht an der Sagra (nach 550), bis schließlich Pythagoras dieser Stadt zum Sieg über Sybaris (510) verhalf. Fast eine Stunde weit könnte man von der Küste hinaufwandern durch dichtgestellte Oliven, auf steinigem Pfaden zwischen einzelnen Häusergruppen (Weilern), bis man die beiden höchsten Stellen erreicht, an deren Hang Regenrisse (Calanchi) tiefe Gruben mit Erdpyramiden und dann den Anfang von Schluchten eingeschnitten haben. Dort oben sind noch Reste von Stadtmauern, auch Spuren zweier Tempel erhalten, und vom Hang der nördlicheren Höhe hat ein Erdbeben (Frana) die Stelle jenes Persephone-Heiligtums mitgerissen, aus dem die Tonreliefs in den Museen von Reggio und Locri stammen. Noch weiter landeinwärts sind die Gräber der vorgriechischen Handelspartner der ersten Kolonisten gefunden.

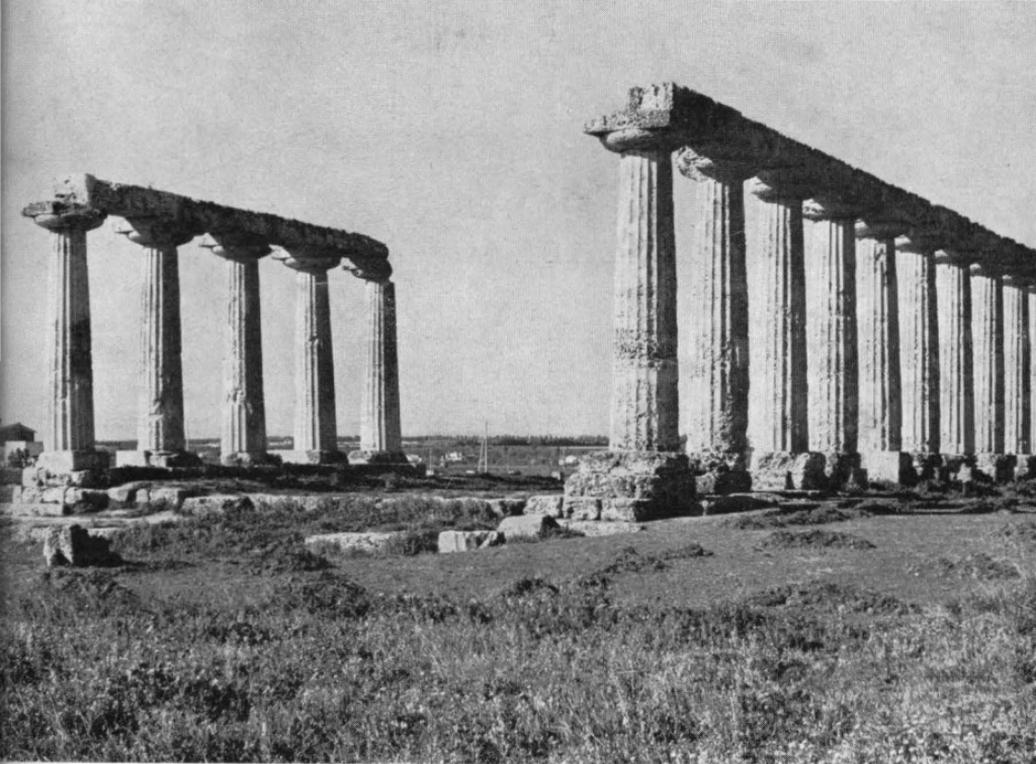
Wir bleiben auf der Küstenstraße und finden an ihr den Weg bezeichnet zum Heiligtum in der Unterstadt, aus dem jene Dioskuren-Figuren ausgegraben wurden. Vielleicht dem Zeus geweiht, lag hier in der Flur Marasa einer der wenigen Tempel in ionischem Baustil, die außerhalb Ioniens (Landschaft in der Mitte der kleinasiatischen Westküste) gefunden sind. Die Fundamente fast des ganzen Baues aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts v. Chr., ferner einige Steinreihen eines älteren Vorgängers liegen im Olivenhain vor uns. Vom Oberbau steht nur noch der Unterteil einer ionischen Säule, Gebälkstücke liegen verstreut umher; der Altar vor der Front wurde neu freigelegt. Ein Stück der Stadtmauer mit dem Sockel eines Halbrundturms bildet den nördlichen Abschluß; ein kleines Fundmuseum ist im Entstehen.

Gut 500 Meter weiter halten wir erneut, überqueren den weiten Platz eines heiligen Bezirks, in dem zahlreiche Opfergruben (Bothroi) gefunden wurden. Wir ersteigen wieder die Stadtmauer auf einem Weg, der aus Säulentrommeln älterer Bauten gefügt ist. Vor uns liegt ein ausgedehntes Stadtviertel römischer Zeit, mit Zisternen und Töpferöfen, vielen Stücken von Wasserleitungen und Kanalisation in engen Gäßchen zwischen einfach gebauten Häusern — ein Blick in den Alltag der Periode, in der Locri dank seiner Freundschaft mit Rom, seiner Parteinahme gegen Hannibal im 2. Punischen Krieg den Niedergang Großgriechenlands überdauerte, ohne römische Kolonisten aufnehmen zu müssen wie Tarent oder Hipponion (nun Vibo Valentia wie heute wieder genannt).

Der nächste Seitenweg führt uns schließlich in einen der Weiler dieser fruchtbaren Ebene hinein und in kurzem Spaziergang zu den neu freigelegten Resten eines griechischen Theaters des 3. Jahrhunderts vor Chr. (?), mit den Fundamenten des Bühnenhauses, den nach griechischer Art am Hang aufsteigenden Sitzreihen, der Einfassung der Orchestra und dem Orchesterkanal, der das vom Hang herabfließende Wasser abzuleiten hatte. Wie nicht selten wurde der untere Teil des Zuschauerraums (Theatron, Cavea) in römischer Zeit umgestaltet — aus ihr stammen die hohe Brüstung und die Ehrennische dahinter.

Die Rückfahrt nach Reggio auf der ionischen Küstenstraße berührt nur neugegründete Orte; die alten bleiben am Hang darüber, aber auch im Grund der Täler und auf den steilen Höhen liegen — das sind die Orte Calabriens, in denen man noch griechisch spricht (besonders um Bova, das man von Bova Marina aus sieht). Nach hier sind einst die Griechen Ostsiziliens vor den Arabern geflüchtet; unter den Normannen hat daher wie unter den Byzantinern Calabria zu Sizilien gehört. Hinter den weichen Mergelhöhen der Küste mit ihren weißen Wänden wird im Abendlicht im Westen der Aetna jenseits des Stretto sichtbar, tritt immer majestätischer dieser Berg Siziliens schlechthin vor uns, der Djebel, wie ihn jetzt noch die Anwohner nennen. Nach steilen Küstenpässen nimmt uns das einzige Bergamottenanbaugebiet Europas bei Melito auf. — Zwischen Obsthainen und Gärten führt der Weg in der Ebene durch eine dichte Kette von großen Ortschaften nach ihrem Mittelpunkt, nach Reggio.

Diese nach dem Erdbeben von 1908 regelmäßig und recht geschmackvoll angelegte Stadt lockt zum Einkaufsbummel auf dem Corso.



Metapont. Hera-Tempel, sog. Tavole Paladine.



Metapont. Löwenwasserspeier vom Apollo-Lykeios-Tempel (Neapel, Nat.-Mus.).

DIE PHILOSOPHEN DER SÜDITALIENISCHEN MAGNA GRAECIA

Die süditalienische *Magna Graecia* mit dem dichten Kranz ihrer Städte, von denen uns heute noch vor allem *Cumae*, *Paestum*, *Elea*, *Kroton*, *Sybaris*, *Metapont* und *Tarent* bekannt sind, war nicht nur im städtebaulichen und wirtschaftlichen, technischen und kulinarischen Bereich größer, reicher und üppiger als das Mutterland — *darum Magna Graecia* —, auch im Kulturellen und Musischen, im Materiellen und Kosmetischen war sie großzügiger, fortschrittlicher, raffinierter und lasziver als die griechische Mutter.

Erst in diesen Tagen, da in Süditalien der Kampf um die Möglichkeit der Ausgrabung der Stadt Sybaris gegen Pläne der Industrie an der kalabrischen Küste des Ionischen Meeres positiv beendet ist, sind nach Jahrzehnten vergeblicher Suche amerikanische und italienische Archäologen auf die Reste jener märchenhaften griechischen Kolonistenstadt mit ihren dreihunderttausend Einwohnern gestoßen, die in der Antike für die Bewohner des Mittelmeerraumes als Symbol der Schlemmerei und Zügellosigkeit, des Luxus und Wohllebens, der sexuellen Orgien und eines *Dolce vita*, eines Sodom und Gomorrha auf großgriechischem Boden galt.

Was viel später als „hedone“ Lebensstil und Weltanschauung der Philosophie des Aristipp von Kyrene war, ein Leben in sinnlicher Lust und bloßem Vergnügen, Genuß als Motiv, Ziel und Beweis sittlichen Handelns, war hier in einer uns sonst nicht bekannten Weise auf allen Gebieten des Lebens praktiziert worden.

Die Gestade Süditaliens – und Siziliens – müssen die alten Griechen mit magischer Gewalt angezogen haben. Zahlreiche Szenen der griechischen Mythologie spielen hier: Auf den Phlegräischen Feldern zwischen *Cumae* und Neapel sah man den Eingang zum Reich des Hades. Im Ätna zerschmetterte Zeus mit Hilfe des Herakles die Titanen, dort hausten die Zyklopen, und Hephäst hatte auf dem Stromboli seine Schmiede. In der Odyssee werden *Skylla* und *Charybdis* in der Meerenge von Messina lokalisiert, und die Sirenen, die durch ihren zauberhaften Gesang die Schiffer in das Verderben lockten, im Golf von Sorrent gesucht. Thukydides und Pindar befassen sich im fünften Jahrhundert mit dieser Landschaft und auch Vergil beschreibt in seiner *Äneas* diese Gestade.



Ascea. Ausgrabungsgebiet Elea. Portikus auf der Akropolis mit Blick auf das moderne Ascea.

Bereits im achten Jahrhundert v. Chr. gründeten die Griechen eine große Zahl von Kolonien an den Küsten Siziliens und Unteritaliens. Und eben dieses Kolonialreich trägt den Namen Großgriechenland, *Magna Graecia*. Man unterschied ionische, achäische und dorische Kolonien, je nach den hellenischen Volksstämmen, die zu ihrer Entwicklung beigetragen hatten. Obwohl die Städte im allgemeinen als Ackerbaukolonien angelegt waren, entwickelten sie sich häufig zu wichtigen Handelsplätzen mit allen Vor- und Nachteilen berühmter und berüchtigter Hafenstädte.

Zwei dieser Städte verdienen unsere besondere Aufmerksamkeit, obwohl von ihnen in archäologischer Sicht fast nichts oder überhaupt nichts mehr zu sehen ist: *Kroton* (Croton) und *Elea* (Veglia).

Kroton, im Westteil der Bucht von *Tarent* gelegen, dort, wo diese in das Ionische Meer übergeht, ist heute eine kleine Stadt zwischen Ölbäumen und Weinbergen, in einer Landschaft von eigenartiger Schönheit. 710 v. Chr. wurde sie von Achäern gegründet, erblühte bald zu einer großen und bedeutenden Handelsstadt und war in der Antike berühmt durch ihren Reichtum, die Schönheit seiner Frauen und die Kraft seiner Athleten, die als Olympiasieger manchen Lorbeer nach Hause trugen. Es war die heilige Stadt des *Pythagoras*.

Und *Elea*, gegründet von Phokäern aus der Stadt an der Bucht von Smyrna, die, aus griechischen Kolonien Sardinien und Korsikas vertrieben, hier unter dem Schutz der frommen und reichen Stadt *Paestum* ein ruhiges und geordnetes Leben führten. Es ist die Stadt des *Parmenides*, des Schulhauptes der Eleaten. Über *Elea* schreibt *Xenophanes*, der Lehrer des *Parmenides* (wir werden noch von ihm hören), im Eingang einer seiner Hymnen und gibt uns damit Einblick in die heitere Atmosphäre der Stadt:

*„Aller Hände sind rein,
Der Fußboden ist gepflegt,
Und die Becher gefüllt.
Gewundene Kränze legt man
Uns ums Haupt.
Der Mischkrug steht da,
Angefüllt mit Frohsinn . . .
In unserer Mitte sendet
Heiligen Duft der Weibrauch empor.
Kühles, frisches Wasser ist da,
Süßes, lauterer.
Rötlich blonde Brote
Liegen bereit,
Und der mündige Tisch
Beugt sich
Unter der Last der Käse
Und des Honigs.“*

Die *Magna Graecia* wäre nicht im spezifischen Sinne *griechische* Landschaft gewesen, wenn ihr das gefehlt hätte, was Griechenland neben seiner Kunst vor allem zur geistigen Mutter des Abendlandes gemacht hat, die Philosophie. Der Italienreisende, auch der, der die *Magna Graecia* bereist, ist vor allem an der Archäologie interessiert. Großartige Bauten, Tempel, Ruinen, Foren, ja ganze Städte — so *Ostia* und *Pompeji* — begeistern ihn. Landschaft und geologische Besonderheiten erregen sein Interesse. Skulpturen nehmen Augen und alle Sinne gefangen. Was an Gütern der Kultur noch oder wieder gesehen werden kann, findet seine Aufmerksamkeit. Und doch darf nicht außer acht bleiben, was da und dort Heimat des reinen Geistes war, der sich im philosophischen Denken zeigte, und der, weit mehr als alle Reliquien der Kunst und des kulturellen Lebens, das Denken und Sein der Menschheit bestimmt hat und noch immer bestimmt.



Ascea. Ausgrabungsgebiet von Elea. Teilansicht der Agora.



Ascea. Ausgrabungsgebiet Elea. Fundamente eines griechischen Tempels auf der Akropolis.

So war die *Magna Graecia* eine zeitlang der Herd und die Heimat, der Mittelpunkt philosophischen Denkens und philosophischer Gedanken – und welcher Gedanken! Zwei Lehren, die zu immer neuem Nachdenken Anlaß geben, haben hier ihren Ursprung: *Die Lehre von der Zahl* des Pythagoras und *die Lehre vom Sein*, die Ontologie des Parmenides.

Pythagoras

In der Seestadt *Kroton*, einst nicht weniger reich, lebenshungrig und prachtliebend als Korinth oder das benachbarte Sybaris, landete im Jahr 532 v. Chr. in reifem Alter ein Mann, der, um 580 v. Chr. auf der Insel Samos als Sohn eines Steinschneiders geboren, von dort geflohen war, weil er es unter der Tyrannis des Polykrates nicht mehr ausgehalten hatte, *Pythagoras*; durch seinen Geist, seine philosophischen Ideen und Wirkungen, durch sein Wissen, seine reichen Studien und weiten Reisen durch Griechenland, nach Ägypten und Babylonien, einer der Großen im Reich des griechischen Geistes. In Ägypten mag er sein mathematisches Wissen erworben haben, da sich dort aus der Notwendigkeit, nach den Nilüberschwemmungen das Land immer wieder neu zu vermessen, die mathematischen Disziplinen besonders entwickelt hatten. In Babylonien aber mag er seine astronomischen Kenntnisse gewonnen haben, da dort durch die Sternenverehrung die Astronomie besondere Geltung hatte.

Unter ihm und seinen Schülern, den Pythagoreern, hat sich Kroton für einige Jahrzehnte dem philosophischen und religiösen Leben zugewandt, und von Kroton aus entzündete sich das Feuer für Pythagoras und seine Schule in einer Reihe anderer Städte der *Magna Graecia*. Aristipp spricht von einer *Utopie des Pythagoras*, einem idealen, in Gedanken konstruierten Zustand gemeinschaftlichen Zusammenlebens, das freilich nicht nur theoretischer Entwurf, Sehnsucht oder Fernziel blieb, sondern in der Gemeinschaft, dem Orden des Pythagoras, in Kroton einen geschichtlichen Ausdruck fand.

Über *Pythagoras* selbst liegt das Halbdunkel sagenhafter und legendärer, fast mysteriöser Vergangenheit. Geheimnisvolles liegt über seiner Person, seinem Charakter, seiner Lehre und seinem Orden. Wundererzählungen waren über ihn im Umlauf: Er sei ein Sohn Apolls gewesen, ja der menschgewordene Gott selbst, ein Wundertäter, der über göttliche Kräfte verfügt habe. Geschichtlicher Wahrheit dürfte es entsprechen, daß er eine strahlende, milde und dabei doch strenge, liebevolle Persönlichkeit mit franziskanischen Zügen war, ein Mann von großer Bescheidenheit, der den Titel eines „Weisen“ (*sophos*),



Kroton. In situ erhaltene Säule des Hera-Lacinia-Heiligtums auf Kap Colonne nahe beim antiken Kroton.

den man ihm beilegen wollte, abgelehnt und sich als erster in der Geistesgeschichte „Freund“ der Weisheit (*philosophos*) genannt hat. Er soll sich mit Vorliebe in ein weißleinenes Kleid gekleidet haben, das ein Dreieck, den griechischen Buchstaben Δ , trug und angeblich von Wasser, Honig und Brot gelebt haben.

An Schriftlichem hat er uns, wie andere Große der Antike, Sokrates und Jesus, nichts hinterlassen. Was wir von ihm, seinen Gedanken, seinem Philosophieren, seinen Lehren wissen, finden wir bei Platon, der sich in seiner eigenen Philosophie eingehend mit Pythagoras beschäftigt hat, und bei Aristoteles. Das schriftliche Konzept seiner Lehre enthalten teilweise die Fragmente seines Enkelschülers *Philolaos*, der im letzten Jahrzehnt des fünften Jahrhunderts v. Chr. in Theben gewirkt und uns mit den Lehren des Meisters auf ein paar Seiten vertraut gemacht hat. Dabei besteht die Schwierigkeit, tradiertes Gedankengut aus Ägypten und Babylonien und das eigene, auf Pythagoras selbst zurückgehende, von den Modifikationen, die seine Philosophie durch seine Schüler erfuhr, zu unterscheiden. Immerhin können wir über ihn folgendes sagen: Sein Denken vollzieht sich in drei konzentrischen Kreisen: Im Religiös-Sittlichen, Mathematischen und Kosmologischen. Die Reihe kann auch mit seinem mathematischen Denken beginnen und über das Kosmologische zum Religiös-Sittlichen, vom Makrokosmos zum Mikrokosmos geführt werden.

Beginnen wir mit der aufreizenden These, daß wir in der *Mathematik* des Pythagoras die Geburtsstunde der Wissenschaft als einer exakten Forschungsmethode zur Ergründung des Kosmos, der Welt in makrokosmischer wie mikrokosmischer Gestalt vor uns haben im Sinne des 11. Satzes der Fragmente des Philolaos: „Du kannst nicht nur in den dämonischen und göttlichen Dingen die Natur der Zahl und ihre Kraft erwiesen sehen, sondern auch in allen menschlichen Werken und Worten und auf dem Gebiet aller technischen Verrichtungen und der Musik.“

Was soll das heißen? Nichts anderes, als daß *Maß und Zahl* ewige und zeitlose Ordnungen sind, die der Sternenwelt, dem Makrokosmos, und den irdischen, menschlichen Dingen, dem Mikrokosmos, zugrunde liegen.

Pythagoras hat sich als erster, so weit wir wissen, mit mathematischen Problemen beschäftigt. Dabei faßte er in seinen Zahlen noch den geheimnisvollen Gehalt religiöser Weisheit, die in den alten Kulturen gelehrt wurde. Er war nicht der erste, der sich der Zahl als Symbol zugewandt hatte. Zahlensymbolik finden wir vor ihm z. B. bei den Indern und Babyloniern. Mag sein, daß hier kulturelle Beziehungen sichtbar werden. So sind die 7 Himmel der Babylonier bekannt, die noch in das Neue Testa-

ment hereinspielen (2. Kor. 12, 2), wie auch die 7 himmlischen und die 7 irdischen Hotars (Priester) im Rigveda, die Zahl 13, an der z. B. im Brahmanismus traditionell festgehalten wird, so daß die Zahl „trisada“ (13) ein Synonym für „deva“, Gott, geworden ist. Mystische Deutung ist für uns auch die Meinung, die ungeraden Zahlen sollen, weil sie nicht geteilt werden können, dem Begrenzten, bzw. dem Begrenzenden und Guten, auch dem Geraden, Ruhenden, Leichten, Männlichen entsprechen, die geraden Zahlen dem Unbegrenzten – für das griechische Denken immer etwas Bedrohliches und Ungeheures – dem Bösen, auch dem Krummen, Bewegten, Finsteren, Weiblichen.

Diese symbolische Zahlenlehre ist uns in vielen Dingen ganz dunkel und unzugänglich, so eben, wenn Pythagoras und seine Schüler behaupten, daß die Elemente der Zahl (die arithmoon stoicheia), die auch die Elemente der Dinge seien, das „Ungerade“ und das „Gerade“ seien. Die ungeraden Zahlen sind nach Pythagoras begrenzt und vollkommen, denn sie haben Anfang, Mitte und Ende; die geraden sind unbegrenzt und darum unvollkommen. Der Urgrund aller Vollkommenheit ist nach dieser Ansicht die Einheit und Begrenztheit, der Unvollkommenheit aber die Zweiheit und Grenzenlosigkeit. Die zehn Primzahlen, in denen das ganze Zahlensystem begriffen ist, bezeichnen nach ihm das vollständige System der Natur. Durch Zahlenverhältnisse kann das Verhältnis, durch Zahlenkombinationen die Entstehung der Dinge begriffen werden. Von da aus ergibt sich dann für Pythagoras die Anwendung der Zahl auf die Physik, Psychologie und Ethik. Pythagoras steht noch in einem Zeitalter, das gekennzeichnet ist durch die Doppelseitigkeit von Mystik und Wissenschaft, von Mythos und Logos, auch in den Gebieten der Mathematik, Astronomie und Medizin.

Wir würden in der Mathematik des Pythagoras nie die Geburtsstunde der Wissenschaft als einer exakten Forschungsmethode feststellen können, wäre die Mathematik bei ihm nicht noch etwas ganz anderes.

Wovon Pythagoras in seinen Beobachtungen auch immer ausgegangen sein mag, am anschaulichsten ist doch wohl der Ausgangspunkt von der Musik her. Beim Saitenspiel machte er zwei Beobachtungen. Die erste: Zwischen Tonhöhe und Länge der Saiten eines Musikinstrumentes bestehen gewisse gesetzmäßige Beziehungen. Eine kurze Saite gibt hohe Töne, eine lange Saite tiefe Töne von sich. Die zweite: Alle Harmonie im Reich der Töne läßt sich in Zahlenverhältnissen ausdrücken.

Diese Erkenntnis war für das ganze Philosophieren des Pythagoras von ungeheurer Bedeutung. In den Zahlen fand er den Ausdruck von Verhältnissen und Beziehungen der wirklichen

Dinge, mythologisch gedacht, Kern und Wesen der Dinge selbst. Es ist zum erstenmal im Denken der Menschheit die Ahnung einer die ganze Wirklichkeit durchwaltenden Gesetzmäßigkeit, die Idee des Maßes und der Harmonie. Die ganze Wirklichkeit sind aber eben der Makrokosmos und der Mikrokosmos, das heißt, daß nicht nur die äußere Natur, der ganze Kosmos, seine Bestandteile und Gesetze auf Zahlenverhältnisse zurückgehen, sondern auch die menschliche Natur bis hin zu den sozialen Beziehungen und geistigen Eigenschaften auf Gesetzen des Maßes und der Harmonie beruhen, die sich in Zahlen ausdrücken lassen.

Um nur zwei Beispiele zu nennen: Die Welt, die aus Gegensätzen besteht (und zwar den Gegensätzen begrenzt und unbegrenzt, gerade und ungerade, ruhend und bewegt, oben und unten, rechts und links usw.), ist doch zugleich zu einer großen „Ordnung“, zu einem „Kosmos“ harmonisch zusammengeschlossen. Die Bezeichnung „Kosmos“ für die Welt stammt wohl von Pythagoras und seiner Schule. Das Weltall ist ein symmetrisch geordnetes, alle Unterschiede und Gegensätze harmonisch in sich vereinigendes Ganzes. Alle Weltkörper bewegen sich in festbestimmten Sphären um einen gemeinsamen Mittelpunkt. Diese Ordnung und Regelmäßigkeit der Sphärenbewegung drückt sich wahrnehmbar aus in der Sphärenharmonie oder Sphärenmusik, von der wir nur deshalb nichts vernehmen, weil wir sie von Geburt an immer hören.

Im menschlichen Bereich zeigt sich das Maß der Gerechtigkeit in der Gleichsetzung mit einer Quadratzahl, wohl darum, weil der Begriff der Vergeltung (als Gleiches für Gleiches, im ius talionis, im Auge um Auge, Zahn um Zahn) an die Entstehung einer Zahl aus zwei gleichen Faktoren erinnert.

Wichtig ist, daß den Pythagoreern als ersten die Mathematik im Wesen der Zahl als Vorbild und Instrument exakter und sicherer Erkenntnis aufging. Denn was bedeutet die ganze Zahlenlehre unabhängig von den einzelnen Symbolwerten der Zahlen? Pythagoras ging es, wie allen Philosophen, um die Erkennbarkeit der Wirklichkeit. Als Ionier war er sicher vertraut mit den Lehren des Thales und Anaximenes, ionischen Naturphilosophen, die als Begründer der Philosophie und der Wissenschaft überhaupt gelten. Ihr Hauptgebiet war die Welterklärung, d. h. die Annahme, daß die Welt aus einem belebten *Urstoff* bestehe, dem Wasser etwa (so Thales) oder der Luft (so Anaximenes). In gewissem Sinn könnte man sagen, daß sie die ersten philosophischen Materialisten waren. Pythagoras bringt nun einen ganz anderen Gedanken in die Diskussion der Welterklärung, die ihn zum Antipoden des philosophischen Materialismus macht,

zum Begründer des Idealismus in erkenntnistheoretischem Sinn, wenn wir so wollen, den Gedanken, daß hinter der Wirklichkeit kein Stoff steht, sondern eben die Zahl, d. h. aber eine Idee, die selbst unkörperlich, die Körperwelt bestimmt.

Nicht die belebte Materie, daß also die Welt entstanden sei aus einem Urstoff, erregt das Nachdenken des Pythagoras. Seine Frage lautet: Wenn nichts existiert als jener Urstoff (Wasser, Luft, Feuer oder was immer), woher hat dann das Ganze seine Ordnung, seine Gesetzmäßigkeit, seine Formbestimmtheit? Wodurch wird der Stoff, der ohne Ordnungsprinzip ein Chaos wäre, zum Kosmos? Die Mythologie nominiert dafür eine göttliche Urkraft: Zeus. Pythagoras spricht von einem Maß- und Ordnungsprinzip, welches sowohl das Urbild der Dinge als auch ein dem Kosmos immanentes Prinzip ist, der Zahl, die dadurch zum Urprinzip erhoben wird.

Diese Erkenntnis ist die epochale Bedeutung des Pythagoras. Denn was bedeutet dieser Gedanke? Schlicht und einfach: alle Wirklichkeit (Realität) wird von mathematisch faßbaren Regeln beherrscht. Mitten in eine Mythologie bricht hier das Phänomen der Naturgesetzlichkeit. Pythagoras meint, daß hinter der Welt, die wir durch unsere Sinne wahrnehmen, die eigentliche Wirklichkeit zu finden ist. Damit ist Pythagoras der Begründer der Metaphysik im Abendland, also einer Denkweise, die das Wesen der Dinge in einem Jenseits des Stoffes der Natur sieht und dem Erkennen die Aufgabe stellt, alle Verhüllungen zu durchdringen und zum Kern des Seins (nicht zum Wesen des Seins; sich mit dieser Frage auseinanderzusetzen blieb Parmenides vorbehalten) vorzustoßen. Es entsteht also, im Gegensatz zur *qualitativen* Weltanschauung der ionischen Naturphilosophen, eine metaphysisch *quantitative*, nach der alle Dinge quantitativ zählbar und meßbar sind, das Weltbild der modernen Naturwissenschaft, in der der Begriff einer in sich beharrenden materiellen Substanz sich längst aufgelöst hat in Energiequanten.

So kann mit Fug behauptet werden, daß Pythagoras nicht nur der Begründer der Metaphysik, sondern auch der Begründer der modernen Wissenschaft ist, obwohl er in der Philosophiegeschichte immer noch mehr zu den Mystikern gerechnet wird. Das wissenschaftliche Forschen sieht Ordnung, wo ein Laie nur Willkür und Zufall sieht. Einem mathematischen Materialismus, den man befürchten könnte, wenn man die Metaphysik an Maß und Zahl bindet, der für wirklich schöpferisch-geistige Kräfte keinen Raum mehr läßt, entgeht Pythagoras dadurch, daß er die Zahl das Urbild der Dinge sein läßt.

Sagen wir es noch einmal: Nicht die qualitative Bestimmtheit der Materie als Wasser, Luft, Feuer usw. macht die Wirklichkeit

aus, sondern die quantitative Bestimmtheit, ihr quantitatives Maß und Verhältnis, nicht die Substanz, sondern die geistige Ordnung und Form der Dinge. Die Bestimmtheit der Quantität ist aber die Zahl. Pythagoras setzt an die Stelle der Materie die Zahl, d. h. an die Stelle des Stofflichen (materialen) Prinzips ein rein geistiges (ideales). Dies war ein ungeheurer Fortschritt, das Epochale in der Philosophie, ein Durchbruch in eine ganz andere Dimension. Während die ionische Naturphilosophie nach der stofflichen Zusammensetzung der Welt fragte, fragt Pythagoras nach den Gesetzen und Regeln (also nach dem Geist), die der Wirklichkeit Gestalt verleihen.

Was aber steht hinter dem neuen Prinzip der Zahl? Sie ist nicht mehr der mit den Sinnen wahrzunehmende Stoff, sondern ein reines Gedankending. Aristoteles schreibt im 5. Kapitel des 1. Buches seiner Metaphysik: „Die Pythagoreer beschäftigten sich zuerst mit der Mathematik, förderten sie und, in ihr auferzogen, hielten sie die mathematischen Prinzipien für die Prinzipien alles Seienden . . . und, in den Zahlen die Eigenschaften und Gründe der Harmonie erblickend, da ihnen das andere seiner ganzen Natur nach den Zahlen nachgebildet erschien, die Zahlen aber das erste in der gesamten Natur, faßten sie die Elemente der Zahl als die Elemente aller Dinge auf und das ganze Weltall als Harmonie und Zahl.“

Das für jene Zeit schlechthin Neue war das mit der Zahl gegebene Zählen und Messen. Es war selbstverständlich nicht nur die Zahl an sich, die Pythagoras in ihrer symbolischen Aussage in elementarem Sinn mystifizierte; die Zahl war auch ihm schon vor allem Instrument des Erkennens, des Forschens, des Eindringens in das Geheimnis der Natur, des Gesetzes und des Beherrschens der Naturkräfte. „Ohne die Zahl läßt sich nichts erfassen noch erkennen, kenntnisspendend ist die Natur der Zahl, führend und belehrend über jegliches Zweifelhafte und Unbekannte, denn niemandem wäre das Geringste von den Dingen weder an sich noch in ihrem Verhältnis zueinander offenbar, wäre nicht die Zahl und ihre Wesenheit. So aber macht sie, der Seele es anpassend, alles der Wahrnehmung erkennbar.“ Die Zahl schenkt also das Bewußtsein der unbedingten Gewißheit und Wahrheit. „Nichts von Lug nimmt die Natur der Zahl, die Harmonie besitzt, in sich auf“, schreibt Philolaos, denn „Lug ist der Natur unversöhnlicher Feind, die Wahrheit dagegen eigen und angeboren dem Geschlecht der Zahl“. Diese mathematische Gesetzlichkeit wird nun angewandt auf die Geometrie, die Physik, die Musik, die Astronomie, Soziologie und Ethik.

Das Epochale waren zwei philosophische Entdeckungen. Die erste: Wenn das Prinzip der Welt und Wirklichkeit mathema-

tisch ausdrückbar ist, so ist die Zahl das Wesen der Wirklichkeit. Galileis Wort: „Natur ist Zahl“, ist pythagoreisch. Das einzig wahre und damit auch wirkliche Sein der Dinge liegt im Sein der Zahl. Wir machten schon darauf aufmerksam, daß eben dies auch die Aussage der modernen Physik ist, die Kräfte und Bewegungen, Farben und Töne, Temperaturen und Volumen durch rein zahlenmäßige Bestimmungen faßbar macht, so daß für die Physik als Ding, als Wirklichkeit nur eben die Gesamtheit dieser quantitativen Bestimmungen übrig bleibt. Wirklichkeit ist dabei letztlich mathematische Formel, d. h. nur Kraft der Quantität (ein Begriff, der bis zu M. Plancks „Quantentheorie“ auftritt), nur Kraft der Zahlenbestimmtheit und Zahlbestimmbarkeit ist Welt bestimmbare Wirklichkeit. Das „Ding an sich“ ist nicht qualitativ bestimmbar oder unterscheidbar. Der Grundgedanke des Pythagoras ist, daß alle Verhältnisse in der Welt, ja die Welt selbst konkrete Erscheinungen abstrakter Zahlbegriffe sind. Das bedeutet aber, daß die Welt Ordnung ist, die Ordnung aber auf der Zahl, dem Zählbaren, beruht.

Die zweite philosophische Entdeckung führt noch weiter: Es zeigt sich, daß der Intellekt, der Geist, das Gehirn in Zahlen, d. h. in mathematischen Formeln zu denken vermag. Es gelingt dem Geist, mit Hilfe der Zahl die Dinge gedanklich in den Griff zu bekommen, d. h. zu begreifen. Damit ist die Zahl das Verbindungsglied zwischen dem denkenden Geist und der wahrgenommenen Körper- und Sinnenwelt. Die Zahl ist also einerseits das Organ des Geistes, das Urbild der Dinge selbst, um das Wirkliche der Wirklichkeit im Wechsel der Welt und der Erscheinungen festzuhalten; andererseits ist sie das Maß in den Dingen selbst, das Gesetz ihrer Erscheinungen. Subjekt als Organ des Geistes und Objekt als Maß in den Dingen selbst begegnen sich hier in Gleichartigkeit, verbunden durch die Identität des Gesetzes der Zahl. Erst durch die Gleichartigkeit von Subjekt und Objekt aber ist Erkennen möglich. D. h., daß zwischen Denken und Sein kein Bruch besteht, eine Frage, die uns noch bei Parmenides beschäftigen wird, sondern Harmonie.

In dieser Beziehung ist die Welt, wie wir bereits hörten, ein Kosmos. Ohne Zahl, ohne durch die Zahl gegebene Ordnung wären die Dinge und unsere Gedanken über die Dinge chaotisch.

Das ist auch die tiefe Wahrheit und Weisheit jener Bibelstelle (Gen. 1, 1-3), nach der die Erde wüst und leer, ein Tohuwabohu war, daß aber der Geist Gottes auf dem chaotischen, ungeordneten Wasser schwebte und durch sein Wort, das rein geistige Prinzip ist, der Kosmos in seiner geordneten Weise in sechs Tagen – wir haben auch hier die Zahl – geschaffen wird.

Materie ist, das hat schon Anaximander festgestellt, grundsätzlich a-morph. Ihr Wesen ist das „Apeiron“, das Grenzenlose und Unbestimmte. Dem Apeiron gegenüber gibt es keine Erkenntnis und keine Wissenschaft, denn erkennen heißt de - finieren, begrifflich bestimmen, festlegen, wörtlich: Grenzen setzen, also abgrenzen. Bestimmen aber läßt sich nur Bestimmbares, nicht das Unbegrenzte und Unbestimmte. Jede Erkenntnis setzt eine Grenze voraus, denn nur das Begrenzte läßt sich erkennen. Sofern die Welt erkennbar ist, ist sie also unstofflich, gesetzlich geformt, dem Intellekt verwandt, geistig. Daß nicht mehr das Augenfällige und Sinnliche, sondern Maß und Harmonie oberstes Gesetz des Alls sind, ist ein rein geistiges Phänomen, das sich bei Pythagoras aus dem Mythos heraus entwickelt hat.

Im Philosophischen geht es also auch bei Pythagoras um die Bestimmung der Wirklichkeit der Welt im Blick auf ihre Erkennbarkeit. Die Erkenntnis gibt das Kriterium dafür ab, wie Wirklichkeit selber ist. Wir sahen schon, wie das, was in sich selbst unbegrenzt ist, auch gesetzlos ist und darum auch keine bestimmte Erkenntnis liefert. Jede Erkenntnis ist ihrer Natur nach eine bestimmte, andernfalls ist sie keine wirkliche Erkenntnis. Nun gibt es aber Erkenntnis; folglich muß die Wirklichkeit, sofern ihr Erkenntnis zukommt, begrenzt sein; sofern ihr Unerkennbarkeit und Unerkennlichkeit zukommen, ist sie unbegrenzt. Damit eine Weltordnung erkennbar werde, muß die das Ungleiche zusammenspannende Harmonie hinzukommen, damit eine Welt entsteht. Harmonie ist also nach Pythagoras der wahre Ursprung der geordneten Welt. Das Grundphänomen der Harmonik ist aber eben wieder die Zahlenmäßigkeit. Das hat er aus der Musik gelernt: Die faßbare Ordnung der Töne. „Die Zurückführung der qualitativen Empfindung des harmonischen Intervallschritts auf die quantitativen Verhältnisse der Saitenlängen war daher für das unbewußte ‚rationale‘ Bestreben der beginnenden Naturwissenschaft ein methodisches Muster und eröffnete unbegrenzte Ausblicke auf weitere Bewältigung der Wirklichkeit durch analoge quantitative Gesetze“¹.

Die Harmonie enthält in sich die Zahlen, und diese sind der eigentliche Ursprung der Erkenntnis. Im 6. der Fragmente des Pythagorasschülers Philolaos lautet das: „Mit Natur und Harmonie verhält es sich so: Das Wesen der Dinge, das ewig ist, und die Natur gar selbst erfordert göttliche und nicht menschliche Erkenntnis, wobei es freilich ganz unmöglich wäre, daß irgend etwas von den vorhandenen Dingen von uns auch nur erkannt würde, wenn nicht das Wesen der Dinge zugrunde läge, aus denen die Weltordnung zusammentrat, sowohl der grenze-

bildenden wie auch der grenzenlosen. Da aber diese Prinzipien (gerade und ungerade, grenzenlos und begrenzt) als ungleiche und unverwandte zugrunde lagen, so wäre es offenbar unmöglich gewesen, mit ihnen eine Weltordnung zu begründen, wenn nicht Harmonie dazugekommen wäre, auf welche Weise diese auch immer zustande kam. Das Gleiche und Verwandte bedurfte ja durchaus nicht der Harmonie, dagegen muß das Ungleiche und Unverwandte und ungleich Geordnete notwendigerweise durch eine solche Harmonie zusammengeschlossen sein, durch die sie imstande ist, in einer Weltordnung niedergehalten zu werden.“²

Damit stehen wir bereits in der *Kosmologie* des Pythagoras, in dem philosophischen Abschnitt also, in dem er sich mit dem Kosmos selbst, verstanden als dem Universum, auseinandersetzt, der Astronomie. Wird der Gedanke der Harmonie auf das Weltganze, das Universum, übertragen, dann bedeutet das für Pythagoras, daß auch das Universum quantitativ nach Zahl und Maß bestimmt ist. Aus ihren arithmetischen Überlegungen heraus dachten sich die Pythagoreer die Welt als ein harmonisch geordnetes Ganzes, eben als Kosmos, bestehend aus zehn großen Körpern, die sich um das Zentrum in harmonischen Verhältnissen bewegen. Die vollkommenste mathematische Form ist der Kreis, unter den Körpern die Kugel. Darum müssen die Weltkörper eine Kugelgestalt haben, und die Bewegung der Planeten verläuft in kreisförmigen Bahnen. Die Idee, in der Welt einen Kosmos, eine auf Zahl und Maß gegründete gesetzmäßige Ordnung zu sehen, war so der Ausgangspunkt der Astronomie, die Grundlage der Astronomie als Wissenschaft.

Die Erde und die übrigen Gestirne sind leuchtende Kugeln, die in zahlenmäßig bestimmten Abständen kreisförmig ihren Reigen um das heilige Zentralfeuer (mythologisch: um die „Burg des Zeus“) aufführen. Die Entfernung der Gestirne voneinander wurde nach den Abständen der musikalischen Töne berechnet; und weil das in schneller Umdrehung Befindliche einen Klang von sich gibt, kommt es zur Sphärenmusik und dem Symbol der Apollo-Leier. Wir sehen, wie stark in der Astronomie jener Zeit noch Mythos und Logos, Symbol und Wissen ineinandergreifen. Auch Goethe kann noch dichterisch sagen, wie „die Sonne tönt nach alter Weise in Brudersphären Wettgesang“. Entmythologisiert heißt das heute, daß immer größere Parabolantennen aufgestellt werden, um Signale, Töne des Weltalls aufzufangen und zu hören, um so die Entfernungen der Sternwelt berechnen zu können.

Das Zentrum oder das Zentralfeuer ist das Vollkommenste der ganzen Natur, das Prinzip der Wärme, daher auch des Lebens, das alles durchdringt. So sind auch für Pythagoras – trotz aller

wissenschaftlichen Einsicht – die Sterne noch Götter. Zuletzt ist aber doch die Gottheit das allgemein wirkende Prinzip und die Weltseele, die aus dem Zentrum heraus wirkt. Auf die Zahlen angewandt erscheint Gott als „Eins“, als Einheit, als Monas, wie es im Griechischen heißt. Von dieser Monade aus gestalten sich alle Dinge in ihren geraden und ungeraden, guten und bösen, Zahl- und Maßverhältnissen, so daß die einzelnen Dinge nur Erscheinungen der einen Monade sind.

Diese Lehre des Pythagoras führt dann über Platon zu Kepler und Leibniz, der das Zahlensystem noch einmal metaphysisch zusammenfaßte und durch die Aufgreifung des Monas-Gedankens die Einheit des Kosmos metaphysisch und mathematisch wiederherstellte, d. h. den Begriff der Monade zum logisch-exakten Bestandteil der Philosophie machte und Gott als „Zentral-Monade“ schlechthin erkennen zu können glaubte. Auch Giordano Bruno sprach noch von beseelten Monaden, aus denen die Welt zusammengesetzt sei. Den Begriff der Gottheit konkretisierten die Pythagoreer durch einige sittliche Eigenschaften wie Wahrhaftigkeit und Güte.

Die Weiterführung der pythagoreischen Gedanken führte dann in seiner Schule in der Himmelskunde zu fundamentalen Entdeckungen: Von der Kugelgestalt der Himmelskörper kam es zur Bestimmung der Fixsterne und der Planeten. Man erkannte die Erhellung des Mondes durch die Sonne, erklärte Sonnen- und Mondfinsternis aus der Bewegung beider Gestirne in naher gleicher Bahnebene. Man nahm bereits die Erdbewegung um die eigene Achse an und rückte die Erde aus dem Mittelpunkt der Welt, so daß man bereits dem kopernikanischen System nahe kam. *Aristarch* (um 310—230 v. Chr.), ein Pythagoreer, stellte schon für seine Zeit fest, daß die Erde und andere Planeten ihre Bahnen um die Sonne ziehen, ein Gedanke, der freilich wieder vergessen wurde und erst durch Kepler bei alten Schriftstellern wieder entdeckt worden ist. Dies alles wurde „entdeckt“ nicht durch besonders genaue Messungen, sondern abgeleitet aus der „Idee“ des Weltkörpers, der Idee der Welt als eines Kosmos, als einer schlechthin vollkommenen Gestalt.

Wir sprachen anfangs von einer Entwicklung der pythagoreischen Gedanken, ausgehend von der Mathematik, deren Erkenntnisse ihm an der Musik aufgingen, über die Kosmologie und Astronomie zum *Religiös-Ethisch-Politischen* im Leben des Menschen. Bei all den genannten Überlegungen, Entdeckungen und Spekulationen lief doch die Philosophie des Pythagoras auf das Leben hinaus, und zwar auf das Leben des Menschen. In erster Linie ging es Pythagoras um den Menschen und seine Welt.

Darum müssen wir uns in der Lehre des Pythagoras zum Schlusse noch dem Menschen und seiner Welt zuwenden. Zwei Dinge sind hier zu nennen: Die Seelenlehre des Pythagoras und seine Utopie, d. h. die Verfassung des menschlichen Gemeinwesens in seinem Orden, den er in Kroton gegründet hat.

Bei der Entwicklung in der Darstellung der Seelenlehre des Pythagoras kann es sich nicht um eine eingehende Untersuchung der Definition der „Seele“ bei Pythagoras handeln. Seele ist für ihn ebenfalls eine Zahl, in stetiger Bewegung, ähnlich den göttlichen Gestirnen, eine Emanation aus dem Zentralfeuer der Gottheit. Sie ist unzerstörbar, muß aber einen Kreis von Körpern durchwandern. Wahrscheinlich hat Pythagoras unter ägyptischen Einflüssen seine Lehre von der „Seelenwanderung“ entwickelt, an die man unwillkürlich denkt, wenn man den Namen Pythagoras hört, eine Lehre, nach der die Seele verschiedene tierische oder menschliche Körper durchwandert, die im Zusammenhang mit der Lehre einer Belohnung des Guten und einer Bestrafung des Bösen steht.

So können wir bei Philolaos lesen (Fragment 14): „Es bezeugen aber auch die alten Theologen und Seher, daß infolge einer Art Buße (andere Übersetzung: daß infolge bestimmter Strafanordnungen) die Seele mit dem Körper zusammengejocht und in ihm wie in einem Grabe bestattet ist.“ Aristoteles schreibt, daß nach pythagoreischen Sagen beliebige Seelen in beliebige Körper eingehen. Im Grunde genommen ist das die Lehre der Orphik, entstanden aus Erlösungslehren und Mysterienkulten. Nur so viel soll hier zum Verständnis der Seelenwanderungslehre des Pythagoras gesagt werden: Im Griechentum entwickelte sich nach der Zeit Homers und Hesiods eine immer größere Angst vor religiöser Befleckung, ein Schuldgefühl. Die Unsicherheit des Lebens erweckte mehr und mehr Sehnsucht nach einem jenseitigen Leben. Daraus entwickelten sich die Mysterien, vor allem zwei, die eleusinischen und die orphischen, die auf eine Erlösungsreligion hinausliefen. Die Orphiker leiten ihre Lehre von dem griechischen mythischen Religionsstifter Orpheus ab. Darnach sind die Menschen aus der Asche der von Zeus mit dem Blitz zerschmetterten Titanen entstanden, die vorher den Dionysos in Stiergestalt zerfleischt und seine Glieder verschlungen hatten. So sind die Menschen nunmehr eine Mischung von Göttlichem und Titanischem, zwiespältige Wesen. Das Irdische, der Körper, stammt von den Titanen und ist vergänglich, die Seele aber stammt von dem Gott und ist ewig, ungeworden und unsterblich. Als göttliche Wesen, die in ihrer vorirdischen Existenz ein göttliches Dasein führten, aber durch irgendeine Schuld, die sie auf sich geladen, in die irdische Körperwelt verbannt

wurden, um durch Tier- und Menschenleiber zu wandern, werden sie durch fortschreitende Läuterung so weit gebracht, daß sie, aus dem „Kreis der Geburten“ erlöst, zu ihrem göttlichen Ursprung zurückkehren können. Der Gedanke des Eingehens in andere Körper war so stark, daß die Pythagoreer noch zu ihren Lebzeiten Lösungsworte verabredeten, um sich auf dem Weg der Seelenwanderung auch in anderer Gestalt wieder zu erkennen.

Nach dieser Seelenwanderungslehre ist der Körper die Fessel, das Gefängnis, wie wir es in dem schon erwähnten Fragment des Philolaos gelesen haben. Um sich aus diesem Kreislauf der Geburten, die wir ja auch im Buddhismus und Brahmaismus finden, zu befreien, wird der „Pfad des Heils“ in der Askese gesehen, die besonders in der Enthaltung von Fleischnahrung besteht und im Gemeinwesen der Pythagoreer eine große Rolle spielt. Diese Seelenwanderungslehre baute Pythagoras aus zur Lehre von der Verwandtschaft alles Lebendigen. Da der Mensch immer wieder aufs neue geboren wird, bis die Seele gereinigt ist, kann er auch in Tiergestalt wieder erscheinen. Daraus leitet der Pythagoreismus, wie die Orphiker, das Verbot ab, Tiere zu töten und Fleischnahrung zu sich zu nehmen. Ja sogar bestimmte Pflanzenkost, z. B. die Bohnen, zu sich zu nehmen, wurde verboten.

So ergibt sich aus der Seelenwanderungslehre das mitleidige Verhalten zu den Tieren, die humane Behandlung der Sklaven, die geistig-sittliche Ebenbürtigkeit der Frauen, die zu den Vorträgen des Pythagoras zugelassen waren – ihrer Aufnahme in den Orden stand nichts im Wege – und jede Art „Ehrfurcht vor dem Leben“, wie wir sie auch in der Ethik Albert Schweitzers finden. Die Reinigung der Seele von der Sinnlichkeit und die Loslösung von der Körperlichkeit führte zu einer Aristokratie des Geistes und des Charakters und zu einer verschiedenen Wertung des Menschen, da ja die jeweilige Einkörperung der Seele nach Schuld und Verdienst erfolgt. Angestrebt wird der Aufstieg von unten zu höheren Stufen, die in der persönlichen Lebensgestaltung bis zur körperlichen Ertüchtigung führt. Nicht umsonst stellte Kroton eine große Zahl von Olympiasiegern. Denn Abhärtung und Disziplin vertrugen sich bestens mit der von der Seelenwanderungslehre geforderten Beherrschung des Triebens und ihrem Hinweis auf das nach dem Tode zu erwartende Gericht im Jenseits mit seinen Folgen. So fanden sich in Kroton neben den im spirituellen und intellektuellen Sinne asketischen Kräften auch solche, die durch Gymnastik geschult waren. Allerdings wandte sich Pythagoras in seinem Gemeinwesen zunächst gegen jede Art körperlicher Ertüchtigung, war aber mit seinen

Gedanken nicht durchgedrungen. Denn abgesehen von der Abwertung des Leibes gegenüber der Seele, so argumentierte er, verderben Üppigkeit und Prunksucht die Seele, und die körperliche Ausbildung versetze mit ihrer unaufhörlichen Reizung zum Wettstreit die Seele in eine dauernde „agonale“ Stimmung. Mit dieser Lehre von der Seelenwanderung sind uns verschiedene Fragen aufgegeben: Wie kommt es, außerhalb der geschichtlichen Bedingtheit im griechischen Mythos, zu dem Gedanken der Seelenwanderung? Neben der griechischen Orphik finden wir in der Religionsgeschichte ganz allgemein, soweit noch eine animistische Religiosität herrscht, die Furcht vor der Macht der abgeschiedenen Seele. Die Seele wird als mächtiges, d. h. Macht habendes und ausübendes Wesen vorgestellt, das nach dem Tode ein „mächtiges“ Dasein führt. Seit frühester Zeit, wo die Menschen noch nichts von ihrem Körper und seinen Funktionen wußten, wo sie noch den Traumerscheinungen große Bedeutung zumaßen, stellten sie sich vor, daß ihr Denken und Fühlen eine besondere, in ihrem Körper wohnende und diesen beim Tod verlassende Seele sei. Wenn diese sich im Tode vom Körper trennte, also fortlebte, so konnte sie nicht sterblich sein. Daraus entstand die Vorstellung von ihrer Unsterblichkeit, auch die von ihrer Wanderung in und durch andere Körper und Gestalten. So finden wir im alten Epos den Seelen- und Totenkult, auch den Vampirglauben (s. Goethes „Braut von Korinth“). Die Möglichkeit dieser Überlegung besteht darin, daß sich aus der Reflexion über das eigene Ich die Auffassung des eigenen Daseins als Seele ergeben kann. Daraus entwickelt sich dann als theoretische und praktische Folgerung ein Sichhinauswünschen aus und ein Sichhineinwünschen in einen anderen, besseren Zustand als den der einzelnen leiblich-ichhaften Existenz. Das Streben nach dem Transzendenten erweckt die Frage nach der Seele. Konkret: Wie ist das Sein, die Beschaffenheit der das Leibliche transzendierenden Seele? Was tut sie? Welche Bedeutung hat ihr Verhalten für ihr leibliches Sein, und umgekehrt, dieses für jenes? Was für Folgerungen für den Menschen ergeben sich daraus? Fragen, die sich trotz aller modernen Seelenkunde, die die Seele nur noch als Funktion des Leiblichen sehen kann, immer wieder stellen, wenn wir uns mit Pythagoras und seiner Seelenwanderungslehre beschäftigen. In der pythagoreischen Schule selbst kann schon Alkmaion den Sitz der Seele im Gehirn sehen, so wie Philolaos das Gehirn als Prinzip des Verstandes und des Menschen überhaupt ansieht. Das Herz ist das Prinzip der Empfindung, der Nabel der des Wachstums, die Geschlechtsteile das der Zeugung und aller Lebewesen zusammen, die ja alle blühen und wachsen.

Die Seelenwanderungslehre des Pythagoras, verbunden mit seiner Lehre von der Harmonie, fand ihren praktischen Niederschlag in der Gründung des Gemeinwesens, das Pythagoras in Kroton, und von da aus über die ganze Magna Graecia bis hinüber ins Mutterland, errichtete, ein Gemeinwesen, das wir „Orden“ oder auch, entsprechend der Staatslehre Platons, „Utopie“ nennen können. Wie bei anderen griechischen Philosophen, von Heraklit bis zu Platon und Aristoteles, sieht die Philosophie und Wissenschaft auch bei Pythagoras ihre höchste Beglaubigung und Rechtfertigung in dem Dienst, den sie für das Leben im politischen, religiösen und sittlichen Raum leistet. Insofern ist die griechische Philosophie immer Lebensphilosophie, und zwar eine der tiefsten, reichsten und umfassendsten, die wir besitzen. Eine Harmonie, die sich nur im theoretischen Raum bewegte, war eben keine Harmonie. Harmonie mußte sich, wenn anders die Welt ein Kosmos ist, auch in der Ethik und Politik, in der harmonischen Ordnung des individuellen und gesellschaftlichen Lebens zeigen. Anarchie ist das große Übel, das schlechthin Böse.

Der Bund oder Orden – oft hat man von einem Geheimorden gesprochen – der Pythagoreer war eine Lebensgemeinschaft, vergleichbar einem Mönchsorden, nur daß zu ihm, wie wir hörten, auch Frauen Zutritt hatten. Der Weg vom äußersten in den innersten Kreis war ein Weg der „Einweihung“, ein Weg nicht nur fortschreitender Welterkenntnis, sondern noch mehr fortschreitender Selbsterkenntnis und Läuterung. Die Aufnahme in den Orden war sehr schwer. Jeder hatte sich einer Prüfung seiner körperlichen und geistigen Eigenschaften und Fähigkeiten zu unterziehen.

Über den Orden selbst ist uns etwa folgendes bekannt: Seiner Form nach ist er zum damaligen Mysterienwesen zu rechnen. Sein eigentliches Ziel war der Zusammenschluß nach Vollkommenheit strebender Männer und Frauen mitten in einer Geld- und Handelsstadt wie Kroton und einer Umwelt wie Sybaris. Pythagoras gelang die Verwandlung der Lebenshaltung der gesamten Stadt, wie es später in der Geschichte nur noch einmal Calvin mit Genf gelungen ist. Trotz seiner mathematisch-philosophischen und astronomisch-musikalischen Studien und Erkenntnisse standen ihm nicht diese, sondern die sittliche Erhebung Krotons im Vordergrund. Pythagoras ging es letztlich um eine rationale Bewältigung des Daseins vom Gang der Gestirne über das gefühlte Lustvolle in Tönen und Rhythmen bis zum sittlich geordneten Leben überhaupt. Die Philosophie des Pythagoras schließt auch eine Sittenlehre ein. Das Sittlich-Gute sah er unter dem Begriff der Einheit und Bestimmtheit,

das Böse, Schlechte, Sittenwidrige unter dem der Vielheit und Unbestimmtheit. Die Tugend ist Harmonie, Einheit der Seele, Ähnlichkeit mit Gott. Über das Recht, dessen Wesen Pythagoras in der Wiedervergeltung sah, und über die Gerechtigkeit scheinen die Pythagoreer am meisten nachgedacht zu haben. Dabei sahen sie Gerechtigkeit nicht in einer demokratischen Gleichmacherei, sondern in der Zuteilung der Rechte im Verhältnis zur Leistung. Besonders fordert er Gleichmut und Selbstbeherrschung. Selbstmord war, man denke an die Vorstellungen der Seelenwanderung, ein Vergehen gegen die Götter, so wie auch der Grabprunk und Totenkult der Zeit der Seelenwanderungslehre widersprach und deshalb verboten war. Alle Einrichtungen des Ordens waren letztlich auf die Sittlichkeit hin orientiert. Der Gedanke an eine Wiedergeburt und die Lehre von der Seelenwanderung, welche den unvergänglichen Kern des Menschen bald einen männlichen, bald einen weiblichen Leib, aber auch den von Tieren und Pflanzen annehmen ließ, hat die neue Moral vor allem bestimmt. So spielte gerade im Orden die Askese, die Enthaltung aller fleischlichen Nahrung, wie das Verbot der Tieropfer eine große Rolle. Einfachheit, Mäßigkeit, Abhärtung und Selbstbeherrschung gehörten zur Gesunderhaltung von Leib und Seele. Auf sexuellem Gebiet kam es zur Aufgabe der Konkubinen, zur Verbannung der Knabenliebe und zur Schließung der Bordelle. Die Disziplin war sehr anspruchsvoll. Es galt eine strenge Unterordnung unter das Gesetz. Im Orden selbst hatten die Novizen zunächst fünf Jahre bei den Schülern des Meisters, dann sieben Jahre lang unter Weisung des Meisters selbst nur zu hören, ohne ein Wort äußern oder auch nur eine Frage stellen zu dürfen. Aus dieser Einrichtung entwickelte sich der Name „Akousmatiker“, auf die noch Hegel Bezug nimmt. Verbunden mit diesem Nur-Hören war auch ein streng geordnetes Schweigegebot. Den Worten und Geboten des Meisters zu folgen und sich der Disziplin des Ordens zu unterwerfen, galt als wesentliches Moment, um dem Kreislauf der Geburten zu entkommen. Die Treue gegen Götter, Eltern und Freunde spielte eine große Rolle. In Gütergemeinschaft bewohnten die Ordensglieder gemeinsame Häuser nach dem Grundsatz: „Der Besitz der Freunde ist Gemeingut“. Die Aushilfe bezog sich nicht nur auf materielle Not, sie ging bis zum Einsatz des Lebens für die Freunde (s. Schillers „Bürgschaft“). Ein Überschuß diente der Pflege der Armen und zum Unterhalt der Tempel.

Streng war der Tageslauf geregelt: Er begann mit einem Gottesdienst im Tempel unter dem Gesang der Hymnen, die Pythagoras selbst gedichtet hatte, von denen wir leider keine einzige

überliefert haben. Blutige Opfer gab es nicht. Dem delischen Apoll hat man Weizen, Gerste und Kuchen dargebracht. Apollon scheint überhaupt der bevorzugte Gott gewesen zu sein. Daneben verehrte man die Gestirne als göttliche Wesen. Zu den alten Mythen nahm man eine kritische Stellung ein. Der Tag endete in drei Stufen mit dem Besuch eines zweiten, abendlichen Gottesdienstes im Tempel, der Anwesenheit des Meisters und der eigenen Meditation und Kontemplation vor dem Einschlafen mit der täglichen Selbstprüfung: Was tat ich? Worin fehlte ich? Diese Selbstprüfung diente nicht als Selbstzweck, sondern der Vorbereitung auf ein tätiges Leben innerhalb der Gesellschaft.

Der Orden dehnte sich rasch aus. Grund mag die Jenseitssehnsucht, das geordnete Leben gegen jede Unruhe und Verwirrung und der lebhaftere Sinn für eine feste Ordnung der Lebensführung gewesen sein. Reichtum wurde verachtet, nicht aus „sozialen“ Gründen, sondern wegen seines gefährlichen Einflusses auf die Seele, entsprechend dem Wort Jesu: „Was hülfte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne und nähme doch Schaden an seiner Seele.“ Die einfachste Lebensführung richtete sich auch gegen die griechische Prunksucht. Die Kommune verzichtete auch auf das zerstörende Laster der griechischen Städte, die unaufhörliche Beleidigung der Götter durch gewohnheitsmäßiges Schwören von Meineiden. Bei Pythagoras stand das heilige Wort, der Logos, an entscheidender Stelle.

Das ganze Leben aber war getragen von hoher Freude, die alles durchdringt und sich in Musik, Tanz und festlicher Versammlung und einem „unendlichen Gespräch des Geistes“ zeigte. Gerade im geordneten Tanz und Gesang zeigt sich Maß und Metron des Lebens. So spielte die Musik in den Riten zur Reinigung der Seele die große Rolle. Von der Musik aber fand der Schüler den Zugang zur Mathematik. Damit schloß sich der Kreis und dies alles erreichte Pythagoras ohne Zwang, allein durch die Mächtigkeit seiner Rede, seiner Gedanken und seiner Persönlichkeit.

So stand es um Kroton z. Zt. des Pythagoras: ein Gemeinwesen voller Sittenreinheit, Friedfertigkeit und Heiterkeit. Es barg viele Elemente eines hohen Glücks: Freundschaft und Ehe, Gütergemeinschaft, geistige Nachfolge und leibliche Nachkommenschaft, Weisheit, Wissenschaft, Musik, religiöse Hingabe – eine einzige Symphonie höchster Werte. Nun wußte Pythagoras selbst, daß es neben dem Guten das Böse, neben dem Hohen das Niedere, neben dem Edlen das Gemeine gibt. Im Wesen seines Ordens lag eine Gefahr: die der Aristokratie, des Hochmuts und der Exklusivität. Durch Schulung, Disziplin, Askese

und innere Sammlung bildete sich eine Elite, Energien, die sich entladen mußten. Die Hybris zeigte sich bereits daran, daß nur den Ordensangehörigen und Schülern des Pythagoras eine Seele zugeschrieben und Unsterblichkeit verheißen war. Für die aus dem Bund Ausgeschiedenen oder Ausgestoßenen wurden förmliche Totenfeiern veranstaltet und Grabsteine errichtet, auf denen die Namen der Ausgestoßenen standen. Das führte verständlicherweise bei den Nichtordensmitgliedern zu immer größerem Neid und Gerechtigkeit.

Das Elitäre zeigte sich aber nicht nur den eigenen, nicht zum Orden gehörenden Krotoniaten, sondern auch den Bewohnern der Nachbarstadt Sybaris gegenüber. Im Gefühl sittlicher Überlegenheit, in Sekteneifer, wirtschaftlicher Existenzangst und in der Meinung, mit der Vernichtung von Sybaris ein den Göttern wohlgefälliges Werk zu tun, überfielen die Bewohner von Kroton im Jahre 510 v. Chr. die Sybariten, die sie ebenso als Handelskonkurrenten haßten und fürchteten, wie sie sie von der Höhe ihrer pythagoreischen Weltanschauung herab verachteten. Mag man die beiden Städte in einer Antithese von Kultur und Zivilisation, Moral und Laszivität sehen, man muß etwas von Sybaris wissen, das weder für die Dichtkunst noch für das Denken viel geleistet hat, das aber in reinem Lebensgenuß der Welt gezeigt hat, was Leben auch sein kann, um das crimen zu verstehen, das sich in diesem Überfall gezeigt hat. Dreimal wurde Sybaris von Kroton zerstört, der größte Teil der Gefangenen wurde ermordet oder in die Sklaverei verkauft, die Stadt niedergebrannt, die Reben ausgerissen, Öl- und Fruchtbäume wurden gefällt. Man leitete den kunstvoll oberhalb der Stadt gestauten Fluß Kratis auf die Reste der Stadt, auf die sich meterhoch Schutt und Geröll häuften und deren Reste jetzt, in unseren Tagen, durch Archäologen ausgegraben werden sollen.

Wie verträgt sich das alles mit Pythagoras? Er war dagegen. Nach dem „Sieg“ soll er seine Wahlheimat verlassen und sich in Metapont neu angesiedelt haben. Dort soll er seine letzten Jahre als Einsiedler in einem Tempel zugebracht haben, befreundet mit einem Stier, und 496 v. Chr. gestorben sein.

Die Geschichte ist aber noch nicht zu Ende. Die Vernichtung von Sybaris zerstörte mit einem Schlag das Ansehen, das Kroton unter Pythagoras als Sitz einer verwirklichten Utopie der Reinheit, Frömmigkeit und Weisheit gewonnen hatte. Bis zum fernsten Strand, bis nach Sinope am Schwarzen Meer herrschte Trauer in den griechischen Städten. Überall fanden Sammlungen für die Vertriebenen statt. In Kroton selbst aber brach Streit aus über die Verteilung der Beute des fruchtbaren Landesbesitzes von Sybaris. Jetzt trat die Spannung zwischen den

Pythagoreern und der übrigen Bevölkerung offen zu Tage. Es kam zu einer Erhebung gegen die „Aristokraten der Seele“, die den Himmel und das Jenseits für sich allein beanspruchten. Man stürmte das Ordenshaus und brannte es mitsamt seinen Insassen nieder. Nach einer anderen Lesart soll Pythagoras bei dieser Niederbrennung des Ordenshauses mit seinen Ordensmitgliedern umgekommen, also nicht nach Metapont ausgewandert sein.

Zur selben Stunde wie in Kroton wurden in allen anderen Städten des Gebietes zwischen Tarent und Rhegion, in denen Gruppen des Ordens eine Rolle spielten, die Versammlungshäuser der Pythagoreer umstellt und angezündet. Steine werfend und höhrend stand das Volk umher, während die Pythagoreer, ihre Hymnen singend, in den Flammen untergingen. Die wenigen Flüchtigen aber machten das ganze griechische Mutterland mit den pythagoreischen Lehren bekannt und bald erhob sich der Orden von neuem. Nur in Kroton faßte er nicht mehr Fuß. Verschiedene Städte vertrauten den Pythagoreern wieder ihre Verwaltung an und die letzten Pythagoreer waren und wollten nichts anderes sein als eine geistig und weltanschaulich gebundene Gemeinschaft von Freunden, mit Betonung der Arbeit an wissenschaftlichen Problemen. Der hohe ethische Antrieb der Utopie des Pythagoras ging in diesem Teil der Magna Graecia, wie wir bereits an Archytas, Alkmaion u. a. gesehen haben, auf die Technik und die Wissenschaft, vor allem auch auf die medizinische Wissenschaft über. So soll Alkmaion als erster eine Tierleiche seziiert und als erster ein Auge chirurgisch entfernt haben. Der junge Platon bereiste planmäßig das Land zwischen Apulien und der Meerenge von Messina, um nicht nur die Lehren, die ihm vor allem Archytas vortrug, sondern auch die Erfahrungen der Pythagoreer für seine Utopie zu sichten und zu sammeln. Wer die Philosophie Platons kennt, kann auf Schritt und Tritt feststellen, wie viel er, bis hin zu seiner „Politeia“, Pythagoras verdankt. So lebt Pythagoras und seine Lehre in reflektierter Form noch im Werk Platons weiter, lebt der, der zum ersten Mal für die Wissenschaft das Prinzip des Quantitativen als geistiges Prinzip der Formung, Berechnung und Gestaltung der Materie entdeckt hat, nachdem seine Seelenlehre, sein Orden und seine Stadt Kroton nicht mehr sind.

Parmenides

Wenden wir uns Elea zu, das, südlich von Paestum an der Küste gelegen, um 1930 von Maiuri ausgegraben wurde. Wir finden mehrere Tempelruinen und einen Altar, letzte Reste der antiken Stadt, für das Auge des Reisenden wenig Bedeutendes. Der Genius loci aber heißt *Parmenides*, Lehrer und Haupt der *Eleaten*, neben den Pythagoreern die großartigste und berühmteste Philosophenschule der Magna Graecia.

Außer ihm werden aus der Schule genannt *Xenophanes* (570 bis 480 v. Chr.) der Rhapsode, neben Pythagoras der Lehrmeister des Parmenides, der erste uns bekannte Religionskritiker der Geschichte, der in seinen Sillen (Spottgedichten) heftige Kritik an dem Anthropomorphismus des herkömmlichen Glaubens übte, und die Schüler des Parmenides *Zenon d. Ä.* und *Melissos*, welche die Lehre des Parmenides durch scharfsinnige, aber im Grunde absurde Beweise gegen die Annahme einer Vielheit, Veränderlichkeit, Körperhaftigkeit und Bewegung des Seins zu unterstützen suchten.

Zu Parmenides selbst: Seine Geburtsdaten werden verschieden überliefert. Nach der einen Auskunft soll er im Jahr 540 v. Chr. nach der andern um die 69. Olympiade, also um 504 v. Chr., in Elea geboren sein. Von vornehmer, reicher Herkunft, hatte er sich, wohl unter pythagoreischem Einfluß und unter dessen starker Wirkung, zu einem philosophischen Leben entschlossen. Entscheidend aber war für ihn das Zusammentreffen mit Xenophanes. Er soll den Eleaten ihre Staatsgesetze gegeben und bei seinen Mitbürgern in größtem Ansehen gestanden haben. Um die 80. Olympiade, also um das Jahr 460 v. Chr., soll er mit Zenon eine Reise nach Athen gemacht haben. Das ganze Altertum spricht voll Ehrfurcht von der Tiefe seines Geistes und dem Ernst seiner Gesinnung. Die Redensart „Parmenideisches Leben“ wurde später unter den Griechen sprichwörtlich. Auch Platon hebt die Tiefe seiner Gedanken hervor³ und nennt ihn „zugleich ehrwürdig und furchtgebietend“.

Um was aber geht es Parmenides? Es sind die Fragen, die wir als nachdenkende Menschen alle schon einmal in irgendeiner Form gestellt haben: Woher wir kommen? Wohin wir gehen? Was das Leben ist? Was für einen Sinn es hat? Woher denn alles *ist*, was wir sehen, hören und erleben? Was am Anfang steht? Materie oder Geist oder... Gott? Was das ist, was wir *Sein* nennen? Das Staunen, daß wir sind, daß überhaupt etwas ist; die Frage nach der Wirklichkeit und die bange Frage, was denn wäre, wenn gar nichts wäre? Es ist die Frage Schellings: Warum überhaupt etwas ist und nicht nichts? Hinter all diesen

Fragen und Überlegungen steht die eine einzige, die Urfrage des Parmenides, die Frage nach dem einen, wahren Sein hinter dem Schein der vielen Dinge.

Die Größe des Parmenides besteht darin, daß er der „Entdecker des Seins“ ist. „Sein oder Nichtsein, das ist hier die Frage“, um die es Parmenides geht. Parmenides ist der Begründer der Seinsphilosophie des Abendlandes; die Philosophen sprechen von *Ontologie*, einer Philosophie, die bis zum heutigen Tag, ja heute erst wieder aufs neue und heftigste die Philosophen beschäftigt und in Atem hält, vor allem *Heidegger* und *Sartre*. So trägt das Hauptwerk Sartres den Titel „*l'Être et le Néant*“ (1943), deutsch: „*Das Sein und das Nichts*“ (1952), denn auch die Frage nach dem Nichts ist, wie wir sehen werden, des Parmenides Frage, die aber erst geboren wurde, nachdem ihm das Sein des Seins zu unerschütterlicher Gewißheit geworden war. Erst von da ab konnte er die Frage abwehren und verneinen, ob es überhaupt die Möglichkeit des Nichts gebe. Daß diese Frage in der doch so daseinsfreudigen und sinnenreichen *Magna Graecia*, in einer Welt, die den Begriff des „Kosmos“ gefunden hatte, auftauchen konnte, mag mit dem Völkerschicksal der *Magna Graecia* und manchem Lebensschicksal ihrer Bewohner zusammenhängen. Sie verrät trotz aller bejahenden Freude des Parmenides doch schon in ihrer Reflexion etwas wie Furcht, Angst, Zweifel und Daseinsgebrochenheit. Wie dem auch sei: Wer Gedachtes so formuliert, daß es im Begriff allgemein verständlich wird und somit zeitlose Gültigkeit erlangt, der erst kann beanspruchen, im Reich der Philosophen zu den Großen gerechnet zu werden. Parmenides ist ein Großer.

Die Entdeckung vom Sein als einer möglichen Aussage über die Wirklichkeit ist die Geburtsstunde der Philosophie überhaupt, soweit sie ein Vorgehen mit Begriffen ist.

Sehen wir in unsere Zeit, so müssen wir feststellen, daß die Frage des Parmenides und die Antwort, die er gegeben hat, das metaphysische Weltbild, immer mehr an Interesse verliert. In der Gegenwart sind metaphysische Fragen im Bewußtsein des Menschen bis hin zu seiner theologischen Fragestellung äußerst fragwürdig geworden. Eine tiefe Skepsis resigniert über der Frage nach dem Sinn der Welt und dem Sinn des Lebens. Der heutige Mensch ist ein Mensch der reinen Weltlichkeit. Diesseitigkeit ist an die Stelle einer Jenseitigkeit getreten, die man nicht mehr versteht und mit der man nichts mehr anzufangen weiß. Unsere Zeit ist arm an metaphysischem Denken, es scheint menschlich überwunden zu sein.

Dies ist aber ein Trugschluß: Metaphysischer Gehalt ruht auf dem Grund eines jeden Begriffs und einer jeden Überzeugung.

Jeder Begriff drückt einen intellektiv erfaßten Sinn, d. h. einen Seinsgehalt aus, jede Anschauung und Überzeugung, jeder Satz unserer Sprache ist mittelbar oder unmittelbar „seinsbezogen“.

Das Gegenteil: Zweifel, Skepsis, Gleichgültigkeit, Resignation sind keine „Seins“möglichkeiten. So ist die Frage des Parmenides nach dem letzten Grund und Ziel letztlich doch im Menschen verwurzelt. Metaphysisches Denken ist in jedem Denken wirksam. Wir halten die Frage nach dem Sinn des Daseins, die uns in das Denken über das Sein wirft, für die wichtigste Frage. Was wissen wir eigentlich, wenn wir nicht Ursprung, Sinn und Ziel der Welt und des Menschen wissen? Die prinzipiellste aller Fragen ist die Seinsfrage. Und Parmenides ist ihr Entdecker.

Noch fragt die Philosophie z. Zt. des Parmenides nicht nach einer naturwissenschaftlichen Erklärung des einzelnen, sondern nach einem symbolischen Ausdruck des Ganzen der Welt, des Kosmos. Vom Wasser und der Luft über die Zahl steigt der Menscheng Geist bis zum Sein selbst immer tiefer in das Geheimnis menschlichen Denkens ein. Wir sahen bereits bei Pythagoras, wie er die Frage der ionischen Naturphilosophie nach dem Stoff, der Qualität, hinter sich ließ und das Prinzip der Quantität, der Zahl, entdeckte. Wie bei Pythagoras das Quantitative das Qualitative in der Frage nach der Welt abgelöst hat, so fragt Parmenides über beide hinausgehend nicht mehr nach einem Weltstoff oder Weltgesetz, sondern nach der Welt, nach der Wirklichkeit, nach dem Sein selbst. Nicht daß er die Frage gelöst hätte. Aber er hat den Anfang gemacht, einen Anfang, der bis auf unsere Tage immer tiefer ausgebaut und durchdacht wurde. Die Seinslehre hat sich bis auf *Nicolai Hartmann* durch die Jahrhunderte immer mehr vervollkommenet. Sie hat das Seiende durchanalysiert und seinen inneren Aufbau herzustellen versucht, der Bewunderung erregt. Taucht man in die Frage ein, so öffnet sich ein Ozean von Sonderfragen: Die nach den Seinsformen von Möglichkeit oder Wirklichkeit, von Akt und Sein, die Frage eines außer- und überindividuellen Seienden, nach den Seinsformen der reinen Ideen, ideeller logischer und mathematischer Sinngehalte und Strukturen, logischer und moralischer Werte, die Frage nach dem idealen Sollen, der Freiheit und vielem mehr.

Kehren wir zurück: Haben also die ionischen Naturphilosophen nach dem Stoff und sinnlich Wahrnehmbaren der Welt gefragt, nach der Qualität, haben Pythagoras und seine Schule nach der Quantität, also nach dem übersinnlichen, geistigen Prinzip hinter der Erscheinungswelt gefragt, so fragt Parmenides noch einmal

weiter und tiefer – nach dem reinen Sein, nach der hinter der Welt der Erscheinungen liegenden Wirklichkeit selbst.

Wie kam er dazu und was hat er gefunden? Wir haben von ihm ein Lehrgedicht „Von der Natur“ überliefert⁴, in dem er uns im altertümlich-feierlichen Gewand des hexametrischen Epos schildert, wie er zu seinen Erkenntnissen und zu seiner Lehre gekommen ist. Die Einleitung schildert uns in wundervoller Sprache und tiefer allegorischer Verdichtung mythologischer Elemente, wie ihn Rosse, den Wagen ziehend, unter dem Geleit von Mädchen, himmlischen Gestalten, einen Weg dahintragen, „der über alle Wohnstätten hinträgt den wissenden Mann“. Zuvor hatten sie die Nacht durch das ätherische Tor verlassen, zu dem Dike, „die vielstrafende“, die Schlüssel verwahrt. „Ihr nun sprachen die Mädchen zu mit weichen Worten und beredeten sie kundig, daß sie ihnen den verpflockten Riegel geschwind vom Tore wegstieße. Mitten durch das Tor lenkten die Mädchen den Wagen. Das Haus der Nacht wird durchschritten und im Hause des Lichts nimmt ihn die Göttin huldreich auf: Denn keinerlei schlechte Fügung entsandte dich, diesen Weg zu kommen (denn fürwahr außerhalb der Menschen Pfade ist er), sondern Gesetz und Recht.“ Aus der Göttin Mund soll er nun alles erfahren, „sowohl der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterlich Herz wie auch der Sterblichen Schein-Meinungen, denen nicht innewohnt wahre Gewißheit“.

Um was handelt es sich in dieser Einleitung? Es geht um nichts anderes als um eine Himmelfahrt des Denkens. Sonnenmädchen bringen ihn auf schneller Fahrt – auf Rossesflügeln möchte man sagen – aus der Nacht ins Licht. Aus dem Mund der Göttin der Wahrheit soll er „alles“ erfahren. Parmenides tritt also in eine andere Welt, die nicht mehr Welt ist. Sein Weg führt „weitab von dem Pfade der Sterblichen“, deren Los die Unwissenheit ist. Es ist ein Glück, auf den rechten Weg der Erkenntnis zu gelangen durch Themis und Dike. Der Bericht der Himmelfahrt aus dem Dunkeln ins Helle ist das Bild für den Gedanken selbst. Die göttliche Wahrheit kann man nicht selbst erjagen, sie wird zuteil. Göttliche Mächte helfen, den Weg zur Göttin zu führen, die die reine Wahrheit mitteilt. Bereits der Wunsch und die Sehnsucht nach Wahrheit sind schon göttlichen Charakters. Blitzschnell, nicht lange und mühsam, stürmisch und plötzlich kommt sie über einen; es ist der Übertritt von einem Augenblick zum andern durch das von der Dike gehütete Tor.

Was offenbart ihm die Göttin? Beides soll Parmenides erfahren: Das nicht zu erschütternde Herz der Wahrheit, wie auch die Meinung der Menschen, die zweifelhaft und ungewiß, schwankend und unsicher, „Scheinmeinungen“ sind. Die Menschen woh-

nen im Hause der Nacht, ihre Meinungen sind Täuschungen, die nicht zufällig sind, sondern wesentlich zum Menschen gehören. Erst wenn der Mensch in einem Akt der „Offenbarung“ vom Anhauch des Göttlichen ergriffen wird, durchschaut er die Täuschung und schreitet von der Meinung zur Wahrheit.

Die Wahrheit, die ihm die Göttin kündigt, ist schlicht, fast trivial, ein Satz, den jedes Kind sagen kann und den der Gelehrteste der Gelehrten nicht auszuschöpfen vermag, der in seiner Abstraktion als leerer Gedanke nichts sagt und doch alles: „Das *Ist* ist und daß *Nichtsein* nicht ist.“ Daraus entsteht die Reflexion, ob denn auch *Nichts* sein kann? Darauf erhält Parmenides die Antwort: „Daß *Nicht ist* ist und daß *Nichtsein* erforderlich ist, dieser Pfad ist, so künde ich dir, gänzlich unerkundbar“, ganz unmöglich; „denn weder erkennen könntest du das Nichtseiende noch aussprechen“. Der andere Satz, der ihm wird und den wir bedenken wollen, lautet: „Denn dasselbe ist Denken und Sein.“

Im Gedicht teilt die Göttin Parmenides zuerst die Wahrheit mit, dann die Scheinmeinung der Sterblichen. So ist das Gedicht zweigeteilt und handelt vom „Sein“ und der „Welt des Scheins“, eben weil es nicht nur Menschen gibt, die in der Wahrheit stehen, sondern auch solche – und es sind die allermeisten –, die sich nur allzuleicht und allzugerne den Täuschungen hingeben, der Scheinwelt und dem Trug. Solange der Mensch ein „nächtliches Wesen“ bleibt und sich nicht vom Anhauch des Göttlichen ergreifen läßt, muß er im Irrtum, im Trug der „Meinung“ verharren. Sie gehört nach dem Gedicht ebenso zum Menschen, wie sein Auge, sein Ohr und seine Zunge. In diesem zweiten Teil setzt sich Parmenides mit dem Nichts, der Scheinwelt, dem Trug auseinander. Der zweite Weg, von dem die Göttin spricht, ist als Weg des Forschens, Suchens und Nachdenkens unmöglich, da das „Sagen und Denken, daß nur das Seiende ist“ denknotwendig ist. „Denn Sein ist, ein Nichts dagegen ist nicht; das heiße ich dich wohl beherzigen“ (Fr. 6). Aus dieser Idee heraus ist es für Parmenides ausgeschlossen, daß Nicht-Seiendes auch nur sein könnte. Die Göttin verbietet es geradezu, über das Nichts zu reflektieren: „Halte du von diesem Wege der Forschung den Gedanken fern, und es soll dich nicht vielerfahrene Gewohnheit auf diesen Weg zwingen, walten zu lassen das blicklose Auge und das dröhnende Gehör und die Zunge, nein mit dem Denken bringe zur Entscheidung die streitreiche Prüfung, die von mir genannt wurde . . . denn unaussprechbar und undenkbar ist, daß Nichts ist“ (Fr. 8). „Nötig ist zu sagen und zu denken, daß nur das Seiende ist; denn Sein ist, ein Nichts dagegen ist nicht; das heiße ich wohl beherzigen“ (Fr. 6).

Es ist für die metaphysische Haltung des Parmenides charakteristisch, daß er diese neue Erkenntnis⁵ des logisch Zwingenden, der begrifflichen Notwendigkeit, in einer ekstatischen Form ausspricht. Die Hinwendung zum geistigen Sein der Wirklichkeit ist als Austritt aus der sinnlichen Welt und als Überschreiten der sinnlichen Erkenntnis, die sich auf das beschränkt, was mit den Sinnen wahrnehmbar ist, in die Form der Inspiration, der Berufung durch eine Gottheit gekleidet, in das, was wir Offenbarung nennen. Das Umfahren der Welt auf den Pfaden des Himmels entspricht dem gedanklich-begrifflichen Umgreifen des Weltganzen, als das sich uns das Denken des Parmenides darstellt. Diese ekstatische Erkenntnishaltung führt zur Abwertung der ihr gegenüberstehenden „normalen“ Erkenntnishaltung, des natürlichen Verstehens. Gegenüber der in göttlicher Offenbarung gewonnenen Erkenntnis des Einen, Seienden sind die „Meinungen“ der Sterblichen über das Vielerlei und Mancherlei trügerisch, denn sie beziehen sich auf dauernd wechselnde, im Gegensatz befindliche und damit vergängliche Dinge, denen in ihrer Vergänglichkeit eben kein (dauerndes, ewiges) Sein zukommt, sondern eben nur Vergänglichkeit, Nichtsein.

Was ist es mit dem Sein? Wo immer wir hinblicken, was wir sehen und erleben, ob wir uns selbst betrachten oder die Außenwelt, die äußere wie innere Erfahrung zeigen, daß sich alles pausenlos wandelt. Das einzig Beständige scheint der Wandel selbst zu sein. Dennoch hat der Mensch immer wieder und immer wieder aufs neue nach einem Unwandelbaren und Unvergänglichen, nach dem, was bleibt, das kein Wechsel berührt, gefragt. Sollte es sich nicht doch so verhalten, daß dieser unaufhörliche Fluß des Werdens und Vergehens das wahre Wesen der Wirklichkeit ausmacht? Oder bestimmt dieser Fluß vielleicht nur das bunte Bild ihrer Oberfläche, während sie, die Wirklichkeit selbst, in zeitloser Ruhe verharrt? Parmenides sagt das; während sein Zeitgenosse *Heraklit* in der Welt nur den Wechsel und die Bewegung (von ihm stammt das Wort: *panta rhei*, alles ist im Fluß) gesehen hat, sucht und findet Parmenides nur das Bleibende, das Sein. Der Begriff des Seins steht im Mittelpunkt seines Systems. Wirklichkeit ist allein das wandellose, sich nie verändernde, das ewige Sein.

Wir alle gebrauchen in unserem Sprachgebrauch bei jedem Satz, den wir sprechen, das Prädikat „ist“: Der Tisch ist . . . , der Stuhl ist . . . , das Wetter ist . . . Daraus bildet Parmenides das Substantiv „Sein“. Und dieses Sein ist der eigentliche Weltgrund, aus dem und durch den die Dinge und alles was lebt, ihr „Sein“ haben — als schwachen Abglanz dieses Ur-Seins. Das ist die

Lehre *Platons*, die er über *Parmenides* hinaus weiter entwickelt hat. In jedem Dasein ist ein Seinszustand vorausgesetzt, aus dem alles hervorgeht, der alles bedingt. Nicht in dem Sinne, daß das Sein die Sphäre des Jenseits, das Dasein die Sphäre des Diesseits bedingt, so daß das Jenseits zur Bedingung des Diesseits und das Diesseits vom Jenseits bestimmt würde. Das Sein ruht nicht starr in einem jenseitigen Bereich, sondern es tritt erst im Dasein in Erscheinung. Sein und Dasein sind eine große Einheit. Das Dasein ist an das Sein gebunden. In der Sprache Heideggers: „Daß aber das Da –, die Lichtung als Wahrheit des Seins selbst sich ereignet, ist die Schickung des Seins selbst.“ Die Schüler des *Parmenides*, *Zenon* und *Melissos*, haben im Seinsbegriff ihres Lehrers das Da-Sein der Einzeldinge so weitgehend interpretiert, daß auch jede Bewegung und Veränderung der Einzeldinge nur „Schein“, reine Täuschung sei. Das war eine radikale Abwertung der Außenwelt. Es gibt zwar auch für *Parmenides* eine sinnliche Welt; aber sobald wir unser Denken auf sie richten, vermischen wir Sein und Nichtsein und verwickeln uns damit notwendig in Widersprüche. In der Sinnenwelt ist das reine Sein nicht heimisch, die reine Wahrheit nicht festzustellen. Die wahre Welt ist ein mundus intelligibilis (eine rein geistige Welt). *Parmenides* unterscheidet also ganz scharf zwischen Sein und Schein in der Wahrnehmungswelt, sowie zwischen Wahrheit und Wahrnehmung. Die vielen Dinge, die wir täglich sehen, sind nach ihm nicht mannigfaltige Dinge, besondere Darstellungen des einen Seienden, wie es bei *Platon* dann der Fall ist, sondern sie sind überhaupt nicht und bedeuten nichts als Trugbilder der Sinne, den Schleier der Maja in der indischen Philosophie. Man hat der Seinsphilosophie immer vorgeworfen, daß sie eine die Außenwelt, „unsere“ Welt, abwertende Philosophie sei.

Für gewöhnlich spricht der Mensch nur den Dingen Sein zu, die ihn bestimmen, von denen er abhängig ist, die er sinnlich wahrnimmt. Nach der Lehre des *Parmenides* führen ihn aber diese Dinge vom Eigentlichen ab. Durch sie erfährt und weiß der Mensch nichts von dem wahren Sein. Beim Suchen nach dem Eigentlichen, dem Sein, gibt es für *Parmenides* nach dem Lehrgedicht nur zwei Möglichkeiten, ein Entweder – Oder: Entweder ist Sein und Nichtsein ist nicht, oder Sein ist nicht und Nichtsein ist. „Wohlan, so will ich denn sagen (nimm du dich aber des Wortes an, das du hörst), welche Wege der Forschung allein zu denken sind: Der eine Weg, daß *Ist* ist und daß Nichtsein nicht ist, das ist die Bahn der Überzeugung (denn diese folgt der Wahrheit), der andere aber, daß *Nicht Ist* ist und daß Nichtsein erforderlich ist, dieser Pfad ist, so künde ich dir,

gänzlich undenkbar; denn weder erkennen könntest du das Nichtseiende (das ist ja unausführbar), noch aussprechen“ (Fr. 2). Das ist das, man möchte sagen Grandiose an Parmenides, diese unerschütterlich gewordene Gewißheit vom Sein des Seins. Auch schon die Möglichkeit des Nichts wird von hier aus, fast mit religiöser Inbrunst, verneint.

Die Worte „Werden“ und „Vergehen“, die doch sagen sollen, daß ein Nichtseiendes auch Seiendes und Seiendes auch ein Nichtseiendes sein könne, behaupten also Unmögliches. Das Seiende schließt für sich schlechtweg das Nichtsein aus, damit auch jede Veränderung, jedes Werden und Vergehen, weil dies nur unter der widerspruchsvollen Voraussetzung von Nichtseiendem als Seiendem zu behaupten wäre. Die Welt der veränderlichen Dinge ist demnach nichts Seiendes, sondern Scheinwelt.

Die Göttin teilt Parmenides zuerst die Wahrheit mit, dann die Scheinmeinung der Sterblichen. Warum hat sich Parmenides so eingehend auf die Scheinwelt eingelassen, wenn schon der Gedanke an sie eine Denkmöglichkeit ist? „Trotzdem“, sagt ihm die Göttin, „wirst du auch diese kennenlernen . . . Diese Weltmeinung teile ich dir als (den Menschen) wahrscheinlich einleuchtende in allen Stücken mit, so ist es unmöglich, daß dir irgendeine Ansicht der Sterblichen jemals den Rang ablaufe“ (Fr. 8, 55 ff.). Des Parmenides Wissen ist also ein Wissen des Seins mit einem Wissen um den Schein; der Schein selber wird philosophisch in seiner ihm eigenen Notwendigkeit ergriffen und so von der Wahrheit her zugleich durchschaut und überblickt. Das Großartige am System des Parmenides ist, daß auch der Schein philosophisch auf eine Art und Weise durchschaut wird, die nicht identisch ist mit der Weise des Denkens des gewöhnlichen Sterblichen.

Die Göttin fordert zur Entscheidung zwischen den beiden Wegen der Wahrheit des Seins und dem irrenden Denken des Nichtseins auf. Da Nichtsein, wie wir sehen werden, nicht gedacht werden kann, besteht der große, allenthalben verbreitete, alle Menschen ins Verderben ziehende Irrtum in einem dritten Weg, dem der Halbheit, der Mischung von Denken des Seins und dem Denken des Nichts, einem Weg, „auf dem da nichtwissende Sterbliche einherschwanen, Doppelköpfe, denn Ratlosigkeit steuert in ihrer Brust den hin- und herschwankenden Sinn. Sie aber treiben dahin stumm zugleich und blind, die verblödeten, unentschiedenen Haufen, denen das Sein und Nichtsein für dasselbe gilt und nicht für dasselbe und für die es bei allem eine gegenstrebige Bahn gibt“ (Fr. 6, 4 ff.).

Was Parmenides offenbar wurde, war also, daß das Licht, der Tag, zu Wahrheit und Sein gehören. Was er hinter sich ließ, war, daß das Dunkel, die Nacht, zum Meinen und Schein, zum Nichtsein gehören. Aber noch mehr: Der Unterschied von Licht und Nacht ist selber zum Schein gehörig.

Kehren wir zum Sein zurück. Der Seinsbegriff wird mit Recht als das Letzte und Höchste betrachtet, über das hinaus nicht weiter gefragt werden kann. Was ist, ist dem Sein unterworfen, ob es nun Ideen, logische und mathematische Sinngehalte, Töne, Bauwerke, Farben und Malerei, Pflanzen, Tiere, Menschen, der ganze Bereich des Biologischen, des Mechanischen, des Technischen, des Künstlerischen und Wissenschaftlichen, des Religiösen sind, auf alle Fälle sind es Seinsgehalte. Was immer logische und sittliche, also unsichtbare, Wertgehalte sind, sie gründen in logisch-notwendigen Seinsbeziehungen. Das ethische Sollen ist die Forderung, die sich für Vernunftwesen aus der Seinsordnung ergibt: Etwas soll sein, getan bzw. unterlassen werden. Sein, auch das geistige Sein, auch der Mensch, hat immer die Beziehung auf Dasein, Existenz, und das Seiende (ens) ist deshalb zu definieren als „dasjenige, was existieren kann, oder dasjenige, dem Dasein zukommt, das zu existieren befähigt und geeignet ist“.

Parmenides hat nun nicht nur die Tautologie „Sein ist“, den reinen, abstrakten Gedanken in einer Besessenheit ohnegleichen vertreten. Er hat sich auch mit den konstitutiven Prinzipien, mit den Merkzeichen, oder wie Aristoteles später sagt, mit den Kategorien des Seins beschäftigt. Er knüpft an den Gedanken des Xenophanes des „Seienden als Eines“ an. Da Sein immer ein und dasselbe Sein ist, da es keine verschiedenen Arten von Sein geben kann (es gibt kein verschiedenes Sein, ein stärkeres oder schwächeres, auch keine Vielheit von Sein), da Sein Vielheit und Teilbarkeit und Andersartigkeit ausschließt (das Viele könnte nämlich nur sein, wenn das einzelne Seiende von dem andern durch Nichtseiendes geschieden wäre: Ist ein Ding rot, dann kann es nicht blau sein und besäße damit Eigenschaften des Nichtseins. Ohne solches scheidende „Nichtseiende“ ist eine Sonderung von Seiendem nicht denkbar, also ist Seiendes nur Eines, bei Xenophanes ist es das „Hen kai pan“, das Eine und Alles), ist sein erstes Merkmal die Einheit, die Ganzheit und die Geschlossenheit.

Das Einzelne, Individuelle, das Ding oder vielmehr die vielen Dinge der Wahrnehmung, sind zugleich etwas, das ständiger Veränderung unterliegt. Darum sind über die Dinge auch nur relative Urteile möglich; sie sind alle zeitlich begrenzt und stehen in Beziehung zu dem, der sie wahrnimmt. Der Wein ist

für den einen süß, für den andern sauer. Das Stück Holz ist ein Stück, aber wenn man es zerbricht, sind es zwei oder mehr Stücke. Anders jedoch, wenn wir vom Einzelnen zum gedachten Begriff übergehen: Die Zahl 2 steht zu der Zahl 4 in ein und demselben allgemeingültigen und unveränderlichen Verhältnis, Kreis und Gerade sind Kreis und Gerade, ihr Wesen ist bestimmt, wenn wir auch die einzelnen Kreislinien zu Geraden umbiegen können. D. h., daß die Welt der reinen Begriffe die Welt des Einen Seins ist, des Einen im Gegensatz zur Welt der an dem Einen Begriff teilhabenden vielen Individuen. Parmenides hatte nur den starren Gegensatz von Sein und Nichtsein, von einem seienden Einen und der nichtseienden Vielheit nicht gelten lassen wollen. Bei Platon haben wir dann die gegliederte Vielheit der Begriffe selbst, an denen die Erscheinungen teilhaben.

Zur Ganzheit und Geschlossenheit: Man kann sich ans Ende der Welt versetzt denken, anderes Sein wird man nie finden können. Sein ist Sein in unteilbarem Sinn, „vergleichbar der Masse einer wohlgerundeten Kugel“ (Fr. 8, 43). Parmenides entdeckt den Einheits- und Ganzheitscharakter des Seins. Für das Sein ist der Begriff der Grenze aufgehoben. Jedes anschauende Hinausgehen über die Grenze zeigt, daß diese Grenze nicht Grenze war. Was wirklich Grenze (griech. *peras*) ist, kann nicht zwischen zwei anderen Dingen sein, sondern muß ein für allemal ein Ende setzen. Unser naives Denken stellt immer wieder die Frage, was denn an-grenzend an unseren Kosmos, hinter der Grenze sei. Dieses Hinter-der-Grenze gibt es im Seinsbegriff des Parmenides nicht. Die Meinung gar, hinter dem Seienden sei Nichtseiendes, setzt einen unvollendbaren Prozeß voraus. Die Vorstellung eines unendlichen Fortgangs entspringt nur dem anschaulichen Moment im Denken. Folglich muß der Gedanke selbst Grenze sein. Das Denken des Seins muß sich selbst beschränken und die Grenze fordern. So ist also das erste Merkmal des Seins seine Ganzheit und Einheit.

Das andere Merkmal des Seins ist das des Ungeworden- und Unvergänglich-, in unserem Sprachgebrauch des Ewig-seins. Sein schließt jedes Nichtsein aus. Darum kann Sein weder aus dem Nicht-sein geworden sein, noch kann es je zum Nicht-sein werden. Es ist gedanklich ausgeschlossen und unvorstellbar, daß das Sein mit dem Nichts beginnend entstanden sei. „Auch wird ja die Kraft der Überzeugung niemals einräumen, aus nicht Seiendem könnte irgend etwas anderes als eben dieses hervorgehen“ (Fr. 8). Sein ist also ungeworden, darum ist es auch nie vergänglich. Es war nie und wird nie sein. Sein ist im Jetzt. Im Sein gibt es kein Werden und kein Vergehen, keine Vergangen-

heit und keine Zukunft, sondern nur das Jetzt der Gegenwart, das nunc aeternum. Da das Sein die Negierung des Nichtseins einschließt, jede Veränderung aber eine Art von Nichtsein einschließt, gehört zum Seinsbegriff des Parmenides die zeitlose Dauer und Identität. Das Sein ist die einzige Bestimmtheit des Seienden. Darum kann es nur ein Seiendes geben, nur eine numerische Wirklichkeit, eine homogene Kontinuität von einerlei Qualität. Sein ist wandellos, nach Quantität und Qualität ewig gleich, auch hier einer Kugel vergleichbar, die vom Mittelpunkt her sich gleichmäßig nach allen Seiten dehnt. Dem wesensmäßig im Werden Verhaftetsein, für das Parmenides wie Platon den Ausdruck „scheinbare Welt“ haben, stellt er das im Jetzt stehende Sein ausdrücklich gegenüber. Nirgends ist der Charakter des nie Vergangenen und nie Zukünftigen und doch Vergangenheit und Zukunft in sich tragenden Seins stärker zum Ausdruck gebracht als hier. Im Jetzt ist das Sein vorhanden als Ganzes, Eines, Zusammenhängendes. Für das Sein selbst gibt es keinen Ursprung; woher soll es denn auch kommen? Eine Creatio ex nihilo – Schöpfung aus dem Nichts – wäre für Parmenides Schaffung der Scheinwelt, d. h. gar nicht (denk-)möglich. „Auch nicht sein Herauswachsen aus dem Nichtseienden werde ich dir gestatten auszusprechen und zu denken“ (Fr. 7, 8). Undenkbar ist so der Gedanke, daß Seiendes zugrunde gehen oder entstehen kann. Ist Sein entstanden, so kann ihm kein ewiges Sein zugestanden werden. Wird es erst in Zukunft einmal sein, so ist es unvollkommen und darum kein wahres Sein. Entstehen und Vergehen kann also für das Sein nicht in Frage kommen. Melissos hat das Wirkliche, das ewig ist, das nicht entstehen noch vergehen kann, das daher ohne Anfang und ohne Ende ist, über Parmenides hinausgehend, das „Grenzenlose“ (apeiron) genannt. Es ist auch als Grenzenloses Eines und als solches unveränderlich und empfindungslos, nicht zusammengesetzt noch teilbar, mithin überhaupt kein Körper, ohne Raumdimension. Interessant ist, daß sich die moderne Astrophysik den Welt-raum im „Modell“ einer zweidimensionalen Kugeloberfläche denkt. Sie ist unbegrenzt und trotzdem nicht un-endlich. Es ist der sog. Riemannsche Raum, der einen endlichen Gesamt-raum-inhalt hat, obwohl er keineswegs irgendwo eine Grenze hat, irgendwo aufhört oder abgeschnitten ist; auch die Kugeloberfläche ist ja endlich und doch unbegrenzt. Das dritte Merkmal: Sein schließt jedes Anderssein aus; also ist es unbeweglich und unveränderlich, unerschüttert und ohne Ziel.

Wie sich aus dieser philosophischen Ontologie mit ihren Wesensbestimmungen Unendlichkeit, Einfachheit, Einzigkeit,

Unveränderlichkeit, Ewigkeit und Unermeßlichkeit dann vor allem in der Scholastik eine theologische Ontologie und Gotteslehre gebildet hat, die die Attribute des Seins nun auf Gott als Sein übertragen haben, dürfte jedermann bekannt sein. Aus den genannten Bestimmungen des Seins heraus haben sich neben dem theologischen Denken im Lauf der Jahrhunderte alle weiteren Fragen nach den Prinzipien des Seins ergeben: Die Fassung der Begriffe Sein, Wesen, Ziel, Zielstrebigkeit und Aktivität, Identität und Unterschied, Individualität und Dasein, Potenz und Akt, Indifferenz und Kontingenz, Materie und Form, Einheit, Vielheit, Beziehung, Ordnung u. v. a. Für Parmenides selbst aber lösen sich die Seinskategorien zu einem einzigen, alles umfassenden, aber im Grunde leeren Begriff auf, so daß Spätere dem Sein des Parmenides das Nichts gleichgesetzt haben.

Heute geht man davon aus, daß sich drei konstitutive Prinzipien in jedem Seienden finden: Das ist einmal die *Wesenheit*, das Wesen, die Natur, das innere, der Individualität und Existenz logisch vorgeordnete konstitutive Prinzip, wodurch ein Ding, der Mensch, eine Sache das ist, was sie sind. Es ist die „Washeit“ eines jeden Dings. Das zweite konstitutive Merkmal ist die *Individualität* des Seienden, seine Singularität, jenes innere, die Wesenheit bestimmende, aber dem Einzeldasein, seinem Dieses-da-sein logisch vorgeordnete konstitutive Prinzip, wodurch eine Wesenheit Wesenheit eines Einzelseienden ist. Die bestimmte Individualität, sein Dieses-Sein ist das innere, das Einzelne bestimmende Prinzip, wodurch ein Einzelseiendes dieses und kein anderes Einzelseiendes ist. Das dritte Merkzeichen ist die *Existenz*, sein Dasein, seine Wirklichkeit. Es ist jenes, dem bestimmten Einzelseienden logisch nachgeordnete konstituierende innere Prinzip, wodurch dieses Einzelseiende substantiell da ist.

Wir fanden im Epos des Parmenides einen zweiten Satz, den ihm die Göttin über das Sein anvertraute, der das Nachdenken im Lauf einer zweieinhalbtausendjährigen Philosophiegeschichte immer wieder herausgefordert hat und bis heute nicht zur Ruhe kommen läßt: „Denn dasselbe ist Denken und Sein“ (Fr. 3). *Hegel* bemerkt in seinen „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“ dazu, daß sich das Denken produziere. Was produziert wird, ist ein Gedanke. Denken ist also mit seinem Sein identisch: „Denn es ist nichts außer dem Sein, dieser großen Affirmation.“ *Heidegger* nimmt in seinen „Vorträge und Aufsätze“ 1954, S. 235, dazu Stellung, in der er bestätigt, daß auch für *Hegel* Sein das Gleiche ist wie Denken. *Heidegger* wendet sich dagegen und versucht nachzuweisen, daß seine Auslegung des Satzes des Parmenides aus einer ganz anderen Denkweise

komme als diejenige Hegels. Heidegger beobachtet, daß Parmenides an beiden in Frage kommenden Stellen den Satz so nennt, daß jeweils das Denken dem Sein voraufgeht. Das scheint darauf hinzuweisen, daß Parmenides dem Denken den Vorrang gibt, Hegel aber dem Sein. Heidegger meint nun, daß das Gegenteil zutrefte: Parmenides überantwortet das Denken dem Sein. Bei Hegel ist es so, daß das Sein in das Denken verwiesen wird. Eine dritte Möglichkeit wäre, daß Denken und Sein im selben gründen und einander zugehören. Deshalb ist es unmöglich, das eine ohne das andere zu finden. Wenn *Nietzsche* entgegnet⁶: „Parmenides hat gesagt, ‚man denkt das nicht, was nicht ist‘; – wir sind am andern Ende und sagen: ‚Was gedacht werden kann, muß tatsächlich eine Fiktion sein‘“, dann sehen wir den Wandel, der sich seit den Tagen des Parmenides im Denken vollzogen hat. Schon in den Übersetzungen des Satzes ergeben sich Schwierigkeiten. Eine andere Übersetzung lautet: „Es ist dasselbe, was gedacht werden kann und was sein kann“, was nicht gedacht werden kann, kann auch nicht sein; geradesogut kann aber auch gesagt werden: Was nicht ist und sein kann, kann auch nicht gedacht werden. Wie dem auch sei, eines steht fest: Wie das letzte Sein im qualitativen Sinn bei Anaximander schließlich ein Unbegrenztes (apeiron) ohne anschauliche Bestimmtheit, pures Etwas also wurde, so wird bei Parmenides auch das letzte quantitative Etwas, das alles Seiende umschließt, geforderter Gedanke.

Wir sehen, daß der Streit darum geht, ob in dieser Gleichsetzung zwischen Denken und Sein das erstere mehr dem zweiten oder dieses jenem angeglichen ist, ob Parmenides dem gegenständlichen Etwas der Welt, ihrem Wirklichkeitskern, wie ja auch er ihn objektiv fühlte und dachte, das Wesen des Denkens gegeben hat bis hin zu dem Gedanken, daß das Sein sich selbst denkt (in der Hegelschen Weltvernunft) — es bleibt bei ihm im Ausdruck so vieles dunkel — oder ob das Denken für ihn das Primäre war, von dem aus er einen völlig neuen Seinsbegriff konstituierte, daß das Denken Sein setzt, daß das Sein denkt — eine Antwort ist unmöglich. Ist es so, daß bei Parmenides das Gedachtwerden selbst das konstitutive Prinzip der zugrundeliegenden letzten Ursachen (griech.: arche) des eigentlich Seienden ist? Wir denken an den biblischen Satz: „Am Anfang war das Wort (der Logos, der Gedanke, das Denken selbst).“ Oder ist es so, daß Sein im Sinne letzter Gegebenheit und Denken als dasselbe angesprochen werden? Daß dem letzten und umfassenden Seienden eine Affinität zum Denken, zur Denkbarkeit und Denknötwendigkeit wesensmäßig anhaftet? Oder kann gesagt werden, daß Denken auf Seinswirklichkeit und Wirklichkeit auf

Denken gründet und also im Geist die letzte einheitliche, alles umfassende und alles umspannende Wirklichkeit und Fülle begriffen wird? Dann wäre Parmenides der erste Überwinder des Gegensatzes von Inhalt und Form, von Objekt und Subjekt.

Auf alle Fälle setzt Parmenides Denken und Sein in Zusammenhang, und dem Wortlaut nach kommt bei ihm das Denken an erster Stelle: „Denn dasselbe ist Denken und Sein.“ Nicht: Dasselbe ist Sein und Denken. Es kann doch wohl gesagt werden, daß Parmenides damit meint, daß das Denken nicht zufällig das Sein als seiend denkt; es muß dies tun. Warum? Einfach darum, weil das Sein ist, darum muß das Denken das Sein als seiend denken. Sein des Denkens und Sein als Sein sind notwendig aneinander gebunden und aufeinander bezogen. Oder sind sie identisch?

Schon im 2. Fragment wird, um nach dem Sein überhaupt nur zu fragen, das Denken genannt. Um das Zwingende der Wahrheit des Seins einzusehen, gilt es ein Doppeltes zu erkennen: Das Wesen des Denkens und das Sein als Ursprung und Quell aller Seiendheit. Bei *Thomas* heißt das: „ens est primum et quasi notissimum conceptum“ („Sein ist das Erst- und Immer-schon-Verstandene“).

Damit ist in der Geschichte der Philosophie ein folgenschwerer Weg beschritten: Der Weg der Absolutsetzung des Denkens. Das Denken, wenn es denkt, stößt in der Tiefe, im Letzten, immer auf sich selbst. Es kann, gerade in seinem vollendetsten Akt, nirgends anders hingelangen als zur Klarheit über sich selbst, daß Denken ist und nicht nicht ist. Kann es in seinem Denken, sofern es reines Denken ist, auf etwas stoßen, das außerhalb seines Denkens liegt, auf etwas Gegenständliches? Ist Denken nicht zugleich sein eigener Gegenstand? Sind Subjekt und Objekt in ihm nicht aufgehoben? Nun ist aber auch das Sein kein Ding. Darum kann nur das Denken Sein erkennen. Das Höchste des Denkens ist darum das, was das höchste Denken erkennt: Sich selbst. Das Denken in Reinkultur, das höchste Denken, das dadurch zur Vollendung kommt, daß es erkennt, was es, das Denken, ist, muß sich damit zugleich selbst erkennen als das, was ist, als das seiende Sein selbst. Damit stößt das Denken auf das äußerste Geheimnis, das dem gewöhnlichen Menschen verborgen bleibt, daß „dasselbe ist Denken und Sein“ (Fr. 3). *Cartesianisch*, auf das Ich des Menschen als eines denkenden Wesens bezogen, heißt das: „Cogito ergo sum“, „Ich denke, also bin ich.“ Existentialphilosophisch heißt es demgegenüber: „Sum ergo cogito“, „Ich bin, also kann ich denken.“

Der wahre Gott des Parmenides ist das Denken; das Denken, das sich selbst erkennt, erkennt sich in seiner Vollkommenheit, in seinem reinsten Akt als die einzige wahre Seiendheit. Auf die tiefste Tiefe zurückgehend ist nichts als mein Denken. So gedacht ist das Sein einzig im Denken, und das Seiende ist nichts anderes als Gedachtheit. Daher kann Parmenides an anderer Stelle sagen: „Dasselbe ist Denken und der Gedanke, das Ist ist“ (Fr. 8). „Denn nicht ohne das Seiende, in dem es als Ausgesprochenes ist, kannst du das Denken antreffen“ (ib), will sagen: Das Denken besteht im „Sein-Sagen“. Alles Denken macht laut oder leise bei allem Denken oder Sprechen die Aussage: Sein ist (im Augenblick meines Denkens). Das ist „der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterlich Herz“ (Fr. 1, 30).

Betrachten wir das Problem noch unter einem anderen Gesichtspunkt: Nehmen wir als Ausgangspunkt das Denken. Was geschieht dann? Ich urteile. Aus dem Vielen und Mannigfaltigen setze ich das Einzelne, das Spezielle und Typische. Bei allen Urteilen operiere ich aber mit der Kopula „ist“, ich spreche also den Dingen, die ich denke, Sein zu. Denken bedeutet also: Mit Hilfe der Kopula, mit Hilfe des Seins, erkenne ich. Ohne Sein könnte ich nicht erkennen. Das Sein selber ist das Mittel, wodurch Denken ermöglicht wird. Dies ist die erste Entdeckung des Parmenides, daß das Denken, das Urteilen, das Erkennen untrennbar sind vom Sein. Mögen die Denkgegenstände, das, was ich denke, noch so verschieden sein: gemeinsam ist ihnen, daß sie sind, daß ich sie mindestens durch mein Denken ins Sein setze. Wenn das Sein das Mittel abgeben soll, wodurch ein Subjekt ein Objekt denken kann, so müssen Subjekt und Objekt teilhaben am Sein. Noch ein Zweites kommt hinzu: Wenn ich urteile, setze ich zugleich mit dem Sein ein Nichtsein. Sage ich: Das ist ein Tisch, besagt das Urteil zugleich: Das ist kein Stuhl. Sage ich: Diese Blume ist gelb, dann ist das Urteil eingeschlossen, sie ist nicht rot oder weiß. D. h. in allen Einzelbestimmungen verbindet sich das Nichtsein mit dem Sein. Nur ein einziges schließt das Nichtsein aus, das Urteil, das sich auf das Ganze des Seienden selbst richtet. Wenn ich das Seiende in seiner Vollen- dung denken will, so muß ich es als Ganzes, als „Ein und Alles“ denken, neben und außer dem nichts anderes existieren kann. Umfaßt aber das Seiende alles, so kann es anderes nicht geben. Wenn ich das Denken also auf einzelnes richte, dann wird mein Denken notwendig in das Nichtsein verstrickt. Richte ich es auf das Ganze, dann ist jedes Nichtsein ausgeschlossen: Sein ist. Auch diese Überlegung ist von einem Denkprozeß aus gewonnen. Es darf also gesagt werden, daß bei Parmenides Sein im letzten Sinn kein Dasein, sondern eine logische Voraussetzung

ist. Es handelt sich bei ihm also, wenn er vom Sein spricht, um eine denknotwendige Voraussetzung. Parmenides ist ein Ontologe in dem Sinn, daß der Begriff Ontologie bei ihm über die Bedeutung der Seinslehre hinaus eine noch tiefere Bedeutung erhält, da er das Sein denkend ergreift. Das Denken ist aber eine logische Tätigkeit, an den Logos gebunden. Parmenides umschließt also in seiner Ontologie das Denken und das Sein gleicherweise. Seine Ontologie ist nicht nur eine Seinslehre, sondern darüber hinaus auch eine Denkkunde.

Neben dem Zusammenhang von Denken und Sein spielt bei Parmenides, wie wir gesehen haben, die Unterscheidung zwischen *Denken* und *Sinnlicher Wahrnehmung* die größte Rolle. Gehen wir noch einmal von den Worten der Göttin aus: „Denn es ist unmöglich, daß dies zwingend erwiesen wird: es sei Nichtseiendes; vielmehr halte du von diesem Wege der Forschung den Gedanken fern, und es soll dich nicht vielerfahrene Gewohnheit auf diesen Weg zwingen, walten zu lassen das blicklose Auge und das dröhnende Gehör und die Zunge, nein, mit dem Denken bringe zur Entscheidung die streitreiche Prüfung, die von mir genannt ist. Aber nur noch eine Wegkunde bleibt dann, daß Ist ist“ (Fr. 7, 8). „Damit beschließe ich für dich mein verlässliches Reden und Denken über die Wahrheit. Aber von hier ab (im 2. Teil des Gedichts) lerne die menschliche Schein-Meinung kennen . . .“ (Fr. 8, 50).

So unterscheidet Parmenides zwischen der irr tümlichen „Meinung“ der Sterblichen und der Wahrheit des Denkens. Wahrheit ist allein das ungewordene, unbewegliche und unveränderliche Sein, das allein mit dem Denken erfaßt werden kann oder mit ihm identisch ist. Die ganze Erscheinungswelt ist dann aber Sinnentzug. Indem Parmenides in den Mittelpunkt seiner Philosophie den Begriff einer ungewordenen, unvergänglichen Welt, das Sein oder Seiende stellt, muß alles Werden und Vergehen, also alles, was sich täglich und stündlich unseren Augen und Sinnen bietet, nur Schein und Trug sein, von den Sinneswahrnehmungen, dem „blicklosen Auge“ und dem „dröhnenden Gehör“ hervorgerufen. Das wahre Seiende wird nur durch das Denken enthüllt, ja ist das Denken, wie dieses das Sein, während die Sinneswahrnehmungen nur „Meinung“, „Schein-Meinung“ (griechisch: *doxa*) wiedergeben.

Die Sinneswahrnehmungen, die uns eine Welt des Werdens und Vergehens, des bunten Wechsels zeigen, können nur auf Täuschungen beruhen und eine nichtige Scheinwelt vorspiegeln. Vor der Tatsache des im reinen Denken begriffenen Seins muß sie verblässen und zunichte werden. Parmenides trennt sich von der Überzeugung der bisherigen Denker, von der Schule von

Milet, daß das uns in der Welt als Wirklichkeit Gegebene und das durch unser Denken als Wahrheit Erkannte, daß Sichtbares und Wirklichkeit und Wahrheit übereinstimmen müssen, daß die sichtbaren Dinge die Grundlage der Erkenntnis der unsichtbaren seien, daß Vernunft und Denken das Zeugnis der Sinne prüfen, klären und ordnen müssen, um es zu einer wahren Erkenntnis kommen zu lassen und das eigentliche Wesen der Dinge zu erfassen, wie wir es später bei Kant sehen. Für Parmenides gilt das Gegenteil: Das reine Denken widerstreitet dem Erfassen der sinnlichen Wirklichkeit. Denken und Wahrnehmen (percipi), sinnliche Anschauung und vernünftiges Denken klaffen hier zum ersten Mal jäh auseinander. Das Denken kann nicht aus dem Wahrnehmen stammen. Für Parmenides beginnt der Weg zur Wahrheit und Erkenntnis überhaupt erst mit der Abwendung von der äußeren Sinnenwelt, mit einem absoluten Verzicht auf eine sinnliche Anschauung und mit der Einkehr in das reine Denken. Parmenides vermag Denken und Wahrnehmen grundsätzlich zu scheiden und den Augenschein zu verwerfen. Es sei die oben zitierte Stelle hier noch einmal in der Form des originalen Hexameters zitiert:

„Denn nicht wandle dein Geist auf diesem Wege der Forschung.
Laß nicht in solcherlei Bahn von der Macht der Gewohnheit
dich drängen,
Spielen zu lassen den schweifenden Blick und den Schall des
Gehörs
Und den Geschmack. Die Vernunft, sie fälle allein die Ent-
scheidung

In der viel umstrittenen Frage, vor die ich dich stelle.

Dann wird nur noch zu einem Weg der Mut dir bleiben.“

So fordert Parmenides das Denken auf, sich frei zu machen von dem trügerischen Schein der Sinne. Es soll sich aus eigener Kraft sein eigenes Reich schaffen, das Reich der Wahrheit, das Reich des wahren Seins. Wir stoßen auch hier wieder darauf, wie der Begriff der Wahrheit mit dem Begriff des Seins, das Begriffliche mit dem Seienden, das Gedankliche mit der Realität so eng verbunden wird, daß zwischen beiden Setzungen der Vernunft nicht mehr und nicht weniger als eine Identität behauptet wird. In der Philosophiegeschichte begegnen wir hier zum ersten Mal dem später so berühmt gewordenen Ontologismus, mit seinen zahllosen Schwierigkeiten, einer Auffassung, die Denken und Sein gleichsetzt, als Realität also nur diejenige des Gedankens anerkennt oder aus dem Denken unmittelbar auf das Sein schließt, alle Realität also durch die Realität des Gedankens gewährleistet sein läßt. Dieser absolutistisch-logistischen Geisteshaltung steht die relativistisch-empirische Betrachtung

gegenüber. Die erstere läßt die Wahrheit des Seins restlos im reinen Denken gegründet sein, so daß die autonome Kraft des Denkens, auf sinnliche Eindrücke nicht angewiesen und, gleichgültig gegen die Erfahrungswelt, allein die Wahrheit schafft und ihre Geltung verbürgt.

So ist es auch nicht verwunderlich, daß sich seit Parmenides eine extreme Geringschätzung und Ablehnung aller jener Versuche bemerkbar macht, die darauf gerichtet sind, eine empirische Erkenntnislehre zu entwickeln, also von sinnlichen Eindrücken äußerer oder innerer Art, des Sehens oder Fühlens, die Wahrheit und das Wissen abzuleiten. Was Parmenides und die eleatische Schule in ihrem Rationalismus, der in der Geschichte der Philosophie, besonders in der Erkenntnistheorie, immer wieder neue Vertreter fand, so z. B. *Descartes* und *Leibniz*, zu verschiedenen Gegnern des Empirismus machte und noch immer macht, ist die verständliche Besorgnis, die Wahrheit dadurch, daß ihre Abhängigkeit von der Erfahrung behauptet wird, einer katastrophalen und hoffnungslosen Relativierung auszuliefern.

Auch der subjektive Idealismus, die in der Philosophie am häufigsten und eindrucksvollsten vertretene Weltanschauung, kann seine Begründung aus dem Denken des Parmenides, wenn auch in einer reichen Fülle von Sonderarten, herleiten. Sein Wesen besteht in dem Versuch, die Wirklichkeit als die mit innerer, geistig-logischer Notwendigkeit vor sich gehende Entwicklung und Selbstoffenbarung des Geistes zu begreifen und darzustellen. In dem philosophischen Begriff des Geistes sind die Begriffe aller geistigen Teilfunktionen und Teilleistungen der Vernunft zusammengefaßt; um das Schema *Kants* zu gebrauchen: Die Leistungen der Erkenntnis in der theoretischen Vernunft, die des sittlichen Handelns in der praktischen Vernunft, des künstlerischen Tuns in der Phantasie und Urteilskraft und das Religiöse in der religiösen Vernunft.

Von dem Gedanken des Parmenides, daß das Denken unfehlbarer Richter über Sein und Nichtsein der Dinge ist, daß alles rational begründbar sein muß, nur das Erklärbare also wirklich ist, leitet sich schließlich der modernste Zweig der Philosophie her, die Logistik *Wittgensteins*, nach der das, was man nicht in widerspruchsfreien Aussagen oder Definitionen fassen kann, nicht existiert, also auch Gott nicht, den man ja in keine Definition fassen kann. Daß die Kehrseite dieses Rationalismus der Agnostizismus ist, liegt klar am Tage. Dem eleatischen Grundsatz entgegengesetzt ist der Phänomenologismus mit seinem Ruf: „Zur Sache selbst!“

Hat nun aber Parmenides recht? Täuscht uns die sinnliche Wahrnehmung, die Vielheit und Veränderung spiegelt, tatsächlich?

Ist die sinnliche Wahrnehmung falsch? Läßt uns nur das Denken den wahren Sachverhalt erkennen? Kann allein das wahrhaft Seiende gedacht und das Nichtseiende nicht gedacht werden? Ist nur durch das Denken das Seiende zu erreichen? Woher hat Parmenides seine Gewißheit von der Existenz der raumerfüllenden Wirklichkeit – auch wenn sie ihm eine Göttin geoffenbart hat – wenn nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung?

Wir können hier nicht allen Fragen nachgehen. Es geht in diesem Rahmen auch nicht darum, Fehler und Probleme der Seinsphilosophie des Parmenides in extenso aufzuzeigen. Nur auf einiges Wenige sei aufmerksam gemacht.

Die gänzliche Verwerfung der Sinneswahrnehmungen, daß alles, aber auch alles abgehoben und zurückgeführt wird auf das reine Denken (der Begriff bestimmt die Wirklichkeit, der Begriff genügt, wenn auch darüber die Welt und ihre Gegenstände verlorengehen), ist starrer Panlogismus, und sein Begriff des Seins fällt unter das Urteil *Kants*: „Begriffe ohne Anschauung sind leer.“ *Nietzsche* hat einmal über Parmenides so geurteilt: „Alle jene Vielheit und Buntheit der erfahrungsmäßig bekannten Welt, der Wechsel ihrer Qualitäten wird nun erbarungslos als Schein und Wahn beiseite geworfen. Von dort ist nichts zu lernen, jede Mühe ist verschwendet, die man sich mit dieser erlogenen und durchaus nichtigen und nur durch die Sinne erswindelten Welt macht. Es bleibt nur das abstrakte, nur denkbare Sein, die leeren Hülsen und Begriffe, blutlos und ohne Leben. Die Flucht in eine starre, kalte Todesruhe nichtsagender Begriffe ist vollzogen, getrieben von der furchtbaren Energie des Strebens nach Gewißheit.“ Ein anderes Mal spricht er von Parmenides als „dem eiskalten Bad einer ungeheuren Abstraktion“.

Die Lehre des Parmenides endet in einem „Akosmismus“, in einer Leugnung der Welt, wie sie uns doch auf Schritt und Tritt begegnet. Die Welt, wie sie uns täglich in den Menschen und Dingen begegnet, ist bloßer Schein und muß durch das eine, absolute Sein ersetzt werden. Bei den Eleaten umfaßt der Schein schließlich alles, was die Wahrnehmung, was das Leben uns zeigt. Auf des Parmenides Seite bleibt nur der reine, abstrakte Seinsbegriff. Hier führt keine Brücke mehr zu einer Naturerklärung, wie sie die ältesten Philosophen erstrebten. Auch die Frage, wie und warum ein solcher Schein der Mannigfaltigkeit und Bewegung entstehen kann, bleibt unbeantwortet.

Durch die Trennung der beiden Welten, der Seinswelt und einer Scheinwelt, die die Welt der Sinne und der Erfahrung ist, spaltet Parmenides zum ersten Mal die Welt in zwei Welten, in eine Welt des Geistes, die Welt der Geisteswissenschaften –

um eine moderne Unterscheidung zu gebrauchen – und in eine Welt der Naturwissenschaften, in ein Reich der Natur, der Physik, der mannigfachen Erscheinungen, die sich uns im bunten Wechsel der Sinneseindrücke darbieten, in die uns anschaulich umgebende Welt, die uns allein in der Wahrnehmung gegeben ist und an deren Wirklichkeit wir im praktischen Leben nie zweifeln, und in ein Reich des nur Denkbaren, Begrifflichen, Metaphysischen. Das Kritische dabei ist, daß die eine Welt als Scheinwelt deklariert, die andere als die wahre Welt erklärt wird, den Sinnen verborgen, nur dem Denken erreichbare Wirklichkeit. Von daher mag es kommen, daß bis auf unsere Zeit immer noch – bei einigen Wenigen – die „Geisteswissenschaften“ in höherem Ansehen stehen. Sie beschäftigen sich ja mit dem wahren Sein – während die sogenannten „Naturwissenschaften“ in der Erforschung der uns in der Erfahrung gegebenen Natur ja „nur“ eine „Scheinwelt“ untersuchen und abgewertet an zweiter Stelle erscheinen, eben weil der Bereich der Natur vom metaphysischen Standpunkt abgewertet erscheint. Wie sehr sich diese Zweiteilung der Welt auch auf die christliche Ethik und den christlichen Glauben ausgewirkt hat, wo der Christ aufgefordert wird, sein Heil, sein wahres Sein nicht in dieser konkreten Welt, sondern „droben“ zu suchen, die Welt der Sinneseindrücke, die dann eine Welt der sinnlichen Freuden wird, zu verleugnen und nach dem wahren Leben in der Seinsphäre des Himmels zu streben, braucht hier nur angedeutet zu werden. So sehr Parmenides letzten Endes in seinem „Sein allein“ Monist ist, sein System führt zu einem Dualismus der Weltbetrachtung. Diese Zweiteilung hat ihre Exponenten nicht zuletzt auf weltanschaulichem Gebiet im Idealismus und Materialismus gefunden. Je nachdem die Frage, ob der Geist oder die Natur das Ursprüngliche sei, beantwortet wird, spalteten sich die Philosophen in diese beiden großen Lager. Wurde die Ursprünglichkeit des Geistes gegenüber der Materie behauptet, ging die Natur aus dem Geist in irgendeiner Art „Weltschöpfung“ hervor, befindet man sich im Lager des Idealismus. Die anderen, die die Natur als das Ursprüngliche ansehen, gehören zu den verschiedenen Gruppen des Materialismus. „Während der Materialismus die Natur als das einzig Wirkliche auffaßt, stellt diese im Hegelschen System (im Idealismus) nur die ‚Entäußerung‘ der absoluten Idee vor, gleichsam eine Degradierung der Idee; unter allen Umständen ist hier das Denken und sein Gedankenprodukt, die Idee, das Ursprüngliche, die Natur das Abgeleitete, das nur durch die Herablassung der Idee überhaupt existiert. Und in diesem Widerspruch trieb man sich herum, so gut und schlecht es gehen wollte“, schrieb *Friedrich Engels*⁷.

Die Sinneswahrnehmungen zeigen uns auf alle Fälle eine wahrnehmbare Welt, die sich nun einmal nicht wegphilosophieren läßt. Wie wir Menschen sind, hat die Welt der „Meinung“, Schopenhauer nennt sie „Die Welt als Vorstellung“, für uns nun einmal Wirklichkeitscharakter. Neben der Vernunft haben wir als Menschen eben auch noch unsere Sinne. In späteren philosophischen Untersuchungen wird deutlich, daß Denken nicht mehr mit Sein identisch, sondern eine menschliche Aktivität in Beziehung auf das Sein ist. Wie ist es aber mit den Sinneswahrnehmungen? *Thomas v. Aquin* erklärt in seiner *Summa* (I, 12, 12), daß all unsere Erkenntnis, auch die geistige, auch die Gotteserkenntnis, ihren Ausgang nehme und also abhängig bleibe von der Sinneswahrnehmung: „So weit vermag unsere natürliche Erkenntnis sich zu erstrecken, als sie an der Hand geführt werden kann durch das Sinnenfällige.“ Und „obwohl wir durch die Offenbarung dahin erhoben werden, etwas zu erkennen, das uns unbekannt wäre, so doch nicht dahin, etwas auf andere Weise zu erkennen, denn durch das Sinnfällige“⁸. Der Augustinismus behauptet demgegenüber, die geistige Erkenntnis sei unabhängig von der sinnlichen Wahrnehmung. Für Thomas war die Begründung seiner These klar: Die sichtbare Schöpfungswirklichkeit soll vor jeglicher Aushöhlung, Entleerung und Entwirklichung bewahrt werden. Welt ist bei Thomas eben nicht Denken, nicht Schöpfung der Vernunft, sondern Schöpfung Gottes. Darum war sie ihm auch keine Scheinwelt, sondern erkennbar von der Schöpfung her: „Niemand gewahrt sich erkennend außer dadurch, daß er etwas erkennt; denn etwas zu erkennen ist früher als zu erkennen, daß man erkennt. Und darum gelangt die Seele (wir können hier auch sagen: der Geist) erst durch das, was sie erkennt oder gewahrt, dazu, ausdrücklich wahrzunehmen, daß sie selbst ist . . . Unser Geist vermag nicht auf diese Weise sich selbst zu erkennen, daß er sich selbst unmittelbar erwartete, sondern dadurch, daß er anderes gewahrt, gelangt er zur Erkenntnis seiner selbst.“⁹

Kant hat unter die Auseinandersetzung einen Schlußstrich gezogen, wenn er erklärt, daß Erkennen einzig und allein auf Erfahrung, auf Sinneswahrnehmung beruht. Die Sinne allein geben uns Kunde von einer realen, nicht scheinbaren Außenwelt. Wenn aber, so fährt er freilich fort, unsere Erkenntnis auch mit der Erfahrung der Außenwelt anhebt, so entspringt sie doch nicht vollständig aus der Erfahrung. Sie wird vielmehr geformt durch die im Erkennenden Geist vor- und unabhängig von aller Erfahrung, d. h. a priori, bereitliegenden Anschauungsform des Raumes und der Zeit und die Denk- bzw. Verstandesformen der Kategorien. Das Sein, das Ding an sich, kann durch die

auf Erfahrung gegründete Erkenntnis nicht erkannt werden; nur die Phänomene, d. h. die Erscheinung der Dinge, die wiederum kein Schein sind. Demnach ergeben erst Denken und Erfahrung wirkliche Erkenntnis.

Der Irrtum des Parmenides besteht darin, daß er der Ansicht ist, daß das von der erfühlbaren Welt der Wirklichkeit abgewandte spekulative Denken allein zur Wahrheit führe und daß das richtig Gedachte auch in der Wirklichkeit außer uns gerade so sein müsse. Dieses In-eins-Setzen von Denken und Sein (daß jede Wirklichkeit geleugnet werden müsse, die mit unserem Denken nicht übereinstimmt, daß das richtig und tief Gedachte auch ist), diese These des spekulativen Idealismus, die Philosophie *Hegels*, der in seinem klassisch gewordenen Satz „Alles, was wirklich ist, ist vernünftig und alles, was vernünftig ist, ist wirklich“ nichts anderes sagt, als daß Sein Denken und Denken Sein ist, hat dann *Marx* auf den Plan gerufen, der Hegel auf den Kopf stellte und erklärt, daß das, was ist, unser Denken bestimmt. Nach ihm bestimmt nicht das Bewußtsein, das Denken, das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein. „Die herrschenden Gedanken sind weiter nichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse.“¹⁰ „Die Grundform . . . ist natürlich die materielle, von der alle andere geistige, politische, religiöse etc. abhängt“ (ib. S. 133). *Marx* und *Engels* bekennen gemeinsam, daß „ganz im Gegensatz zur deutschen Philosophie, welche vom Himmel auf die Erde herabsteigt, hier von der Erde zum Himmel gestiegen (wird). D. h., es wird nicht ausgegangen von dem, was die Menschen sagen, sich einbilden, sich vorstellen, auch nicht von den gesagten, gedachten, eingebildeten, vorgestellten Menschen, um von da aus bei den leibhaftigen Menschen anzukommen; es wird von den wirklich tätigen Menschen ausgegangen und aus ihrem wirklichen Lebensprozeß auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Echos dieses Lebensprozesses dargestellt“¹¹. Auch die Materie ist nicht Erzeugnis des Geistes, vielmehr ist der Geist selbst nur höchstes Produkt der Materie. Aufgabe der Geschichte ist es aber, „nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren“¹².

Was bleibt von *Parmenides*? Welche Bedeutung hat er im Prozeß der Geschichte menschlichen Denkens? Wir sehen sie in einem Vierfachen: Er ahnt als erster den Sinn der Kopula und stößt so auf den Begriff des *Seins*. Damit ist er der Begründer der *Ontologie*. Indem er von dem Begriff des reinen *Seins* ausging, welches er mit dem Denken und Erkennen identisch hielt, schloß er, daß *Nichtsein* (to me on) unmöglich ist und alles *Sein* eines und identisch, das Wirkliche also nicht entstanden, sondern un-

veränderlich und unteilbar den ganzen Raum erfülle und durch sich selbst begrenzt sei. Jede Veränderung und Bewegung sei demnach bloßer Schein. Freilich beruht auch der Schein auf einem unvermeidlichen Vorstellen (*doxa*). So stellt er auch diesen Sinnenschein, das Nichtseiende, das *Nichts* in seinem System dar. Er entdeckt zum andern die Korrelation von Denken und Sein und ist damit nicht nur der Vater der Ontologie, sondern auch der Erkenntnislehre. Denken ist Sein und Sein ist Denken. Das Denken geht bei ihm so weit, daß die sich unseren Augen bietende Wirklichkeit aufgelöst wird in leeren Schein. Sein Denken selbst ist aber leere Abstraktion. Zum dritten legt er den Begriff des Seins durch eine Reihe von Merkmalen fest und ist so der Urheber der Kategorienlehre. Schließlich kommt er zu seiner Erkenntnis durch die Aufstellung logischer Sätze. Dadurch ist er der Vater der späteren Logik und Dialektik geworden. Aus dem Satz, daß Denken und Sein eines sei, leitet er seine philosophische These ab, in der er ganz neue Bahnen einschlägt, sich auf eine rein logische Argumentation stützend: Das *Sein* muß eines und unvergänglich, d. h. unveränderlich sein, weil jeder Versuch, dem *Sein* Vielheit oder Bewegung, Werden und Vergänglichkeit zuzuschreiben zu dem widerspruchsvollen Ergebnis führen muß, daß *Sein* nicht ein und alles, sondern daß auch *Nichtseiendes* sein würde. Denn das aus vielen Teilen Bestehende ist und ist nicht, insofern ein Teil eben nicht der andere ist, desgleichen das sich Verändernde, auch das sich Verdünnende und Verdichtende. Alles Verdichten und Verdünnen, wie alle Teilung überhaupt, setzt den leeren Raum, also das *Nichts* als seiend voraus. Wir sehen, daß hier rein rationale Überlegungen über die Veränderung, Vielheit und Bewegung als widerspruchsvolle Begriffe des Wesens des Seins vorliegen und darum auszuschließen sind. Indem Parmenides durch solch logische Ausschließungen seine Seinslehre zu begründen sucht, kann er der erste Rationalist, der erste Vertreter einer philosophischen Dialektik und logisierenden Metaphysik genannt werden. Was ist, das ist, was nicht ist, das ist nicht. Nach dieser simpelsten Tautologie schließen sich Sein und Nichtsein aus. Wäre Seiendes jemals nicht, so wäre es ja Nichtseiendes; und wäre Nichtseiendes jemals, so wäre es ja Seiendes, was auf den baren „Widerspruch“ hinaus käme. In diesem Sinne ist Parmenides Logiker und hat, soweit wir sehen, als erster den Satz der Identität, den Satz des Widerspruchs und den Satz des ausgeschlossenen Dritten entwickelt, die obersten Sätze aller Denkgesetze.

Wir stehen am Ende. „Wanderer kommst du nach . . .“ *Elea*, möchte man sagen. Was begegnet dir dort? „Die Überreste von

Elea, der Stadt des Parmenides, südlich von Paestum, werden kaum je von einem Reisenden aufgesucht. Es ist auch nicht viel zu sehen. Von der großen Überlandstraße, die von Neapel zur Spitze des italienischen Stiefels führt, gelangt man unter einem Bahndamm zu wenigen, wenn auch schön geformten Mauern, die geradezu verstecksuchend in eine Geländehalde eingefügt sind. Über blütenbedeckte Wiesen führt ein sanfter Pfad zu den weißleuchtenden Blöcken aus Kalkstein. Buchen- und Haselnußgestrüpp bedecken den nach oben hin abschließenden Hügelrand, und über den Fundamenten des Altars, an dem vielleicht Parmenides, der Begründer der westlichen Seinsphilosophie, opferte, Fundamenten, deren Umfang in sonderbarem Widerspruch zu der Kleinheit des anfänglichen Stadtkerns steht, neigt sich schräg ein wilder Lorbeer herab“, so lesen wir bei Ernst Wilhelm Eschmann¹³. „Vom Winde verweht“, möchte man zum zweiten sagen. „Wenn der Wind darüber geht, so ist sie nimmer da, und ihre Stätte kennt sie nicht mehr.“¹⁴ Es ist wie eine Bestätigung der Lehre des Parmenides selbst: Diese blühende, sinnliche, farbenfrohe, von der Sonne am blauen Himmel Süditaliens gesegnete Stadt der Magna Graecia ist nicht mehr. „Weißleuchtende Blöcke aus Kalkstein“ in einer blühenden Landschaft – sonst nichts. Aber der Genius loci, sagten wir, lebt. Der Geist, der an diesem Ort siedelte, hat die ganze Welt bewegt bis in unsere Tage. „Die große Grundfrage aller, speziell neueren Philosophie, ist die nach dem Verhältnis von Denken und Sein“, so Friedrich Engels in Übereinstimmung mit Karl Marx¹⁵.

Die Frage nach dem Verhältnis des Denkens zum Sein, des Geistes zur Natur, „die höchste Frage der gesamten Philosophie“¹⁶, stellte sich nach der griechischen Philosophie vor allem wieder der Scholastik in ihrer Frage, was das Ursprüngliche sei, der Geist oder die Natur, theologisch ausgedrückt in der Frage, ob Gott die Welt geschaffen hat, oder ob die Welt von Ewigkeit da sei. Auch die andere Frage, die bis heute vor allem den Marxismus beschäftigt, ist in dieser Urfrage enthalten, ob unser Denken imstande ist, die wirkliche Welt zu erkennen. Kann unser Denken in seinen Vorstellungen und Begriffen von der wirklichen Welt ein richtiges Spiegelbild der Wirklichkeit zeigen? In der philosophischen Sprache ist das die Frage nach der Identität von Denken und Sein, die vor allem *Hegel*, *Hume* und *Kant* beschäftigt hat. Der Bogen spannt sich von Parmenides über Thomas, Hume, Kant und Hegel bis zu Karl Marx und Nietzsche, der seinerseits die gesamte Geisteswelt leugnet und nur die sensualistische Welt gelten läßt, die für ihn in der reinen Nützlichkeit der Erhaltung des biologischen Lebens besteht. Wer ahnt das, wenn er auf dem Boden des alten *Elea* steht?

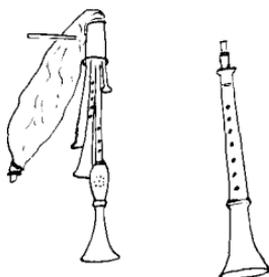
Und ein Letztes: Erhebt sich aus der von Parmenides so absolutistisch-überlegen, feierlich-kündend vorgetragenen These: *Sein ist*, nicht doch immer wieder, gerade auch angesichts der Ruinen von Elea, angesichts der Ruinen der Welt, angesichts des eigenen Lebens, das dahinjagt, „als flögen wir davon“¹⁷, die bange Frage: Wird Sein ewig sein? Was wird mit meinem Sein, wenn ich mit meinem Denken nicht mehr bin? Werde ich eingehen in das Große *Sein* und im Sinne Hegels „aufgehoben“ sein in Gott? Oder werde ich eingehen in das Nichtsein, ins *Nichts*? „Sein oder Nichtsein“, das ist hier die Frage. Und diese Frage stellt sich gerade in Elea. Die Antwort des Parmenides lautet einfach, logisch, fast trivial: „*Sein ist*“, „*Nichtsein ist nicht*“. Vielen war sie der Trost, der ihr Leben einzig sinnvoll und lebenswert machte. Es ist eine unbestrittene Tatsache: von Elea, von Parmenides, ging eine durch Jahrtausende wirkende Kraft aus.

Literatur

- ¹ Julius Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, Oldenburg 1931, S. 45.
- ² H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Rowohlt 1957, S. 77.
- ³ *Sophist*. 237 A und *Theaet*. 183 E.
- ⁴ H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, S. 44 ff.
- ⁵ Jaspers, *Die großen Philosophen*, S. 614: „Zum ersten Mal im Abendland wundert sich ein Denker, daß Sein ist, daß es unmöglich ist, zu denken, daß nichts sei. Das Selbstverständlichste ist das Rätselvollste, aber auch Klarste. Sein ist und Nicht-Sein ist nicht, das ist für Parmenides eine Offenbarung des Denkens durch das Denken selber.“
- ⁶ *Der Wille zur Macht*, Kröner 78, S. 539.
- ⁷ in Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, Fischer-Bücherei 764, S. 190.
- ⁸ *Commentaria in librum Boethii De trinitate* 6.
- ⁹ *Quaestiones disputatae de veritate* 10,8.
- ¹⁰ Marx-Engels Studienausgabe Bd. I, Fischer-Bücherei 764, S. 110.
- ¹¹ in „Feuerbach, a.a.O. S. 91 f.
- ¹² K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*.
- ¹³ *Im Amerika der Griechen*, s. S. 56.
- ¹⁴ Psalm 103,16.
- ¹⁵ a.a.O. S. 191.
- ¹⁶ Engels, a.a.O. S. 192.
- ¹⁷ Psalm 90,10.

Wolfgang Laade

MUSIK IN SÜDITALIEN



So viel uns durch lateinische Schriften von dem Musikleben in Rom, und so viel uns auch seit der Renaissance von der Musikgeschichte Norditaliens bekannt geworden ist, wenn es um die Musik des Landes südlich von Rom geht, versiegen die Quellen der Literatur. Wir wissen selbstverständlich, daß in den griechischen Siedlungen Süditaliens griechische Musik gepflegt wurde, und finden Szenen, auch Theaterszenen, mit den üblichen griechischen Instrumenten (Doppeloboe [keineswegs Flöte!], Panflöte, verschiedene Formen der Leier, Rahmentrommel, Kastagnetten und kleine Handbecken) auf den Fresken von Pompeji. In Rom waren ehemals diese „exotischen“ Instrumente durch ein strenges Gesetz vom Jahre 639 v. Chr. verboten und nur die *tibia* (Doppel-Oboe, Gegenstück zum griechischen *aulós*) war bei den religiösen Festlichkeiten, bei Gastmählern usw. zugelassen. Livius und Vergil bezeichnen die römischen Pfeifer als Etrusker, und es ist wohl möglich, daß die hervorragende Stellung der Tibicinisten auf Etrurien zurückgeht. Im Tempel und im Krieg spielte natürlich auch die Trompete (*tuba*) eine wichtige Rolle. Erst als zu unbekannter Zeit die sogenannten Sibyllinischen Bücher den *ritus graecus* propagierten, gelangten mit diesem auch die bis dahin verpönten Instrumente, Leier, Rahmentrommel und dergleichen, nach Rom. Daß die römischen Eroberungen in Asien eine Fülle fremden Gutes, und darunter auch Musikinstrumente nebst Musikanten und Tänzerinnen, nach Rom brachten, ist hinreichend bekannt und durch die römische Literatur bezeugt.

Aber hier geht es uns weder um die Musik Griechenlands, die in Italien ja nicht bodenständig ist, noch um die Musik von Rom. Außerdem: städtische und ländliche Musik scheinen gerade in Süditalien völlig getrennte Welten geblieben zu sein, und dieser Umstand hat bemerkenswerte Folgen gehabt.

Tatsächlich spiegeln die überaus vielfältigen Formen der süditalienischen Volksmusik, besonders auf dem Lande, die ganze verwickelte Geschichte und Ethnographie des Gebietes in aller

Deutlichkeit. Ursache dafür ist die ungewöhnliche Isolation, in der sich die traditionellen Musikformen in diesem völlig unerschlossenen — weil unwirtlichem — Raume in kleinen und kleinsten Siedlungen und Bergwinkeln erhalten konnten. Und dieses tönende Geschichtsbild wird praktisch erst seit knapp zwanzig Jahren ans Licht gebracht durch die Bemühungen des Centro Nazionale Studi di Musica Popolare der Academia Nazionale di Santa Cecilia in Rom unter ihrem Leiter Professor Giorgio Nataletti. Noch 1939 mußte der deutsche Volksliedforscher Werner Dankert resigniert feststellen: „Verhältnismäßig wenig Altgut findet man in Italien. Manche urtümliche Melodie wird uns zwar noch in jüngster Zeit in etwas abgelegenen Landstriche wie den Abruzzen oder der Campagna überliefert; doch der weitaus größte Teil der Lieder aus den verschiedenen italienischen Landschaften zeigt neuzeitliches Gepräge“ (Grundriß der Volksliedkunde, Seite 24). Heute befinden sich im römischen Centro über 6 000 Aufnahmen aus allen Teilen des Landes. Im Jahre 1955 unternahm der amerikanische Volksliedforscher Alan Lomax im Verein mit dem Centro Forschungen, die erhellt haben, daß sich in Süditalien die historischen Begebenheiten tatsächlich klarer in der heute noch existierenden Volksmusik spiegeln als anderswo in Europa.

In Sardinien wird die Tripel-Klarinette (*launedda*) heute noch benutzt, die die Phönizier tausend Jahre vor Christus aus dem Osten brachten und die mit dem uralten, heute noch gebrauchten *arghul* der ägyptischen Fellachen verwandt ist. Die Rahmentrommel geht auf das griechische *tympanon* zurück, war aber und ist heute noch im gesamten Mittelmeerraum bekannt. Die *tarantella*, der wichtigste Tanz im italienischen Süden (Wandbilder in Pompeji und Herculaneum scheinen ihn zu zeigen), und der *saltarello* Mittelitaliens (den man auf etruskischen Wandbildern wiederzuerkennen glaubt) haben sich offenbar in klassischer Zeit entwickelt. Aber vielerlei Völker sind in das Land eingewandert, wie die lokalen Volksliedstile verraten.

In den Bergen zwischen Neapel und Salerno entdeckte Lomax einige Siedlungen von maurisch-sarazenischem Ursprung, die er für Überbleibsel der maurischen Invasion des 8. Jahrhunderts hält, die ins isolierte Berggebiet flohen, als die christliche Rückeroberung einsetzte. Sie haben, nach seiner Auffassung, die arabisches Musik ihrer nordafrikanischen Vorfahren bis auf den heutigen Tag rein bewahrt.

In Apulien und Mittel-Sizilien fand Lomax noch Kolonien byzantinischer Griechen, die um das 13. Jahrhundert hierher gekommen sein müssen und noch heute im byzantinisch-griechischen Dialekt und der so typischen Mehrstimmigkeit singen,

die sie zugleich mit ihrem Kirchengesang herübergebracht hatten. Zahlreiche Kolonien von Albanern kamen im 15. Jahrhundert, da ihr Land von den Türken verheert wurden, als Flüchtlinge nach Süditalien. Ihre Dörfer liegen verstreut in den Bergen der Abruzzen, Lukaniens und Kalabriens. Altes Albanisch wird noch immer dort gesprochen, und man singt mit offener Kehle im Chor. Es scheint, daß einige nicht-albanische Dörfer im Süden den albanischen Stil aufgegriffen haben, aber es ist interessant zu beobachten, daß dort die übernommenen Harmonien mit schrillen, gequetschten Stimmen in höchsten Tönen hervorgebracht werden, ebenso wie man dort zu singen gewohnt war: Ein fremdes Formelement wurde einheimischer Singmanier angepaßt.

Es war Lomax vorbehalten, auch Überreste einer slawischen Einwanderung zu entdecken, kleine slawische Enklaven, die sich von den Bergen an der österreichischen Grenze im Nordosten bis hinab in die Spitze Kalabriens, im äußersten Süden, finden. Die ganze Provinz Friuli ist musikalisch slawisch überschattet. In der Marche, an der adriatischen Küste gegenüber Jugoslawien, herrscht als Arbeitsmusik ein zweistimmiger Gesang in Sekunden und Quarten vor, gesungen mit offener, weithin tragender Stimme, wie es in Kroatien und in den Bergen von Bulgarien und Rumänien üblich ist. Immer wieder kann man in den Bergen südlich von Rom auf Mehrstimmigkeit slawischen Stils stoßen, und die ältesten Lieder der Küstenebene der Provinz Abruzzi, dem Jugoslawien am nächsten gelegenen Gebiete, tragen slawische Stilmerkmale.

Lomax hält diese slawische Kolonien für Zeichen einer sich über Jahrhunderte erstreckenden sporadischen Einwanderung über das Adriatische Meer hinweg. Wenn er hingegen meint, auf diesem Wege sei auch die *zampogna*, die Sackpfeife, die die Hirten überall in den Bergen von der abruzzischen Küste bis nach Kalabrien hin benutzen, vom Balkan her eingeführt worden, so steht dem entschieden entgegen, daß die italienische Sackpfeife vom westeuropäischen Typ ist, nämlich ein Doppelrohrblatt (Oboentyp) aufweist, während sich die balkanischen Sackpfeifen gerade durch das einfache Rohrblatt (Klarinettentyp) davon abheben. In der Literatur erscheint der Name *zampogna* zum ersten Male im 14. Jahrhundert. Die Gestalt der Pfeifen deutet aber auf mittelalterliche Schalmeienformen zurück.

Überall da, wo mit vollem Klang aus offener Kehle und in normaler Stimmhöhe gesungen wird, vermutet Lomax Überreste (so in Zentralsardinien) oder den Einbruch (so im Falle der Slawen) einer „alt-europäischen“ Kultur, die sich durch weniger angespannte Lebensformen und eine freiere Stellung der Frau

auszeichnete, während der hohe, gequetschte und angestrengt hervorgebrachte Gesang auf die Kultur hindeutet, die „eurasiatisch“ genannt wird, die also, sagen wir so, Beziehungen zum Orient aufweist und durch emotionelle Spannungen aller möglichen Art, verursacht durch scharfe sexuelle Tabus und Leben in Not und Armut, gekennzeichnet ist. In Sardinien stellte Lomax beide Gesangstypen nebeneinander fest: die Bergsarden im unzugänglichen Innern haben sich den „alt-europäischen“ Typ bewahrt, — man singt im Chor mit verhältnismäßig tiefen Stimmen und entwickelt dabei eine archaische polyphone Mehrstimmigkeit. Selbst bei den Totenklagen sind die Stimmen der Frauen tief und „rauchig“ bzw. leicht heiser. An der Küste hingegen ist dieser Stil vom arabischen überlagert, und man singt dort gewöhnlich solo, mit gepreßter, schriller Stimme und in den höchsten Tonlagen.

Was dem Reisenden, der Süditaliener singen hört, sogleich auffällt, ist tatsächlich der hohe, krampfhaft gepreßte Stimmklang, der unter sichtbarer Anstrengung der Gesichts- und Halsmuskeln hervorgebracht wird, — eine Eigenschaft, die heute aber für den gesamten Mittelmeerraum, von Ägypten bis nach Südspanien, typisch ist. Sie läßt sich bereits am Gesichtsausdruck von Sängern auf alten ägyptischen Malereien nachweisen. Zu dieser angespannten Singtechnik tritt — ebenfalls schon auf ägyptischen Bildern zu sehen — die Gewohnheit, ein Ohr oder gar beide mit den Händen zu bedecken, was außerordentlich resonanzverstärkend wirkt und zugleich eine fast hypnotische Wirkung auf den Sänger selber zur Folge hat.

Bei der Interpretation dieses Singstils scheint Lomax jedoch zu sehr von der rationalen Logik und Psychologie des modernen Europäers geleitet. Sexueller Zwang, Not und Armut sind heute zwar noch vielfach kennzeichnend für Süditalien und sicherlich für sehr viele Gebiete des Orients, doch war dem keineswegs immer so. Es gab eigentlich gerade um das Mittelmeer herum vorwiegend waldreiche und fruchtbare Länder, dereinst Roms Kornkammern. Sie verödeten und verwüsteten erst, als sie von den Horden der fanatischen Verbreiter des Islam heimgesucht wurden: von Söhnen der Wüste und Hirtennomaden! Und wenn etwa im alten Ägypten der Fellache unter sozialem Druck und Armut gelitten haben sollte, so ist es doch nicht anzunehmen, daß die eleganten Sängerinnen auf den Darstellungen vornehmer Gelage ihren Musikstil gerade von ihm übernommen hätten. Außerdem: die sexuellen Tabus waren bei den alten Mittelmeerkulturen keineswegs die, die sie heute sind.

Es erhebt sich die Frage, ob denn der alte „mittelmeerische“ Musikstil überhaupt so einheitlich und einheitlich orientalisches ge-

färbt war, daß er sich — mit Lomax — als ein eurasiatischer Stil bezeichnen läßt. Es ist jedenfalls nicht an dem, denn tatsächlich haben ja die prähistorischen Kulturen des Nahgeb und Südwesteuropas lange eine gewisse Einheit gebildet, die durchaus unorientalisch war, vermutlich auch in der Musik, wenn wir das nach wenigen uns bekannten Überbleibseln beurteilen können. Der „Orient“ lag eben wirklich im Osten, ganz wie das Wort besagt, und bezeichnet vor allem die semitischen Kulturen Westasiens, woher ja bereits das alte Griechenland so viele fremde Kultureinflüsse auch in seiner Musik empfing. Noch ehe die Araber den Islam über die Mittelmeerwelt trugen, waren die Griechen bereits Vermittler orientalischen Musikgutes gewesen. Die Eroberungen der Römer in Asien brachten einen neuen Zustrom „exotischer“ Kulturelemente, der außer dem Import von orientalischen Musikern und Tänzerinnen auch den von Kulturen mit ihren besonderen Musikformen einschloß. Das alles wirkte sich aber besonders im östlichen Mittelmeerraum und Rom aus. Und in diesem Raume können wir vermutlich noch weiter zurückgehen. Wenn nämlich auf Bildwerken des alten Ägypten Sänger den Gesichtsausdruck zeigen, der auf den beschriebenen orientalischen Singstil hindeutet, so ist ja noch nicht einmal gesagt, daß dieser Singstil wirklich dort bodenständig ist. Tatsächlich weist schon Curt Sachs („The Rise of Music“, S. 62) darauf hin, daß auch Ägypten einen plötzlichen Einbruch fremden Musikgutes erlebte: als nämlich im 18. Jahrhundert v. Chr. Südwestasien durch die Ägypter erobert worden war, „schickten die unterworfenen Könige Tribute von Tänzerinnen und Sängerinnen mit ihren seltsamen Instrumenten . . . Zu jener Zeit durchlief die ägyptische Musik einen entscheidenden Wandel . . . Ein neuer Typ von lärmender, erregender Musik scheint von den Ägyptern Besitz ergriffen zu haben.“ Und damit bestätigte Sachs nur die Vermutung, daß der diskutierte Gesangsstil eben ursprünglich gar nicht mittelmeerisch im eigentlichen Sinne ist, sondern bestenfalls auf der „orientalischen“ Seite, nämlich an der Ostküste und von dorthin bis ins Zweistromland, heimisch war. Und wir gehen vielleicht nicht fehl, wenn wir annehmen, daß dieser Singstil ursprünglich mit den bekannten ekstatischen Kulturen Westasiens verbunden war, hierauf, in verweltlichter Form, als eine Art von verfeinertem Kunstgesang von den Berufsmusikern in Ägypten gepflegt wurde und sich endlich als der „kunstvolle“ Gesangsstil schlechthin so ausbreitete, wie die noch gar nicht so alte Belcanto-Gesangstechnik binnen kurzer Zeit in Europa zum Inbegriff „natürlichen“ und wohlklingenden Singens wurde. Ins westliche Mittelmeer wurden asiatisch-orientalische Kulturelemente zuerst durch die Phönizier getragen. Und wenn wir von

dem noch existierenden griechisch-byzantinischen Kirchengesang her Schlüsse ziehen dürfen, mag auch die Ausbreitung von Byzanz musikalische Orientalismen in leichter Dosierung westwärts vermittelt haben. In vielen Einzelheiten nachweisbar ist hingegen der Einfluß, den, mit der islamisch-arabischen Wissenschaft und Kultur auch Musik und Dichtkunst seinerzeit auf das Abendland weit über die Grenzen des arabischen politischen Machtbereichs hinaus ausübten. Zweifellos ist dies der nachhaltigste fremde Einfluß, der sich je dem westlichen Mittelmeergebiet aufprägte. Dennoch haben sich in diesem Raum fast überall verstreut Reste älteren Musikgutes nicht-orientalischer Prägung erhalten, dessen zusammenfassende Dokumentierung und Untersuchung jedoch noch aussteht.

Alt-mittelmeerisch ist vermutlich die in Süditalien wie auch anderswo im Mittelmeergebiet nach wie vor praktizierte Totenklage durch professionelle Klagesängerinnen, die im übrigen westlichen Südeuropa offenbar verschwunden ist, aber auf der Insel Korsika im Zusammenhang mit der Vendetta noch bis in unser Jahrhundert hinein lebendig war. Lomax beobachtete, daß eine Sängerin aus Lukanien ohne jeden Wechsel des Gefühlsausdrucks von einer Totenklage zu einem Wiegenlied und endlich zu einem Liebeslied überging. Am Beispiel des korsischen *lamento* konnte ich nachweisen, daß die Totenklage dort nicht nur zu dem Frauenlied par excellence geworden ist (auch auf Korsika besteht kein Stilunterschied zwischen Totenklage und Wiegenlied), sondern darüber hinaus ein wichtiges Fundament für den alten lokalen Musikstil überhaupt bildete.

Arbeitslieder uralten Typs werden beim Pflügen auf den Feldern, beim Korndreschen (durch Rinder oder Maultiere ausgetreten) und anderen Tätigkeiten gesungen und sind noch überall in Süditalien bekannt (in Korsika konnte ich Dreschlieder noch auf Tonband aufnehmen, obwohl ihre Funktion heute erloschen ist).

Gewisse Formen polyphoner Mehrstimmigkeit, die offenbar einer sehr alten mittelmeerischen Schicht angehören, sind sporadisch hier und da in Süditalien (Kalabrien), in Zentralsardinien und im korsischen Bergland festgestellt worden. Weitere Ermittlungen auf diesem Gebiete stehen noch dahin.

Ganz altertümlich sind auch einige der heute noch in Süditalien benutzten Instrumente: die einfache Rohrflöte, die Maultrommel, die Reibetrommel (Brummtopf), die offenbar überall, wo sie in Europa erscheint, an jahreszeitliche Bräuche (Weihnachten, Neujahr, Ostern) gebunden ist, und die gewöhnlich als Signalinstrument, früher auch im Kult und im Kriege, benutzte Seeschnecken-trompete (Tritonshorn).

Es ist schwer zu sagen, aus welcher Epoche die berühmte Improvisationsform des *stornello* stammt, die unzählige Entsprechungen im gesamten Mittelmeergebiet, aber auch anderswo, hat: es handelt sich um ein verhältnismäßig kurzes, je nach der Lokalität mehr oder weniger stark ornamentiertes Melodiemodell von 2 oder 3 Zeilen, das von Bari bis nach Neapel und der Toskana das gleiche ist und Gelegenheit gibt, im Nu ein paar Zeilen zu einem Ereignis des Tages oder zu einem Gedanken des Augenblicks zu entwerfen und zu singen oder gar langdauernde geistvoll witzige Dichtwettstreite auszuführen. Der *muttettu* der Sarden und die *poesia a rima* (beim Wettstreit *chiam' e rispondi*) der Korsen gehören zum gleichen Improvisationstyp. Hier kommt es nur auf den Text an; das feststehende nur immer wieder leicht variierte Melodienmodell dient lediglich dazu, diesen zu tragen.

Auf Kulte der klassischen Zeit, vielleicht aber auch noch früherer Perioden, gehen die schier unzähligen religiösen Schauspiele und Prozessionen zurück, die sich in Süditalien an Weihnachten, in der Passionszeit und zu Ostern, sowie an unzählige Heilige und Reliquien knüpfen und die unter Musik und Gesang ablaufen. Inwieweit darin antike Lied- und Musikformen eine Rolle spielen, bleibt noch festzustellen.

Wenn sich diese Festlichkeiten in den größeren Ortschaften abspielen — aber natürlich die Bevölkerung der ganzen Umgebung anlocken —, so finden sich doch auch in den kleineren Dörfern allerlei musikbegleitete Bräuche, die aus heidnischer Zeit stammen, vor allem die Mai(-Frühlings)-Bräuche. Wenn hingegen der riesige Dudelsack (*zampogna*¹) und die quietschende Oboe (*piffaro* oder *ciaramella*) erklingen, so zeigt das in Süditalien Weihnachten an. Um sich im rauhen Winter ein bißchen Lebensunterhalt zu verdienen, kommen die Hirten mit diesen ihren Instrumenten herab aus den Bergen und spielen in den Straßen der Städte, vor Madonnenbildern und vor dem Marienschrein eines jeden Hauses und empfangen einen kleinen Lohn. Es ist die Musik der *novena*, denn man spielt sie in den neun Tagen vor dem heiligen Fest. Sie war dereinst so weithin bekannt, daß Bach sie im Weihnachtsoratorium (Sinfonia zum Teil 2) und Händel im „Messias“ (Sinfonia Pastorale) nachahmten. Die Hirten aber meinen, mit ihrer Novena-Musik dem Vorbild der biblischen Hirten zu folgen, die angeblich an Jesus Wiege ihre „*Pastorale di Natale*“ (Weihnachtliche Hirtenmusik) spielten. Trede (Das geistliche Schauspiel, S. 32) berichtet 1885 von blinden Passions-

¹ Er hat zwei Grifflochpfeifen, eine für die rechte und eine für die linke Hand, und dazu zwei Bordunpfeifen, die einen zweitönigen Orgelpunkt hervorbringen. Die Grifflochpfeifen spielt der Musikant zusammen und zweistimmig, während zugleich der zweistimmige Orgelpunkt erklingt (s. Notenbeispiel B).

1. Stornello aus Bari

frei

Schallplatte
Folkways EW 6715,
Seite 2, Nr. 5.

Detailed description: This block contains the musical notation for the first piece, 'Stornello aus Bari'. It consists of two staves of music. The first staff is marked 'frei' and the second staff is marked 'schall'. The notation includes various rhythmic values and melodic lines.

2. Sonatella aus Capri (Flöte)

schall

Schallplatte
Folkways FE 4520,
Seite 1, Nr. 5.

Detailed description: This block contains the musical notation for the second piece, 'Sonatella aus Capri (Flöte)'. It consists of two staves of music. The first staff is marked 'schall'. The notation includes various rhythmic values and melodic lines.

3. Pastorale di Natale
(nach Baines)

Larghetto

Ciaranella

rechte Griff
links Griff

Zam-

links Griff
rechts Griff

poana

Duden-
Pfeifen

usw.

usw.

usw.

usw.

Detailed description: This block contains the musical notation for the third piece, 'Pastorale di Natale (nach Baines)'. It is a multi-staff score. The top staff is for 'Ciaranella' and is marked 'Larghetto'. Below it are staves for 'rechte Griff', 'links Griff', 'Zam-', 'links Griff', 'rechts Griff', and 'Duden-Pfeifen'. The notation includes various rhythmic values and melodic lines. There are four 'usw.' (etc.) markings at the end of the staves.

sängern, die in der Karwoche in den Straßen Neapels (und angeblich auch bei den Albanern in Kalabrien) zu sehen waren, „wo sie stets zu zweien auftreten und die einzelnen Personen der Passionsgeschichte in ihren rührenden Rezitativen reden lassen“.

Aristoxenus von Tarent berichtete um 350 v. Chr. von einer Epidemie, die über die Frauen in Mittelitalien hereingebrochen war: „Sie waren wie von Irrsinn erfaßt. Bisweilen, wenn sie stille waren oder ihr Mahl einnahmen, glaubten sie jemanden zu hören, der sie rief. Da erhoben sie sich und liefen aus der Stadt, ohne daß man sie halten konnte. Den Lokriern und den Einwohnern von Regium, die das Orakel nach einem Mittel gegen diese Krankheit befragten, antwortete der Gott, sie müßten sechzig Tage lang die Frühlings-Päans singen. Daher kommt es, daß in Italien eine so große Zahl solcher Päans entstand.“ Dieser Bericht erinnert uns an die *tarantella*, den wichtigsten Tanz des italienischen Südens. Man glaubt diesen Tanz in gewissen Bildwerken von Pompeji dargestellt. Die Tänzer tragen in der Hand die heute noch so beliebte Rahmentrommel und manchmal auch Kastagnetten. Der Ursprung des Tanzes liegt im Dunkeln. Im Mittelalter aber galt er als ein Heilmittel gegen den angeblich giftigen Biß der Tarantelspinnen, die sich später jedoch als völlig harmlos erwiesen.

Im 13. und 14. Jahrhundert machte sich, von Apulien ausgehend, das merkwürdige Phänomen des Trantismus breit. Diese Krankheit war nur durch Musik zu kurieren. Beim Erklingen bestimmter Melodien erhoben sich die Kranken von ihrem Lager und begannen zu tanzen und zu hüpfen, viele Stunden lang, bis zur gänzlichen Erschöpfung. Dem Zusammenbruch folgte die Genesung. Die Tanzenden wurden von Spielleuten begleitet mit Hirtenflöte und großer Trommel oder auch Trompete, Flöte und Saiteninstrumenten. Die Art der Musik richtete sich nach der Besonderheit der Krankheit. Die zur Heilung geeignete Musik mußte nämlich die „Farbe“ des Tieres besitzen, das den Biß verursacht hatte, und damit der physisch-psychischen Situation des Erkrankten Rechnung tragen, der gewöhnlich auch selber die erforderliche Farbe angab. Nur eine ganz bestimmte Melodie konnte also dem Kranken das Leben retten. Die Musiker, die diese Heilmethode ermittelten, begaben sich aufs Feld hinaus, wo sich Spinnen aller möglichen Art aufhielten. Spielten sie eine ihrer Melodien, so begannen diejenigen Taranteln zu hüpfen, die gerade auf diese Melodien „abgestimmt“ waren, während anders gefärbte Tiere sich teilnahmslos verhielten. Es gab so eine „*Tarantella panno rosso*“ mit wilden, leidenschaftlichen Gesängen und lebhafter, erregter Musik für die Tänzer, die die rote

Farbe liebten. Es gab eine „*Tarantella panno verde*“ mit idyllischen Liedern über grüne Felder und Wälder mit sanfter Melodik, und es gab noch andere Melodien mehr. Athanasius Kircher hat uns einige der ältesten zur Heilung dienenden Musikweisen übermittelt. Sie haben kaum Ähnlichkeit mit der heutigen Tarantella. Es sind ganz kurze, viertaktige Gebilde, die bis zur Genesung des Kranken unaufhörlich wiederholt wurden. Die heutige Tarantella ist ein Werbetanz in lebhaftem $\frac{6}{8}$ -Takt, der in vielen lokalen Ausprägungen erscheint und den die europäischen Komponisten des vorigen Jahrhunderts als charakteristischen Tanz in nahezu alle „italienische Tonbilder“ jener Zeit eingebaut haben. Die Vorstellung von dem Zusammenhang der Krankheit mit der Spinne und der Musik aber finden wir in der medizinischen Literatur noch bis ins vorige Jahrhundert hinein beschrieben (s. Lichtenthal).

Im späten 17. Jahrhundert, zur Zeit des Verfalls der Lautenkunst, verbreitete sich die Gitarre von Spanien her und erreichte auch Italien, wo sie eines der beliebtesten Volksinstrumente werden und dort eine Stellung einnehmen sollte, wie sie bislang nur die Sackpfeife behauptet hatte. Seit dem vorigen Jahrhundert erwuchs der Gitarre ernsthafte Konkurrenz in Gestalt eines kleinen Akkordeons.

Das Opernwesen des 17. und 18. Jahrhunderts, mit einem wichtigen Zentrum in Neapel, nahm einen erheblichen Einfluß auf die Volksmusik einiger Gebiete (Chormusik in den Abruzzen) und vor allem auf das städtische Volkslied: die berühmten neapolitanischen Lieder sind die treffendsten Musterbeispiele dafür. Im vorigen Jahrhundert machten Verdi's Operarien ihren Weg von der Bühne auf die Straße, wo Drehorgelspieler sie spielten und Bettler sie sangen oder geigten. Und sie drangen weiter bis in die Dörfer. Viele Gegenden waren durch ihre geographische Lage von äußeren Einflüssen ziemlich isoliert. Heute aber trägt das Transistorradio jegliche Art von moderner Musik in die entlegensten Winkel der Welt, auch in die bisher unberührten Winkel Süditaliens, und das dürfte zu einer rascheren Zersetzung der lokalen Musiktraditionen führen als irgendein anderer Einfluß in Jahrhunderten zuvor.

Literatur

Literatur über griechische und römische Musik ist hier nicht aufgeführt.

Baines, Anthony: Bagpipes. Pitt Rivers Museum, Univ. of Oxford, Occasional Papers on Technology, 9, Oxford, o. J. (s. Kap. „Zampogna“).

Danckert, Werner: Das europäische Volkslied. Berlin, 1938.

Danckert, Werner: Grundriß der Volksliedkunde. Berlin, 1939.

Fedeli, Vito: Zampogni Calabrese. Sammelbände d. Internat. Musikgesellschaft, 13, Leipzig, 1911—1912.

Galanti, Bianca M.: Dances of Italy, Handbooks of European National Dances, 14, London, 1950.

Laade, Wolfgang: Die Struktur der korsischen Lamento-Melodik. Sammlg. Musikwiss. Abh., 43, Baden-Baden, 1962.

Lomax, Alan: Folk Song Style. American Anthropologist, 61, 1959, S. 927—954 (s. S. 941 ff.: Musical styles in Italy).

Möller, Heinrich: Das Lied der Völker. Bd. 7: Italien. Ed. Schott, o. J.

Pratella Balilla, F.: Saggio di gridi, canzoni, cori e danze del popolo italiano. Bologna, 1920 (Straßenrufe, Lieder, Chöre und Tänze Italiens).

Sachs, Curt: The rise of music in the ancient world. New York, 1943.

Trede, Th.: Bilder aus dem relig. u. sittl. Volksleben Süditaliens. Gotha, 1909.

Trede, Th.: Das geistliche Schauspiel in Süditalien. Sammlg. gemeinverst. wissenschaftl. Vorträge, herausgeg. v. R. Virchow und Fr. v. Holtzendorff, XX. Serie, Heft 471. Berlin, 1885.

Wagner, M. L. und Karlinger, F.: Südsardische Trutz- und Liebes-, Wiegen- und Kinderlieder. Darmstadt, 1968.

Literatur zur Tarantella:

Berendes, Julius: Musik und Medizin. Ciba-Zeitschrift Nr. 100, Bd. 9, Wehr/Baden, 1961 (s. S. 3324—3327).

Borelli, N.: L'origine della Tarantella. L'Italie Meridionale, 8, 1929.

Katner, Wilhelm: Das Rätsel des Tarantismus; eine Ätiologie der italienischen Tanzkrankheit. Nova Acta Leopoldina, N. F. Bd. 18, Nr. 124, Leipzig, 1956.

Lichtenthal, Peter: Der Musikalische Arzt. Wien, 1807 (s. Kapitel „Die Tarentische Hypochondrie und Hysterie oder der vormals genannte Tarantismus“).

Schneider, Marius: La danza de espadas y la tarantela. Barcelona, 1948.

Discographie

(Nur Schallplatten mit authentischer Volksmusik)

The Columbia World Library of Folk and Primitive Music (New York), vols. 15 and 16, Plattennummern KL 5173 und 5174, „Northern and Central Italy“ und „Southern Italy and the Islands“, herausgegeben von Alan Lomax. 2 große Langspielplatten mit gutem Kommentar.

Folkways (New York) FE 4520, „Folk Music from Italy“, vols. 1—2. 2 große Langspielplatten mit Aufnahmen von Walther Hennig, mit Kommentar.

Folkways FE 4501, „Folk Music of the Mediterranean“. 2 große Langspielplatten mit typischen Musikbeispielen fast aller Mittelmeerländer. Mit Kommentar. Eignet sich besonders gut zum Vergleich.

AUS DEM KREIS UNSERER FREUNDE

Alfred Gromer, quicklebendiger, erfolgreicher Mentor so vieler Karawane-Studienreisen, Autor von Beiträgen der Karawane-Hefte und mancher Seite des Griechenland-Logbuches, ist im Juli 75 Jahre alt geworden. Auch wenn er in weiser Selbstbescheidenheit zu unserem großen Leidwesen nicht mehr Mentor sein will — er hat sich auch von der Mitarbeit an der pädagogischen Abteilung der Kunsthalle Karlsruhe zurückgezogen und läßt seine Tätigkeit als Dozent der Volkshochschule ebendort mit den laufenden Kursen ausklingen — so sieht ihm niemand sein Alter an. Der drahtige, unermüdlige Mann ist unser so liebenswürdiger, humorvoller „Gromerle“ geblieben, als den ihn so viele Hunderte von Reisegästen seines profunden Wissens und pädagogischen Geschicks wegen verehren und lieben gelernt haben. Sein Sohn Hannes steht kurz vor dem Abschluß seiner Studien, wir hoffen, daß er zur Freude seines Vaters und zu unserer Beruhigung, daß die Idee der Karawane eine Generation überleben wird, bald in die Fußstapfen des Vaters als Mentor treten wird. Dem Vater aber alles Gute für die Zukunft.

.

Professor Willi Huppert, Herrenalb, ist vor wenigen Wochen 70 Jahre alt geworden. Wer mit ihm auf großer Fahrt war, erinnert sich gerne an das innere Feuer, das aus ihm sprach, an die Begeisterung, die er anderen vermittelte. Und noch eines war so sehr liebenswert: Auf Kreuzfahrten wird täglich das Programm des kommenden Tages angeschlagen — nüchtern, einfach, mit Schreibmaschine und vervielfältigt. Wenn aber er dabei war, sammelte sich immer ein Kreis um ihn um zuzusehen, wie er mit flinkem Pinsel in Aquarell heute das Trojanische Pferd, morgen Agamemnon vor dem Löwentor von Mykene und ein andermal den Zug der Panathenäen bunt und lockend in Minuten auf Papier zauberte. Am Schluß der Reise war deren ganzer Ablauf beisammen Für all das, was er den Teilnehmern so mancher Karawane-Studienreise an schönem Erleben vermittelte, danken wir ihm auch heute und hier auf das herzlichste und wünschen ihm noch viele schöne Jahre.

.

Oberstudienrat Hans Joachim Rudolph, Ulm, ist 65 geworden! Auch er ist in vielen Jahren am Auf- und Ausbau der Karawane-Studienreisen auf das engste beteiligt gewesen, und das in ganz besonderer Art: Er gehörte zu den Mentoren, die sich still und bescheiden, aber mit

umfassendem Wissen stets bemühten, mehr zu sein als zu scheinen. Seine Teilnehmer haben es ihm gedankt, und wenn wir ihm heute den Ehren-Zinnkrug der Karawane zu eifrigem Gebrauch für das abendliche „Viertel“ überreichen, so müßten wir diesen Krug beinahe auch einigen Ulmerinnen und Ulmern überreichen, denn Hans Joachim Rudolph hatte und hat seine eigene „Gemeinde“, die ihn schätzt und verehrt und immer wieder mit ihm auf Karawane-Studienreise geht — oftmals im Anschluß an Kurse der Volkshochschule Ulm, mit der sich in Jahren eine sehr erspriessliche Zusammenarbeit entwickelte. Auch ihm sei alles Gute für die Zukunft gewünscht, wobei uns noch ganz besonders freut, daß sein Sohn dem Vater als Mentor so erfolgreich gefolgt ist.

*

Zwar sind aller guten Dinge drei, doch gelten unsere Glückwünsche nicht weniger herzlich Dr. habil. Werner Hülle, dem Freund aus der Jugendzeit, dem Autor des Karawane-Taschenbuches „Die Steine von Carnac“, dem Mentor so mancher Karawane-Studienreise, zu seiner Ernennung zum Direktor der Pädagogischen Arbeitsstelle für Erwachsenenbildung in Baden-Württemberg in Stuttgart. Auch wir möchten im Kreise der Gratulanten nicht fehlen und der Hoffnung Ausdruck geben, Werner Hülle möge noch recht lange beidem sich widmen, was letztlich doch dem gleichen Ziele dient, der Leitung der Zentralstelle und der Karawane e. V., denn beides sind Einrichtungen der Erwachsenenbildung.

*

Herrn Oberstudiendirektor Dr. Ernst Rieber, Tübingen/Stuttgart, gratulieren wir auf das herzlichste zum 60. Geburtstag. Er gehört seit nahezu 10 Jahren zum Kreise derjenigen Mentoren, die sich ihre eigene „Gemeinde“ erworben haben, einen Kreis geistig Interessierter, die mit „I h r e m“ Mentor reisen, ganz gleich wohin . . . Wer die so lebendige Kunst der Menschenführung von Dr. Rieber erlebt hat, versteht es sehr wohl, daß, wer einmal mit ihm reiste, dies immer wieder tun möchte. Wer verspürte diesen Wunsch nicht, wo so viel Lebendigkeit, so viel Geschick der Vermittlung eines so umfassenden Wissens in so geistvoll vollendeter Form geboten wird!

DIE KARAWANE

wird im Auftrag des Präsidiums der Gesellschaft für Länder- und Völkerkunde — Vorsitzender Gymn.-Prof. Dr. Kurt Bachteler — herausgegeben von Dr. Kurt Albrecht. Die Zeitschrift erscheint viermal jährlich, die vorliegende Nummer 2, 10. Jahrgang 1969, kostet für Einzelbezieher DM 3.50, Jahresabonnement für vier Nummern DM 10.—, an die Mitglieder der Gesellschaft für Länder- und Völkerkunde erfolgt die Auslieferung kostenlos.

Früher erschienene Hefte sind zum Teil noch lieferbar. Bitte verlangen Sie Gratis-Verzeichnis. Auslieferung durch den KARAWANE-VERLAG, Abt. Buchversand, 7140 Ludwigsburg, Marbacher Straße 96, Telefon 071 41/2 12 90.

Bildnachweis:

Archiv Karawane: S. 19; Gretel Benz: S. 35, 37; Deutsches Archäologisches Institut Rom: S. 4, 11, 21, 22, 25, 26, 27, 30, 33, 39; Ente per il Turismo Materna: S. 19; Dr. Wolfgang Laade: S. 82, 89; Anneliese Laue: Titelbild, S. 28; Prof. Dr. Ulrich Rüdiger-Rom: S. 7, 23.

Vorankündigung:

Das nächste Heft 3/1969 ist dem Griechenland von heute gewidmet.

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, auch auszugsweise, verboten.

© Verlag die Karawane - Ludwigsburg 1969

Satz und Druck: E. Wachter, Bönningheim

Der Karawane-Verlag weist auf ein dieser Tage abgeschlossenes Verlagsprogramm hin, das sich zum Teil ebenfalls mit Südtalien befaßt und das wir deshalb der Aufmerksamkeit der Leser empfehlen. Es handelt sich um zwei Karawanehefte und zwei Taschenbücher zum 700. Jahrestag der Hinrichtung König Konradins:

- ❶ Die Karawane, Heft 4, 9. Jahrgang 1968

DIE LETZTEN STAUFER

zum 700. Todestag König Konradins

88 Seiten, 39 Abb. und Zeichnungen DM 3.80 (DM 2.50)

- ❷ Die Karawane, Heft 1, 10. Jahrgang 1969

KAISERBAUTEN LINKS DES RHEINS

76 Seiten, 49 Abb., Zeichnungen u. Karten DM 3.20 (DM 2.50)

- ❸ KARAWANE-TASCHENBÜCHER:

DIE STAUFER

Herkunft und Leistung eines Geschlechts

Band 1: 168 Seiten, 31 Abb. DM 12.80 (DM 11.50)

Band 2: 176 Seiten, 118 Abb. und Karten DM 12.80 (DM 11.50)

(Die ermäßigten Preise in Klammern gelten für die Mitglieder der Gesellschaft für Länder- und Völkerkunde, Jahresbeitrag DM 10.—)

KARAWANE-STUDIENREISE



LUKANIEN- KALABRIEN

Herr Prof. Dr. Ulrich Rüdiger-Rom
führt im Rahmen unseres Oster-Sonderzuges
die erste Karawane-Studienreise
nach Lukanien und Kalabrien

Verlauf der Reise:

Bahn: München — Rom — Neapel. Beginn der Busrundfahrt: Neapel
Pompei — Potenza — Rionero in Vulture — Melfi — Venosa —
Gravina di Puglia — Timmari — Matera — Tarent — Caserano —
Gallipoli — Policoro — Tursim Corigliano — Ciro — Crotone —
Capo Colonne — Catanzaro Lido — Bovalino — Reggio di Calabria
— Nocera — Consenza — Paola — Sapri — Acciaroli — Velia —
Paestum — Neapel. Bahn: Neapel — Florenz — München.

22. 3. — 5. 4. 1970

DM 790.-

(Halbpension ab und bis München)

Anmeldungen bzw. ausführliche Einzelprospekte durch
BÜRO FÜR LÄNDER- UND VÖLKERKUNDE
DR. KURT ALBRECHT
714 Ludwigsburg, Bismarckstraße 30, Telefon 07141/23087

KARAWANE-STUDIENREISEN

VORBEREITUNG: DR. G. F. SCHNEIDER, 1970

Oster-Sonderzug vom 22. 3. — 5. 4. 1970 Italien dient der gemeinsamen Anreise für:

70/1-A	Süditalien — Stromboli — Sizilien	Halbpension DM 840.—
70/1-B	Süditalien — Stromboli — Sizilien	Halbpension DM 720.—
70/1-C	Magna Graecia — Süditalien — Sizilien	Halbpension DM 880.—
70/1-C 3	Magna Graecia — Kalabrien — Sizilien	Halbpension DM 895.—
70/1-D	Auf den Spuren der Hohenstaufen	Halbpension DM 895.—
70/1-E	Aufenthaltsreise Florenz	Halbpension DM 690.—
70/1-F	Florenz, Toskana, Umbrien und Ravenna	Halbpension DM 750.—
70/1-G	Ostern in Rom, Pisa und Florenz	Halbpension DM 740.—
70/1-H	Sardinien	Halbpension DM 790.—
70/1-K	Korsika — Nordsardinien	Halbpension DM 990.—
70/1-L	Italien zwischen Mitte und Süden (von Rom nach Tarent)	Halbpension DM 750.—
70/1-M	Sorrent — Capri	Halbpension DM 740.—
70/1-N	Rund um den Golf von Neapel	Halbpension DM 740.—
70/1-P	Lukanien — Kalabrien	Halbpension DM 790.—

Italienreisen

außerhalb unseres Ostersonderzuges

70/1-HD	Auf den Spuren der Hohenstaufen	
	15. 3. — 29. 3. 1970 Flugreise	Halbpension DM 1240.—
70/1-J	Ostern in Rom	
	2. 4. — 8. 4. 1970 Bahnfahrt	Vollpension DM 390.—
70/1-O	Malta — Sizilien	
	21. 3. — 5. 4. 1970 Flugreise	Halbpension DM 1420.—

Dazu selbstverständlich — wie jedes Jahr — Reisen in viele andere europäische und außereuropäische Länder. Bitte verlangen Sie Gesamtprogramm.



BÜRO FÜR
LÄNDER- UND VÖLKERKUNDE

714 Ludwigsburg, Bismarckstraße 30, Telefon 071 41 / 2 30 87