Zeitschrift: Neue Schweizer Rundschau

Herausgeber: Neue Helvetische Gesellschaft

Band: 15 (1947-1948)

Artikel: Vom griechischen Mythos zum modernen Humanismus : zu den schweizerischen Schriften Karl Kerényis

Autor: Basler, Otto

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-758446

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

VOM GRIECHISCHEN MYTHOS ZUM MODERNEN HUMANISMUS

Zu den schweizerischen Schriften Karl Kerényis

VON OTTO BASLER

Romandichtung und Mythologie

In das komplexe Werk Prof. Kerényis einzuführen, ist vielleicht sein unlängst veröffentlichter Briefwechsel mit Thomas Mann am besten geeignet.[1] Jedoch nicht um bloße Einführung handelt es sich bei diesem menschlich und wissenschaftlich gleich hochstehenden Briefaustausch, sondern um das Werden und Wachsen einer neuen Menschheitsidee, gewonnen aus dem Zentralaspekt der großen klassischen Mythologie, die — das müssen wir im Fall Kerényi klar vorausschicken — zum bloßen Historizismus der meisten klassischen Philologen in scharfem Gegensatze steht. Dieser hat vor Welt und Menschheit versagt, weil er wohl das «Material», nicht aber den menschlich-geistigen Daseinsgrund zu erkennen oder auszuwerten vermochte; er ist zur «Wissenschaft des Nichtwissenswerten» geworden und hat durch sein fatales Ignorabimus zu kritischer Stunde am Geiste Verrat geübt, als von verbrecherischer Hand der menschliche Urmythos geraubt und in den unmenschlichen von «Rasse, Blut, Volk und Boden», den «Mythos des 20. Jahrhunderts», umgebogen wurde. An Stelle des humanen Mythos trat ein bewußt gewollter und geschaffener anti-humaner, ein Pseudomythos, und tat das blutige Werk, das man den «Zweiten Weltkrieg» nennt.

Diesem Pseudomythos stellten sich von Anfang an — so berichtet der Briefwechsel — Romanschriftsteller und wahrer Mythologe entgegen, einzig darauf bedacht, den Diebstahl, kein «hermetischer», da er unmenschlich war, durch das Eröffnen neuer mythischer Wirklichkeitsgründe, hergeleitet aus den altehrwürdigen göttlich-menschlichen Gegebenheiten, zu kompensieren. So bedeutet dieser Briefaustausch zwischen Thomas Mann und Karl Kerényi Kampf, gemeinsamen Kampf um ein ideales Menschheitsbild, das einer satanischen Verfälschung zum Opfer gefallen war. Es ist wohl ein ans Wunderbare

[1] Karl Kerényi: «Romandichtung und Mythologie.» Ein Briefwechsel mit Thomas Mann. Herausgegeben zum siebzigsten Geburtstag des Dichters am 6. Juni 1945. Rhein-Verlag, Zürich 1945.

grenzender «Zufall», daß sich der klassische Altertumsforscher und der Dichter von «Josef und seine Brüder» auf derselben Ebene und im selben Streben trafen, im Bestreben nämlich, den Mythos aus Räuberhänden zu befreien und ihn «um- und zurückzufunktionieren». Die Not, die geistige Not hat das zustande gebracht, und es ist beglückend, in diesem «geheimnisvollen Spiel des Geistes» ein verheißungsvolles Zeichen zu erkennen.

Die wahren Mythen sind nicht tot, das haben sie bewiesen und sich gegen die gerichtet, die sie schändlich mißbrauchten. Sie sind der Ausdruck der Lebensgesetzlichkeit aus erster Hand, Gleichnisse und Symbole unrealisierbarer Urwirklichkeiten. Die philologisch-philosophische Auswertung der Mythen sowohl wie die romanhaft-dichterische mag transzendentalen Charakter haben: Immer bleibt der Mensch mythischer Mittelpunkt, Zentralobjekt eines jeden echten Mythos. Thomas Mann und Karl Kerényi sind beide wahre Mythenkenner — besser gesagt: Wiedereroberer dieses Gebietes —; gleichviel ob der eine von der exakten Altertumswissenschaft herkommt und der andere von der mythischen Intuition seines dichterischen Ingeniums aus wirkt. Beider Briefe, in ihrer geistig-mythologischen Aufeinanderbezogenheit und stofflichen Durchdringung, haben, trotz der totalen Verschiedenheit der Quellen, den selben generellen Nenner: Errettung des wahren Mythos, Nutzbarmachung mythischer Wirklichkeiten zum Dienst am Menschen der Gegenwart. Dabei handelt es sich nicht um ein Verpflanzenwollen des Menschen aus klassischer Vergangenheit und biblisch-mythischer Vorzeit, sondern um die Erhaltung, Sichtbarmachung und Anwendung ewiger menschlicher Symbolwerte, das heißt der *einzigen* reinen Offenbarungen des Geistes.

Der Titel der Schrift «Romandichtung und Mythologie» gibt ja nicht erschöpfende Auskunft über das große Wollen des Inhaltes und seine vielverzweigten Anspielungen; er bleibt literarische Formel, die aber in umfassender Weise «höhere Wirklichkeiten» zu erschließen vermag. Den Briefen beider Autoren kommt darum, literarisch und philologisch, eine besondere Bedeutung zu, weil sie auf seltsam anziehende Weise vom Sichentwickeln und Großwerden der mythologischen Idee innerhalb zweier verschiedener Werke und Welten berichten: der wissenschaftlichen und der dichterischen. Eingebung und Wissen schließen sich nicht aus, sondern suchen, finden und durchdringen sich, entzünden sich gegenseitig und tragen gemeinsame Früchte auf eine Weise, die an sich allein schon mythisch-mystische Art hat: «... auch ist es selten, daß sich ein so profundes Wissen von der Vergangenheit mit so guten Beziehungen zum gegenwärtigen schöpferischen Geist verbindet ... Es ist merkwürdig, wie gleich unsere Gedanken zuweilen laufen», schreibt Thomas Mann. «Der

Josef-Roman ist schon jetzt — durch seinen hermetischen Standpunkt zwischen Mythos und rein menschlicher Geschichte — dem griechischen Roman nahe verwandt», sagt Kerényi.

Hermes[2]

Die Hermes-Idee, namentlich aber der Hermes-Psychopompos, spielt im Romanwerk Thomas Manns eine größere Rolle, als sein genialer, mit der mythologischen Gegebenheit intuitiv und haarscharf vertrauter Autor selber ahnen mochte. Es bedurfte des wissenschaftlich arbeitenden Mythologen Kerényi, um die hermetischen Spiele, die äußerst anziehenden Wirkungen des Psychopompos im «Zauberberg» und namentlich im «Josef» herauszustellen: «Mit dem Lesen des ‚Jungen Joseph' bin ich fertig, nicht fertig aber mit dem Buch selbst, ebenso wie man mit Faust II nie ‚fertig' wird. Das hängt wohl auch mit der hermetischen Natur dieses Werkes zusammen. Hermetisch war schon die Situation des ‚Bildungsreisenden' Hans Castorp, insofern dieser ein auf den Führer im ‚Hades' und aus dem ‚Hades' Angewiesener war. Und nicht umsonst ist mir auch Faust II hier eingefallen: es ist ein hermetischer Weg der zu den ‚Müttern', in die klassische Walpurgisnacht, in die Sphäre der Lemuren, überallhin, wo es dort heidnisch und zugleich deutsch ist, in der — im nachheidnischen Europa sonst unerreichten — primären Weise des Mythos. (‚Von den Göttern verehren sie am meisten *Mercur*' ... Tacitus, Von den Germanen, cap. 9.) Zum hermetischen ‚Mythos' der Deutschen haben wir jetzt ihren hermetischen ‚Roman', in dem Sinne, wie ich den Ort des Romans neben dem Mythos bestimmt zu haben glaube. Im ‚Jungen Joseph' finde ich auch die Rechtfertigung dieser Auffassung vom ‚Romanhaften' ganz klar ausgedrückt: ‚Wer will sagen — liest man Seite 65 —, wo die Geschichten ursprünglich zu Hause sind, droben oder drunten?' Gerade diese *Frage* bezeichnet den hermetischen Punkt, den dieser Roman einnimmt (übereinstimmend mit Faust in der ‚finstern Galerie': ‚Versinke denn! Ich könnt' auch sagen: steige!'). Er ist eine Bibelauslegung zugleich nach dem rein Mythischen und dem bloß Menschlichen hin.» — Dieses umfangreiche Zitat aus dem «Briefwechsel» war nötig, denn es trifft den Kern von Kerényis Hermes-Idee: das Wesen und die Transparenz des Psychopompos. Kerényis Hermes-Studie trägt den Untertitel «Das Mythologem vom männlichen Lebensursprung» und behandelt das große Thema unter zwei Hauptabschnitten: I. «Der Hermes der klassischen Ueberlieferung» und II. «Der Hermes des Lebens und des Todes».

[2] «Hermes der Seelenführer». Rhein-Verlag, Zürich 1944.

In zehn besonderen, alle zugänglichen Quellen (Homer, Hesiod, die Tragiker, die Monumente usw.) berücksichtigenden Kapiteln gelangt der Autor zu einem «tief» und «hoch» greifenden (wie es der Hermes-Idee entspricht) Hermes-Begriff. Sofern man bei mythologischen Gebilden überhaupt von «abschließender Betrachtungsweise» reden kann, indem man ein rundes Bild, gewonnen aus einem zeitlich höchstmöglichen wissenschaftlichen Stand, meint, so ist dieses Ziel in der Hermes-Studie von Kerényi erreicht: «Mit Hermes als Führer im Leben — so lehrt uns die klassische Ueberlieferung — erhält die Welt einen besonderen Aspekt: jenen hermetischen, den wir kennengelernt haben — einen Aspekt, der durchaus real ist und im Bereich einer natürlichen Welterfahrung verbleibt.» «Die hermetische Weise war es, eine unvergeßliche Melodie der griechischen Mythologie, die mit allen ihren Schwingungen vom Kabirisch-Silenischen bis zum sprachbegabten Mittler- und Psychagogentum in diesen Betrachtungen wiedererklingen sollte. Wer die Gefahren der allertiefsten Tiefen und der allerneuesten Wege, die zu öffnen Hermes immer bereit ist, nicht scheut, folge ihm und gelange als Forscher, Deuter, Philosoph zu größerem Funde, zu sichererem Besitz. Allen, für die das Leben Abenteuer ist — ob Liebes- oder Geistesabenteuer — ist er der gemeinsame Führer. *Koinos Hermes!*» — Das Mythologem von der Urherme beweist die Bezogenheit des Absolut-Männlichen auf die große Göttin Demeter, die in Theben Demeter Kabiria heißt. So leitet sich das Mysterium der hermetischen «Vermittlung zwischen Leben und Tod», Hermes' Amt als «Urbote und — Mittler», der «sich zwischen dem absoluten Nein und dem absoluten Ja» bewegt, «oder noch richtiger: zwischen zwei gegeneinander gerichteten ‚Nein'», «zwischen zwei Feinden, zwischen Weib und Mann», aus jenem weiblichen Urgrund, jenem weiblichen Seelenreich ab, welches in vielen Erscheinungsformen als das Mythologem der Demeter Kabiria zutage tritt.

Töchter der Sonne[3]

Dieses Buch umfaßt die Mythologeme griechischer Gottheiten, die als der «Sonnensippschaft» zugehörig zu betrachten sind. Kerényi geht dabei von der Theogonie des Hesiod aus, benützt aber auch andere klassisch-mythische Quellen, wenn sie ihm zur Schaffung der göttlichen Monographien nützlich und wertvoll genug erscheinen. Der Sonnenmythos ist vielleicht der vielgestaltigste, beziehungsreichste, aber auch vielverzweigteste aller griechischen Mythen. Das aus nahe-

[3] «Töchter der Sonne», Betrachtungen über griechische Gottheiten. Mit 7 Tafeln. Rascher, Zürich 1944.

liegenden Gründen. Das Sonnenerlebnis, ein menschliches Urerlebnis par excellence, hat durch seine allzeitige Unmittelbarkeit unwillkürlich Anreiz zu mythologischem Denken und Empfinden gegeben. Es steht darum auch inmitten der griechischen Kosmogonie. Die Sonnenbezogenheit der großen griechischen Mythologie ist darum erstrangig. Die Wirkungen der klassischen Sonnenmythen sind so stark, daß selbst der abstrakte Monotheismus des Christentums ihrer nicht ganz zu entbehren vermag. Bei Kerényi steht: «Es ist ein seltsames Schauspiel der Religionsgeschichte, wie dann auch der Gott der Christen sich Elemente der im Kult ausgedrückten Sonnenmythologie aneignet, um den gleichen Mittelpunkt einnehmen zu können.» Der griechische Sonnenkult wirkt selbst in einem der größten deutschen Dichter, Friedrich Hölderlin, Leben zeugend fort. Kerényis Studien über die «Sonnentöchter» (abgeleitet vom König und Titanen: Kirke und Medeia, die ihnen übergeordneten Göttinnen: Hera, Aphrodite und die Schwester der Kirke, Pasiphae, die «kretische Sonnentochter») erstreckten sich über ein ungeheures Gebiet, das hier nur zu umreißen unmöglich ist. Kaum irgendwo in der griechischen Mythologie wie gerade hier, wo die Mythen der Sonne mit Theogonie und Kosmogonie in ursächlichem Zusammenhange stehen, offenbart sich eine solche Differenziertheit in der Weltschau, in der Psychologie des Menschenbildes, in der Symbolik eines «Zeitlos-Gültigen», «Ewig-Menschlichen» auf inter-humanem und über-humanem Daseinsgrund. Keine Mythologie der Welt hat sonst dergleichen aufzuweisen. Daß der Autor dieses Buches einer Welt-Götter- und Menschenschau ob seinen Untersuchungen zum Philosophen wird, zum klassischen Religionsphilosophen katexochen, das wundert den nicht, der sich die Mühe nimmt, ihm ins Labyrinth der Sonnenmythologeme mit ihrer heliozentrischen Geschlechterreihe zu folgen. Furcht, Ehrfurcht, Ahnen und Begeisterung sind die Prämissen einer seltsamen mythologischen Ich-Bezogenheit. Mythologie wird hier zu Philosophie, weil sie Erkenntnis wird, und zum System, weil sie sich ihm zur Weltanschauung rundet, zu der er bekenntnishaft steht: «Mythologische Vorgänge sind außerzeitlich, sie sind grundlegend und vorbildlich für das ganze menschliche Dasein, unabhängig von seiner jeweiligen zeitlichen Bedingtheit.»

Prometheus[4]

Wohl die problematischste unter den griechischen Göttergestalten ist Prometheus, und in keiner kommt wie bei ihm der wahre Sinn

[4] «Prometheus, das griechische Mythologem von der menschlichen Existenz.» Rhein-Verlag, Zürich 1946.

der Mythologie als «transzendente Wirklichkeitsforschung» zum Ausdruck. «Unter allen Göttern der Griechen», sagt Kerényi, «hat Prometheus die merkwürdigste Beziehung zur Menschheit, eine Beziehung, die durch Aehnlichkeit und durch Gegensätzlichkeit an die Auffassung des Christentums von seinem Erlöser erinnert. Prometheus steht für die Menschheit ein, macht gemeinsame Sache mit ihr wie kein anderer Griechengott. Darin liegt die Aehnlichkeit mit der Beziehung Christi zur Menschheit. Doch Christus erleidet die menschliche Existenz als Mensch. Seine enge Beziehung zur Menschheit, eine Voraussetzung seines Werkes, erscheint erst durch den Glauben der Christen, er sei Gott, in ihrer ganzen Paradoxie. Paradox ist der Glaube an die Göttlichkeit des als Menschen Erscheinenden und nicht, daß er gemeinsame Sache macht mit der Menschheit. Prometheus erscheint nie als Mensch. Er ist ein mythologisches Wesen.» — Die ganze Problematik der prometheischen Existenz liegt in diesen Zeilen und zugleich auch die Tragik dieses als Gott sich offenbarenden Phänomens. Er ist nicht Mensch, nimmt aber den «menschlichen Standpunkt» ein und nimmt darum Leiden auf sich: «Ungerechtigkeit — Erleiden». Prometheus, der mondhafte Titane, ein Kabir wie Hermes und Hephaistos, nimmt in der griechischen Mythologie eine Sonderstellung ein, indem er den menschlichen Gegenpol der olympischen Zeusdynastie darstellt. Seine Menschenliebe, seine wesenhafte Bezogenheit zum «Menschlichen Standpunkt» veranlaßt ihn, seinen Freund, den Menschen, über dessen tierhafte Existenz, also gewissermaßen über sich selbst, als Geschöpf, hinauszuführen, indem er ihm das Zeus geraubte göttliche Feuer schenkt. Dadurch — das Tier ist feuerlos — wird «die menschliche *Existenz* zur *menschlichen* Existenz, zu einer immer noch tierisch verwundbaren, leidenden, sterbenden, jedoch nicht sich tierisch fügenden. Ja zu einer schon befreiten und doch gefesselten und bestraften». — Das Leiden, das Prometheus als Strafe für den Feuerdiebstahl auf sich zu nehmen hat, ist ein menschliches, ein «moralisches» Leiden, das einem Grundzug menschlicher Existenz entspricht. Die Lösung und «Erlösung» des Prometheus erfolgt in echt griechischem Stil und hat — immer in ihrer Mensch-Bezogenheit — hoch-symbolischen Charakter. Das Mythologem des Prometheus ist in seiner Schlußfassung der höchstmögliche Ausdruck des menschlichen Existenz-Mysteriums überhaupt, des Mysteriums von seiner Sterblich-Unsterblichkeit. Das Prometheus-Mythologem ist mehr mensch-bezogen als jedes andere, es bedeutet, auf die Ebene des großen Symbols gehoben, die grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem Mensch-Gott-, Freiheit-Gebundenheit-, Sterblich-Unsterblichkeits-Problem. Der prometheische Schrei nach dem «ersehnten Tode» bedeutet den kreatürlichen Schrei nach Qual-Erlösung, Erlösung aus

Hier- und Dort-Gebundenheit, zugleich aber auch Hoffnung auf Unsterblichkeit, wie sie in der Göttlichkeit des Prometheus verheißungsvoll bereits innewohnt. Kerényi, der bei seiner wundervollen Auseinandersetzung mit dem gewaltigen Stoff in erster Linie der Prometheus-Trilogie des Aischylos, aber auch anderen Quellen (Hesiod, Homer, Pindar usw.) gefolgt ist, erhebt das Prometheus-Mythologem zu einem menschlichen Philosophem grundsätzlichen Ranges.

Die Geburt der Helena[5]

«Wirken auf das Eine, Wesentliche hin . . .
den Menschen in seinem zeitlosen Bestand,
erfaßt durch seine vielen Seinsmöglichkeiten»

. . . steht als Eingangswort zum Heft, das neun wesentliche Aufsätze zusammenfaßt, deren letzter, «Grundbegriffe und Zukunftsmöglichkeiten des Humanismus», die Folgerung aus aller Beschäftigung mit der klassischen Mythologie darstellt. Die Untersuchungen in dieser Schrift, die unter dem Generalthema «Humanistische Schriften» vereinigt sind, sind motivisch für Kerényis Schaffen überhaupt, und sie hätten darum eigentlich, wenn nicht der «Brief an junge Humanisten» mit dabei wäre, der das Dach über dem riesigen Gebäude bildet, an den Anfang dieser Betrachtungen gehört. Der Helena-Mythos, der die teleologische Ur-Hochzeit des Zeus mit der Nemesis (die mythologische Verkörperung der «Kosmischen Rache») einschließt, ist der Mythos von der Urweiblichkeit der Schuld. Das Epos Kypria berichtete von der Flucht und den Verwandlungen der Nemesis, die sich dem Liebesverlangen des Zeus entziehen will, um ihre Jungfräulichkeit zu bewahren: «Ihre Flucht und ihre Verwandlungen bezeugen nach der Absicht des Kypriendichters ihre Allgemeingültigkeit als einer seienden geistigen Ordnung, die mit den folgenden Worten auszudrücken ist: was verletzt wird, rächt sich. Diese Ordnung läßt sich nicht übertreten: die Nemesis ist eben dann und darin im höchsten Maße und am vornehmlichsten sie selbst, wo sogar *sie* verletzt und scheinbar bezwungen wird. Durch Verletzung vermehrt sich der Rachegeist: die Nemesis gebiert und wird in ihrer Tochter, der Helena, neu geboren.» — Dadurch erhält nun freilich die Schuldfrage einen geheimnisvollen, Zeus-bezogenen, maskulinen Aspekt. Kerényi führt weiter aus: «Die uralte Lehre, daß das Leid als Vergeltung durch das Weib auf die Welt kam, ist uns allen wohlbekannt. Sie

[5] «Die Geburt der Helena, samt humanistischen Schriften aus den Jahren 1943—45.» Rhein-Verlag, Zürich 1945.

steht in altorientalischer mythischer Fassung am Anfang unserer Bibel. Wie man im einzelnen den Wortlaut der Paradiesesgeschichte erklärt, geht uns hier nichts an. Die Hauptsache bleibt unzweifelhaft: sie erzählt uns, daß das durchaus weibliche Gebaren des ersten Weibes Elend und Tod als Strafe zum Geschick der Menschheit macht. Und wir begegnen nicht nur hier einer uralten Geschichte, die das Urweib als Quelle des Leidens auf Erden und zugleich jenes Leiden als verschuldetes hinstellt.» Zum Helena-Mythus des Homer sagt Kerényi: «Und so ist auch die Helenagestalt Homers symbolisch; womit nicht gesagt werden will, daß sie *nur* symbolisch oder daß sie in einem anderen Sinn symbolisch sei, als es die Gestalten — auch die geschichtlichen — in *jeder* großen Dichtkunst, etwa bei Shakespeare oder Goethe, sind. Entweder Nemesis oder Aphrodite: das sind die beiden Möglichkeiten der weiblichen Schönheit, wovon die Wandlungen des Nemesis- und Helena-Mythos erzählen. Entweder die Tochter der Nemesis bleiben und aus der Quelle des Sündenbewußtseins sich zur Strafe der Menschheit erheben (und das weist Homer zurück), oder (und dafür ist die Helena der Ilias das ewige Symbol) bei der schweren, gleichgültigen Herrin dienen und den reinen, schuldlosen Glanz der Aphrodite tragen als eigenes und als der sterblichen Männer tragisches Schicksal.»

Die zweite Studie befaßt sich mit dem Begriff «Geist» und setzt sich mit der «Krise der Altertumswissenschaft», die notwendigerweise zu einer «Krise der Geisteswissenschaften» überhaupt werden mußte, grundsätzlich auseinander. Kerényi gelingt es, den «Geist» als Realität, als Ur-Seiendes von seiner klassisch-mythologischen Voraussetzung und den «Heiligen Texten des Christentums» abzuleiten, ihn als «rein-existent» zu beweisen und von seinen profanierenden Attributen zu befreien: «Man trennte den Geist durch eine papierne Vornehmheit vom tödlichen Ernste der unmittelbar erfahrbaren Wirklichkeiten des Lebens, verkannte in ihm eine Urerfahrung der Menschheit, welche, wie etwa auch die Urerfahrung der Liebe, nicht allen in gleichem Maße zuteil wird.»

Man kann es wagen, über die folgenden Aufsätze, «Mysterien der Kabiren», «Castello di Tegna», «Die Heiligkeit des Mahles im Altertum», «Mnemosyne-Lemosyne», «Selbstbekenntnisse des Livius» und «Ueber das Klassische» hinweg zum letzten Aufsatz «Brief an junge Humanisten» überzugehen, nicht mit der Absicht, damit anzudeuten, daß sie minderwertig seien: das Gegenteil ist natürlich der Fall; denn es handelt sich dabei um Kabinettstücke eines philologisch-philosophisch bemühten Geistes, der keinen unklaren Rest in seinem mythologischen System zu dulden gewillt ist, der eindringt ins dunkle Reich

der «Mysteria», der die Begriffe reinigt, sie klassisch-neu erstehen läßt, um sie in der Symmachie von Symbolon und Gleichnis seinem Humanismus, von dem jetzt die Rede sein soll, dienstbar zu machen. Der Begriff «Humanismus», dessen logische Folge «Humanität» ist, erfährt in dieser letzten, bezwingenden Studie dieses Heftes, die sich zunächst mit der «nur» historischen Philologie scharf auseinandersetzt, eine beglückende Klärung. Kenntnis und Erkenntnis sind nicht Ziel antiker Forschung, sondern Zweck. Das «Homo sum, nil humani a me alienum puto» des Terenz, das bloße «Mensch-Sein» ist die *Grundlage* für den bewegenden Humanismus, Ziel aber ist der «homo humanus», der «menschliche Mensch», «das in Griechenland und Rom angestrebte Ideal des all-empfänglichen, -erduldenden, -verstehenden und -aussprechenden Menschen». Der Vers des Menander, «Was für ein liebes, nettes Ding ist der Mensch — wenn er Mensch ist», weist auf den Un-Menschen hin, der aber auch — und trotzdem — Mensch ist. Das Auftauchen des «ungeheuerlichen Menschenantlitzes» als entsetzliche Realität im zweiten Weltkrieg stellt an den Humanismus, wenn er «wirklich eine philosophische Weltanschauung sein will», ungeahnte neue Forderungen: «Die Starrheit des alten Stils der humanistischen Beschäftigungen — der Studien, der Forschung, der Erziehung der Forscher und der Lehrer — von ihrer Arbeit in der Schule sei jetzt nicht die Rede — muß aufgelöst und einem neuen Bedürfnis untergeordnet werden: dem Heilungsbedürfnis der Menschheit. Die Neuorientierung aller humanistischen Studien im weitesten Sinne, aller Wissenschaften, die mit dem Menschen zu tun haben, wäre heute von diesem Bedürfnis aus erwägenswert: eine Neuorientierung auf eine Weise, daß im Mittelpunkt ihres Beziehungssystems die Medizin zu stehen kommt. Freilich eine Medizin des ganzen Menschen, welche die Tiefenpsychologie ebenso mitumfaßt wie etwa die Biologie, und die neben ihrer praktischen Aufgabe, den individuellen Heilungen, auch den Aufbau jener Anthropologie vor Augen hat, welche die wissenschaftliche Grundlage des Humanismus als philosophischer Weltanschauung wird bilden können» ... «nie der Verzicht auf die Kenntnis des Menschen und Unmenschen, des Segens- und Gefahrenreichen in uns, auf die Grundlage unserer Wissenschaft, unseres bewußten Menschentums, unseres Humanismus!» —

Damit, obwohl der Stoff dieser reichen Studie noch zu mancher dankbaren Bemerkung Anlaß böte — namentlich auch das «Typhonische», das in den Menschenmassen zum Ausdruck und Ausbruch kommt, zu dessen «offenkundigen Trägern diese durch ungeheure staatliche Machtmittel gemacht wurden» — ist der Uebergang zur letzten, hier zu betrachtenden Arbeit Karl Kerényis gegeben.

Bachofen und die Zukunft des Humanismus[6]

Bachofen: «... Dieses Beispiel wissenschaftlich überholter, humanistisch noch immer nicht eingeholter Bemühungen um das wahre und gefährdete Bild des Menschen.» In diesem Satz liegen Tragik und Größe dieses Mannes zugleich. Kerényi bekennt sich in seinem schönen Versuch über Bachofen emphatisch zum Bachofenschen Humanismus, der zu dem seinen in nicht zu leugnender verwandtschaftlicher Beziehung steht. Geist, Gleichnis und Symbol sind die Bezwinger des Stoffes. Im Mythos wird er zum menschlichen Seinsgrund. Dieser ist Geist-gezeugt, und nur in ihm wirkt Geist ewig-zeugend fort. Bachofens Bekenntnis zum Altertum entspringt und entspricht seinem eigenen menschlich-persönlichen Streben nach Vollkommenheit. So ist sein Griechenlanderlebnis die Bestätigung einer innern Bereitschaft, eines bereits a priori «So-Seins». Kerényi sagt sehr schön: «Seine Begegnung mit Griechenland hatte einen durchaus persönlichen Charakter und bezog sich nicht auf Teile oder Einzelheiten, sondern auf das Ganze und Wesentliche. So können nur Erkenntnisse, die auch das Ganze oder doch das Wesentliche betreffen, nicht aber Einzeldeutungen bestätigt werden — bestätigt, falls man solche Erkenntnisse mitbringt und auf klassischem Boden das Wiedererkennen des einmal schon Erkannten wieder erlebt. Das war der Fall Bachofens. Der Beweis der wissenschaftlichen Richtigkeit seines Erlebnisses läßt sich nie durch das Aufzeigen von Uebereinstimmungen mit Greifbarkeiten erbringen, sondern nur durch das Mitmachen des Wiedererkennens, dessen erste Bedingung ist: dieselbe erste Erkenntnis zu haben.» Und: «Für Bachofen ist nichts so wichtig als gerade ‚der Anfang der Dinge'. Als einer, der gleichsam noch den Nachgeschmack der Süße des Urzustandes in seinem Munde hat, glaubt er fest an die Möglichkeit eines ununterbrochenen Zusammenhangs mit dem Uranfang. Dadurch wird seine Wertung der Tradition bestimmt. Die Ueberlieferung von den göttlichen Ursprüngen Roms und der antiken Staaten ist ihm dazu da, um über ihre Ursprungsnähe hinauszugelangen: in der Richtung nach dem ‚ewigen Ursprung' hin. Hier ist ihm — das sagt er in der Einleitung zum ‚Mutterrecht' ausdrücklich — Mythologie ebenso recht wie Geschichte.» — Der Weg Bachofens ist, um in der mythologischen Terminologie zu verharren, ein hermetischer Weg, unnachahmbar in seiner individualistischen Gegegebenheit, es ist eine mythische «Fahrt zu den ‚Müttern'». Seiner wirklichen Griechenlandreise entsprach — oder ging voraus — die immanente, hermetische. Die Kritik hat Weg und Methode Bachofens angefochten.

[6] «Bachofen und die Zukunft des Humanismus — mit einem Intermezzo über ‚Nietzsche und Ariadne'.» Rascher, Zürich 1945.

Der Geist aber hat ihn «ins Rechte gesetzt», und für den wahren Humanisten sind beide gleich wunderbar. Kerényi nennt Bachofen einen «menschlichen Menschen unter den größten Gelehrten: in seinem Ringen mit der Frage nach dem Ursprung und Urzustand...» «Und wie vorläufig auch seine Antworten auf diese Frage sein mögen», sagt Kerényi, «wirkt er durch jenes ‚innere Schicksal', durch das Ringen selbst, als Vorbereiter einer wirklich humanen Wissenschaft von dem antiken Menschen und *dem* Menschen überhaupt...»

Die zweite Studie dieses letzten Heftes, das «Intermezzo über Nietzsche und Ariadne» ist, in mittelbarem Zusammenhang mit dem «Fall Bachofen» geschaffen, eine geistreiche Untersuchung über die hintergründige Existenz des Dionysischen im «Fall Nietzsche». Nietzsches Selbstidentifizierung mit Dionysos weicht — von einer Lebensspannung zur andern — seinem Ariadne-Komplex. Und diese Ariadne (mit ihrem Labyrinth), wer ist sie in Nietzsches Fall?: «Seine eigene, verleugnete und mißhandelte weichere und weiblichere Hälfte, die in der großen Mythologie wesentlich zu Dionysos gehört...» «Angesichts des bekannten Schicksals von Nietzsche», schreibt Kerényi später, «brauchen wir nicht weiter zu fragen, ob er zum Griechentum, ob *sein* Dionysos zum großen Gott der Griechen eine wirkliche Beziehung hatte. Die Beziehung war echt, wie die Tragödie, in der er zugrunde ging. Sein eigenes, erlebtes und in seinem Leben dennoch nicht verwirklichtes Mythologem von der Einheit des Dionysos und der Ariadne zeigt uns auch, daß er nicht am dionysischen Griechen zugrunde ging, den er eben nie verwirklichte, sondern an jenem andern, allzumännlichen Wesen, das er in sich trug und das sein Schicksal mitbestimmte und entschied.» Doch geht es Kerényi nicht um das Gesamtproblem Nietzsches, sondern einzig und allein um seinen aus der klassischen Altertumswissenschaft hergeleiteten Humanismus. Bachofen und Nietzsche haben beide — dem einen ward's zum Heil, dem andern zum Untergang — ihr Wissen um das Griechentum «schicksalshaft erlebt»: «Die beiden sonderbaren Basler Professoren mit ihren so verschieden gestalteten Lebenswerken, mit ihren so eigentümlichen ‚inneren Schicksalen' und ihrem noch eigenartigeren Gang zu den Ursprüngen, nach dem Reich der Mütter, die für den jüngeren die dionysische Königin Ariadne allein und unerreichbar vertrat, sind uns die nächsten gewaltigen Beispiele eines solchen Wissens.» — Der eine gelangte dadurch zu einer «Ganzheit», der andere starb an «Zerrissenheit».

Wir beenden unsere Betrachtung über die mythisch-saumlosen Schriften Professor Karl Kerényis, der für seine Eignung als Wegbereiter eines kommenden Humanismus darin weithinweisendes

Zeugnis abgelegt, indem er die klassische Altertumswissenschaft in eine Philosophie des Humanismus übergeführt hat, mit der Anführung des letzten Abschnittes seines Nietzsche-Versuches.

Der Humanist wird, falls er heil wegkommt und falls es seinesgleichen in der Zukunft überhaupt noch geben wird, neben Apollon und Dionysos auch dem Asklepios seine Verehrung darbringen. Er wird seine traditionelle Aufgabe als Erzieher der europäischen Menschheit, als ihr Mahner an die hohen Möglichkeiten des Menschseins, nur dann wieder übernehmen können, wenn auch die fruchtbaren und furchtbaren Tiefen desselben Menschseins, die Ursprünge von allem Guten und Bösen, erkannt werden. Nicht mehr uns unbedacht darauf zu verlassen: ohnehin sei uns nichts Menschliches fremd, sondern alles Menschliche samt seiner Wurzeln durchsichtig und dadurch vielleicht auch heilsam zu machen — erst das wird den Sinn des wahren Humanismus erfüllen.