

JAN ASSMANN

## ÜBER DAS ERHABENE

Schiller im Licht von Kant und Mozart

Marbacher Schillerrede 2006

In seinem 1793 publizierten Essay *Vom Erhabenen* skizziert Friedrich Schiller in denkbarer Kürze eine Trieblehre, über die man schnell hinwegliest, und die doch, je länger man sich mit ihr und ihrem Kontext beschäftigt, umso tiefgründiger und lohnender erscheint. Leider ist Schiller, wie es scheint, nie mehr anderswo auf diesen Gedanken zurückgekommen, um ihn ausführlicher auszuarbeiten. So sind wir auf diese knappen Bemerkungen angewiesen, die ich Ihnen hier vorlese:

Nun lassen sich alle Triebe, die in uns, als Sinnenwesen, wirksam sind, auf zwei Grundtriebe zurückführen. Erstlich besitzen wir einen Trieb, unsern Zustand zu verändern, unsre Existenz zu äußern, wirksam zu sein, welches alles darauf hinausläuft, uns Vorstellungen zu erwerben, also Vorstellungstrieb, Erkenntnistrieb heißen kann. Zweitens besitzen wir einen Trieb, unsern Zustand zu erhalten, unsere Existenz fortzusetzen, welches Trieb der Selbsterhaltung genannt wird.

Der Vorstellungstrieb geht auf Erkenntnis, der Selbsterhaltungstrieb auf Gefühle, also auf innre Wahrnehmungen der Existenz.

Wir stehen also durch diese zweierlei Triebe in zweifacher *Abhängigkeit* von der Natur. Die erste wird uns fühlbar, wenn es die Natur an den Bedingungen fehlen läßt, unter welchen wir zu Erkenntnissen gelangen; die zweite wird uns fühlbar, wenn sie den Bedingungen widerspricht, unter welchen es uns möglich ist, unsre Existenz fortzusetzen.<sup>1</sup>

In seiner späteren, posthum veröffentlichten Schrift *Über das Erhabene* unterscheidet Schiller im gleichen Sinne zwischen Lebenskraft und Fassungskraft:

<sup>1</sup> Schiller, *Vom Erhabenen*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 5, Erzählungen, Theoretische Schriften, hrsg. v. G. Fricke u. H. G. Göpfert, 7. Aufl., München 1984, S. 489-490

Der erhabene Gegenstand ist von doppelter Art. Wir beziehen ihn entweder auf unsere Fassungskraft und erliegen bei dem Versuch, uns ein Bild oder einen Begriff von ihm zu bilden: oder wir beziehen ihn auf unsere Lebenskraft und betrachten ihn als eine Macht, gegen welche die unsrige in nichts verschwindet.<sup>2</sup>

Das Erhabene versetzt uns entweder in Furcht und fordert unseren Selbsterhaltungstrieb heraus, oder es übersteigt unser Denken und fordert unseren »Vorstellungstrieb« heraus.

Das Erhabene ist die große Entdeckung des späten 18. Jahrhunderts. Ausgelöst hatte diesen Diskurs Edmund Burke mit seinem Essay *A Philosophical Enquiry into the Origine of our Ideas on the Sublime and the Beautiful* (London, 1759). Darin hatte Burke das Erhabene als Gegenbegriff zum Schönen herausgestellt. Der Begriff des Schönen als des Inbegriffs von Ebenmaß und Harmonie reicht nicht aus, wenn wir das, was uns fasziniert und begeistert analysieren wollen; wir brauchen den Gegenbegriff des Erhabenen der auch das Schockierende, Grauerregende, Maßlose einbezieht, wenn wir verstehen wollen, warum uns der Anblick des Meeres oder der Wüste oder der Alpen so stark bewegt. Die Alpen hatte der 20jährige Albrecht von Haller dreißig Jahre vorher als einen Gegenstand der Bewunderung entdeckt. Die Hochkonjunktur des Erhabenen hängt mit der Naturbegeisterung der Epoche zusammen. So wie das Schöne in der Kunst, so tritt das Erhabene uns typischerweise in der Natur entgegen. Das Schöne flößt Lust und Vergnügen ein, das Erhabene Schrecken. »Nur die Natur«, sagt Edmund Burke, »kann Schrecken einflößen«. (S. 137). In der Kategorie des Erhabenen wurde aber nicht nur die Natur neu erfahren. Burke betrachtete auch die ägyptischen Tempel als architektonische Realisierungen des Erhabenen, und diese Deutung wurde bald zu einem Gemeinplatz.<sup>3</sup> Diese Verbindung des Erhabenen mit dem alten Ägypten macht das Thema auch für die Ägyptologie interessant.

In seiner späteren Schrift über das Erhabene verbindet Schiller diesen Gegensatz zwischen dem Schönen und dem Erhabenen – fast möchte man hinzusetzen: natürlich – mit dem Gedanken der Freiheit, um den es ihm ja immer und überall vor allem geht. Während das Schöne uns in der sinnlichen Welt gefangen hält, reißt uns die Konfrontation mit dem Erhabe-

<sup>2</sup> Schiller, *Über das Erhabene*, in: *Sämtliche Werke*, wie Anm. 1, S. 797.

<sup>3</sup> Syndram, *Ägypten-Faszinationen*, S. 104-108. Besonders interessant in diesem Zusammenhang ist die Interpretation der ägyptischen Tempelarchitektur als Ausdruck des Erhabenen bei Giuseppe del Rosso, *Ricerche sull'architettura Egiziana*, Florenz, 1787, der sich auf den Seiten 104-108 seines Werkes explizit auf Burke bezieht, siehe Syndram, S. 122-124.



nen, das unsere Sinne überwältigt und überfordert, aus dem Sinnlichen heraus:

Das Erhabene verschafft uns also einen Ausgang aus der sinnlichen Welt, worin uns das Schöne gern immer gefangen halten möchte. Nicht allmählich (denn es gibt von der Abhängigkeit keinen Uebergang zur Freiheit), sondern plötzlich und durch eine Erschütterung reißt es den selbständigen Geist aus dem Netze los, womit die verfeinerte Sinnlichkeit ihn umstrickte, und das um so fester bindet, je durchsichtiger es gesponnen ist.<sup>4</sup>

Das Erhabene ist also eine Art Schocktherapie, die uns aus der Umstrickung der Sinnenwelt befreit, immer vorausgesetzt natürlich, daß wir in der Lage sind, diesem Schock standzuhalten. Es geht hier ja, und um das herauszuarbeiten, entwickelt Schiller seine Trieblehre, nicht um die Befriedigung, sondern im Gegenteil um die Brüskierung unserer Triebe. Mit der Befriedigung dieser Triebe hat es das Schöne zu tun; das Erhabene aber stößt diese Triebe zurück und zwar auf zweifache Weise. Es bedroht uns mit dem Tod, wie das Meer, die Wüste oder die Felsabgründe, wo der Mensch nichts zu suchen hat, oder aber es versetzt uns in einen intellektuellen Schauer oder Schwindel, wenn es uns mit Begriffen konfrontiert, die unsere Vorstellungskraft übersteigen. Der standhaltenden Seele aber, die weder dem begrifflich Unfaßlichen noch dem physisch Überwältigenden erliegt, wird das Erhabene zur befreienden ästhetischen Erfahrung, die uns über uns selbst hinauszuhoben vermag.

Ich will hier die Theorie des Erhabenen nicht weiter ausbreiten; interessant erscheint mir nur, daß das Erhabene ein Gegenbegriff ist und daß er sich einer Unterscheidung im Bereich des Ästhetischen verdankt. Die große Entdeckung des 18. Jahrhunderts ist, daß dieser Bereich nicht monopolistisch vom Begriff der Schönheit allein her erschlossen werden kann. Schiller geht nun noch einen Schritt weiter und führt auch innerhalb des Erhabenen noch einmal eine Unterscheidung ein, die er in der Natur des Menschen mit seinen zwei Trieben verankert. Das Erhabene, meint er, zeigt sich uns in zweifacher Gestalt. In der einen fordert es unseren Vorstellungs-, in der anderen unseren Selbsterhaltungstrieb heraus.

Mit dieser Unterscheidung zweier Erscheinungs- und Erfahrungsweisen des Erhabenen und ihrer Verankerung in der zweifachen Triebnatur des Menschen will Schiller Kants Analytik des Erhabenen aufgreifen und weiterführen. Kant ist es nämlich, der in seiner dritten Kritik aus dem Jahre

<sup>4</sup> Schiller, Über das Erhabene, wie Anm. 2., S. 799.

1790 zwischen zwei Formen des Erhabenen unterschieden hatte, die er das »mathematisch« und das »dynamisch« Erhabene nannte. Mit Recht empfindet Schiller die Unterscheidung zwischen dem Mathematischen und dem Dynamischen als künstlich. Was soll man sich darunter vorstellen? So schlägt er vor, die Kantschen Begriffe durch das Praktisch-Erhabene und das Theoretisch-Erhabene zu ersetzen:

Kant nennt daher das Praktischerhabene das Erhabene der Macht oder das Dynamischerhabene, im Gegensatz von dem Mathematischerhabenen. Weil aber aus den Begriffen dynamisch und mathematisch gar nicht erhellen kann, ob die Sphäre des Erhabenen durch diese Einteilung erschöpft sei oder nicht, so habe ich die Einteilung in das *Theoretisch-* und *Praktisch-Erhabene* vorgezogen.<sup>5</sup>

Das Theoretisch-Erhabene hat es mit dem Vorstellungstrieb, das Praktisch-Erhabene mit dem Selbsterhaltungstrieb zu tun.

In seiner Analytik des Erhabenen greift Kant nicht nur auf die für dieses Thema typischen Beispiele aus der Natur zurück wie etwa himmelansteigende Gebirgsmassen, tiefe Schlünde, tobende Gewässer, tiefbeschattete, zum Nachdenken einladende Einöden (S. 359), sondern zieht auch einige Male Beispiele aus Kunst und Religion heran. So illustriert er die »Größenschätzung der Naturdinge, die zur Idee des Erhabenen erforderlich ist« am Petersdom in Rom, der auf den Betrachter überwältigend wirkt, weil die Idee des Ganzen seine Einbildungskraft übersteige (S. 338) und an einer Beobachtung Savarys, der in seinen *Lettres d'Égypte* schreibt, die überwältigende Wirkung der Pyramiden komme nur zustande, wenn man sie im richtigen Abstände betrachtet. Von der *Erfahrung* des Erhabenen geht Kant zu seiner *Darstellung* über und stellt fest, daß sie »niemals anders als bloß negative Darstellung sein kann, die aber doch die Seele erweitert.« Als Beispiel für dieses Prinzip der negativen Darstellung gilt ihm das biblische Bilderverbot:

vielleicht gibt es keine erhabeneren Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen, noch irgendein Gleichnis, weder dessen, was im Himmel, noch auf der Erden, noch unter der Erden ist (S. 365).

Kant kennt aber noch einen anderen Satz, der für ihn den Gipfel des Erhabenen darstellt, und dieser führt uns wieder nach Ägypten. Im Zusammenhang der Erörterung der Einbildungskraft zieht er in einer Fußnote die

<sup>5</sup> Schiller, Vom Erhabenen, wie Anm. 1, S. 490.



Inscription auf dem »verschleierte[n] Bild zu Sais« als die ultimative Formulierung des Erhabenen heran:

Vielleicht ist nie etwas Erhabeneres gesagt oder ein Gedanke erhabener ausgedrückt worden als in jener Aufschrift über dem Tempel der Isis (der Mutter Natur): »Ich bin alles was da ist, was da war und was da sein wird, und meinen Schleier hat kein Sterblicher aufgedeckt«.

Kant konnte sich so unbestimmt ausdrücken (»in jener Inschrift«), denn diese Inschrift hatte damals jeder Gebildete im Kopf. Beethoven hatte sie sich in seiner eigenen Handschrift auf ein Blatt Papier geschrieben unter Glas gerahmt auf den Schreibtisch gestellt. Sie galt als ein Credo des aufgekärten Deismus und zugleich als ein Satz urältester ägyptischer Weisheit und Geheimtheologie. Plutarch überliefert sie in seinem Traktat *De Iside et Osiride*, und Proklos in seinem *Timaios*-Kommentar.

In der Fortsetzung illustriert Kant dieses Zitat mit dem Hinweis auf eine Vignette zu einem naturkundlichen Lehrwerk und erläutert das Bild im Sinne der Einweihung in die Mysterien:

Segner benutzte diese Idee, durch eine sinnreiche, seiner Naturlehre vorgesezte Vignette, um seinen Lehrling, den er in diesen Tempel einzuführen bereit war, vorher mit dem heiligen Schauer zu erfüllen, der das Gemüth zu feierlicher Aufmerksamkeit stimmen soll.<sup>6</sup>

Soviel auch bisher zum Begriff des Erhabenen im Allgemeinen und zu Kants Analytik im Besonderen geforscht und geschrieben worden ist, diesem Hinweis auf die Emotionalität der Initiation scheint bisher niemand nachgegangen zu sein. Dabei erklärt sich von hier, wie ich meine, sowohl Kants eigenwillige Terminologie, als auch Schillers dualistische Triblehre.

Die antiken Mysterien, sowohl im Sinne einer Geheimreligion als auch im Sinne des Rituals einer Einführung in diese, waren damals eines der meistdiskutierten Themen, das die Phantasie der Zeit ungemein beschäftigte. Das hängt mit den in jener Zeit blühenden Geheimgesellschaften, insbesondere den Freimaurern und Illuminaten zusammen, die in diesen Mysterien ein Vorbild ihrer Riten erblickten und die sich als die Nachfolger der antiken Einweiheten verstanden. Hierfür genügt es, neben einer wahren Flut gelehrter Abhandlungen und populärer Romane, nur auf *Die Zauberflöte* zu verweisen, die ab 1792 einen beispiellosen Siegeszug durch sämtliche deutschen Bühnen antrat. Weder Kant noch Schiller gehörten solchen Gesellschaften an, aber sie kannten sich genau aus, wobei sie beide

<sup>6</sup> Immanuel Kant, Kritik der ästhetischen Urteilskraft, in: Werke in 10 Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 8, Darmstadt 1968, S. 417.

aus derselben Quelle schöpften, einer Schrift des jungen Philosophen Carl Leonhard Reinhold, der ein glühender Verehrer von beiden, Kant und Schiller, war und mit beiden in engster Verbindung stand. Überdies gehörte er, bevor er nach Weimar und Jena kam, derselben Wiener Loge an, aus deren Mysterienbegeisterung auch die *Zauberflöte* entstand. Diese Zusammenhänge habe ich in mehreren Büchern dargestellt und will sie hier nicht nochmals ausbreiten. Wichtig ist nur, sich klar zu machen, daß Kant und Schiller, wenn sie Plutarch und seine Inschrift auf dem verschleierte[n] Bild zu Sais als den Inbegriff des Erhabenen zitierten, genau wußten, daß sie damit auf die Mysterien der Isis und das letzte Ziel eines langen Einweihungsweges, die Schau der verschleierte[n] Wahrheit, Bezug nahmen.

Wir müssen also, wenn wir Kants und Schillers Begriff des Erhabenen verstehen wollen, fragen was man sich damals unter diesen Mysterien vorstellte. Für Kant, wir haben es gehört, mischen sich im Gefühl des Erhabenen die Empfindungen des heiligen Schauers und der feierlichen Aufmerksamkeit, die den Initianden zur Schau der Isis, der Mutter Natur, führen sollen. Damit spielt Kant auf die beiden zentralen Aspekte der Mysterienerfahrung an, die man nach einem berühmten, immer wieder zitierten Satz des Aristoteles, als eine Verbindung von *pathein* und *mathein*, »leiden« und »lernen« verstand.<sup>7</sup> Die Initianden mußten leiden, sie wurden nicht nur einer strengen Askese unterworfen, wie sie uns die *Zauberflöte* in dem Schweigen vorführt, das Tamino selbst der an seiner Liebe verzweifelnden Pamina gegenüber bewahren muß, sondern auch schweren, ja lebensbedrohenden körperlichen Prüfungen, wie sie die *Zauberflöte* als Gang durch Feuer und Wasser darstellt. Sie müssen auch lernen, denn die ägyptische Geheimreligion stellte man sich als eine sehr avancierte Wissenschaft vor, die in allererster Linie in Theologie, und daneben in Philosophie, Mathematik, Geometrie, Astronomie, Physik, Chemie und vielen anderen Wissenschaften bestand. Auch das kommt in der *Zauberflöte* vor, in Form von 12 Weisheitslehren, die uns da erteilt werden, über Lüge und Wahrheit, Lieb und Bruderbund, Menschenglück, die Liebe, die Freundschaft, die Rache und den Verzicht darauf, das Elternglück, die Nacht des Aberglaubens und die Sonne der Aufklärung. Es scheint mir evident, daß Kant von diesem Begriff des *mathein* seinen Terminus des mathematisch-Erhabenen ableitet und ihn dem Dynamisch-Erhabenen als Äquivalent des *pathein*, der physischen und psychischen Leidenserfahrungen der Einwei-

<sup>7</sup> Wir kennen die Stelle (fr 15) aus einem Zitat des Synesius, der sie auf die philosophische Unterweisung bezieht. Auf der höchsten Stufe der philosophischen Mystik hört das Lernen auf und den Eingeweihten wird die reine Schau, die *epopteia*, zuteil. S. Walter Burkert, *Antike Mysterien*, München 1990, S. 75, 124 (Anm. 2) und Christoph Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin, New York, 1987, S. 127-130.



hung gegenüberstellt. In den Mysterien, so stellte man sich das vor, ging es um eine Verbindung von Emotionalität und Intellektualität, stärkster Affekte und tiefster Einsichten. Nur durch schwere seelische Erschütterungen ließen sich die neuen Wahrheiten unauslöschlich der Seele der Initian den eingraben und eine wirkliche Verwandlung des Menschen erzielen. Das weiß, meint Kant, sogar noch Segner, wenn er seiner Naturlehre eine sinnreiche Vignette voraussetzt, die den Leser mit heiligem Schauer erfüllen und zu feierlicher Aufmerksamkeit stimmen soll. Das ist übrigens ein eher harmloses Beispiel, aber wenn man sich das Buch von Erasmus Darwin, dem Großvater von Charles Darwin, mit dem bezeichnenden Titel *The Temple of Nature* (1808) mit dem hochpathetischen Frontispiz von Heinrich Füßli anschaut, dann weiß man, wovon Kant hier spricht. Auch Schiller sieht in dieser Verbindung von leiden und lernen, Emotionalität und Intellektualität, die spezifische Einweihungsmethode der ägyptischen Priester:

Sie brachten also die neuen Begriffe mit einer gewissen sinnlichen Feierlichkeit in die Seele, und durch allerley Anstalten, die diesem Zweck angemessen waren, setzten sie das Gemüth ihres Lehrlings vorher in den Zustand leidenschaftlicher Bewegung, der es für die neue Wahrheit empfänglich machen sollte.<sup>8</sup>

Nur durch diese Kombination von *mathein* und *pathein* konnte Erziehung zu Einweihung werden, das heißt zu einer von Grund auf verwandelnden Erfahrung. Das ist übrigens alles andere als aus der Luft gegriffen. Genau mit diesem Begriff, »verwandelnde Erfahrung«, überschreibt Walter Burkert, der derzeit wohl weltweit beste Kenner der antiken Mysterien, das Kapitel seines Mysterienbuchs, das der Initiation gewidmet ist. Die teils phantastischen, teils vernünftigen gelehrten Abhandlungen der Schillerzeit zu den antiken Mysterien bezogen ihre Theorien und Rekonstruktionen ja immerhin aus demselben Repertoire antiker und patristischer Quellen, über das wir auch heute, von einigen spektakulären Bodenfunden abgesehen, kaum hinausgekommen sind. Wir sind in der Auswertung dieser Quellen höchstens skeptischer, aber nicht reicher geworden. Zu diesen Quellen gehört vor allem ein Fragment, das bei Stobaios überliefert ist und schon im 18. Jh. korrekt dem Plutarch zugeschrieben wurde. In diesem Fragment geht es um die großen Mysterien. Auch der Unterschied zwischen den kleinen und den großen Mysterien läßt sich an der Zauberflöte veranschaulichen, die sich ganz eng an die Mysterienkonzeption der Zeit

<sup>8</sup> Schiller, Die Sendung Moses, in: Sämtliche Werke, Bd. 4, Historische Schriften, hrsg. v. G. Fricke u. H. G. Göpfert, München 1958, S. 791.

hält. Die kleinen Mysterien bilden den ersten Teil des zweiten Aufzugs und bestehen in den Schweigeprüfungen, bei denen Tamino siegt und Papageno scheitert. Bei diesen Mysterien dürfen nämlich alle teilnehmen, während zu den Großen Mysterien nur ganz Wenige zugelassen sind, die sich durch Stärke, Weisheit und die Berufung zur Herrschaft auszeichnen. Hier geht es um die Konfrontation mit dem Tod, und so sehen wir auch Tamino allein, ohne Papageno, vor den Schreckenspforten, die Nacht und Tod ihm dräun, bis dann Pamina sich überraschenderweise dazugesellt und sich als stark, weise und zum Herrschen berufen erweist. Plutarch nun beschreibt die Erfahrung der Großen Mysterien als eine regelrechte Nahtoderfahrung:

Hier ist die Seele ohne Erkenntnis außer wenn sie dem Tode nah ist. Dann aber macht sie eine Erfahrung, wie sie jene durchmachen, die sich der Einweihung in die Großen Mysterien unterziehen. Daher sind auch das Wort »sterben« ebenso wie der Vorgang, den es ausdrückt, (τελευταν) und das Wort »eingeweiht werden« (τελεισθαι) ebenso wie damit bezeichnete Handlung einander gleich. Die erste Stufe ist nur mühevolleres Umherirren, Verwirrung, angstvolles Laufen durch die Finsternis ohne Ziel. Dann, vor dem Ende, ist man von jeder Art von Schrecken erfaßt, und alles ist Schaudern, Zittern, Schweiß und Angst. Zuletzt aber grüßt ein wunderbares göttliches Licht und man wird in reine Gefilde und blühende Wiesen aufgenommen, wo Stimmen erklingen und man Tänze erblickt, wo man feierlich-heilige Gesänge hört und göttliche Erscheinungen erblickt. Unter solchen Klängen und Erscheinungen wird man dann, endlich vollkommen und vollständig eingeweiht, frei und wandelt ohne Fesseln mit Blumen bekränzt, um die heiligen Riten zu feiern im Kreise der heiliger und reiner Menschen.«<sup>9</sup>

Plutarch war ein eingeweihter Priester, er wußte, wovon er schreibt, und Schiller und Kant kannten diesen Text. Wir verstehen jetzt vielleicht besser, woran Schiller unter anderem gedacht haben mag, als er seine Theorie des Erhabenen auf die Brückierung des Selbsterhaltungs- und des Vorstellungstriebes gründete. Nachdem der Selbsterhaltungstrieb der Initianden durch das Erlebnis echter Todesangst, in die sie bei den eleusinischen Mysterien durch alle möglichen theatralischen Effekte versetzt wurden, aufs Stärkste herausgefordert worden war, und nachdem sie in den kleinen Mysterien und langen Vorbereitungsphasen intensiv belehrt und in den verschiedenen Wissenschaften unterrichtet worden waren, wurden sie als

<sup>9</sup> Plutarch (fr. 178) Sandbach, siehe dazu u.a. Paolo Scarpi (Hrsg.), *Le religioni dei Misteri*, 2 Bde, Milano 2002, Bd. 1, S. 176f. mit italienischer Übersetzung, außerdem: Burkert, *Antike Mysterien*, wie Anm. 7, S. 77f., 82ff. Für Hinweise danke ich Christoph Riedweg.



letzter Schritt der Einweihung der Epoptie ausgesetzt bzw. gewürdigt, der höchsten »Schau«. Das wird in der Zauberflöte angedeutet durch die Verwandlung des Theaters, wie es heißt, »in eine Sonne«. Plutarch spricht von einem wunderbaren göttlichen Licht.

Diese Schau nun ist die höchste Konfrontation mit dem Erhabenen, und für Schiller bedeutet sie, wie ich hoffe zeigen zu können, die äußerste Herausforderung des *Vorstellungstriebes*, nämlich die Konfrontation mit der absoluten Negativität. Davon spricht er nicht in seinen beiden Abhandlungen zum Erhabenen, in denen die Mysterien nicht vorkommen, sondern in seinem früheren Essay *Die Sendung Moses*, der unter dem Eindruck seiner Reinhold-Lektüre und seiner Beschäftigung mit dem Mysterienthema stand, sowie in seiner Ballade Das verschleierte Bild zu Sais, in der er 5 Jahre später auf dieses Thema zurückkommt.

Wie Kant behandelt auch Schiller das Problem der Darstellung des Erhabenen in der Tradition der negativen Theologie. Dabei greift er aber nicht auf die Bildlosigkeit, sondern auf die Namenlosigkeit des biblischen Gottes zurück. Er deutet Jahwehs Selbstetymologisierung ehyeh ascher ehyeh »Ich bin der ich bin« (Ex. 3,14) als die Vorenthaltung eines Namens. Diesen Begriff, meinen Schiller und Reinhold, hat Moses aus den ägyptischen Mysterien übernommen, in die er ja als Prinz am pharaonischen Hof erzogen und zum Herrschen berufen bis zur letzten Stufe der Epoptie eingeweiht war. Auch der Gott der ägyptischen Eingeweihten ist ein Deus anonymus. Diese Gottesidee ist für Schiller der Inbegriff des Erhabenen. »Nichts ist erhabener« schreibt er und verwendet wie Kant die für das Erhabene kennzeichnende superlativische Formel, »nichts ist erhabener als die einfache Größe, mit der sie (die ägyptischen Eingeweihten) von dem Welterschöpfer sprachen. Um ihn auf eine recht entscheidende Art auszuzeichnen, gaben sie ihm gar keinen Namen.«<sup>10</sup>

Zum Beweis dieser These von der Namenlosigkeit der ägyptischen Gottesidee bezieht sich Schiller auf das verschleierte Bild zu Sais, in dessen Inschrift Isis ja auch nicht ihren Namen nennt, sondern ihn in dem Satz »ich bin alles was ist« entzieht, aber er zieht noch eine andere, in diesem Punkt vollkommen explizite Quelle heran. Das ist der Traktat *Asclepius* des *Corpus Hermeticum*, wo es im 20. Kapitel heißt, daß Gott »namenlos ist, weil er ja einer und alles ist, sodaß man entweder alles mit seinem Namen oder ihn selbst mit dem Namen von allem benennen muß.«<sup>11</sup> Dieser All-Eine anonyme Gott ist dieselbe Gottheit, die sich auf dem verschleier-

<sup>10</sup> Schiller, *Die Sendung Moses*, wie Anm. 8, S. 792.

<sup>11</sup> C. Colpe, J. Holzhausen, *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997, S. 280.

ten Bild zu Sais als »alles, was da war, was da ist und was sein wird« mehr verhüllt als zu erkennen gibt. Das Erhabenste an dieser Gottheit ist wiederum eine Figur der Negation: der Schleier, der ihren Anblick den Augen der Sterblichen entzieht und als eine Allegorie des theoretisch-erhabenen, das heißt der Unvorstellbarkeit, Unfaßlichkeit und Undarstellbarkeit verstanden wird. So schreibt Schiller in seiner Schrift *Vom Erhabenen* (1793):

Alles, was verhüllt ist, alles *Geheimnisvolle*, trägt zum Schrecklichen bei und ist deswegen der Erhabenheit fähig. Von dieser Art ist die Aufschrift, welche man zu Sais in Ägypten über dem Tempel der Isis las: »Ich bin alles, was ist, was gewesen ist und was sein wird. Kein sterblicher Mensch hat meinen Schleier aufgehoben.« Eben dieses Ungewisse und Geheimnisvolle gibt den Vorstellungen der Menschen von der Zukunft nach dem Tode etwas Grauensvolles; diese Empfindungen sind in dem bekannten Selbstgespräch Hamlets sehr glücklich ausgedrückt.<sup>12</sup>

Die all-eine, namenlose, verhüllte Gottheit – warum das eine so erhabene, das heißt schwindelerregende und mit Schrecken erfüllende Vorstellung oder vielmehr Nicht-Vorstellung ist, das erfordert einige historische Überlegungen; denn wen vermöchte heute der Gott der Philosophen mit Grauen zu erfüllen? 10 Jahre vorher hatte Lessing sein *Credo Hen kai pan* in griechischer Schrift an die Tapete von Gleims Freundschaftstempel geschrieben und damit, vermittelt durch Jacobis Spinozabüchlein, eine leidenschaftliche Debatte ausgelöst. Auf einmal war Spinoza in aller Munde, dessen Lehre mit der all-einen Gottheit und der Isis als *natura naturans* gleichgesetzt wurde. Jacobi hatte Lessing (um das kurz in Erinnerung zu rufen) besucht und ihm Goethes *Prometheus* vorgelesen. Lessing, dem das Gedicht gefiel, soll dabei ausgerufen haben: »Die orthodoxen Begriffe der Gottheit sind nicht mehr für mich. Ich kann sie nicht genießen. Hen kai pan! Ich weiß nichts anderes.« Dann, meinte Jacobi, sind Sie ja mit dem Spinoza ziemlich einverstanden. Darauf Lessing: »Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen andern.« Die geheime Bedeutung dieser Formel war »*deus sive natura*«; es war ein Bekenntnis zu Spinoza. Lessing zitierte aber nicht Spinoza, sondern Heraklit und das *Corpus Hermeticum*, und das heißt nach damaliger Vorstellung die all-eine Gottheit der Mysterien.

Der ungeheure Staub, den die These von Lessings Spinozismus auslöste, zeigt, welche Zumutung dieser Gottesbegriff eigentlich darstellt, denn er fordert den Verzicht auf jeden persönlichen Gott, jede lebensführende

<sup>12</sup> Schiller, *Sämtliche Werke*, Bd. 5, wie Anm. 1, S. 508.



Orientierung, jede kirchlich-kultische Kommunikation, jede politische Theologie, jede Hoffnung auf persönliche Erlösung und Unsterblichkeit, jede Vorstellung Gottes und verlangt dennoch das Festhalten an der religiösen Fundierung der Existenz, der menschlichen wie der kosmischen. Jacobi sprach in diesem Zusammenhang ja von einem salto mortale, durch den allein er sich von der grauenvollen Idee des all-einen unpersönlichen Gottes in die Idee des persönlichen Gottes retten konnte, ohne die er nicht glaubte leben zu können.

Die Eoptie, die den Eingeweihten dem Anblick der entschleierte Wahrheit, und das heißt dem Abgrund der negativen Theologie und in gewisser Weise dem Nichts aussetzt, war also etwas Ungeheuerliches, das man durchaus mit dem Begriff des Erhabenen in Verbindung bringen konnte. Was hier auf dem Spiel steht, behandelt Schiller in seiner 1795 entstandenen Ballade vom verschleierte Bild zu Sais, die zeigt wie sehr ihn in jenen Jahren, in denen bei ihm die Themen des Erhabenen und der ästhetischen Erziehung auf der Tagesordnung standen, die Mysterien beschäftigten. Hier geht es um die Geschichte einer gescheiterten Einweihung. Ein Jüngling, »von des Wissens heißem Durst getrieben«, war nach Sais gereist, um sich in die Mysterien einweihen zu lassen, hatte es dann aber in seiner brennenden Neugier verschmäht, die einzelnen Stufen der Einweihung zu durchlaufen, und eines Nachts von eigener Hand den Schleier gehoben. Gemäß dem Kantschen Prinzip, daß die Darstellung des Erhabenen »niemals anders als bloß negative Darstellung sein kann«, verriet uns Schiller nicht, was der Jüngling eigentlich sah, sondern er nennt nur die Folgen dieser unvorbereiteten Eoptie:

Auf ewig  
 War seines Lebens Heiterkeit dahin,  
 Ihn riß ein tiefer Gram zum frühen Grabe.

Was der Jüngling durch diesen Anblick des Unvorstellbaren erfuhr, war der Verlust aller seiner lebensdienlichen Fiktionen und Illusionen. Der Gedanke der All-Einen, allumfassenden, unpersönlichen Gottheit ist die höchste Herausforderung, der sich, und damit komme ich auf Schillers Trieblehre zurück, der menschliche Vorstellungstrieb aussetzen läßt, er bedeutet akute Todesgefahr für Geist und Seele. Nur wer durch die verwandelnde Erfahrung der großen Mysterien und die höchste Prüfung des Selbsterhaltungstriebes hindurchging, ist dieser Herausforderung gewachsen.

Vielleicht läßt sich nun besser nachvollziehen, wie Schiller durch die Auseinandersetzung mit Kants Analytik des Erhabenen einerseits, und mit Reinholds Herleitung der All-Einheitslehre aus den ägyptischen Mysterien andererseits, auf seine Trieblehre verfallen konnte. Überdies arbeitete er

in jenen Jahren, um daran noch einmal zu erinnern, an seinen Briefen zur ästhetischen Erziehung. In den Mysterien mußte er eine religiöse Vorstufe der ästhetischen Erziehung oder umgekehrt in dieser eine säkularisierte Form der Mysterien erblicken. Die Mysterien lassen sich rekonstruieren als die ritualisierte Herausforderung und Sublimierung des Vorstellungstrieb- und des Selbsterhaltungstriebes. Bei der ästhetischen Erziehung geht es um die Befreiung des Menschen aus seiner natürlichen Verstricktheit in die Sinnenwelt und seine unsublimierten Triebe. In den Mysterien wurde die Erfahrung des Erhabenen als ein Mittel eingesetzt, Seele und Geist der Initianden schockartig aus der Umstrickung durch die sinnliche Welt und ihre Wahrnehmungsgewohnheiten zu befreien.

Was aber bisher noch unklar geblieben ist, ist die Frage, was sich in unserer Zeit noch mit Schillers Trieblehre anfangen läßt, zumal er selbst ja nichts weiter damit anfangen zu haben scheint. Die Erfahrung der Mysterien, die das späte 18. Jahrhundert so in Bann schlug, ist für uns zu einem alphilologischen Problem verblaßt, und die Kategorie des Erhabenen ist uns fremd geworden. Wenn der französische Philosoph Jean Francois Lyotard versucht hat, das Erhabene mit Auschwitz als einem alle Vorstellungskraft und jede Darstellung übersteigenden Schrecken in Verbindung zu bringen, dann zeigt das nur, wie weit wir uns von Schiller entfernt haben. Die Fruchtbarkeit der Schillerschen Unterscheidung zeigt sich bei einer Analytik, nicht des Erhabenen, sondern des Gedächtnisses. Das Gedächtnis, so wie ich es verstehe, ist die Fähigkeit, uns in der Zeit zu orientieren und im Strom der Zeit ein kohärentes Selbst, eine diachrone Identität auszubilden. Diese Fähigkeit teilen wir teils mit den Tieren, teils geht sie darüber hinaus und stellt etwas dem Menschen Eigenes dar, wobei Schillers Unterscheidung zwischen dem Selbsterhaltungs- und dem Vorstellungstrieb ziemlich genau die Grenze bezeichnet zwischen dem, was im Tierreich seine Analogien hat und dem, was uns Menschen eigen ist. Das menschliche Selbst ist aus dem Stoff der Zeit gemacht, und das Gedächtnis ist das Organ, das diese Synthese aus Zeit und Selbst ständig zustande bringt. Diese Zeit, in der wir leben, teilt sich in drei Schichten: die biologische oder innere Zeit, die soziale Zeit und die kulturelle Zeit, und entsprechend lassen sich das neuronale, das soziale und das kulturelle Gedächtnis unterscheiden. Die innere Zeit und das neuronale Gedächtnis teilen wir mit den Tieren, und auch für die soziale Zeit und die entsprechende Gedächtnisform lassen sich im Tierreich Ansätze finden. Auch Tiere leben nicht nur in Biorhythmen, sondern lassen sich kooperative Verhaltensformen antrainieren. Diese Formen von Zeitorientierung und Gedächtnis, die wir mit den Tieren gemeinsam haben, lassen sich, soweit sie in diesem animalischen Horizont verbleiben, mit Schillers Selbsterhaltungstrieb in



Verbindung bringen. Der Selbsterhaltungstrieb bindet uns an den engen Zeithorizont der Gegenwart und einer sorgend antizipierten nahen Zukunft. Wir Menschen leben aber noch in einer anderen Zeitform, die uns die Vergangenheit bis in Jahrtausende erschließt und uns befähigt, über unseren eigenen Tod hinaus zu denken. Diese Fähigkeit, uns in weiten Zeithorizonten zu orientieren, ist eine Sache unseres kulturellen Gedächtnisses, und diese Gedächtnisform scheint mir mit Schillers Vorstellungstrieb aufs Engste zusammenzuhängen. Das Gedächtnis, sagte ich, ist das Organ einer Chronosynthese, das es uns ermöglicht, aus dem Stoff der Zeit ein Selbst aufzubauen. Dieses Selbst ist nun nicht nur eine Sache der bloßen physischen Erhaltung, sondern durchaus auch eine Sache der Veränderung, des Entwurfs, der weit in die Zeit ausgreifenden Imagination und Erinnerung. Man kann sich gut vorstellen, daß ein Mensch, dem plötzlich die Fähigkeit zur Langzeit-Imagination abhanden kommt, nicht durch den Verlust des Gedächtnisses wie bei morbus Alzheimer, sondern durch den Verlust der Hoffnung wie bei Schillers Jüngling zu Sais, in eine tödliche Depression verfällt. Daß ein Mensch an der Zerstörung seiner Illusionen sterben, das heißt in eine tödliche Depression oder Melancholie verfallen kann, ist eine erstaunliche Einsicht. Natürlich war Schiller ein Dualist, der strikt zwischen Geist und Körper unterschied, auch wenn er beide in interessante Beziehung setzte, und er war ein Idealist; wir dürfen aber auch nicht vergessen, daß er ein ausgebildeter Mediziner war und drei medizinische Dissertationen anfang und eine vierte vollendete. Schiller rechnet daher mit einem veritablen geistigen Lebenstrieb, der nicht auf Selbsterhaltung, sondern auf Selbstentwurf, Selbstentwicklung, -verwandlung aus ist. Es ist dieser Trieb, der uns dazu treibt, zu lernen, ein Gedächtnis zu entwickeln, uns in großen Zeiträumen zu orientieren, der uns aber auch wie Michael Kohlhaas verhärten und verblenden, wie Achill in lähmenden Zorn stürzen, wie Krösus zum Größenwahn verführen kann.

Natürlich haben Schillers »Grundtriebe« mit der Freudschen Trieblehre nichts zu tun, und es wäre unfair die eine gegen die andere auszuspielen. Schiller spricht eher von Wille als von Trieb. Trotzdem empfinde ich sein duales Konzept als eine Befreiung gegenüber der Freudschen Trieblehre, die das gesamte menschliche Seelenleben aus der Libido ableiten will, oder gegenüber der Kulturtheorie eines René Girard, der alles auf den *mimetic desire* zurückführt, das zwanghafte Streben nach dem, was der andere hat oder tut. In seinem neuesten Buch, *Zorn und Zeit*, hat der Philosoph Peter Sloterdijk eine duale Trieblehre entworfen, die in mancher Hinsicht an Schiller erinnert. So wie Schiller zwischen Vorstellung und Selbsterhaltung, so unterscheidet Sloterdijk zwischen dem Erotischen und dem Thymotischen. Das Erotische geht wie natürlich auch bei Freud über das Lie-

besleben im engeren Sinne weit hinaus und bezieht sich auf alles Verlangen, einem verspürten Mangel abzuhelpfen. Dem stellt Sloterdijk nun das Thymotische gegenüber, von griechisch thymos, Mut oder allgemeiner Aufwallung bestimmter Empfindungen um Begriffe wie Ehre, Stolz, Zorn, die es mit der Affirmation eines Selbstbilds zu tun haben. Höchste Steigerungsform des Thymotischen ist der Zorn, zum Beispiel der mythische Zorn des Achill, mit dem die *Ilias* beginnt, »Europas erstes Wort«, wie Sloterdijk schreibt. Wieweit diese Trieblehre auf individualpsychologischer Ebene trägt, lasse ich einmal dahingestellt; Sloterdijk nennt seinen Ansatz einen »politisch-psychologischen Versuch«, und auf der Ebene der politischen Psychologie feiert dieses Buch seine überzeugendsten Triumphe. Ich meine nun, daß man Schillers Vorstellungstrieb durchaus mit Sloterdijs Begriff des Thymotischen in Verbindung bringen kann. Stolz und Zorn sind Affekte, Würde und Ehre sind Haltungen, die sich aus dem Trieb nach Selbstimagination, das heißt Ausbildung und Anerkennung eines Selbstbilds ableiten lassen, das über das bloße Objekt der Selbsterhaltung im physischen Sinne hinausgeht. Dieser Trieb treibt uns nicht nur zu lebenswichtigen positiven Leistungen wie Wissen, Gedächtnis, Orientierung, höhere Zielsetzungen usw., sondern auch zu unheilvollen Reaktionen, verhängnisvollen Selbsttäuschungen, Verblendungen, Verhärtungen, Gewalttaten usw., was deutlich zeigt, ohne daß man nun gleich die *superbia* als schlimmste der sieben Todsünden verurteilen muß, daß auch dieser Trieb ebenso formungsbedürftig wie lebensnotwendig ist.

Ihre eigentliche Fruchtbarkeit entfaltet die Schillersche genau wie die Sloterdijksche Trieblehre aber auf der Ebene des kollektiven, insbesondere des politischen Lebens. Die gegenwärtige politische Situation, die uns die amerikanischen Neokonservativen als einen *clash of civilizations* ausmalen, läßt sich meines Erachtens am besten als die Konfrontation zweier politischer Grundorientierungen verstehen, von denen die eine im Zeichen des Selbsterhaltungs-, die andere im Zeichen des Vorstellungstriebes steht. Eine Politik im Zeichen des Selbsterhaltungstriebes wird die Grundlage ihrer Zielsetzungen und Handlungen im Rahmen einer Situation höchster Gefahr darstellen und bei den Bürgern Bedrohungsbewußtsein schüren, um Zustimmung für ihre Maßnahmen zu finden. Sie wird zum Beispiel die Legende austreuen, der Gegner verfüge über Massenvernichtungswaffen und sei nur durch einen Präventivschlag an deren Einsatz zu hindern. Oder sie wird einen Terroranschlag zu einer faktischen Kriegsgefahr hochstilisieren, um endlich selbst in Form des lang geplanten Krieges zurückschlagen zu können. Eine Politik im Zeichen des Vorstellungstriebes dagegen schürt Zorn durch – nennen wir es einmal Kränkungsbewußtsein. Das klassische Beispiel für eine derartige Politik ist die Konstruktion der



»Schande von Versailles«, die den Deutschen einredete, sie dürften sich nicht in internationalen Friedensordnungen einrichten, sondern müßten schon um der »im Felde unbesiegten« Gefallenen willen Rache nehmen für die Niederlage des Ersten Weltkriegs. Heute ist es die Politik des militanten Islamismus, Zorn durch Kultivierung von Kränkungsbewußtsein zu schüren. Faschismus, Nationalismus, Islamismus und Utopismus sind alles Spielarten des politischen Vorstellungstriebes, der die bestehenden Verhältnisse nach seinem Willen umgestalten will.

Obwohl nun die beiden politischen Richtungen, die die gegenwärtige Weltlage bestimmen, aufgrund ihrer verschiedenen emotionalen Triebgrundlage, wie man mit Schiller vielleicht diagnostizieren darf, von tiefem gegenseitigen Unverständnis geprägt sind, arbeiten sie sich doch gegenseitig in die Hände. Die eine füttert das Bedrohungsbewußtsein der Gegenseite durch Terrorakte, die andere das Kränkungsbewußtsein durch Beleidigungen, die noch nicht einmal, wie die Regensburger Rede Papst Benedikts, als solche gemeint sein müssen. Die Situation wäre nur zu lösen durch die Verbindung einer Politik der Anerkennung, die dem Vorstellungstrieb der einen Seite entgegenkommt, mit einer Politik der gemeinsamen Sicherheit, die den Selbsterhaltungstrieb der anderen Seite beschwichtigt. Ich möchte das hier nicht weiter vertiefen, sondern mit diesen kurzen Bemerkungen nur andeuten, wie fruchtbar sich meines Erachtens Schillers duale Trieblehre anwenden und ausbauen ließe.

Wenn Sie mein Ausflug in die Politik vielleicht ein wenig verstiegen anmutete, dann wird Ihnen das Folgende vermutlich vollends abwegig erscheinen. Ich möchte nämlich abschließend Schillers Trieblehre versuchsweise ins Theologische wenden und für ein Thema fruchtbar machen, das mich als Ägyptologe und Religionswissenschaftler seit langem interessiert. Das ist die Beziehung des biblischen Monotheismus zu den Religionen seiner Umwelt, dem von ihm so genannten Heidentum. Der biblische Monotheismus ist die Religion eines Gottes, der mit uns etwas vorhat und auf etwas hinaus will und daher eine Religion des Vorstellungstriebes genannt werden kann. Die Religion der alten Ägypter dagegen, die in dieser Hinsicht gewiß für die meisten »heidnischen« Religionen stehen kann, ist eine Religion des Selbsterhaltungstriebes, der die Welt nicht umgestalten, sondern in Gang halten will. In der Bibel geht es um Verheißung und Erinnerung, um Zukunft und Vergangenheit. Die ägyptischen Texte reden von Erneuerung und Wiederkehr, behobenen Krisen, abgewendetem Unheil, gesicherter Gegenwart. Der biblische Gott ist der personifizierte Vorstellungstrieb, die Götter der heidnischen Religionen der personifizierte kosmische Selbsterhaltungstrieb.

Der welterhaltende oder in-Gang-haltende Wille der »heidnischen«

Gottheiten ist ein kosmischer Wille. Der zukunftsgerichtete, geschichtliche Wille des biblischen Gottes aber ist in erster Linie ein sozialer, moralischer und politischer Wille. Gott will die Welt nicht in Gang halten, jedenfalls braucht er dafür nicht die Menschen mit ihren Opfern und Riten, sondern er verlangt Gerechtigkeit. Dafür braucht er die Menschen, und darauf will er mit ihnen hinaus. Zu diesem Zweck gibt er ihnen Gesetze, nach denen sie leben sollen. »Sie«, das ist zunächst einmal sein auserwähltes Volk, das in dieser Welt eine Avantgarde bilden und eine Gerechtigkeit praktizieren soll, zu der sich auf lange Sicht dann, am Ende der Zeiten, alle Völker bekennen werden. Das ist das »Heil«, das der Zeit ihr noch-nicht und ihre zukunftsgerichtete Dynamik gibt. Gott hat die Welt in sechs Tagen erschaffen. Die Verwirklichung der Gerechtigkeit aber, dieses Projekt, das Gott nur mit den Menschen gemeinsam unternehmen kann, braucht Zeit, und zwar die ganze Welt-Zeit als eines einzigen noch-nicht, die mit dem erreichten Ziel ihr Ende findet. Der Gott des biblischen Monotheismus ist also nicht einfach einer der welterhaltenden Götter, der sich über die anderen erhoben und als der größte und stärkste gegen sie durchgesetzt hat, sondern ein ganz anderer, ein neuer Gott, der die kreisende Zeit der In-Gang-Haltung in die gerichtete Zeit der Zukünftigkeit verwandelt.

In der Zeit dieses Gottes und seines in Vergangenheit und Zukunft ausgreifenden Vorstellungstriebes hat sich das Abendland über Jahrtausende eingerichtet und seine besondere Dynamik entfaltet, auch und gerade in der säkularisierten Form weltlicher utopistischer Heilslehren, die auf Umgestaltung und Weltverbesserung drängten. Dieses Paradigma ist nun an sein Ende gekommen. Daran sind auf der einen Seite zweifellos die unerhörten Exzesse politischer Gewalt Schuld, die auf das Konto des Vorstellungstriebes gehen und die erste Hälfte des 20. Jhs. zur blutigsten Epoche der ganzen Menschheitsgeschichte gemacht haben. Das hat im Westen zur radikalen Abkehr von jedem Utopismus geführt und unseren Vorstellungstrieb in eine schwere Krise gestürzt. Vielleicht hat uns tatsächlich, wie Lyotard meinte, der Holocaust mit einer Erfahrung konfrontiert, der wir nicht gewachsen sind, so wie Schillers Jüngling zu Sais.

Es könnte aber auch sein, daß in unseren Breiten das Gefühl Raum zu gewinnen scheint, in einer Welt zu leben, in der es vor allem auf In-Gang-Haltung – um Selbsterhaltung – und weniger auf Veränderung oder gar Erlösung ankommt. Die Welt erscheint uns beschädigt, und diese Beschädigung hat nichts mit mythischen Gründen wie dem Sündenfall zu tun, sondern mit ganz rezenten Entwicklungen, die wir so schnell wie möglich rückgängig machen müssen. Der Fortschritt führt in den Untergang. Jetzt kommt es vielmehr auf Rückbau an. Die Zukunft ist knapp geworden, es gibt keine Zukunft mehr, in die hinein der Vorstellungstrieb seine messia-



nischen Heilswenden entwerfen könnte. So kommt es in den letzten 40 Jahren neuerlich zu einer Umpolung der kulturellen Zeitorientierung. Nicht das Himmelreich auf Erden dürfen wir mehr anstreben, sondern die Erde als solche müssen wir uns erhalten. Dazu allerdings ist nichts nötiger als eine Mobilisierung des Vorstellungstriebes. Das bloße weitermachen, das reine in-Gang-Halten, die nur im Heute lebende Selbsterhaltung wäre unser Ende. Das nötige Umdenken kann nur aus Vision, Weitblick, Horizontweiterung kommen. So wollen wir uns von Schiller daran erinnern lassen, daß wir »erstlich einen Trieb besitzen, unseren Zustand zu verändern, unsre Existenz zu äußern, wirksam zu sein, welches alles darauf hinausläuft, uns Vorstellungen zu erwerben, also Vorstellungstrieb, Erkenntnistrieb heißen kann«, denn nur wenn wir uns adäquate Vorstellungen unseres Zustands erwerben, können wir ihn ändern und nur wenn wir ihn ändern können wir hoffen, ihn für eine gewisse Zukunft zu erhalten.

JOCHEN SCHMIDT

STOISCHER PANTHEISMUS ALS MEDIUM  
DES SÄKULARISIERUNGSPROZESSES  
UND ALS PSYCHOTHERAPEUTIKUM UM 1800:  
HÖLDERLINS *HYPERION*

Schon aufgrund ihres heraklitischen Erbes war die Stoa pantheistisch. Heraklits Feststellung, daß »Alles Eins sei«,<sup>1</sup> seine naturphilosophische Grundposition, der Kosmos sei ungeschaffen und folge ewig nur seiner immanenten Gesetzlichkeit,<sup>2</sup> lebte fort in der stoischen Vorstellung von der Allnatur, der φύσις τῶν ὄλων, und vom Logos, der sie als Naturgesetzlichkeit, als Nomos durchwaltet. Spezifisch pantheistische Züge erhielt dieses Konzept in der Antike immer dann, wenn die kosmische Allnatur als Gottheit und das Naturgesetz als göttlich aufgefaßt wurden. Das gilt schon für Zenon, den Begründer der Stoa,<sup>3</sup> und für seinen Schüler Kleantes. In seinem berühmten, bei Stobaeus überlieferten Zeushymnos setzt Kleantes Zeus mit der Allnatur und dem sie bestimmenden Logos und Nomos

<sup>1</sup> Die Fragmente der Vorsokratiker, griech. u. dtsh. v. Hermann Diels, 11. Aufl., hrsg. v. Walther Kranz, Bd. 1, Zürich, Berlin 1964, S. 161, Frg. 50 (im folgenden: Diels/Kranz). Vgl. Frg. 10.

<sup>2</sup> Frg. 30.

<sup>3</sup> Stoicorum Veterum Fragmenta (im folgenden: SVF und Bandangabe), collegit Ioannes ab Arnim, Vol. I-IV, Stuttgart 1978-1979 (Neudr. der Erstausg. v. 1903-1905). SVF I, Nr. 85: »den Logos: den Gott« – λόγον τὸν θεόν; Cicero, De natura deorum I 36 (SVF I, Nr. 162): »Zeno stellt fest, das Naturgesetz sei göttlich« – »Zeno naturalem legem divinam esse censet«. Lactantius, De vera sapientia, c. 9 (SVF I, Nr. 160): »Zeno bezeichnet den Ordner der Naturverhältnisse und den Gestalter des Alls als Logos, den er auch Schicksal und (Natur-)Notwendigkeit und Gott und Geist des Zeus nennt« – »Zeno rerum naturae dispositorem atque artificem universitatis λόγον praedicat, quem et fatum et necessitatem rerum et deum et animum Iovis nuncupat«. Vgl. Diogenes Laërtius VII 88 (SVF I, Nr. 162): »Der gemeinsame Nomos, welcher der richtige Logos ist, der alles durchwaltet, identisch mit Zeus, dem Herrscher über die Ordnung des Seienden« – ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Δεῖ, καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι; Diogenes Laërtius VII 148 (SVF I, Nr. 163): »Zenon nennt den ganzen Kosmos und den Himmel: Wesen der Gottheit« – οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μὲν φησι τὸν ὄλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν.