

DIE DASEINSNEGATIVA DER CONDITIO HUMANA UND IHRE BEWÄLTIGUNGSVERSUCHE IN DER ANTIKE

Karl Mattäus Woschitz

UDK

I. *Hinführung und Exposition*

In der siebten Vater–unser–Bitte, »Sed libera nos a malo«, »Erlöse uns von dem Bösen« (Mt 6, 13a), kommt letztlich das gemeinsame Anliegen der Heilsehnsüchte des »homo religiosus« zum Ausdruck, aus einer unheilvollen, rätselhaft verhangenen Gesamtsituation einen rettenden Ausweg, eine erlösende Befreiung zu erlangen. Das Anliegen der Erlösung von »allerlei Übel« kann sensu lato als die religiöse Grundsehnsucht schlechthin aufgefasst werden, Befreiung, Errettung, Heil, Hilfe zu finden in dem Ausgeliefertsein des menschlichen Daseins auf eine gefährliche Hintergründigkeit des schicksalhaft–neutrischen »malum«, des »Bösen«. Die Frage nach seinem Grund wurde unter all den Fragen als die dunkelste empfunden. Auch das Grundgefühl der existentialistischen Weltangst sieht die Wirklichkeit als stumme Fremde, wenn Albert Camus im »Der Mythos des Sisyphos« schreibt: »Eine Welt, die sich (...) deuten und rechtfertigen lässt, ist immer noch eine vertraute Welt. Aber in einem Universum, das plötzlich der Illusion und des Lichtes beraubt ist, fühlt der Mensch sich fremd. Aus diesem Verstoßensein gibt es für ihn kein Entrinnen, weil er der Erinnerung an eine verlorene Heimat oder der Hoffnung auf ein gelobtes Land beraubt ist.«¹

Für A. Camus reißt das menschliche Bewusstsein eine Kluft zur indifferenten Natur auf, die an sich gleichgültig ist und weder Zweck noch Sinn zu haben scheint. Im System des Objektiven erscheint die Subjektivität des Men-

1 A. Camus, *Der Mythos des Sisyphos*, Hamburg 1975, 11. Es geht um die existentielle Grunderfahrung des Absurden, jener Diskrepanz zwischen Hoffnung und dinghafter Wirklichkeit. Vgl. R. M. Albérès, *Ca, us et le mythe de Prométhée*, in: Ders., *La révolte des écrivains d'aujourd'hui*, Paris 1949, 63–81.
F. Bondy, *Albert Camus und die Welt des Absurden*, in: *Schweizer Annalen* 3 (1946) 150–159. J. du Rostu, *Un Pascal sans Crhsit*, in: *Ĉtudes* 78 (1945) 48–65; 165–177.

schen und das Rätsel des Bewusstseins exzentrisch positioniert, scheinbar heimatlos und auf seine »Innerlichkeit« hin gedrängt. Als solches entzieht es sich allen Objektivierungs- und restlosen Aufklärungsversuchen.

Das Phänomen des Bösen und die Leiderfahrungen gehören zur unabweisbaren Wirklichkeit menschlicher Existenz. Sie umstellen diese als Plural: als Unheil, Übel, Krankheit, Not, Unglück, Tod, aber auch als moralisches Übel mit dem Bösen als Inhalt von Sünde und Schuld. Neben dem aktuellen Unheil stellt sich die Frage nach dem existentiellen Unheil, das vom homo religiosus in den verschiedenen Religionen als ein zentrales Hemmnis der religiösen Einheit des Menschen mit der Wirklichkeit des »Heiligen« im Sinne Rudolf Ottos erlebt wird.² Dabei geht es nicht um eine einzelnen Tat oder Gesinnung, sondern um die existentielle Situation der wesenhaften Isolierung des Einzelnen vom »Heiligen«.

Eine Typologie der grundlegenden isolierenden Faktoren kann einerseits in der körperhaften Existenz des Einzelnen gesehen werden (so z. B. in der indischen Mystik, im Buddhismus, Taoismus, der Orphik, ferner in den hellenistischen Mysterien-Religionen und in der Gnosis), oder aber in der existentiellen Abkehr des Menschen von der persönlichen Gottheit (so in der Erzählung des Jahwisten in Genesis, Kapitel 3). Hier erscheint das peccatum essentiale einerseits als seinsmäßige Isolierung von Gott durch radikalen Selbstbezug (Wie Gott sein wollen) und andererseits als Schuld gegenüber Gott.

Die mit der Individualexistenz verbundene Körperhaftigkeit als das entscheidende Hindernis der Einheit findet seinen prägnanten Ausdruck in dem Ruf des gnostisch-hermetischen Poimandres (1, 27):

»Zu allererst musst du das Gewand, das du trägst (den Körper), zerreißen, das Gewebe der Unkenntnis, den Rückhalt der Sünde.«

Das religiöse Grund- und Primwort aber heißt »Erlösung« in der allgemeinen Bedeutung, dass »Unheil« beseitigt oder aufgehoben werden soll. Das semantische Feld das »Bösen« (malum) umfasst das Widerwärtige, das die Lebensordnung des Menschen Gefährdende und Schädigende, aber auch das unberechenbar Bedrohende und Unverfügbare, jene »andere Kraft« des Unheimlichen.

Vielfältig sind die Ätiologien des »Falls« des Menschen als tragische Urtat der Zerreißung und Zersplitterung (Orpheus-Mythos; Dionysos-Zagreus-

2 R. Otto, *Das Heilige*, 1917. Ders. *Sünde und Unschuld*, 1932; vgl. C. Colpe (Hg.), *Die Diskussion um das »Heilige«*, 1977.

Rudolf Otto sucht das Heilige als das Nicht-Selbstverständliche sondern als »das Erstaunliche« zu bestimmen, das in die Sphäre des dem rationalen Begreifen entgegengesetzten religiösen Gefühls (»Divination«) gehöre. Vgl. R. Otto, *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, 1929, 39.

Mythos) oder des Gebanntseins der Seele in das irdische materielle Sein (Soma–sema–Vorstellung: der Körper als Grab der Seele (so in der orphischen, platonischen, neuplatonischen und gnostischen Konzeption).

II. *Konkretionen: Bewältigungsversuche*

Vielfältig sind die antiken Bewältigungsversuche dieser Grundproblematik der *conditio humana* vor der Frage des »malum«.

Ein Blick in den indischen Subkontinent mit der pluralen Religion des Hinduismus³ such die Texte der ersten Periode der Upanishaden, das Briharanyaka–Upanishad, das menschliche Dasein vom Aspekt der Weltmüdigkeit und dem Pessimismus her zu kennzeichnen. Die Spekulationen kreisen um das Zugrundeliegende und Wesentliche sowie um das nachtodliche Schicksal des Menschen. Der an der Beobachtung der Naturkreisläufe geborene Wiedergeburtsglaube und die Vergeltungskausalität setzen zwingend auch einen Kausalzusammenhang im moralischen Sinne voraus und ethisieren auf diese Weise den Karman–Gedanken der Tatvergeltung.

Das vom Leiden überschattete Leben bildet den integralen Bestandteil eines Glaubens an die schicksalhafte Wirklichkeit vieler Erdenleben, die den Kreislauf der Wiedergeburten (*samsara*) bilden.

Als »Rite de passage« kann die Geburt eine vorherige Geburt wiederholen als Folge des im Leben angesammelten Karmas.

Das existentielle Unheil liegt in der Bindung des individuellen Atman an die Körperwelt und damit in der Isolierung vom göttlichen Absoluten, dem Brahman. Dieses Gebanntsein in eine als illusionär angesehene Welt samt dem Kreislauf der Wiedergeburten lässt nach der Überwindung der knechtischen Bindung aufbrechen (Briharanyaka–Upanishad I, 3, 28). Es wird in der Aufhebung der isolierenden Faktoren gesehen, die an den Schein binden. Positiv aber geht es um die Herstellung der einigenden Verbindung mit dem Absoluten, um den Schritt von der Vielheitswelt hin zum ruhenden Sein des

3 Vgl. O. Lacombe, *L'Absolu selon de Vedanta*, 1937,
P. Hacker, *Die Idee der Person im Denken von Vedanta–Philosophen*, in: *StMiss* 13 (1963) 30–52.
H. von Glasenapp, *Vedanta und Buddhismus*, 1951.
Vgl. E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, Bd. 1, 1953; Nachdruck 2003;
P. Olivelle, *The Early Upanisads. Annotated Text and Translation*, 1998.
Religious Culture of India. Power, Love und Wisdom 1994.
P. Hacker, »Inklusivismus«, in: G. Oberhammer (Hg.), *Inklusivismus: Eine indische Denkform*, 1983, 11–28;
K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, 1994; G. Flood, *An Introduction to Hinduism*, 1996

Brahman und damit um die Beseitigung des Zwangs zur gestaltwandelnden Wiedergeburt.

Mit dem »tat tvam asi«, »das bist du«, ist die wesenhafte Identität des Selbst des Menschen, des Atman, mit dem Brahman, dem unsichtbaren und unaussagbaren Wesen aller Wirklichkeit ausgesprochen.

Bewusstsein ist immer Bewusstsein von etwas und setzt die Vielheitswelt sowie die Spaltung von Subjekt und Objekt voraus. Ziel der Erlösung ist das Eingehen in das impersonale Brahman, bewirkt durch die Einsicht (moksha) in das Wissen um Atman. Leidbewältigung wird auf dem Königsweg der All-Einheits-Erfahrung gesucht, zusammen mit den anderen Weisen Askese und Yoga.

Wir illustrieren das Thema an den Fragen des Menschen des antiken Hellas, die ihnen in der Gestalt von Mythen, der philosophischen Schulen, der tragischen Dichtung, der Religion und ihrer Sonderform, den Mysterien, Ausdruck verliehen hatte.

1. DER GRIECHISCHE MYTHO-LOGOS

In ihren Mythen, einer frühen Anschauungs-, Denk- und Lebensform, werden in einer Art Protophilosophie Fragen des Daseins verbildlicht⁴. Der Mensch schafft sich so über die ihn beegnende Natur eine zweite, eine »besprochene« Welt der Sinndeutungen. Der Mythos gehört — wie Sprache und Kunst — zu den symbolischen Formen und sucht explanatorisch die beegnende Wirklichkeit zu begründen und zu deuten.

Die mythische Erzählung kann »librettoartig« religiöse Kulte und rituelle Handlungen begleiten und deuten.

Als »heilige Geschichte« (hieros logos) erzählt zB der Mythos in Hellas von den Göttern als Seinsgestaltung und von der unentrinnbaren Macht des Schicksals, jenem letzten und unlösbaren Rest und Geheimnis der Wirklichkeit. Die griechischen Götter aber begegnen uns als Ur- und Spiegelbilder des Menschlichen: so spiegelt sich das geistig Jugendhafte in Apollon, das Rauschaft-Ekstatische und Emotionale in Dionysos, die Jungfrau in Artemis, die Braut in Persephone, die Frau in Hera, der kunstreiche Handwerker in Hephaistos, der Krieger in Ares, der Suchend-Findige in Hermes uam.

Es gibt auch eine Reihe von sogenannten Heimweh-Mythen, in denen sich die Sehnsucht nach einem glücklichen Urzustand, einem »Goldenen Zei-

4 Vgl. E. B. Tylor, *Primitive Culture*, 2 Bde., 1871;
M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, 1959;
C. Levi-Strauss, *Myth und Meaning*, 1978;
R. A. Segal, *Theorizing about Myth*, 1999.

talter« oder Paradies ausdrückt. In sei eingezeichnet ist⁶ die Erinnerung an eine ursprüngliche Ganzheit, die Ahnung einer uranfänglichen Fülle.

Diese Sehnsucht begegnet uns zB im »Symposion«⁵ Platons, dem zwischen Ernst und schwebender Heiterkeit geführten Prosadialog des Sokrates mit seinen Freunden. In dem Rundgespräch der Mitunterredner geht es um den Gott Eros und um ein als »Erotik« verstandenes Philosophieren. Die von Platon in seiner dunklen Symbolik als »Findigkeit« (Poros) und »Bedürftigkeit« (Penia) bezeichneten Eltern imaginerenden den Ausgleich des Gegensatzes von der Fülle der Ganzheit und der Not der Vereinzelung. Durch den Mund des Lustspieldichters Aristophanes lässt Platon den alten Mythos vom Menschen als ursprünglich kugelförmigen Wesen erzählen, jene Metapher für die vollendete Gestalt. Der Mythos klingt an eine alte Sage im indischen Yadschur-Veda an. Dann bringt Platon den Schuldgedanken ins Spiel, wenn er schreibt:

»Für unser Unrecht von Gott auseinander getrieben, verloren wir die ursprüngliche Einheit«, dh die einheitliche Ursprungsgestalt der Geschlechterpaar und erläutert dies:

»Dies ist die Ursache des Eros, dass unsere Natur in ihrem ursprünglichen Zustand unzerteilt war. Dem Streben und Trachten nach jener unzerteilten Ganzheit geben wir den Namen Eros« (Symp. 210).

In einer nach oben führenden Stufenleiter wendet sich der Eros nicht nur einer schönen Körpergestalt zu, sondern der Schönheit der Seele und der Schönheit eines glückenden Lebens, um schlussendlich das Schöne an sich, die Idee der Schönheit zu lieben als harmonische Unversehrtheit des Ganzen. In solchem Weg nach oben vervollkommnet sich der Liebende bis hin zur Gottesschau, weil Lieben zugleich bedeutet Werte hervorbringen, lässt Platon Phaidros sagen:

»Göttlicher nämlich ist der Liebende als der Geliebte; der Gott ist ja in ihm«. (Symp. 245) Weil das Suchen dem Gesuchten vorausgeht, ist Eros der Vermittler zwischen der Welt der Menschen und der Metawelt der Götter.

Ist das Ziel der Naturreligion eine himmlische Dyarchie?

5 Vgl. F. M. Cornford, *The Doctrine of Eros in Platos »Symposium«*, in: F. M. Conford, *The Unwritten Philosophy and other Essays*, Cambridge 1967.

G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, 1948.

2. PHILOSOPHIE ALS RETTENDE ERKENNTNIS (PLATONISCHE SALUTOLOGIE)

Dem platonischen Todesdialog des Sokrates, dem »Phaidon«⁶, liegt als thematischer Tenor die polare Relation von »Leben und Tod eines wirkliche Philosophen« zugrunde.

Die Erörterungen kreisen um dieses eine Thema, Tod und Leben und seine Aspekte, wobei das Biographische in das Typische »aufgehoben« wird. In den sog. »Unsterblichkeitsbeweisen« der Seele und ihrer hegemonialen Funktion geht es um den absoluten Vorrang des Geistes gegenüber dem Körper. Dem Verhalten des Sokrates aber liegt die Überzeugung zugrunde, dass es für den Menschen schlimmer sei, Unrecht zu tun als Unrecht zu leiden.

Der philosophische Versuch Platons und seiner Schule ist ein »theo-re-tischer«.

Das Negative und leidvoll Defiziente soll durch den Blick auf die Ideen, oder im Neuplatonismus auf das »Eine« und zwar durch »Schauen« des Überzeitlichen, Transmundanen bewältigt werden.

Über der Lebenswelt des Menschen und der Gebrochenheit aller Sinnenwelt und ihrer Zufälligkeit und Hinfälligkeit wölbt die Himmelswelt⁷ der Ideen als das zeitlos Wesentliche gegenüber dem Unwesentlichen.

Dabei werden die »mala« und Daseinsnegativa ontologisch veruneigentlicht und epistemologisch als »Unwissenheit« deklariert.

Den Vollzug des philosophen Lebens und den Test des wahren Philosophen wird Platon mit drei Maximen charakterisieren:

a) Philosophieren heißt »sterben lernen« (apothnéskein meletân)

Da sich im Tod die Trennung der vernunftbegabten Seele von der Erd- und Sinnengebundenheit des Leibes vollzieht, wird die Seele frei zur reinen, nicht durch die Sinne getrüben Erkenntnis des Wahren und Eigentlichen. Im Todesdialog des »Phaidon« erbringt Sokrates in heiterer Gelassenheit den Beweis für seine These. Philosophieren als vorgezogenes »Sterben« bedeutet die notwendige Hinwendung des ganzen Lebens zur Rettung der Seele. Aber es ist innerhalb der Welt nur ein Provisorium, denn die an den Körper gefesselte Seele des Menschen könne sich nie vollständig dem Geistigen zuwenden. So bleibt die Differenz zwischen dem menschlich möglichen einerseits und dem vollendeten göttlichen Wissen andererseits bestehen. Götter phi-

6 H. Barth, *Die Seele in der Philosophie Platons*, 1921
R. Guardini, *Der Tod des Sokrates*, 1956, 98–190 (rde, 27).
J. Piper, *Begeisterung und Göttlicher Wahnsinn*, 1962;
H. Sinaiko, *Love, Knowledge und Discourse in Plato*, 1965;
G. Rolla, *Saggio critico sul »Fedone*, 1938.

7 Vgl. W. K. C. Guthrie. *A history of Greek philosophy I*, Cambridge 1962, 253ff.

losophieren nicht, denn sie sind ja im Besitz der Weisheit. Im »Phaidon« sucht Sokrates angesichts des Todes den Nachweis der Unsterblichkeit der Seele zu erbringen. Sein dritter Beweis spricht im Sinne der orphisch–pythagoreischen Mystik vom grundsätzlichen Anteil der Seele an der Idee des Lebens, die daher nicht die des Todes in sich aufnehmen könne.

b) Das zweite Leitwort beschwört die »Angleichung an Gott nach Möglichkeit« (*homoiosis theô kata dynaton*), um »gerecht und fromm zu werden unter Leitung der Phronesis« (*Theiat*. 176a). Dazu gehört der Begriff der »Erleuchtung«, eine aus den Mysterien und der Mystik rezipierte Symbolik des Lichtes, die eine heilsrelevante Erkenntnis bedeutet.

In Platons siebten Brief (*epist.* 7, 341) folgt bei der Erkenntnis die Idee eines Gegenstandes auf die vier Schritte der Kenntnis des Namens der Definierbarkeit, der Abbildbarkeit und des Verstehens als letzter Schritt der Erkenntnis die Erleuchtung: »Aus lange währendem Umgang mit der Sache und dem Zusammenleben entsteht plötzlich in der Seele, wie von einem springenden Funken entzündet, ein Licht.« Grund der Ermöglichung eines solchen Weges ist das selbst »In–sich–Lichtsein« der Ideen, die daher dem Denken einleuchten können.

Die neuplatonische Philosophie als breit angelegte theologische Konstruktion leitet alles von einem einzigen und transzendenten Prinzip ab. Das abstandslose Einssein mit dem Urlicht des Einen selbst wird bei Plotin als erleuchtende Einweihung in das Mysterium verstanden.⁸ Bei ihm bedeutet das »in Gott aufgehen« den Weg der Loslösung der Seele vom Sinnlichen und den Aufstieg zum Einen, um geistesgestaltig und einfältig zu werden mit dem Ziel, im Schauen des Einen eins zu werden mit der Gottheit. Plotin sucht »Erleuchtung« zunächst von der fortschreitenden Selbsterhellung und Selbstdurchlichtung des Denkens zu begreifen und zwar als Abkehr von dem Sinnenfälligen und in die Zeit Gebannten. Als »Reinigung von allem Fremden« vollzieht sie sich dann im Rückgang in sich selbst, wobei in solcher Inwendigkeit des Denkens der Überschritt über sich selbst auf das Eine selbst hin gemacht wird. Indem das Denken in sich selbst zurückgeht und sich selbst denkt, denkt es zugleich seinen Grund und Ursprung (*Enn.* V, 5, 7, 21). Dieses Sich–selbst–Denken als Bewusstwerden des eigenen Wesens, das im Einen gründet, ist als Selbstdurchlichtung der geforderte Schritt zur mystischen Einung, wobei das Licht selbst das Geschaute ist.

Clemens von Alexandrien wird vom verklärenden Überstieg sprechen von der Gottebenbildlichkeit des Menschen (*vgl.* *Gen.* 1, 26) zur Gotähnlichkeit.

8 Plotin, *Enn.* VI, 9, 11; und Platon; *Theai*, 249 d ff.

c) Das dritte Leitwort der *vita philosophica* im Geiste Platons ist das Streben nach dem Wissen dessen, was immer ist (*epistemes órexis*, Ps. Platon, def. 414b), um denkend beim Immer–Seinenden zu verweilen. Philosophie als eine aus inniger Gemeinschaft erwachende Neigung (= *philein*) strebt nach einem Wissen von Ideen, und in letzter Instanz, nach der Ursache aller Ideen, der Idee des Guten als Grund der Wahrheit und des Seins.

In seiner Verteidigungsrede sagt Sokrates: »Im Bemühen um Wissen muss ich leben und deshalb prüfen und widerlegen«, um die »Wahrheit zu finden (Apoll. 28 e 5); vgl. 28 c 7. d 5). »Diejenigen, die sich richtig mit der Philosophie befassen, sind um nichts andres bemüht als zu sterben und tot zu sein« (Phaid. 64a). Seine philosophische Erlösungslehre stellt sich die Aufgabe, die Seele schon während des Lebens aus dem Gefängnis der Körperlichkeit zu befreien und auf das Geistige (*noetón/íocôóí*) zu lenken als Trennungsvorgang von der Körperlichkeit. Prämisse solcher Salutologie ist die transzendente Welt der Ideen. Ein solcher Vorgang hin zur Erkenntnis der letzten Wahrheiten ist von Schmerzen begleitet, weil der Seele — im Bild gesprochen — Flügel wachsen für den Aufschwung: »ein Gefühl demjenigen eines zahnenden Kindes ähnlich; hierbei also gärt alles an ihr (der Seele) und sprudelt auf, und was die Zahnenden an ihren Zähnen empfinden, wenn sie oben ausbrechen, Jucken und Reiz im Zahnfleisch, eben das empfindet auch die Seele dessen, dem das Gefieder hervorzubrechen anfängt« (Phaidr. 172).

So fasste Sokrates seine philosophische Tätigkeit als Dienst am Gott Apollon auf, der in Athen unter dem Beinamen »Übelabwehrer« (*alexikakos, ÜēÆíßáo*) verehrt wurde. Er ist der Gott des Heilens und der Mantik. So suchte auch Sokrates die mannigfachen Irrtümer über Gut und Böse zu diagnostizieren (Platon, Gorg. 479 d) sowie die vielen Arten der Unwissenheit der Menschen und den Verlust ihrer sittlichen Reinheit zu therapieren.

3. DIE SALUTOLOGIE DER ANTIKEN MYSTERIENRELIGIONEN

In den Mysterienreligionen rückt als Heilsziel die Läuterung des Mysten von den negativen, titanischen Mächten und die Erhöhung der Seele zur persönlichen Unsterblichkeit, ja zur Vergottung in den Blick.⁹

Mit Hilfe der agierenden Mystik will der Eingeweihte göttliche Gnosis und göttliches Sein erlangen. Der Heilweg bestand in Einweihungsriten, die oft die Kultlegende der Gottheit darstellten.

9 Vgl. W. Burkert, *Antike Mysterien*, 1990;
K. Clinton, *Myth and Cult*, 1992
R. Turcan, »Leleaboration des mysterçres dionysiaques lçpoque hellénistique et romaine, in: Moreau u. a., *Linitiation*, Bd 1. 1992, 215–233;
J. Alvar, *Los Misterios. Religiones »orientales en el imperio Romano*, 2001.

In der »Mimesis« des von der Erlösergottheit beschrittenen und gebahnten Weges soll der Myste deren Leiden und Erfahrungen an sich selbst erleben und so das Heil erringen.

So ahmt zB der Ritus der Mithrasliturgie (PGM IV; 475–724) den Gang des Sonnengottes Helios, des Erstlings der Mysten, durch die Himmelwelt dar. Dabei muss dieser eine Reihe Widrigkeiten der feindlichen Gestirnmächte überwinden, die ethisiert und rationalisiert als »labores« oder als Versuchungen bestanden werden müssen. Ein ethischer Rigorismus legt allen Nachdruck auf die Befreiung von Verfehlungen.

Auch die Elemente Wasser, Feuer, Erde spielten im Einweihungsritual eine besondere Rolle sowie das gemeinsame Mahl.

Feiner kennzeichnete die Mithrasgemeinden ein kollektives Erlösungsbewusstsein, eine kosmische Salustheologie des Weltgerichts und der Welterlösung gewisse Konfessionalität. An dem durchlittenen Schicksal der Mysteriengottheiten (Osiris, Demeter, Mithras, Attis), die das Wohl und Wehe des Menschen über den Tod hinaus im Auge haben, gewinnt der Gläubige Zuversicht und sieht in ihnen beglaubigte Garanten der Erlösung.

So stellte zB die orphische Bewegung eine radikale Metamorphose der antiken Anthropologie und Religion dar.

Mit der Diätetik vegetarischer Ernährung, rituellen Reinigungen und mit den Totenpässen mit dem Losungswort wird der Weg zur Quelle gegen den Durst der Seelenschatten und zur Insel der Seligen gewiesen.

In den orphischen Mysterien und ihrer apollinischen Sehnsucht nach Reinheit wird das Göttliche im Menschen erweckt und der Mensch mystisch vergottet, während das Titanische als die zu überwindende Sündenschuld interpretiert wird. Es heißt: »Die Träger von äußeren Zeichen der Weihe (Tyrsosträger) sind viele, wenige die wirklichen Bakchen«; und Bakchos war man durch jene Seele, die Tier und Mensch eignet. Die orphische Seele weiß um das Urwilde und Urmilde, weiß um die altpythagoreische weltumfassende Gemeinschaft des Lebendigen und die Ehrfurcht für alles Beseelt–Belebte, aber auch um die Möglichkeit, die inhärenten Gegensätzlichkeiten des seelisch–körperlichen Seins durch Ekstase aufzuheben.

In der Bekehrung der mythischen Gestalt des Orpheus, den Ovid des »vates Apollineus« nennt, ist die orphische Religion¹⁰ in den Kreis der Apollonreligion des »reinen« und »reinigenden« Gottes eingeordnet.¹¹ Apollon ist die große Gottheit der homerischen Religion, aber auch der Pythagoräer, mit denen die europäische Weltanschauung in einem wesentlichen Teil anhebt. Die pythagoreische Apollonreligion bezieht sich auf die Seele und den

10 Apuleius, Met. XI 23. Zur Interpretation vgl. J. Bergman, in: *La soteriologia* 671–708.

11 Nach Empedokles ist Apollon die »heilige Geisteskraft« selbst, in körperlicher Form unfassbar und falsch dargestellt (Frg. 134; vgl. C. Horna, *Wiener Studien* 1930, 5f).

Seelenmythos, auf die Götter und die Zahlen, die über dem Leben und Jenseits des Todes stehen als reine Harmoniewelt.¹² Dieses Bedürfnis nach Reinheit und Sühnung der Makel, um aus dem Rad der Wiedergeburten herauszukommen, hat neben dem Impuls auf das Lebensjenseitige jenen anderen, der auf die Tiefe der diesseitigen Lebenswelt geht und seinen Ausdruck in der Demeterreligion gefunden hat.

In Orpheus-Mythos ist beides enthalten, die harmoniestiftende Macht der Musik, womit Orpheus die wilde Naturwelt zähmt und die dämonischen Kräfte reinigt, und seine Zerreißung durch die wilden Mänaden, die Vertreterinnen des Körperlich-Naturhaften. In solcher mystischen Imagination ist Apollinisches und Dionysisches paradox verbunden. Der Körper als Gefängnis und Grabzeichen der Seele gesehen. In der dionysischen Entfesseltheit und höchsten Daseinssteigerung spielt sich die Urweltlichkeit eines orgiastischen Brauches, in welchem Lebendiges durch Lebendiges verschlungen wird und so schicksalsgleich ist mit dem leidenden Dasein des Tieres. Der Vorgang der Zerreißung wird in kultische Pflege genommen und ist Tun und Erleiden des Grausamen in einem. Das Dionysos-Kind, das im Zagreus-Mythos seine gewaltsame Zurücknahme seines lebendigen Wesens erfährt, bleibt unzerstörbar.

Ein weiteres Beispiel:

Von der Isisweihe berichtet Apuleis in der autobiographischen Erzählung (Mitte 2. Jh. n. Chr.) seiner Metamorphose XI: Der Weihe des Initianden gehen die persönliche Berufung durch die Göttin im Traum voraus sowie vorbereitende Akte, das sind Reinigungsriten, Opfer, Fasten ua. Im weiteren erscheint das ägyptische Jenseitsgericht in einer spiritualisierten Form: der Initiand bekennt seine Sünden, wobei der Priester die Hauptsünden verurteilt (met. XI 15): die »serviles voluptates« müssen durch eine auf Isis bezogene »voluptatas« ersetzt werden; verurteilt wird auch die »unheilvolle Wissbegierde« (inprospera curiositas), die sich auf die niederen, magischen Praktiken stützt; der Priester ermahnt zum »Streben nach Wahrheit« (studium veri) bzw. zum »gottesfürchtigen Verlangen« (desiderium religiosum) (Met. XI 23)¹³ und bittet um Vergebung von Seiten der Götter.¹⁴ Dann wird der Initiand in das im Adyton gehütete soterische Wissen Altägyptens eingeweiht. Im nächtlichen Initiationsritus wird er symbolisch in den Bereich der »Unterwelt« geführt, dh in den innersten Bereich des Heiligtums, wo er »alle Elemente«, di Feuer, Wasser, Luft und Erde durchwandert, um im

12 In der pythagoreischen Lehre war die geheimnisvolle Form der Vierzahl, die Tetraktys, die Chiffre, das Tiefste mit dem Höchsten zu verbinden. Sie ist die Zahl der Weltwurzeln und mit der zehn, der pythagoreischen Zahl der himmlischen Weltharmonie, gleich (= 1 + 2 + 3 + 4).

13 Vgl. J. G. Griffiths, Apuleis of Madauros, The Isis-Book, EPRO 39, 1975, G. Hölbl.

14 Apuleis, Met. XI 21.

Dromenon zur mitternächtlichen Stunde die Sonnen in ihrem strahlenden Licht symbolisch zu erblicken. Dabei zollt er den Göttern des Himmels und der Unterwelt seine Verehrung. Entsprechend der Barkenfahrt des Sonnengottes Re durch das Amduat wird er als neue Mysterie am nächsten Morgen wieder erscheinenden »Sonnengott« geschmückt. Gleichzeitig hatte der Initiand das Osiris–Schicksal nachvollzogen, dessen Todes–Mysterium und dessen Vereinigung mit Re als Lebens–Mysterium. Ferner hatte er die Osiris–Passion und Osirisweihe nacherlebt und durch Gotteserkenntnis die Unsterblichkeit erlangt, Anteil an der unveränderlichen Natur der Gottheit. Diese Wiedergeburt als Neugeburt führt den Mysterien zu einem vergeistigten Leben und Glück sowohl im Diesseits wie im Jenseits. Durch die Isisweihe partizipiert er an der Heilskraft Göttin Isis. Ihren Mythos erzählen Diodorus Siculus (I 13–27) und Plutarch (De Iside 12–19). Dank der wachsenden Identifizierung mit anderen Gottheiten steigt sie zur Allgöttin. Im Totenbuch (142) heißt sie: »Isis, die Göttliche, in allen ihren Namen: Sechat–Hor, die Witwe, die Herrscherin, die große Neschet–Barke, Neith, Selket, Maat, die Himmelskuh.« Und in der Dendara–Litanei wird von ihr gesagt: Sie ist Nechet in Elkab, Tjenenet in Hermonthis, Junit in Dendera, Isis in Abydos, Seschat in Unut, Heket in Antinoe, Neith in Sais, Sie, die Herrin in jedem Gau, ist in jeder Stadt und in jedem Gau mit ihrem Sohn Horus.¹⁵ Im Mittelmeerraum wird sie als die ägyptische Göttin schlechthin als »una quae es omnia« (CIL X 3800) und »myrionyma« aufgenommen.¹⁶

4. DER »SACER LUDUS« DER GRIECHISCHEN TRAGÖDIE UND DIE KATHARSIS

In der Tragödie stellten die Griechen das Leid des Menschen, dessen Schuldigwerden und tragisches Scheitern und dessen Weg unter der schicksalhaften Notwendigkeit und Verfügung als den unvermeidlichen Schatten menschlicher Lebenswelt auf dem Orchester rund der Bühne dar.

An den Zuschauern sollte sich in diesem »sacer ludus« durch das psychologische Phänomen einer »Übertragung« in »Furcht und Zittern« eine Reinigung, eine kathartische Linderung vollziehen.

Indem der Tragödiendichter die innere Bedeutung seines Stoffes zum Ausdruck bringt, illustriert er im voraus, was später Aristoteles in seiner »Poetik«¹⁷ dahin zum Ausdruck bringen wird, dass die Dichtung philosophischer sei als die Geschichte.

15 Vgl. F. Daumas, *Les dieux de l'Égypte*, Paris 1965, 99, R. R. Faulkner, *An Ancient Book of Hours* (pBM 10569), Oxford, 1958, 17, 23 — 19, 5).

16 Vgl. pOxa 1380; Apuleius, *Metam.* XI 5.

17 W. Schlegel, *Über das Studium der griechischen Poesie*, 1797.

Mit dem Begriffspaar Apollinisch — Dionysisch werden zwei Weseneigenschaften der griechischen Götter Apollon und Dionysos einander gegenübergestellt, in denen sich zwei Pole der *conditio humana* spiegeln: Apollon steht als Gott der klaren Geistigkeit, Form und Ordnung für das rationale Bewusstsein und vertritt das rational–aufklärerische Prinzip der Welterkenntnis und Weltbemeisterung sowie Bewusstmachung des analitisch Differenten. Dionysos, der Gott des Weines aber steht für das irrationale Erleben der Welt, die Sinnlichkeit und der »göttlichen Trunkenheit« (W. Schlegel). Diese beiden Gestalten sind Metaphern des Lebensgefühls und der Weltanschauung.

In der Tragödie kommt der Mensch als Leidwesen auf die Bühne, ohne dass das Urmysterium des Tragischen selbst eine Deutung findet. Die Form der Vollendung der attischen Tragödie mit Aischylos, Sophokles und Euripides komprimiert sich auf ein einziges Jahrhundert (500 — 406) v. Chr.) und bringt den Schnittpunkt des Menschlichen mit dem alles Menschliche übergreifenden Absoluten auf die Bühne. Aus der Krise des Mythos erwächst paradox die stärkste poetische Gestaltung des Mythos auf dem neutralen Raum des Theaterraums. Eine Handlung als »theoria«, als »An–Schauung«, wird in Worte gefasst und ein Zusammenspiel zwischen Hören und Sehen exponiert. Die Zuschauer sind leibhaftig und emotional und intellektuell einbezogen zu einer die Affekte entfesselnden Anteilnahme. Dabei dienen die dargestellten Mythen auch als Projektionsfläche des Ewig–Menschlichen. Die Aufführungen fanden an den dem Gott zugewiesenen Rahmen der beiden Hauptfeste statt. Die Schauspieler trugen Masken, weil sie teilhaben an der dionysischen Verwandlung und der Chor in der Sphäre der Verzauberung, der Ekstasis. Anwesend bei dieser zeremonienhaften Liturgie des Dramas ist der rot geschminkte Dionysospriester auf dem Ehrensitz. In dieser visuellen Darstellung der antiken Mythen geht es um die undefinierbarkeit einer letzten Wahrheit, um die Schickungen des Schicksals, die Wege der Götter und um das Erfassen der Gesetze und Grenzen sterblichen Lebens. Auch ein Heraklit, ein Platon wusste, dass das Zutage–Liegende dem Schein näher ist als der Wahrheit. In dieser geistigen Wahlverwandtschaft von Tragödie und Philosophie, bei aller *concordia discors*, werden die Zuschauer der Tragödien und ihrer in letzte Abgründe eindringenden Seherschaft auch zu Lesern eines Platon und Aristoteles sowie der dort exponierten Fragen. Die griechische Kultur strahlt in ihrem Zenit, dann im tragischen Mythos wird dionysische Weisheit mit apollinischen Kunstmitteln verbildlicht. Aber hinter Apoll, dem Gott der *clarté*, tanzte — älter als er — Dionysos den trunkenen Tanz des Lebensdrangs. Fragen und Inhalt aus dem Mythos begegnen im philosophischen Diskurs bei Platon in der Travestie des Dialogs, des Gesprächs, und wo das dialogische Verfahren an seine Grenze stößt, so bei den Eschata, wird der

Mythos erzählt. Er dient dann der Verbildlichung dessen, was hinter dem Logos liegt und diesem ermöglicht.

In den »Bakchen« des Euripides geht es um elementare Gefühle und um Rationalität, um einen sog. Widerstandsmythos, die Abwehr des Verstandes gegen den dionysischen Rausch mit der Dramatisierung des Irrationalen in der menschlichen Seele.

Die Bakchen/Bakchantinnen ziehen zu den nächtlichen Festfeiern in die Natur, um im ekstatischen Tanz den Schritt zurück zu tun in das Vorzivilisatorische, jene Grundeinheit von Pflanzen, Mensch und Tier. Von Gott erweckt, erwecken sie das Leben neu zu ewiger Wiederkehr. Das Zerreißen des Tieres, das zugleich Opfertier für Dionysos und Erscheinung des Gottes selbst ist, verzehren sie die »dionysischen Substanzen«, um sich mit dem Göttlichen zu erfüllen und Gemeinschaft zu erlangen. Die Mania ist von »seelenreinigender« (kathartischer) Kraft und hat so einen psychotherapeutischen Aspekt. In der Ekstase und mit Hilfe der dionysischen Gabe des Weines wird das Göttliche geweckt. Das Mainadische des Rausches, der Verwandlung läutert das Mysterion zu einem neuen Ichbewusstsein.

In den Backen tritt Dionysos in übermächtiger Gewalt in Erscheinung, von Euripides veristisch–übersteigert dargestellt im Schnittpunkt der Macht des rasenden Gottes und der Ohnmacht des sich verweigernden Königs Pentheus, des Gottesfeindes. Ungewollt vollzieht die eigene Mutter die Rache des Gottes und schwingt tanzend das blutige Haupt des Sohnes auf dem Thyrsosstab.

All diese Präliminarien gipfeln aber in der Zerstückelung des Wildes und im Verzehr des rohen, noch blutwarmen Fleisches, im sparagmos und der omophagia (V. 736–750). In ihrem Wahn wird Pentheus von den Frauen für ein Tier gehalten und zerrissen. Der Bericht des Boten, der aus dem Gebirge gestürzt kommt, erzählt die Pentheus–Passion.

*Zuerst begann als Priesterin die Mutter
Die Opferung und warf sich auf ihn (1114f).*

Das Ganze findet nun seine Veranschaulichung durch Kadmos, der die zerteilten Glieder auf die Bühne legt und durch Agaue, die Mutter des Pentheus, die mit dem vom Rumpf getrennten Pentheus–Kopf, auf den Thyrsosstab gepfählt, auftritt.

Alle Akteure der Tragödie sind anwesend, der auf dem Dach als lächelnder Stier stehende Fremde, dann der vor Grauen erstarrte Chor der Bakchen, der gerade noch getanzt und dem Sieg des Dionysos besang, und die noch weitertanzende Agaue, in heiliger Trance und verblendet, einen Löwen erlegt und sein abgetrenntes Haupt mitgebracht zu haben.

*Agaue zum Chor:
»O glücklicher Fang!
Nimm teil nun am Mahl!« (V. 1183)*

Chorführerin:
»Am Mahl? Ärmste! Wie?«

Und es folgt nun die grausamste Erkennungsszene des gesamten griechischen Dramas, wo Agaue das Haupt ihres eigenen Sohnes wieder erkennt. Der Ritus war Tötung des Sohnes.

In dieser Umkehr der beiden Protagonisten der Tragödie wird der Verfolger Pentheus zum Verfolgten und der Gejagte in den Töter verwandelt, der Jäger in die Beute und das Beutetier in den Jäger, »eine selige Jagd« (V. 1171).

Die Tragödie als kultische Handlung hat ihren zweiten Schauplatz im Zuschauer selbst, denn das Spiel auf der Bühne und die »Übertragung« des Spiels auf die Zuschauer ist von einer extrapoetischen Atmosphäre und Aura umfassen, der Religion. Der Name »Pentheus«, »Leidensmann«, setzt eine heilige Geschichte voraus, die in die Vorgeschichte der griechischen Tragödie gehört, in den Dionysos-Mythos. Es ist die Geschichte des Leidens eines Gottes und seines Triumphes über das Leiden. In Bakchen aber ist »Pentheus« der »Megapentheus«, »der mit großem Leiden«, der bestrafte Verfolger des Gottes. Die Ankunft des Dionysos in Attika und Athen selbst ist Spiegelung von Ereignissen der Frühgeschichte, der Einführung der Weinkultur und des Weinkultes. Es ist der Ankunftsmythos eines gegen Unverständnis und Widerstand sich durchsetzenden Kultes. Pentheus war Objekt und Subjekt für die »Urtragödie« des Dionysos, der als der Leidende einst »Pentheus« hieß. Diesen Namen trägt im thebanischen Mythos dann der König, der Verweigerer und zugleich das Opfer des Gottes. Tragödie bedeutete ursprünglich das Lied und Anlass des Bockes als des Opfertieres, das stellvertretend für den Gott und zugleich als sein Verneiner sterben musste.

5. GNOSTISCHE WELTFLUCHT

Zum gnostischen Heilsentwurf, eine Sammelbezeichnung verschiedener Strömungen, gehört die Frage nach dem »unde malum, unde Deus, unde homo« (Tertullian) zu den zentralen Fragen.

Was ist das Wesen des Malum und wie kann es überwunden werden? Der dualistische Ansatz, der Gott und Welt radikal auseinanderreißt, sieht den Kosmos als tragisches Ergebnis eines schicksalhaften »Falls« im Göttlichen Selbst, dem welttranszendenten Prinzip. In einer emanativen Bewegung der Devolution entsteht zuerst ein demiurgisches Mittelwesen, das die materielle Welt hervorbringt.

Auf diesem Grundansatz des emanationistischen Schemas entstehen verschiedene gnostische Entwürfe mit der Depotenzierung des Göttlichen oder der Entfernung vom Ursprung. Für das Corpus Hermeticum (VI, 4) gilt der Kosmos als »Fülle des Übels«, wobei das Übel im Kosmos und seinen

Archonten, den personifizierten Planetensphären, verankert ist, die das kosmische »Schicksal« exekutieren. Über dem Materillen liegt der Zwang des Werdens¹⁸ bis hin zum Ort der Tyrannei und des Labyrinths für die menschliche Seele, jenem »Wall des Bösen« auf der »in Ewigkeit geschlossenen Tore der Archonten«.¹⁹ Der Mensch erlebt sich radikal als fremdbestimmt. So erzählt der Mythos vom Urmenschen, wie dieser bei seinem Abstieg durch die sieben Planetensphären zur Erde immer mehr von seiner ursprünglichen Qualität einbüßt und sich die Negativeigenschaften der planetarischen Mächte aneignet.²⁰ Erlösung aber liegt im Entfliegen aus dem Trug des Kosmos und der Entfremdung durch des Welthaft–Materiellen²¹, dh es geht um das Freiwerden von den Planetenlastern, die als substantielle Hüllen verstanden, beim Aufstieg wieder abgestreift werden müssen.²²

Im Gegensatz zur griechischen Weltfrömmigkeit und der Bewunderung des Kosmos wird dieser von den gnostischen Strömungen als Inbegriff des Bösen abgeerntet und verunglimpft.²³ In der Gnosis begegnet uns eine Weltauffassung, die keinen Freiheitsbegriff benötigt, denn die innersubjektive Entscheidung zwischen Gut und Böse wird in die Vorstellung eines Kampfes kosmischer Prinzipien projiziert. Der Kosmos bedeutet die trügerische Macht der Verblendung, ist Horizont der Heillosigkeit und Verderbnis.

III. *Integration und Schlussreflexion*

Wortfeld und Sinnbezirk des »malum« umgreift symbiotisch die Begriffe des Übels und des Bösen, sowie dessen Interdependenz des Schlimmen und Schrecklichen, des Mangelhaften und Unordentlichen, des Widrigen und Fatalen, Nichtigen und Negativen, Irrigen und Lasterhaften, der Entfremdung und des Defizienten, der Sünde und der Schuld.

Als Gegenbegriffe werden das Gute, Wahre und Schöne gesetzt, das Eine und Vollkommene, Makellose und Intakte, das Unschuldige und Tugendhafte, das Selige und das Heil, die Erfüllung und das Glück.²⁴

18 Hippolyt, *Refutation omnium haeresium* V, 16; 17, 6

19 Origenes, *Contra Celsum* VI, 31.

20 Vgl. Arnobius, *Adversus gentes* II, 16; Servius, *In Aeneidem commentarius* VI, 714; Macrobius, *In somnium Scipionis*, I, 11.

21 *Corpus Hermeticum* XIII, 1.

22 *Corpus Hermeticum* I, 15f.

23 Vgl. den Vorwurf Plotins, *Enn.* II, 9 gegen Gnostiker

24 Die Sprache enthält eine Reihe von metaphorischen Wendungen wie »irren«, »auf Abwege geraten«, »eine Last tragen«, »von Schuld beladen sein«, mit denen der Mensch über Schuld spricht.

Vgl. D. Ihde, *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricoeur*, 1971;

Die griechische Religion manifestierte sich in den beiden zentralen Kategorien der Polis, dem Kult und seinem Ritual einerseits und in dem narrativen Medium der Mythen andererseits, die über Götter, Welt und Menschen sprechen. Sie sind ein frühes Wissen des Menschen über die vielfältig erfahrene Wirklichkeit und ihre oft so unkontrollierbaren Aspekte.

Auch das griechische Drama war in der mystisch-rituellen Lebenswelt verankert als ihren »Sitz im Leben«, eine rituelle eingebettete Handlung zu Ehren des Dionysos. Er war der Maskengott der Veränderung, wie auch die Schauspieler ihre Identität durch die Maske veränderten. Es begegnete uns hier eine mimetisch-performative Literatur, die an den Zuschauern in der Darstellung ihres »ecce homo« »Furcht und Zittern« bewirken wollte — in der psychologischen Form einer »Übertragung« und so auch der »Reinigung« menschlicher Affekte.

Der Schirmherr der griechischen Mysterien und der Vater der Tragödie von Hellas aber ist Dionysos, ein »daimon eroticus«. Sein Mythos hat eine äußere, naturhafte Seite. Er ist der von den Titanen zerrissene Dionysos-Zagreus und von Zeus zu neuem Leben Erweckte. Zu seiner inneren Seite aber gehört das mytisch-ekstatische Erlebnis mit dem religiösen Drang des Einswerdens. Er kann sich sinnlich und sinnbildlich ausdrücken im Einssein des Liebenden oder des Mimen mit der Maske. In der rauschhaften Ekstase weitet sich das individuelle Bewusstsein zu der aus sich heraustretenden Bewegtheit. Sie wandelt das Wort zum melodischen und rhythmischen Gesang und die Schritte des Ergriffenen zum Tanz. Im Phaidros spricht Platon vom Liebesenthusiasmus als einem Geschenk des Gottes:

*»Edler ist der Wahnsinn als die Besonnenheit,
denn diese ist stets nur im Menschen, der Wahnsinn aber kommt von den Göttern.«
(Phaidros 215)*

In solch ekstatischer Entselbstung gewahrt der von Eros Erfüllte im Endlichen den Glanz des Unendlichen und Göttlich-Ewigen. Er muss sich angleichen, um sich zu vollenden. Aus den Dionysien und der dionysisch-polaren Religion ist die griechische Tragödie hervorgegangen. So tritt der Mime in der Nachahmung des Maskengottes aus sich heraus, um sich in verwandelnder Ekstase mit ihm zu identifizieren.

Im »Symposion« aber zeigt Platon in seiner Liebesanthropologie und Liebesphilosophie den Eros in seiner allerstärksten Verwandlungskraft. Kennzeichen für die pythagoreische Apollonreligion mit ihrem Bedürfnis religiöser Reinigungen und Sühnungen ist die Beziehung zur Seele und der kathartisch angelegte Seelenwanderungsglaube.

D. Rasmussen (Hg.), *The Normative Path*, 1989;
J. Nabert, *Essai sur le mal*, Paris, 1970

Auch die Orphik sucht die inhärenten Antinomien seelisch-körperlichen Seins durch Weihen, eine spezifische asketische Lebensweise und das Gottsbewusstsein einer Lösung zuzuführen. Sie ist auch für die Mysterien die Verwandlung zentral. Später wird die Alchemie diese verwandelnde Prozedur der Elemente in ihrem »opus magnum« zu vollziehen suchen. In den Mysterien aber geht es — nach einem Wort des Aristoteles (Frg. 15 R) nicht um ein Lernen, sondern um eine Initiation, eine sich einweihende Hingabe. Beglaubigter Garant für das menschliche Wohl über den Tod hinaus und seine Heilssicherung ist die Mysteriengottheit mit ihrem Stirb und Werde. Im Philosophieren des platonischen Sokrates aber geht es um Rechenschaftslegung (logon didonai). Schon im »Phaidros« entfaltet er den Gedanken, dass der Anblick der Schönheit und die Liebe zum Schönen der menschlichen Seele gleichsam Flügel wachsen lässt zu ihrem Aufschwung zur Erkenntnis der Ideen.

So bringt sinnliches Erkennen noch nicht die eigentliche Erkenntnis, sondern hat nur »Meinen« (doxa) zum Ergebnis. Darum müsse der Mensch seinen Blick darauf richten, was »seiender« ist als das, was ihm »erscheint: ». dem Seienden zugewendet, dürfte er wohl richtiger blicken« (Platon, Politeia 515 d). Die Richtigkeit des Blickens geht zuletzt auf die Idee, dem Vorbild und zugleich auch der Ur-Sache für das Sein einer sie darstellenden Erscheinung. Mit seiner Hauptthese, dass sittliche Verfehlung auf Irrtum basiere und Irrtum sei, identifiziert Sokrates moralisch-existentielles »Verfehlen« und intellektuelles Irren. Der Philosoph hilft den Irrenden wie eine Hebamme aus ihrer Falschmeldung heraus. In einem damit wird die Erkenntnis des Guten zum zentralen Ziel der Reflexion, und die Behebung des Irrtums zu einer Salutologie, zu einem Ringen um das Heil, ein Bemühen um »Reinigung« und »Erlösung« (Phaidon 82 a). Philosophieren heißt Dienst an der Befreiung aus dem Lebensirrtum und dem Verstricktsein der Seele ins Leibliche und Sinnvolle und ist so Wegleitung zu ihrer Vergöttlichung. Mit der Vision der Philosophie als Erlösung aus den Irrlichtern des Lebens hin in das Sonnenlicht des Guten (Politeia 514ff.) ist die philosophische Religion geboren. Wie die orphische Bewegung lehrt der platonische Sokrates die Unsterblichkeit der Seele, die in der Fesselung an den Körper eine Erinnerung in sich trägt an die verlorene transzendente Heimat und zugleich die Sehnsucht in sich wieder dorthin zu gelangen. Dazu wird eine philosophische Kathartik und Scheidekunst entwickelt, um im Jenseits »einen reineren Ort sehen« zu können.

Auch in der Gnosis ist das Denken und Erkennen der eigentliche Träger der Frömmigkeit, da der Mensch sich radikal zur Frage geworden ist. Das Andere der Vernunft ist der Mythos, der eine vergemeinschaftende Zustimmung erheischt und die Dissonanzen und Rätsel der Gegenwart ätiologisch im Vorzeitlichen und Außer-Zeitlichen zu begründen sucht. Dieser gnostische Ur-Mythos ist dramatisch und tragisch angelegt und stellt systembildend das

Drama vom »Fall« in die Welt und der Errettung daraus dar. In dieser »Eschatologie der Seele«, des in der menschlichen Leiblichkeit gefangenen Lichtfunkens oder göttlichen Kerns, geht es um die »eschatologische« Trennung des weltlich-göttlichen Amalgams und seiner vermishten Teile. Die Erlösung kulminiert im »Wieder-Gott-Werden« des Menschen. Dieser wird durch die Gnosis das, was er ursprünglich war und prinzipiell eigentlich immer ist. Zweck der Erlösung ist nach Act Thom 15, »dass wir wieder das werden, was wir waren.« In der sog. »Titellosen Schrift« heiß es: »Es ist nötig, dass jeder zu dem Ort geht, aus dem er gekommen ist. Denn jeder Einzelne wird durch seine Handlung und seine Erkenntnis eine Natur offenbaren.« Als Ausdruck des gnostischen Anfangsbewusstseins legt sich der gnostische Mensch hier — modern gesprochen — im Sinne der ontologisch-transzendentalen Differenz als partizipierendes Wesen aus. Der Bezugspunkt, von dem aus der Gnostiker seine Existenz als Fremde und Entfremdung feststellt, ist der außerhalb seiner selbst liegende Bezugspunkt der Einheit und seiner transzendentalen Vertrauens.

Alles Nichtseinsollende und als »tormentum malitiae« Erfahrende aber provoziert die Frage »woher?«. Zugleich wird es um Guten gemessen, das an und für sich und durch negative Rechtfertigung des Guten erscheint.²⁵

In der ätiologischen Erzählung des Alten Testaments (Gen 3) wird das Schuldigwerden des Menschen durch Sünde gezeichnet; so das Aufkommen in ihm selbst. Seine freie Möglichkeit des Ja und Nein gegenüber Gott zeigt, wie das Menschenbild gesehen wird im Widerstreit von Sollen und Wollen und so in der Tiefe seiner personalen menschlichen Existenz.

Paul Ricoeur²⁶ beschreibt in »Le volontaire et linvolontaire« die drei Zyklen des Willens (Entscheiden, Handeln, Einwilligen) und stellt ihnen jeweils eine Diagnostik des Unwillentlichen gegenüber. Dies konkretisiert er in »Lhomme faillible«, indem er der Fehlbarkeit des Menschen nachgeht. Er sucht sie in »La symbolique de mal« hermeneutisch an das Phänomen der konkreten Verfehlung heranzuführen, indem er die Ursymbole und Mythen des Bösen zu deuten versucht. Den Grund der Verfehlung sieht er in der den Menschen kennzeichnenden Diskrepanz zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, die sich im Erkennen, Handeln und Fühlen zeigt. In der Deutung der Ursymbole des Bösen (Makel, Sünde, Schuld), sowie der Mythen des Bösen untersucht Ricoeur die verschiedenen sprachlichen Artikulationen der Verfehlung als Spiegelung der *conditio humana*.

25 B. Welte, Über das Böse.. Eine thomistische Untersuchung, Freiburg 1959.

26 P. Ricoeur, Die Fehlbarkeit des Menschen: Phänomenologie der Schuld I, Freiburg München 1971

P. Ricoeur, Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, Freiburg-München 1972

Fr. Billicsich, Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes, Bd 1-3, 1952-59

J. Bernahrt, Chaos und Dämonie, München 1950