

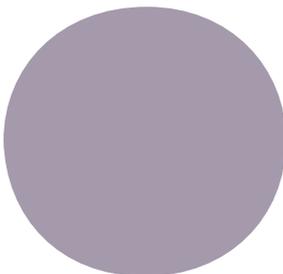
Heft 13/2016

# Germanistik in der Schweiz

Zeitschrift der  
Schweizerischen Akademischen  
Gesellschaft für Germanistik

Herausgegeben von Michael Stolz und Robert Schöller

**Sonderdruck**



**germanistik.ch**  
Verlag für Literatur- und Kulturwissenschaft



## Nüchterne Trunkenheit – Germanistik

Dankesrede für die Verleihung des Zeno Karl Schindler-Preises für deutsche Literaturwissenschaft am 28. November 2015 in Freiburg i. Ue.

VON ALOIS MARIA HAAS

Sehr geehrte Frau Jacqueline C. Schindler,  
sehr verehrte Damen und Herren der Preisjury,  
sehr verehrte Damen und Herren Collegae!

Gestatten Sie, dass ich Ihnen in ein paar wenigen unpräzisen Hinweisen meine Sicht auf den Beruf erläutere, den ich ohne Unterbruch mit Vergnügen und Leidenschaft ausgeübt habe – zwar in der Meinung, dass diese Sicht für spätere Generationen keinerlei Relevanz mehr beanspruchen kann, aber gleichwohl wert ist, dokumentarisch erfasst zu werden.

I.

Zunächst ein paar Worte zu meinem Titel: Die beiden mystisch gestimmten Denker, der jüdische Philon von Alexandrien (Zeitgenosse Jesu, ca. 15/10 v. Chr. – 40 n. Chr.) und der Sufi-Mystiker Dschalaluddin Rumi (1207–1273) haben den mystischen Weinrausch öfter zum Thema ihrer Vereinigungsvorstellungen gemacht. Philon eher theoretisch in seiner exegetischen Arbeit, der zweite in Liebesgedichten an seinen Freund, z. B. so:

Aus dem klaren, roten Weine  
Wurde Edelstein,  
Den Idolen reichten wir die  
Becher voller Wein;  
Und wir tranken Wein auf Wein und  
Tranken, bis zuletzt  
Wir im Kopf des Weines sassen  
Und im Kopf sass Wein.<sup>1</sup>

---

1 Dschalaluddin Rumi: Vierzeiler, Ausgewählt, aus dem Persischen übertragen und erläutert v. GISELA WENDT, Amsterdam 1981, S. 19.

Die Herausgeberin dieser Verse kommentiert so:

Natürlich geht es hier um Gottestrunkenheit. Weingenuss und Götzendienst (im Koran ausdrücklich untersagt) können in ihrer provozierenden Art besonders gute Metaphern für das ‚ganz andere‘ sein. Auch der Geliebte wird gern als ‚Idol‘ bezeichnet, und der Rausch, die Trunkenheit, weist hin auf die Vereinigung, einen zweiphasigen Akt: *fana*<sup>2</sup> als Vergehen (Entwerden) und *baqa*<sup>2</sup> als Bleiben in Gott. Ja, sogar er – Gott als der Liebende – gilt als von Liebe berauscht.<sup>2</sup>

Mein seit Jahrzehnten hoch geschätzter, japanischer Mystikgefährte Shizuteru Ueda (\*17.1.1926) hat mir – wohl mit solchen Reminiszenzen im Hinterkopf – in ähnlichen, allerdings kritisch *gegen* Weingenuss eingestellten Worten geschildert, warum er sich einst radikal von allem Genuss alkoholischer Drogen abgewendet hatte, indem er festhielt: «Der Ablauf ist immer so: Zuerst, Mann trinkt Wein. Und dann: Wein trinkt Mann.» Also lässt man diesen Genuss besser fahren! Ich habe mich dann zu einer mittleren Lösung entschieden: μηδὲν ἄγαν (*Ne quid nimis* – Von nichts zuviel!), mit der gut zu fahren durchaus nachahmbar ist. Die Formel verträgt sich durchaus mit jener andern, die auch über dem Apollotempel in Delphi gestanden haben soll: Γνῶθι σεαυτὸν (Erkenne dich selbst!). Über Jahrhunderte hinweg hat diese Aufforderung Anstrengungen einer antiken Spiritualität genügt. Das intensive Bild des Weingenusses für die wundersam trunkene Verflüssigung der Ich- und Weltkonturen in eine Stimmung genussvoller Einheit ist also gerade in seinem Aspekt der Süchtigkeit – den wir konkret unübertrefflich z. B. im mhd. ‚Weinschwelg‘<sup>3</sup>, oder in den Saufgelagen Johann Beers (1655–1700) und in Johann Fischarts ‚Trunken Litanei‘<sup>4</sup> geschildert vor uns haben! – immer auch präsent geblieben als das enthemmte Bild einer geistigen Vereinigung zwischen Gott und Mensch. Aber eben: Es gibt für den *homo medietas*,<sup>5</sup> der asketisch trainiert ist, heilsame mitt-

2 Ebd.

3 Der Weinschwelg. Mittelhochdeutsch und Neuhochdeutsch, hg. v. KARL JULIUS SCHRÖER, Leipzig 1876/2015.

4 Christian Reuter: Schelmuffskys wahrhaftige, kuriose und sehr gefährliche Reisebeschreibung zu Wasser und zu Lande (1696/97); Johann Fischart: Affentheurlich Naupengeheurliche Geschichtkletterung – ein Buch von aus dem Jahre 1575, in dem im *Acht Capitel* (*Das Truncken Gespräch*) die über 40 Seiten umfassende, berühmte *Truncken Litanei* zu finden ist. Vgl. Johann Fischart: Affentheurlich Naupengeheurliche Geschichtkletterung. Text der Ausgabe letzter Hand von 1590, hg. v. HUGO SOMMERHALDER, Darmstadt 1963, S. 117–145. Zum literarhistorischen Kontext vgl. MAX WEHRLI: Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter, Stuttgart 1997, S. 1166ff.

5 Vgl. ALOIS M. HAAS: Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik, Frankfurt a. M./Leipzig 2007, S. 252–283; *Homo Medietas*. Aufsätze zu Religiosität und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit. Festschrift für Alois Maria Haas zum 65. Geburtstag, hg. von CLAUDIA BRINKER-VON DER HEYDE / NIKLAUS LARGIER, Bern 1999.

lere Seelenlagen als durchaus human mögliche Existenzformen ausgeglichener Art zu erproben, mit andern Worten: die Chance, in sinnlichen Bildern Geistiges wahrzunehmen und – auf der Ebene einer der sinnlichen korrespondierenden Rezeptionsweise entsprechend *sublim* (auf erhabene Weise) zu genießen. Die Technik dieses Vergleichs, der hier zur Zusammenführung des *Weins* als einer negativ konnotierten Enthemmungsdroge mit dem edelst Erdenkbaren, dem abstrakt *Göttlichen* führt, geht technisch auf Proklos (411/12–485) und sein Plädoyer für Vergleiche zwischen ‹unähnlichen› Ähnlichkeiten<sup>6</sup> zurück, da diese mehr zum Denken anregen als ‹ähnliche› Ähnlichkeiten. Der Ernstfall der unähnlichen Ähnlichkeit, das *Oxymoron* (scharfsinniger Unsinn), in dem ein denkbar Positives mit seinem undenkbbaren Gegenteil konterkariert auftritt, signalisiert stilistische und vor allem auch religiöse Überschreitung<sup>7</sup> als Denkpotential zur Transzendenz auf allgemein Denkbbares und damit auch Absolutes hin. Inhaltlich nimmt das Bild – wie aus Philons Gebrauch deutlich wird – seine Energie aus der jüdischen Weisheitsspekulation in Sprüche 9, 1–6, wo es sachgemäss heisst:

Die Weisheit baute sich ein Haus und richtete sieben Säulen auf. Sie schlachtete ihr Vieh, mischte ihren Wein in ihrem Mischkrug und bereitete ihren Tisch, sie sandte ihre Sklaven, indem sie mit lautem Heroldsruf zum Trunk aus dem Mischkrug aufforderte. Sie sagte: Wer einfältig ist, setze sich zu meinem Mahl, und den Unverständigen sagte sie: Esst von meiner Speise und trinkt den Wein, den ich euch gemischt habe. Lasst die Torheit, damit ihr auf ewig herrscht und sucht die rechte Vernunft und lenket mit Verstand Eure Erkenntnis [und richtet auf durch Erkenntnis eure Einsicht].<sup>8</sup>

Philon spiritualisiert den Gedanken der Speisung der Verständigen und Törrichten ‹durch eine Beschreibung der berausenden Wirkung des kredenz-

6 Vgl. ALOIS M. HAAS: Unähnliche Ähnlichkeiten und die Allmacht der Kunst, in: ders.: *Mystik im Kontext*, München 2004, S. 134–146.

7 Vgl. zu diesem Begriff und seiner Geschichte die folgenden Studien: M. A. C. OTTO: *Überwege. Zu einer Phänomenologie der Grenze*, Freiburg 1986; STEPHEN H. WEBB: *Blessed Excess. Religion and the Hyperbolic Imagination*, New York 1993; RÜDIGER GÖRNER: *Grenzen, Schwellen, Übergänge. Zur Poetik des Transitorischen*, Göttingen 2001; HANS SCHELKSHORN: *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne*, Weilerswist 2009; SVEN RÜCKER: *Das Gesetz der Überschreitung. Eine philosophische Geschichte der Grenzen*, München 2013.

8 Die Übersetzung ist eine Mischung aus: HANS LEWY: *Sobria Ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, Giessen 1929, S. 14 und: *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, hg. v. WOLFGANG KRAUS / MARTIN KARRER, Stuttgart 2009, S. 946. – Zum ganzen Komplex vgl. auch HANS LEISEGANG: *Der Heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen*, Darmstadt <sup>2</sup>1967, S. 53ff., 233, 236ff.; ders.: *Pneuma Hagion. Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik*, Hildesheim <sup>2</sup>1970.

ten Tranks»<sup>9</sup> im Sinne «einer spirituellen Allegorie, die den geistigen Vorgang der mystischen Erleuchtung des Menschen durch die göttliche Sophia veranschaulicht»<sup>10</sup>. In Philons Deutung der Stelle bekommt die Offerte der göttlichen Weisheit an alle Menschen durch folgende Begründung eine angemessene Formulierung:

Da [...] nach dem hochheiligen Platon <Neid im göttlichen Chor keinen Platz hat> (Platon 243d), das Göttlichste und allen am meisten zur Verfügung Stehende jedoch die Weisheit ist, verschliesst sie niemals ihre Schule, sondern hat ihre Tore stets weit geöffnet und nimmt diejenigen auf, die nach trinkbarem Wasser vernünftiger Rede dürsten, benetzt sie im Überfluss mit dem Strom ungetrübter Belehrung und überredet sie, in Nüchternheit trunken (*mêthe nephálios*) zu sein. Sie aber tadeln sich selbst, wie diejenigen, die in die Mysterien eingeweiht wurden und die Geheimnisse in sich aufgenommen haben, wegen ihrer früheren Geringschätzung der Weisheit, da sie, wie sie glauben, ihre Zeit nicht besser benutzt haben, sondern ein nicht lebenswertes Leben führten, während sie die Einsicht nicht besaßen.<sup>11</sup>

Immer wieder taucht bei ihm die <nüchterne Trunkenheit> in verschiedenen artikulierten Interpretationsvarianten auf, so dass man geneigt ist, sie als Schlüsselbegriff für die jüdisch-christlich geprägte Mystik zu nehmen, was Hans Lewy in seiner magistralen Monographie auch klar erwiesen hat.<sup>12</sup> Der Begriff spiegelt aber darüber hinaus einen Sachverhalt, der sowohl in der neuplatonischen wie christlichen Antike – besonders intensiv durch Dionysius Areopagita († vor 500) vertreten – als gleichzeitig naturwissenschaftliches wie spirituelles Thema immer wieder die Denkenden beschäftigt hat, nämlich die Frage der Möglichkeit, verschiedene Stoffe miteinander mischen zu können, ja sogar die Vorstellung, dass alles, was ist, Ergebnis einer Mischung ist.<sup>13</sup> Es ist keine blosse Vermutung anzunehmen, dass diese aus jüdisch-christlich mystischem Denken erwachsene Denkform bis in heuti-

9 LEWY: *Sobria Ebrietas* [Anm. 8], S. 15.

10 Ebd.

11 Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung VII, Berlin 1964, 7 (Die Freiheit des Tüchtigen, n. 13).

12 LEWY: *Sobria Ebrietas* [Anm. 8].

13 JEAN PÉPIN: *Théorie du Mélange et Théologie mystique*, in: ders.: <Ex platonorum persona>, Amsterdam 1977, S. 271–315; ANCA VASILIU: *Du diaphane. Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*, Paris 1997, S. 155–158; GEORG GÜNTHER BLUM: *Vereinigung und Vermischung. Zwei Grundmotive christlich-orientalischer Mystik*, in: ders.: <In der Wolke des Lichtes>, hg. v. KARL PINGGÉRA, Erlangen 2001, S. 25–45; FRANZ SCHUPP: *Geschichte der Philosophie. Bd. 1: Antike*, Hamburg 2007, S. 132ff.

ge Konzepte der Weltgestaltung von der Globalisierung zu postästhetischen Radikalismen<sup>14</sup> hineinreicht.

Im Rahmen dieser Überlegungen muss ich allerdings hinzufügen, dass man der Formel «nüchterne Trunkenheit» nahezu gleichzeitig in einer Schrift begegnet, die vielleicht noch vor dessen Schriften verfasst wurde.<sup>15</sup> Ich meine die Schrift eines Pseudo-Longinus (um Jahrhundertwende vor und nach Chr., † ca. 40) rhetorisch-stilistischen und/oder poetologischen Inhalts mit dem Titel: «Peri hypsous». Man darf in diesem Text sogar den ersten Beleg und vor allem die erste Erwähnung im Horizont ästhetischer Überlegungen vermuten, die bis weit in die neueste Zeit der Kunst- und Kulturgeschichte hineinreichen.<sup>16</sup> Wenn Lyotard in seinem Buch zur Reprise des Erhabenen so

14 Für Friedrich Hölderlin war diese Ästhetik, die durchaus auch eine Ästhetik des Hässlichen einschloss, selbstverständlich: Vgl. in Hans Urs von Balthasars «Herrlichkeit» III/1, 666, die daselbst zitierten Eröffnungen Hölderlins. Zur heutigen Situation vgl. GEORGES DIDI-HUBERMAN: Formlose Ähnlichkeit oder die fröhliche Wissenschaft des Visuellen nach Georges Bataille, München 2010.

15 EDUARD NORDEN: Das Genesiszitat in der Schrift vom Erhabenen, Berlin 1955 (der Philon den zeitlichen Vorrang gibt), zit. bei JÖRG VILLWOCK: Die Weile der Ewigkeit. Eleusinische Betrachtungen zur abendländischen Dichtung und Philosophie, Hamburg 2000, S. 98, Anm. 160.

16 Vgl. die folgenden Artikel in Nachschlagewerken: Hist. Wb. der Rhetorik, Bd. 2 (1994), S. 1357–1389 (mit Berücksichtigung der Antike und des Mittelalters); Ästhet. Grundbegriffe (2001), S. 275–310. Besonders verweise ich auf ERICH AUERBACH: Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie, Bern 1967, S. 96 und 149 (die dichterische und gesellschaftliche Relevanz von *humilitas-sublimitas* besonders bei Dante); ders.: Camilla oder über die Wiedergeburt des Erhabenen, in: ders.: Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter, Bern 1958, S. 135–176; vgl. dazu RICHARD FABER: «Humilitas sive sublimitas». Erich Auerbachs Literaturreligionssoziologie im Kontext modernen Marcionismus, in: Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen, hg. v. KARL-HEINZ BARCK / MARTIN TREML, Berlin 2007, S. 323–337. An weiterer Literatur vgl. JOSEPH HANS KÜHN: Hypsos. Eine Untersuchung zur Entwicklungsgeschichte des Aufschwunggedankens von Platon bis Poseidonios, Stuttgart 1941; WINFRIED BÜHLER: Beiträge zur Erklärung der Schrift vom Erhabenen, Göttingen 1964; die Pionierarbeit von KARL ALBERT: Die Lehre vom Erhabenen in der Ästhetik des deutschen Idealismus (bisher ungedruckte Diss.), jetzt in: ders.: Philosophie der Kunst, Sankt Augustin 1989, S. 13–239; ders.: Das Thema des Erhabenen in der Ästhetik der Gegenwart, in: ders.: Descartes und die Philosophie der Moderne. Betrachtungen zur Geschichte der Philosophie III, Dettelbach 2000, S. 345–355. Dann ein paar Hinweise auf die Literatur: Ouvre collective. Du Sublime, Édition Bélin 1988; Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn, hg. v. CHRISTINE PRIES, Weinheim 1989; dies.: Übergänge ohne Brücken. Kants Erhabenes zwischen Kritik und Metaphysik, Berlin 1995; GIANNI CARCHIA: Retorica del Sublime, Bari 1990; JEAN-FRANÇOIS LYOTARD: Die Analytik des Erhabenen. Kant-Lektionen, Bonn 1993; BALDINE SAINT GIRONS: *Fiat lux*. Une philosophie du sublime, Paris 1993; dies.: Le Sublime de l'Antiquité à nos jours, Paris 2005; dies.: L'acte esthétique, Paris 2008; MARÍA ISABEL PEÑA AGUADO: Ästhetik des Erhabenen. Burke, Kant, Adorno, Lyotard, Wien 1994; JÖRG VILLWOCK: Die Sprache – Ein «Gespräch der Seele mit Gott». Zur Geschichte der abendländischen Gebets- und Offenbarungsrhetorik, Frankfurt a.M. 1996,

Erfolg haben konnte, sind seine Gründe zu dieser Beschäftigung mit Kants Erhabenheitsschrift<sup>17</sup> sehr viel weniger durchschaubar als jene Étienne Souriau (1892–1979), auf den doch kurz noch ein Blick getan werden sollte, weil er für eine existentiell und religiös inspirierte Erhabenheit einstand. Lyotard schliesst sein Buch über Kants Erhabenheitsdiskurs mit folgenden Worten, nachdem er mit Kants Berufung auf die menschliche Freiheit die Unverbindlichkeit der Erfahrung des Erhabenen behauptet hat:

Das Erhabene entzieht sich [...] der [...] Forderung nach allgemeiner Mitteilung. Angesichts der rohen Grösse und Macht der Natur (oder des Widerstands der Tugend) «bin ich nicht [...] vorauszusetzen berechtigt», dass andere Menschen darauf Rücksicht nehmen» (B 154). Die Idee des Absoluten ist dem Denken hier nicht in der notwendigen Form der Achtung präsent, und der Idee der begriffslosen Zweckmässigkeit einer Form für die reine Lust kann durch die gewaltige Zweckwidrigkeit des Gegenstandes nicht hervorgerufen werden. Weder moralische Allgemeinheit noch ästhetische Universalisierung, vielmehr eher die Zerstörung der einen durch die andere

---

S. 240–270; ders.: *Sublime Rhetorik: Zu einigen noologischen Implikationen der «Schrift vom Erhabenen»*, in: ders.: *Die Weile der Ewigkeit. Eleusinische Betrachtungen zur abendländischen Dichtung und Philosophie*, Hamburg 2009, S. 72–125; PETER FOOS: *L'objet ambigu* in Philosophie und Kunst. Valéry, Kant, Deleuze und Duchamp im platonischen Differential, Düsseldorf 1999; RICHARD RORTY: *Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen*, Frankfurt a. M. 1999; BJØRN K. MYSKJA: *The Sublime in Kant and Beckett. Aesthetic Judgement, Ethics and Literature*, Berlin 2002; ALEXANDRA STÄHELI: *Materie und Melancholie. Die Postmoderne zwischen Adorno, Lyotard und dem pictorial turn*, Wien 2004; ANDREA VIERLE: *Die Wahrheit des Poetisch-Erhabenen. Studien zum dichterischen Denken. Von der Antike bis zur Postmoderne*, Würzburg 2004; TORSTEN HOFFMANN: *Konfiguration des Erhabenen. Zur Produktivität einer ästhetischen Kategorie in der Literatur des ausgehenden Jahrhunderts*, Berlin 2006; DIETMAR TILL: *Das doppelt Erhabene. Eine Argumentationsfigur von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Tübingen 2006; MARY ANN SNYDER-KÖRBER: *Das weiblich Erhabene. Sappho bis Baudelaire*, München 2007; *Sammelband eines Kongresses in Rom: Sublime. Aevum Antiquum*, N. S. 3 (2003), Milano 2007; MARTIN FRITZ: *Vom Erhabenen. Der Traktat «Peri Hypsous» und seine ästhetisch-religiöse Renaissance im 18. Jahrhundert*, Tübingen 2011; STEFANIE VOIGT: *Erhabenheit. Über ein grosses Gefühl und seine Opfer*, Würzburg 2011 (eine Studie, die endlich das unausgesprochene [und auch unaussprechbare] Tabu bricht, nicht vor Kant zurückgehen zu dürfen, mithin der Antike, dem Mittelalter und der Frühneuzeit eine angemessene Reverenz erweist!); JENS AWE: *Das Erhabene in Schillers Essays zur Ästhetik. Stilistische Praxis, essayistische Strategien, ästhetische Theorie*, Freiburg i. Br. 2012.

17 Vgl. RUDOLF EISLER: *Kant-Lexikon*, Berlin 1930, S. 131–134; GERD IRRLITZ: *Kant Handbuch. Leben und Werk*, Stuttgart 2010, S. 364–366; JEAN-PIERRE WILS: *Autonomie der Kunst und Transzendenz. Theologisch-ästhetische Reflexionen nach Kant*, in: *Kant und die Theologie*, hg. v. GEORG ESSEN / MAGNUS STRIET, Darmstadt 2005, S. 298ff.; ERNST MÜLLER: *Ästhetische Religiosität und Kunstreligion in der Philosophie von der Aufklärung bis zum Ausgang des deutschen Idealismus*, Berlin 2004, S. 134–147.

in der Gewahrsamkeit ihres Widerstands, den das erhabene Gefühl bildet. Der Widerstreit selbst kann, auch subjektiv betrachtet, nicht fordern, von jedem Denken geteilt werden.<sup>18</sup>

Dagegen monierte der Professor für Ästhetik an der Universität Sorbonne, Étienne Souriau, schon in den fünfziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts gegenüber Tendenzen aus den USA, künstlerische Produkte auf ihre rein säkulare Produktion und Geltung hin zu befragen, und damit implizit auch schon gegen die heutige Sprachregelung einer totalitären Säkularisation in der Weltgestaltung in Paris für eine loyale Haltung, wonach erstens die von Kritikern in ästhetischen Produkten wahrgenommenen religiösen Implikationen ernst, und zweitens auch die von den Künstlern in ihren ästhetischen Unternehmungen als solche deklarierten religiösen Inspirationen zur Kenntnis genommen werden müssen und drittens sollen sie vor allem kritisch darauf hin befragt werden müssen, ob der sakrale Antrieb dem schöpferischen Vorgang der Produktion inhärent sei. Dahinter steht unverbrüchlich seine Ansicht, dass man nach Souriau Gedichte nicht wie Blumenkohl pflanzt, sondern nur im Antrieb «à la vie sublime».<sup>19</sup>

Im Rahmen neuplatonischen Denkens gesprochen geht es um die Problematik, wie das schlechthin EINE aus dem Zustand der *stásis* (Verweilen in sich) in die Bewegung des *próhodos* (Ausgang aus sich in das Viele) und schliesslich wieder in die *epistrophé* (Rückgang in sich selbst, ins EINE) gelangt.<sup>20</sup> Kurz, es geht um das EINE und VIELE – das wohl tiefste Problem des Zusammenhangs zwischen Kontingentem und Absolutem, das sich sowohl in geistigen wie natürlichen Dimensionen dimensionieren lässt.

---

18 LYOTARD: Die Analytik des Erhabenen [Anm. 16], S. 263; der Eindruck einer sich mit der inhaltlichen Anschwellung des Erhabenheitsbegriffs zur Unanschaulichkeit steigenden Undeutlichkeit wächst im Blick auf den Aufsatz von LYOTARD: Das Interesse des Erhabenen, in: PRIES: Das Erhabene [Anm. 16], S. 91–118. Es steht zu vermuten, dass LYOTARD WILHELM WEISCHEDELS Versuch, trotz dem «Verfall des Erhabenen» dessen «Rehabilitation» einzuläuten, keinen guten Dienst geleistet hat. Vgl. WILHELM WEISCHEDEL: Rehabilitation des Erhabenen, in: ders.: Philosophische Grenzgänge. Vorträge und Essays, Stuttgart 1967, S. 99–110.

19 ÉTIENNE SOURIAU: Le sublime, *Revue d'esthétique* 1966, n. 19, S. 266–289; ders.: La couronne d'herbes. Esquisses d'une morale sur des bases purement esthétiques, Paris 1975, Chapitre XXVI: De la religion, S. 406–412, bes. S. 410. Vgl. jetzt von dems.: Die verschiedenen Modi der Existenz, Paris 2009.

20 Vgl. WERNER BEIERWALTES: Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt a. M. 1985; JENS HALFWASSEN: Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin, Leipzig 2006. Zum geschichtlichen Aspekt vgl. HANS JOACHIM KRÄMER: Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam 21967; ENDRE VON IVÁNKA: Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 21990.

Und jetzt wage ich einen Sprung in die Gegenwart dessen, woran ich mich erinnere als an eine mich bestimmende Vergangenheit. Noch in den vierziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts habe ich – zwölf-, dreizehnjährig – in einem Buchantiquariat ein Buch gekauft, das überschrieben war: «Friedrich Hebbel (1813–1863), Werke. Auswahl. Deutsche Soldatenbibliothek für den Tornister». Darin fand ich ein Gedicht, das mich tief bewegte und vollkommen auf eine neue Lebensspur führte. Dabei ist ganz gleichgültig, ob ich oder viele andere dieses Gedicht als kitschig oder hinreissend empfinden oder nicht. Sein Text lautet:

Ich und du

Wir träumten von einander  
 Und sind davon erwacht,  
 Wir leben, um uns zu lieben,  
 Und sinken zurück in die Nacht.

Du tratst aus meinem Traume,  
 Aus deinem trat ich hervor,  
 Wir sterben, wenn sich eines  
 Im andern ganz verlor.

Auf einer Lilie zittern  
 Zwei Tropfen, rein und rund,  
 Zerfließen in eins und rollen  
 Hinab in des Kelches Grund.<sup>21</sup>

Nicht der Inhalt der ersten beiden Strophen hat mich damals tief bewegt, sondern die mystische Pointe einer Emanzipation des Lilienbilds und dessen Innenleben. Sie sagt mehr als alle Reflexion über die tödliche Bewegung der beiden Sich-Liebenden aus dem Traum zurück in die Nacht, weil das Bild der zwei Tropfen vollzieht, worüber in den vorangehenden Strophen gedacht wird. Zwei Wassertropfen, die sich dank ihrem Schwergewicht vereinen, stellen eine Mischung geheimnisvoller Art dar, da ihr Schwergewicht nicht diskutiert wird, sondern die zwei einfach «in eins» rollen, in den näher nicht bezeichneten (wohl: nichtigen) Grund. Zwar ist die Geschichte des mystischen *tröpfelins* noch nicht geschrieben, klar aber ist jetzt schon, dass sie mit der Geschichte des mystischen *vünkelins* zusammenhängt.<sup>22</sup> Für mich ganz persönlich ist das Hebbel-Gedichtchen Signal eines Zusammenhangs,

21 Friedrich Hebbel: Werke in zwei Bänden, hg. v. KARL PÖRNBACHER, München 1978, I, 8.

22 Vgl. ALOIS M. HAAS: *Mystische Denkbilder*, Freiburg i. Br. 2014, S. 216f. Jocelyn Groisard, Mixis. *Le problème du mélange dans la philosophie grecque d'Aristote à Simplicius*, Paris 2016.

der sich in meinem Leben erst viel später verdeutlichte – nämlich der, einer in der Berufswahl sich gebieterisch andeutenden Wendung zur Mystikforschung. Man hat mir noch und noch abgeraten, mich auf das schwierige Gebiet der sog. Deutschen Mystik zu begeben. Die Option hat gehalten, was sie in petto hatte – einen Bereich, in dem Immanenz und Transzendenz auf eigen- und einzigartige Weise über die Künste von Poesie und Rhetorik sich zu artikulieren vermochten. Und das war genau das, was ich mir von meinem Beruf auch erhoffte.

## II.

In den späten Vierziger und Fünfziger Jahren hatte ‹Beruf› in mehrfacher Hinsicht noch einiges mit der Semantik ‹Berufung› zu tun. Die Wahl des Berufs hatte etwas vom Ernst einer eigentlichen Standeswahl, stand also voll unter dem Diktat äusserster Nüchternheit, aber auch unter dem geheimen Diktat einer Option auf ganzheitliche Sinnerfüllung. Die Welt war shakespearisch noch als die Bretterbude sichtbar, auf deren Boden sich das Theater unserer Lebensabläufe abspielt, für die wir bis zu einem gewissen Grade – wie es damals hiess – ‹existentiell› einzustehen hatten. Alles war damals eigentlich ‹existentiell›. Beweis dafür war uns der Drang ins Eldorado der Existentialität – Paris. Schon ab 15 oder 16 setzten wir uns an den Strassenrand und reisten per Autostop fiebrig entzündet in die Leuchtenstadt, um am intellektuellen Leben teilzunehmen, vor allem aber, um in den Kellern der Rue Huchette in den Rhythmen von New Orleans oder Chicagos die Ernsthaftigkeit unserer Option zu erproben. Das war der Drang nach trunkener Korybantik, der sich hier auslebte. Gleichwohl wog die ‹Existenz› schwer, vielleicht gerade darum, weil sie beides – Nüchternheit und Rausch – ineinander verspannte. Lebensplanung war für uns deswegen kein Thema, weil der ‹Beruf› enthielt, worüber man ein ganzes Leben lang zu rätseln hatte.

Aufgewachsen im Herzen der Zürcher Altstadt, zwischen Niederdorf und Oberdorf, was damals noch keine Nobelabsteige, sondern ein echtes Armenviertel war, dazu noch Angehöriger einer im Existenzkampf aufgewühlten, d.h. streng arbeitenden Bäckersfamilie, fühlte ich mich am falschen Platz. Längere Zeit sammelten mein Freund und ich Lebensmittel, um uns in der Fremde eine neue Existenz zu schaffen, weil wir meinten, wie seien nicht die echten Kinder unserer Eltern.

Als ich 1947 mit recht deutlichen und erschütternden Kriegserinnerungen eher zufällig als geplant in die Klosterschule der Benediktiner in Engelberg gesandt wurde, gelangte ich in ein Paradies, in dem meine mir angenehms-

te Existenzform *in angello cum libello* (Thomas von Kempen) anerkannt, ja sogar durchaus gelobt wurde. ‹Schule› – wie garstig sie hin und wieder sein konnte, mir war sie ein Vergnügen: Ich habe Erinnerungen an vergnügte Träume, in denen ich über lateinische Vokabeln nachdachte und ihre Geheimnisse löste.

Was ist ‹Schule› anderes als ein Ensemble von Übungen. Und ‹Übung macht den Meister› ist bekanntlich nicht bloss eine sprichwörtliche Redensart, sondern ein geschichtlich weit zurück reichendes Kulturdiktat, dem sinnvoll zu widersprechen über Jahrhunderte hinweg niemandem je in den Sinn gekommen wäre. Um Leben erhaltende Verhaltensweisen und Denkformen anderen Menschen erzieherisch einzuprägen, waren alle Lehrer auf Einübung und Repetition, aber auch auf Reputation ihrer Schule und ihrer Schüler angewiesen. Was zu lehren war, musste formatiert, ritualisiert, strukturiert, im weitesten Sinn ‹vergesellschaftet› werden, so dass die Lernenden es sich und ihrem Langzeitgedächtnis manchmal verquält, aber auch nahezu spielerisch einzuprägen vermochten. Physische, psychische und technisch-intellektuelle Lebensbewältigung wurde nur möglich im Modus der Schulung. Wo Kultur entstand, bildete sie sich in Unterrichts- und Lehr-Traditionen aus und hielt in dieser Form bis heute durch. ‹Schule› (griech. *scholé*, lat. *schola*) und ‹Schulung› sind die Hauptformen der *paideía* (Erziehung). Und *áskesis* (lat. *educatio, disciplina, institutio, exercitium*), also Übung (gr. *askein*, ‹sorgfältig bearbeiten, betreiben›) war die mögliche Art ihrer Verwirklichung.

Wenn es denn möglich ist, der ‹Askese› gebildeter Menschen in der (griechischen, dann lateinischen) Antike einen umfassenden Sinn als ‹Übung› mitzugeben, dann ist es menschlich die dabei leitende ‹Sorge um sich selbst› – *epiméleia* (oder *meléte*) *heautoú* – einer schon von Platon (in seinem Dialog ‹Alkibiades›) geforderten Haltung, in der eigentliche ‹Techniken des Selbst› entwickelt werden konnten. Die philosophischen Schulen der Antike – der Pythagorismus und Orphismus, die Stoa, der Epikureismus und der Neuplatonismus – entwickelten sukzessive im Spannungsbereich von ‹Theorie› und ‹Praxis› (‹Kontemplation› und ‹Aktion›) verbindliche Lebensformen mental begründeter Selbstbeherrschung von Körper und Seele. Diese formten sich zur Grundlage einer ‹spiritualité philosophique› (A.-J. Festugière)<sup>23</sup> und humanistischen Gesinnung aus, deren Reichweite bis weit in die Neuzeit und deren mehr oder weniger geglückte Reprisen hinein wirksam geblieben ist. Was bei heutigen Neuinszenierungen der philosophischen Spiritualität der Antike allerdings auffällt (nicht bei den Pionieren Paul Rabbow, Werner Jä-

23 A.-J. FESTUGIÈRE OP: Ursprünge christlicher Frömmigkeit. Bildung und Heiligkeit im Mönchtum des altchristlichen Orients, Freiburg 1963; ders.: La vie spirituelle en Grèce à l'époque hellénistique ou Les besoins de l'esprit dans un monde raffiné, Paris 1977.

ger und Henri Irénée Marrou), noch massvoll bei Pierre Hadot und Xavier Pavié, zynisch dagegen bei Peter Sloterdijk und andern ‹Aufgeklärten›,<sup>24</sup> ist, dass sie im Geiste eines oft militanten a-religiösen Säkularismus durchgeführt werden. Wenn sich diese Haltung mit dem Hinweis auf den ‹Atheismus› der griechisch-römischen Philosophie zu legitimieren versucht, dann trägt sie deren vielen, inständigen Berufungen auf das Göttliche und einer daran sich anknüpfenden (letztlich platonischen) Metaphysik kaum genügend Rechnung;<sup>25</sup> noch der Stoiker Epiktet (um 50–138) verlangt als moralische Voraussetzung einer sinnvollen Lebensplanung unter anderem ein intensives Gottesgedenken:

[...] wer ohne Gott etwas [...] Grosses anfängt, der ist von Gott verlassen und beabsichtigt nichts anderes als Gott zu freveln.

Geh sorgfältig mit dir zu Rate; suche dich selbst kennen zu lernen, frage dein Gewissen, fange nicht ohne Gott an.<sup>26</sup>

24 PAUL RABROW (1867–1956): Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung. Bd. 1: Die Therapie des Zorns, Leipzig 1914; ders.: Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike, München 1954; ders.: Paidagogia. Die Grundlegung der abendländischen Erziehungskunst in der Sokratik. Aus dem Nachlass hg. v. ERNST PFEIFFER, Göttingen 1960; WERNER JÄGER (1888–1961): Platons Stellung im Aufbau der griechischen Bildung. Ein Entwurf. Berlin/Leipzig 1928; ders.: Paideia. Die Formung des griechischen Menschen, 3 Bände (1933–1947); ders.: Humanistische Reden und Vorträge, Berlin 1937 (zweite, erweiterte Aufl. Berlin 1960); HENRI IRÉNÉE MARROU (1904–1977): Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum, München 1977; PIERRE HADOT (1922–2010): Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit, Frankfurt a. M. 2002 (neue, erweiterte Fassung: Paris 2002); ders.: Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie?, Frankfurt a. M. 1999; ders.: La philosophie antique comme manière de vivre. Entretiens, Paris 2001; ders.: Discours et mode de vie philosophique, Paris 2014; XAVIER PAVIE: Exercices spirituels dans la phénoménologie de Husserl, Paris 2008; ders.: L'apprentissage de Soi. Exercices spirituels de Socrate à Foucault, Paris 2009; ders.: La méditation philosophique. Une initiation aux exercices spirituels, Paris 2010; ders.: Exercices spirituels. Leçons de la philosophie antique, Paris 2012; ders.: Exercices Spirituels. Leçons de la philosophie contemporaine, Paris 2013; ANDRÉ-JEAN VOELKE: La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique, Fribourg/Paris 1993; CHRISTOPH HORN: Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern, München 1998; HEINRICH NIEHUES-PRÖBSTING: Die antike Philosophie. Schrift, Schule, Lebensform, Frankfurt a. M. 2004; PETER SLOTERDIJK: Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik, Berlin 2009.

25 Vgl. z. B. JEAN VAN CAMP / PAUL CANART: Le sens du mot *theios* chez Platon, Louvain 1956.

26 Epiktet: Handbüchlein der Moral und Unterredungen, hg. v. HEINRICH SCHMIDT, Stuttgart 1973, II, S. 22, 89 und 96. Zur Religion Epiktets vgl. ILSERAUT ET PIERRE HADOT: Apprendre à philosopher dans l'antiquité. L'enseignement du ‹Manuel d'Épictète› et son commentaire néoplatonicien, Paris 2000, S. 167–181. In seinem ‹Enchiridion› handelt Epiktet in den §§ 31 und 32 von der dem Philosophen abgeforderten Haltung zur Religion (Manuel d'Épictète. Introduction, traduction et notes par PIERRE HADOT, Paris 2000, S. 108ff.). Die gegenüber der kaiserlichen Philosophie

Immerhin gilt es in diesem Zusammenhang, Michel Foucault (1928–1984) für seinen seit 1981 im Gespräch mit Pierre Hadot sich entwickelnden intensiven Forschungseingriff in die antike Kulturgeschichte<sup>27</sup> höchsten Respekt zu erweisen.<sup>28</sup> Er hat für deren Anthropologie in unserer Spätzeit vieles neu aus den Quellen aufgearbeitet und spruchreif gemacht, sei es im Blick auf eine archäologisch und genealogisch aufbereitete Geschichte menschlicher Sexualität, vor allem menschlicher Selbst- und Subjektwerdung<sup>29</sup> im antiken Kontext der Selbstsorge.

Um zu erkennen, was unter ›Askese‹ verstanden wird, ist Epiktets Hinweisen zu folgen, der in seinen ›Lehrgesprächen‹ (Diatriben 3, 12)<sup>30</sup> Askese wie folgt beschrieben hat: Übungen sind keine Zirkusnummern wie Seiltanzen und ähnliches, sondern Anweisungen im Rahmen einer ethischen Zielvorgabe:

Es ist nicht alles, was schwierig und gefährlich ist, zur Übung geeignet, sondern nur das, was nach dem Streben nach dem Ziel unsere Anstrengung zum Erfolg führt. Was ist das Ziel unserer Anstrengung? Dass wir beim Begehren und Ablehnen ohne Behinderung sind. Weder das, was man begehrt, zu verfehlen, noch dem zu verfallen, was man ablehnt. Darauf also muss unsere Übung abzielen. Denn da es nicht möglich ist, ohne intensives und andauerndes Training sicherzustellen, dass unser Begehren sein Ziel erreicht und unsere Ablehnung erfolgreich ist, mach dir folgendes klar: Wenn du deine Übung abirren lässt auf Ziele, die ausserhalb deiner sittlichen Entscheidung

---

Mark Aurels (121–180 n. Chr.) noch nicht gleich geartete Philosophie des ehemaligen Sklaven Epiktet wird von PIERRE HADOT in seiner Studie: *Die innere Burg. Anleitung zu einer Lektüre Mark Aurels*, Frankfurt a. M. 1997, S. 87ff., souverän gedeutet.

27 ARNOLD I. DAVIDSON: *Foucault an His Interlocutors*, Chicago 1997, S. 199–202.

28 FRÉDÉRIC GROS / CARLOS LÉVY: *Foucault et la philosophie antique*, Paris 2003; WOLFGANG DETEL: *Foucault und die klassische Antike. Macht, Moral, Wissen*, Frankfurt a. M. 2006.

29 CLAUDIA KOLF-VAN-MELIS: *Tod des Subjekts? Praktische Theologie in Auseinandersetzung mit Michel Foucaults Subjektkritik*, Stuttgart 2003, S. 177ff. Sie stellt – positiv – in FOUCAULTS Bemühungen um die Antike eine wachsende Ethisierung seiner Aspekte fest. Dagegen offeriert FERNANDO SUÁREZ MÜLLER in seiner umfassenden Studie: *Skepsis und Geschichte. Das Werk Michel Foucaults im Lichte des absoluten Idealismus* (Würzburg 2004) eine FOUCAULTS skeptischer Geschichtsdeutung direkt widersprechende, transzendental begründete idealistische Gegenposition dar, in der metaphysische Momente eine entscheidende Rolle spielen. Meiner Meinung nach zu Recht, weil Begründungen solcher Richtung bei FOUCAULTS stark stoisch orientierten Ausführungen weitgehend ausgeblendet bleiben. Vgl. dagegen zum Beispiel das Standardwerk von JEAN PÉPIN: *Idées Grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971, das bei FOUCAULT kaum erwähnt wird.

30 Epiktet / Teles / Musonius. *Ausgewählte Schriften. Griechisch-Deutsch*, hg. v. RAINER NICKEL, Zürich 1994.

liegen, dann wirst du bei deinem Begehren so wenig Erfolg haben wie bei deiner Ablehnung.<sup>31</sup>

Aus dieser Voraussetzung – dass sich menschliches Handeln im Rahmen sittlicher Entscheidungen zu innerer Freiheit von Behinderungen zu vollziehen hat – ergibt sich eine der über Jahrhunderte bedeutsamsten Vorschriften aller menschlichen Askese, jene des *agere contra*, des ‹Dagegenhandelns›: Wer seine Neigungen zu sehr auf äussere sinnliche Dinge richtet, die ihm Lust verschaffen, der hat sich ‹auf die andere Seite des Bootes (zu) begeben, und zwar noch über das erforderliche Mass hinaus, um (sich) darin zu üben›. Ein ‹Asket› definiert sich daher als der:

[...] der sich ständig übt, seinem Verlangen nicht nachzugeben und seine Ablehnung nur auf die Dinge zu richten, die im Bereich seiner sittlichen Entscheidung liegen, und der sich besonders in den Situationen übt, die schwer zu meistern sind.<sup>32</sup>

Das kann so weit gehen, dass einer, der geschlagen wird, zu sich selber – die Situation beschönigend – sagt: ‹Stell dir vor, du umarmst eine Statue› – was schon in die unmittelbare Nähe der Bergpredigt heranreicht, nach deren Mahnung, dem der mich schlägt, auch die andere Wange hinzuhalten ist (Mt 5, 39). Klar, dass Epiktet der Rolle eines ethisch gestimmten Lehrers der Philosophie einen ausserordentlichen Rang zubilligt, eine Art Berufung, denn

es ist *ein mystisches, priesterliches Geschäft*; es kommt nicht an einen jeden [...] Es dürfte vielleicht auch noch nicht genug sein, dass einer ein Gelehrter ist, um sich mit dem Unterricht junger Leute abzugeben. Es gehört wahrhaftig noch eine besondere Fertigkeit und Tüchtigkeit dazu, um sich mit dem Unterricht junger Leute abzugeben [...] vor allem muss es Gott selbst einem raten, solchen Posten zu übernehmen (Diatrib. 3, 21).<sup>33</sup>

Mit andern Worten: Aktive Philosophie als ‹Liebe zur Weisheit› kann sich nicht schlicht in der Unterrichtung über gegenwärtige oder zukünftig erdenkbare geistige Techniken und Theorien erschöpfen, sondern stellt eine vitale menschliche *Lebensform* unter der Sinnvorgabe dar, das kostbare Gut des Lebens sorgfältig im Rahmen ethischer Voraussetzungen zu gestalten. Diese schon antike und in den genannten philosophischen Richtungen geübte Disziplin wurde nahezu bruchlos dem Christentum integriert und schuf eine geistige Gemengelage, die diesem den vollen Durchbruch gegen die star-

31 Ebd., S. 331.

32 Ebd., S. 331–333.

33 Epictetus: Discourses. Books 3–4. Fragments. The Enchiridion, with an English Translation by W. A. OLDFATHER, London 1928, S. 127ff.

ken Kräfte des Hellenismus erlaubten. Es ist zu vermuten, dass das Bekehrungswerk des jungen Christentums nicht gelungen wäre, wenn es sich nicht Bildungskomplex und Lebensform der Antike produktiv zu Eigen gemacht hätte. Wenn die christliche Theologiegeschichte der Neuzeit diesen Vorgang kritisch als ‹Hellenisierung des Christentums› apostrophiert und – in der dialektischen Theologie – verurteilt hat, dann ist das kaum zu rechtfertigen, da die christliche Botschaft ihre lebendige Kraft gerade *in* dieser lebhaften Rezeption bewährter antiker Ethik und Ontologie bewiesen hat und damit eine äusserst lebendige Kultur zu erzeugen vermochte.

Ein kleines Beispiel mag diese Übertragung antiker Askese in die christliche belegen: dem ägyptischen Mönch, Wüstenvater, Asket und Einsiedler *Antonius dem Grossen* (\* vielleicht um 251–356) wird eine Sammlung von 170 Ermahnungen zugeschrieben, in denen die Übernahmen aus stoischen Belehrungen eine wichtige Rolle spielen. Allen voran die Mahnung zur ‹Übung›:

Es ziemt sich wahrlich, dass sich die Menschen in ihrem Verhalten und ihrer Lebensweise in rechter Weise üben. Denn wenn man dies vollbracht hat, erkennt man ohne Mühe die Wahrheiten, die Gott betreffen. Wer nämlich aus ganzem Herzen und mit ganzer Überzeugung Gott verehrt, der ist von sich aus darauf bedacht, über den Zorn und die Begierde Herr zu sein. Die Ursache aller Übel ist ja die Begierde und der Zorn.<sup>34</sup>

Neben den genannten Lastern der Begierde und des Zorns (dem bei den Wüstenvätern eine ganz besonders bedrohliche Rolle zukommt) führt der Autor eine stattliche Reihe weiterer (ebd., Nr. 8, 20) an:

Die schlaffe Seele wird zugrunde gerichtet und bedudelt durch die Schlechtigkeit. Diese trägt in sich Ausschweifung, Hochmut, Unersättlichkeit, Zorn, Unbesonnenheit, Wut, Mord, Jammer, Neid, Habgier, Raub, Mühsal, Lüge, Lüsterheit, Saumseligkeit, Traurigkeit, Feigheit, Krankheit, Hass, Beschimpfung, Ohnmacht, Verirrung, Unwissenheit, Täuschung, Vergessen auf Gott. Durch diese und ähnliche Dinge wird die elende Seele bestraft, welche sich von Gott entfernt.

Trotz diesen schädlichen Neigungen muss man die Energien des Guten ‹eifrig durch Übung besitzen [...] und in die Tat umsetzen› – in ‹Selbstbeherrschung, Langmut, Besonnenheit und Geduld›.

Den Vorgang der (durchaus kritisch konnotierten) Übernahme hellenistischer Spiritualität legitimierten die christlichen Kirchenväter mit dem Ver-

<sup>34</sup> Spruch 12, Philokalia der hl. Väter der Nüchternheit (He philokalia ton *hieron neptikon* [‹der heilig Nüchternen›]), 1–6, Würzburg 2004, Bd. 1, 20.

weis auf die alttestamentlichen Juden, die bei ihrem Auszug aus Ägypten deren goldene und silberne Gefäße legitimer Weise mit sich führten. Ja, es war ihnen erlaubt und geboten, die Schätze der antiken Philosophie produktiv zu übernehmen. Zugleich begründeten sie den ‹Raub› mit der Überlegung, dass die Gedanken der griechischen und römischen Antike wertvollste ‹Samen› oder ‹Keime› des dem gesamten Menschengeschlecht eingepflanzten Logos enthalten, die bei entsprechender christlicher Neudeutung ihren Sinn voll entfalten können. So hat sich über die nächsten zwei Jahrtausende eine die Menschen einspannende Askese­fähigkeit entfaltet, deren Zusammenhang mit der westlichen Zivilisation und Kultur (der Gesittung, des Rechtsempfindens und der Ethik) nicht überschätzt werden kann. Die ‹Sorge um die Seele› bewog Generationen, sich Disziplinen (der *enkráteia* [Enthalt­samkeit], des Gebets und der Meditation) einzufügen, die eine beherrschbare Sexualität mit diätetischer Nahrung, gesundheitlich hygienische Lebensweise und spirituelle Lebensorientierung zu verbinden vermochte. Insgesamt ein Konglomerat von höchster Wirkmächtigkeit in einer zukunfts- und leistungsorientierten Gesellschaft, in der bald – zum Teil in Pervertierung des ursprünglichen Ziels – die masslose Steigerung von Produktion und Gütern das tragende Element für wenige Auserwählte wurde, die mitleidlos Kapital anhäuften.

Religiöse (und später davon emanzipierte) Askesetechnik als Grundpfeiler des Kapitalismus? Vieles kann diese These Max Webers noch heute stützen. In den heute scheinbar völlig säkularisierten Gesellschaften dominiert allerdings das Tabu, das in der aufgeklärten Abkehr von religiöser Unmündigkeit über diese Zusammenhänge gelegt worden ist. Trotzdem sind sie leicht und überzeugend im Kontext der Zivilisationsgeschichte von der Antike bis heute nachzuweisen.

Schule ist und war der gesegnete Ort, an dem sich zwischen den Siebzigern und dem Anfang (Montréal, Zürich) des neuen Jahrtausends meine Existenz vollzog. In welchem ‹Metapherngestöber› all der Theorien über Sprache und Literatur, in welchem Karussell verschiedener psychoanalytischer, linguistischer, strukturalistischer und schliesslich auch kultureller ‹turns› (der letztgenannte war im Rückblick auf die Nazizeit der gefährlichste und allgemeinste [welcher Blödsinn avanciert heute noch über Nacht nicht zur ‹Kultur›?]) haben wir uns in diesen Jahren getummelt? Es war nicht immer im Sinne ‹Was bleibt aber, stiften die Dichter› (Endvers aus Hölderlins ‹Andenken›)<sup>35</sup>. Uns Germanisten möchte ich wünschen, dass diese Anstif-

---

35 Hölderlin: Gedichte, hg. v. JOCHEN SCHMIDT, Frankfurt a. M. 1992, S. 360–362 (‹Der Nordost wehet, / Der liebste unter den Winden / Mir, weil er *feurigen Geist* / Und gute Fahrt verheißet den Schiffen›).

tung nicht nur zur Produktion derridascher Papierberge ohne Belang anregt, sondern zu massvoller Trunkenheit nüchterner ›Lust am Lesen‹.<sup>36</sup>

Und es war, wenn ich nicht der üblichen Selbstbefangenheit und Schönrede-  
rei unterliege, der kühne, eine geheimnisvolle Wirklichkeit mit der Sprache  
der irdischsten Wirklichkeit zu mischen sich nicht scheuende Zugriff auf die  
geistige Ideenwelt, der mich zeitlebens animierte und an dem ich im Gezeter  
und Gejammer des Alters keinesfalls unterliegen will. Dagegen halte ich mich  
an die Weisheit Hölderlins, der in seinem Gedicht ›Hälfte des Lebens‹ (1805)  
Blumen gegen deren Verderb in der kommenden Winterwende emporhält:

Mit gelben Birnen hängst  
Und voll mit wilden Rosen  
Das Land in den See,  
Ihr holden Schwäne,  
Und trunken von Küssen  
Tunkt ihr das Haupt  
Ins heilignüchterne Wasser.

Weh mir, wo nehm' ich, wenn  
Es Winter ist, die Blumen, und wo  
Den Sonnenschein,  
Und Schatten der Erde?  
Die Mauern stehn  
Sprachlos und kalt, im Winde  
Klirren die Fahnen.<sup>37</sup>

Voilà l'homme: In entscheidenden sprachlosen Momenten des Lebens gibt es  
als deren Ersatz die Epiphanie dessen, was sich zeigt. Gewiss, das Gezeigte  
liesse sich deuten. Es ist aber besser zu unterlassen. Ich verweise nur auf das  
›heilignüchterne Wasser‹, in das «das Land» mündet und den Schwänen als  
Eintauchen in die Sprachlosigkeit in ihrem Liebestaumel sich darbietet. Da-  
nach das winterliche Bild ersterbender Natur! Dass Wasser – als Raum des  
Geheimnisses, das von der Taufe über alle Segnungen hin auch die Dürre des  
Alters befruchtet – das ist das Wunderbare.

36 ROLAND BARTHES: *Le plaisir du texte*, Paris 1974 (deutsche Übersetzung: *Die Lust am Text*, Frankfurt a. M. 1975).

37 Hölderlin [Anm. 35], S. 320. Ebd., S. 835–841, vorzügliche Situierung des Textes (in Nachfolge von ›Wie wenn am Feiertage...‹ verfasst, 1805 publiziert) und Herleitung der Formel ›heilignüchtern‹ (S. 837–839).

\*

Schliesslich bleibt mir weniger die Pflicht als der korybantische Drang zum überfließenden Dank – für die mir unerwartbare Zuspreehung eines Preises der Zeno Karl Schindler-Stiftung ‹für mein Lebenswerk› im Bereich ‹Medieval Studies› durch eine Generation von gelehrten Frauen und Männern – und dies in meinem hohen Alter! Ich danke für die grosse Ehre mit einem dreifachem Respekt: Erstens weil sie in ihren Stiftungsvoraussetzungen Geisteswissenschaft mit Technik auf eine mich wunderbar überzeugende Weise zusammenspannt und zweitens, weil mir die Firma ‹Schindler Aufzüge› seit kleinsten Kindsbeinen an als Technik ‹in mystischem Aufwind› beliebt war und ist. Unsere ersten kindlichen Erkundungen aus der Altstadt auf die andere Seite der Limmat führten in die Bank- und Warenhäuser, die wir zu dritt oder viert mittels der Schindler Aufzüge von den Kellern bis in die obersten Geschosse ohne böse Nachfragen erforschen konnten. Und drittens bestätigt sie in mir eine unüberschaubar zwingende Neigung zur symbolischen Zusammenschau der platonisch-neuplatonischen ἀνάβασις<sup>38</sup> mit der Transzendenzauffassung der metaphysischen Philosophie, deren Tod für mich noch keineswegs angesagt ist. Wenn derjenige, der in den Fluss steigt – wie Heraklit verlässlich behauptet –, immer wieder in einen andern Fluss steigt, so ist mit Hans Blumenberg doch zu monieren, dass der aus dem Fluss Steigende doch immerhin ans selbe Ufer steigt.<sup>39</sup> So ist und bleibt für mich das Ufer doch eine über- und umgreifende Metaphysik aller menschlichen Selbstgestaltung.

---

38 ‹Hinaufmarsch› [von der Küste ins Landesinnere] als Buchtitel bei Xenophon und vielen anderen antiken Schriftstellern.

39 HANS BLUMENBERG: Eine absolute Metapher, in ders.: Zu den Sachen und zurück. Aus dem Nachlass hg. v. MANFRED SOMMER, Frankfurt a. M. 2002, S. 12. Blumenberg steht mit seiner Metaphorik ganz im Horizont neuplatonischer Mystik, die seit Proklos vom ‹mystischen Hafens› gesprochen hat!

## Heft 13/2016 – Aus dem Inhalt

ALOIS M. HAAS

Nüchterne Trunkenheit – Germanistik

CLAUDIA BRINKER-VON DER HEYDE

Laudatio auf Alois Haas

TOM KINDT

Gibt es einen Fortschritt der literaturwissenschaftlichen Interpretation?

MARTIN REISIGL

Persuasive Tropen. Zur argumentativen Funktion semantischer Figuren

MANUEL BAMERT

Homo Stiller. Männliche Identitäten und Sexualitäten in Max Frischs ›Stiller‹

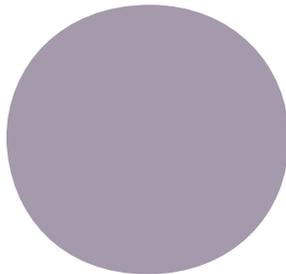
JOHANNES BRUNNSCHWEILER

›Langsam werde ich wieder nüchtern.‹ Die poetologische Funktion von Alkoholkonsum in Christian Krachts Romanen ›Faserland‹ und ›1979‹

MARIANA PRUSÁK

Eine Entwicklungsgeschichte kinematographischen Sehens. Robert Walsers Prosastück ›Vor einem Kino‹ als medienanalytischer Schwellentext

# Germanistik in der Schweiz



ISBN 978-3-9524581-1-2



9 783952 458112