

Vierter Teil: Religiöse Aspekte der Seinserfahrung

I. Bild und Geheimnis. Von Platon zu den Mysterien von Eleusis

Christina Schefer

Das Verhältnis von Sein und Werden hat eine lange Vorgeschichte, die bis zu Platon zurückreicht. Sie läßt sich nur von Platon her verstehen und erhellen. Mit Recht verweist man immer wieder auf das platonische Höhlengleichnis als Hintergrund für diesen ganzen Problemkreis.¹ Es gilt nun, diesen Ansatz radikal zu vertiefen.

Dabei beginnen wir mit einer ausführlichen Interpretation von Platons Ideenlehre. Sie wird in einem zweiten Schritt durch seine sog. „ungeschriebene Lehre“ bzw. die „Prinzipienlehre“ der Tübinger Schule ergänzt. Diese „ungeschriebene Lehre“ wiederum setzt eine Art Urerfahrung voraus, die nicht nur nicht „geschrieben“ werden kann, sondern unsagbar ist.² Sie verweist, wie in einem dritten Schritt gezeigt wird, auf die sog. Mysterien von Eleusis. Platon hat nicht nur die Terminologie der Mysterien verwendet, sondern geht im letzten aus von einer kultisch-religiösen Mysterienerfahrung. Der Aufsatz endet mit einem Ausblick auf die unsagbare Erfahrung des Geheimnisses als gemeinsames Fundament von Philosophie, Theologie und Wissenschaft.

1.

Am radikalsten kommt die Unterscheidung zwischen Sein und Werden am Anfang des Dialogs *Timaios* zum Ausdruck. Platon läßt dort die eigentliche Untersuchung mit folgendem Grundsatz beginnen:

¹ Zur Grundproblematik des Folgenden vgl. auch Ch. Schefer: 'Mitten in der Nacht sah ich die Sonne'. Zur Paradoxie der aristotelischen und platonischen Theologie. In: Internationale Zeitschrift für Philosophie 1 (2000), S. 124-137.

² Vgl. bes. Ch. Schefer: „Ein neuer Zugang zu Platon?“ Hermes 127 (1999), S. 422-436; dies.: Platons unsagbare Erfahrung. Ein anderer Zugang zu Platon. (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 27). Basel 2001.

„Es ist nun also nach meiner Meinung nötig, zuerst folgende Unterscheidung zu treffen: Was ist das immer Seiende, aber kein Werden an sich Habende, und was ist das immer werdende, aber niemals Seiende? Das eine kann durch das Denken mit Hilfe des Logos erfaßt werden, da es ein immer gleichermaßen Seiendes ist; das andere wiederum kann nur durch die Meinung mit Hilfe der vernunftlosen Sinneswahrnehmung angenommen werden, da es ein werdendes und vergehendes, aber niemals wahrhaft Seiendes ist“ (27d5–28a4).³

Diese Trennung zwischen dem Immerseienden, den Ideen, und der irdischen Welt des Vergänglichen liegt nicht nur dem *Timaios* zugrunde. Sie ist für Platon „die Fundamentalunterscheidung schlechthin, ... die ursprüngliche Eröffnung des Bereiches, in dem sich seine Philosophie entfaltet“.⁴ Trotzdem bleibt diese Trennung, der sog. χωρισμός, nicht unüberbrückt. Die sichtbaren Dinge haben nämlich „Anteil“ an den Ideen, welche ihrerseits die Ursache der Sinnesdinge sind. Dabei besteht die „Teilhabe“ der Dinge, die sog. μέθεξις, in der Nachahmung bzw. Nachbildung der Ideen, die folglich als „Urbilder“ (παράδειγματα) den „Abbildern“ (εἰδωλα) gegenüberstehen.

Das Wort „Idee“ (εἶδος) bezeichnet also nichts anderes als die Relation von Urbild und Abbild. Dieses Abbild-Urbild-Verhältnis ist der Kern der sog. „Ideenlehre“.⁵ Wie dieses Verhältnis zu verstehen ist, muß nun noch schärfer durchleuchtet werden. Der Begriff εἶδος bedarf also einer genaueren Bestimmung.

Dazu wenden wir uns dem Schlüsseltext der Ideenlehre, den Gleichnissen in der *Politeia*, zu.⁶ Diese Folge von Sonnen-, Li-

3 ἔστιν οὖν διὰ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὄν αἰεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν διὰ νοήσεως μετὰ λόγου περιληπτόν, αἰεὶ κατὰ ταῦτα ὄν, τὸ δ' αὖ δόξει μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὅντως δὲ οὐδέποτε ὄν.

⁴ G. Picht: „Die Epiphanie der Ewigen Gegenwart: Wahrheit, Sein und Erscheinung bei Parmenides“. In: ders.: Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien. Stuttgart 1969, S. 36–86, dort: S. 39.

⁵ Literatur zur Ideenlehre bei H. Görgemanns: Platon. Heidelberg 1994, S. 87 (vgl. dort auch S. 88–113).

⁶ Vgl. zuletzt H. J. Krämer: „Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a–511e)“ und Th. A. Szlezák: „Das Höhlengleichnis (Buch VII

nien- und Höhlengleichnis (506d–518c) steht genau in der Mitte des Dialogs. Im letzten der drei Gleichnisse, dem berühmten „Höhlengleichnis“ (514a–518c),⁷ beschreibt Platon den Aufstieg der Seele aus der Sinneswelt zur Ideenwelt. Dabei wird nicht ein besonderer Vorgang, sondern die Natur des Menschen überhaupt im Bild dargestellt. Die Menschen, so heißt es, leben wie in einer Höhle, gefesselt an Hals und Schenkeln, den Blick unverwandt auf die dem Eingang gegenüberliegende Höhlenwand gerichtet. Vom Eingang her leuchtet ein Feuer, dazwischen verläuft ein Weg, gesäumt von einer Mauer. Längs dieser Mauer tragen Menschen künstlich gefertigte Bilder vorbei, von denen die Höhlenbewohner nur die Schatten wahrnehmen. Diese Schatten halten sie für das allein Wahre. Wird nun ein Gefangener naturgemäß befreit und gezwungen, sich umzuwenden und gegen das Licht zu sehen, dann schmerzt ihn die Helligkeit, und er ist nicht imstande, die schattenwerfenden Gegenstände in ihrer Wahrheit zu erkennen. Dasselbe wiederholt sich, wenn man ihn zwingt, ins Feuer selbst zu schauen und ans Tageslicht emporzusteigen. Nur durch allmähliche Gewöhnung wird er zuerst die Schatten und Spiegelbilder, dann die Dinge selbst, schließlich die Gestirne und zuletzt auch die Sonne betrachten können. Im Anblick der Sonne aber wird er erkennen, daß sie es ist, die das Licht erzeugt und folglich die Ursache von allem Sichtbaren darstellt.

Platon deutet dieses Gleichnis so: die Höhle steht für den sichtbaren Kosmos, den *ὁρατὸς τόπος* oder *mundus sensibilis* bzw. die Welt des Werdens; der Bereich außerhalb der Höhle für den denkbaren Kosmos, den *νοητὸς τόπος* oder *mundus intelligibilis* bzw. die Welt des Seins. Dementsprechend ist das Feuer in der Höhle ein Bild für die sichtbare Sonne und die Sonne außerhalb der Höhle ein Bild für die Idee des Guten. Die Schatten drinnen stellen Aspekte der Sinnesdinge dar, die künstlichen Bilder diese Sinnesdinge selbst.⁸ Analog dazu stellen die Schatten und Spie-

514a–521b und 539d–541b)“. In: O. Höffe (Hg.): Platon, *Politeia* (Klassiker Auslegen Bd. 7). Berlin 1997, S. 179–203 und S. 205–228.

⁷ Vgl. bes. G. Picht: Die Fundamente der griechischen Ontologie (Vorlesungen und Schriften), Stuttgart 1996, S. 37–233.

⁸ Vgl. Picht: a.a.O. (oben Anm. 7), S. 64, S. 211ff., S. 218, S. 221. Nach einer anderen Deutung sind die Schatten die Sinnesdinge und die „Geräte“ die Objek-

gelbilder draußen die mathematischen Objekte dar, die wirklichen Dinge die Ideen. Die Höhlenwelt erscheint dabei als bloße Scheinwelt, als Illusion, während die Außenwelt die einzig wahre Welt, die reine Wirklichkeit versinnbildlicht. Diese Unterscheidung von sinnlicher und idealer Welt bzw. die Trennung zwischen Schein und Sein bezeichnet man als $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$.⁹ Die Erfahrungswelt bzw. Welt der Abbilder wird dadurch entschieden abgewertet.

Gerade das Höhlengleichnis aber macht deutlich, daß diese Trennung selbst nur Schein ist und dem Bild angehört. Es zeigt, daß der Begriff „Abbild“ in sich doppeldeutig ist. Auf der einen Seite nämlich ist das Abbild „bloßes“ Bild und damit negativ, auf der anderen Seite stellt es den Gegenstand dar, wie er sich zeigt, und damit positiv. Das Abbild ist also immer auch eine Erscheinung des eigentlich Seienden. Dies wird im Höhlengleichnis dadurch verdeutlicht, daß die unterschiedlichen Seinsstufen überwiegend Abbilder der jeweils übergeordneten Seinsstufe sind und daß die sichtbare Welt der wahren Welt in allem entspricht.¹⁰ So sind die Schatten an der Höhlenwand Abbilder der hinter der Mauer vorbeigetragenen Gegenstände, die als künstlich gefertigte Bilder selbst wiederum Nachbildungen der von Natur gewachsenen Dinge außerhalb der Höhle sind. Und wie die künstlichen Bilder in der Höhle Schatten werfen, so werfen auch die natürlichen Dinge draußen Schatten und Spiegelbilder. Das Höhlenfeuer ist zudem ein Abbild der äußeren Sonne, genau wie das Gewölbe der Höhle ein Abbild des äußeren Himmelsgewölbes ist.

Das Verhältnis von Abbild zu Urbild kommt also sowohl innerhalb der Höhle als auch außerhalb der Höhle zum Tragen. Es bestimmt darüber hinaus das Verhältnis von Innen- und Außenwelt. Platon hat diesen Sachverhalt im zweiten Gleichnis, dem sog. „Liniengleichnis“ (509d–511e), verdeutlicht. Darin fordert er uns auf, eine Linie in zwei ungleiche Abschnitte zu gliedern und beide Abschnitte in demselben Verhältnis zu teilen. Die vier Teilstücke symbolisieren die Seins- und Erkenntnisstufen und deren Verhältnis zueinander. Der jeweils kleinere ist dabei ein Abbild

te der niederen mathematischen Disziplinen im Sinne von Phil. 56dff. (vgl. Szlezák, a.a.O. [oben Anm. 6] 215 A. 1).

⁹ Vgl. Platons Gebrauch von $\chi\omega\rho\iota\varsigma$ Parm. 130bc und Tim. 51e1.

¹⁰ Vgl. Picht, a.a.O. (oben Anm. 7), S. 208 und 220f.

des größeren: d.h. die durch die Sinneswahrnehmung (αἰσθησις oder εἰκασία) erfaßten sinnlichen Aspekte der Dinge sind Abbilder der durch die Meinung (πίστις oder ἀληθῆς δόξα) aufgefaßten wirklichen Sinnesdinge; ebenso sind die durch das Denken (διάνοια) begriffenen mathematischen Gegenstände Abbilder der durch die Vernunft (νοῦς) erkannten Ideen. Aber auch die beiden Hauptabschnitte verhalten sich zueinander wie die Unterabschnitte: d.h. der Bereich des Sichtbaren (τὰ ὁρατά) ist als ganzer ein Abbild des Bereichs des Denkbaren (τὰ νοητά).

Das Abbild-Urbild-Verhältnis ist also die prägende Grundstruktur der platonischen Philosophie. Wie dieses Verhältnis zu deuten ist, läßt sich vor allem am ersten Gleichnis, dem sog. „Sonnengleichnis“ (506d–509c), ablesen. Platon stellt dort die Idee des Guten im Bild der Sonne dar: Genau wie die irdische Sonne das Licht ausstrahlt, das den Dingen ihre Sichtbarkeit und dem Auge sein Sehvermögen verleiht, so strahlt vom Guten jenes Licht aus, das Platon „die Wahrheit und das Sein“ (ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν: 508d5) nennt. Dieses Licht gibt den Ideen ihre Erkennbarkeit und der Vernunft ihr Erkenntnisvermögen (508e1–4). Ohne dieses Licht wären die Ideen weder von sich selbst her sichtbar noch für den νοῦς sichtbar. Ja, sie wären überhaupt nicht, denn wie die irdische Sonne den Dingen nicht nur ihre Sichtbarkeit, sondern auch ihr Werden und Wachstum verleiht, so das Gute den Ideen ihr „Sein und Wesen“ (τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν 509b7–8).

Daher auch wird die Idee von Platon als εἶδος bestimmt. Εἶδος gehört nämlich zur gleichen Wurzel *vid-* „sehen“ wie *id-eiv* und bedeutet wörtlich die „Sicht“. Jede „Idee“ eröffnet die Sicht auf das, was je ein Seiendes ist: sie läßt dieses Seiende in seiner wahren Gestalt erscheinen. Damit sie diese Sicht bzw. diesen Anblick auf das wahrhaft Seiende aber überhaupt ermöglichen kann, muß zuerst Licht da sein. Nur wo die Idee des Guten scheint, gibt es Sicht bzw. Erscheinen dieser Sicht. In jeder „Idee“ also erscheint das Gute mit. Sie ist dementsprechend „das am meisten Scheinende unter dem Seienden“ (τοῦ ὄντος τὸ φανότατον), wie Platon im Anschluß an das Höhlengleichnis sagt (518c9).

Dasselbe gilt nun aber auch für die Abbilder des Seienden: die sichtbaren Gegenstände. Zwar ist die Wirksamkeit der Idee des Guten auf dieser Stufe beschränkt, doch können auch die Abbilder *als* Abbilder nur auf dem Hintergrund des Lichts erscheinen.

Sie setzen als Abbilder der Ideen das Licht des Guten bereits voraus. Ohne diesen Lichtschein des Guten gäbe es weder Abbilder noch Urbilder, denn jedes Bild setzt von vornherein Sichtbarkeit und d.h. Licht voraus. Das Scheinen der Idee des Guten ist daher fundamentaler bzw. umfassender als die Unterscheidung zwischen Abbild und Urbild. Sie ist das in allem Erscheinende und daher das reine Scheinen bzw. die Idee schlechthin.

Alles andere, also sowohl das Sichtbare als auch das Denkbare, erscheint von hier aus primär als *Erscheinung*. Es ist das, was im Schein der Idee des Guten erscheint. Platon hat dies am deutlichsten im letzten der drei Gleichnisse, dem Höhlengleichnis, zum Ausdruck gebracht, das die beiden anderen Gleichnisse zusammenfaßt und in sich aufhebt. Dort verdankt alles Sichtbare von den wirklichen Dingen bis hin zu den Schatten sein Sein der Leuchtkraft der Sonne. Zwar zeigen die Schatten an der Höhlenwand als Abbilder von Abbildern nicht die Dinge in ihrer wahren Gestalt, sondern nur eine Art Zerrbild davon, doch sind sie auch so noch ein Phänomen des Lichts – wenngleich des abgeleiteten Lichts im Innern der Höhle. Das Höhlenfeuer ist nämlich von der Sonne geborgt. Die Sonne ist daher, wie Platon sagt, die Ursache (αἰτία) von all dem, was sich außerhalb und innerhalb der Höhle zeigt (516b9–c2). Sie stellt sich in den verschiedensten Lichtbrechungen dar.

Dasselbe gilt analog für die Idee des Guten: ihr Licht bringt nicht nur die Ideen, sondern auch die sinnlich-wahrnehmbaren Dinge hervor. Platon bezeichnet sie daher als „Ursache (αἰτία) alles Richtigen und Schönen, die im Sichtbaren das Licht und dessen Herrn (sc. die Sonne) erzeugt, im Erkennbaren aber selbst die Herrin ist und Wahrheit und Vernunft gewährt“ (517c2–4).¹¹ Sie ist folglich das Ur-Licht, das in allen Seinsstufen zum Vorschein kommt.

Hinter dem Verhältnis von Abbild zu Urbild verbirgt sich also das Wesen des Bildes bzw. der Erscheinung als solcher. „Erscheinen“ heißt griechisch φαίνεσθαι, „das Erscheinende“ bzw. „die Erscheinung“: τὸ φαινόμενον. Alles erscheint somit in einem tieferen Sinn als „Phänomen“: die Abbilder oder sichtbaren Dinge, aber auch die Urbilder oder Ideen. Die sinnlich-wahrnehmbaren

¹¹ πάντων ... ὁρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὁρατῇ φῶς καὶ τὸν τοῦτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῇ αὐτῇ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη.

Dinge sind dabei vergängliche, bloße Erscheinungen, während die Ideen ewige, wirkliche Erscheinungen sind. Beide sind jedoch primär Erscheinungen, die erst im Schein der Idee des Guten sichtbar werden und erscheinen. In diesem Lichtschein erweist sich die Unterscheidung zwischen Abbild und Urbild, zwischen Werden und Sein als sekundär bzw. bedeutungslos. Ohne das Scheinen der Idee des Guten würde diese Unterscheidung gar nicht sichtbar, ja sie wäre nicht einmal möglich, da jedes Bild (ob Urbild oder Abbild, seiend oder werdend) zuerst einmal erscheinen und d.h. sichtbar werden muß. Beide Arten von Bildern weisen also über sich hinaus: sie verweisen auf jenes ursprüngliche Licht, das alles Seiende, ob es ist oder wird, überhaupt erst als Bild erscheinen läßt.

Jenseits von Urbild und Abbild bzw. jenseits von Sein und Werden also verbirgt sich der tiefere Unterschied zwischen Erscheinung und Licht. Oder anders gesagt: Jenseits der Bilder offenbart sich der Grund des Bildseins bzw. das, was die Phänomene zu Phänomenen macht: die Sichtbarkeit selbst bzw. die Phänomenalität der Phänomene. Da der Grund der Bilder aber nicht selbst wieder ein Bild sein kann, übersteigt er alle Bilder, auch die immerseienden Urbilder, radikal: er ist nicht nur transzendent, sondern übertranszendent. Oder wie es Platon am Höhepunkt des Sonnengleichnisses ausdrückt: das Gute sei nicht selbst das Sein, das es den Ideen verleihe – genauso wenig wie die Sonne das Werden sei, das sie den Sinnesdingen verleihe –, sondern es sei noch „jenseits des Seins“ (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) und rage an Würde und Macht darüber hinaus (509b8–10).

So führen uns die Gleichnisse stufenweise aufwärts: von den vergänglichen Abbildern, die wir mit unseren sinnlichen Augen wahrnehmen, zu den darin erscheinenden, ewigen Urbildern, die wir nur mit den Augen des Geistes erkennen können. Diese unsichtbaren εἶδη wiederum eröffnen uns die Sicht auf das in ihnen zur Erscheinung kommende, nicht-seiende Licht der Idee des Guten als Voraussetzung und Ursache aller Bilder.

Da dieses umfassende Licht der Idee des Guten aber sowohl die Ursache der erkennbaren Ideen als auch der Erkenntnis selbst ist (508e1–4), läßt es sich nicht erkennen wie die anderen Ideen. Es ist, als jenseits des Seins stehend, unerkennbar. Denn, so fragt Sokrates in der *Politeia* rhetorisch, „wie könnte etwas, was ja

nicht ist, erkannt werden?“ (477a1).¹² Dementsprechend heißt es im Dialog *Parmenides* über das mit dem Guten identische Eine: „Es gibt also kein Wort dafür, keinen Begriff, auch kein Wissen, keine Wahrnehmung und keine Vorstellung“ und „wird folglich nicht benannt, nicht begriffen, nicht vorgestellt, nicht erkannt und von keinem Seienden wahrgenommen“ (142a3–6).¹³ Oder wie Platon im 7. *Brief* sagt: „Es ist in keiner Weise sagbar wie andere Erkenntnisse bzw. Lerngegenstände, sondern aus häufiger, gemeinsamer dialektischer Bemühung um die Sache selbst und aus dem gemeinsamen Leben entsteht es plötzlich wie ein von einem springenden Feuer entzündetes Licht in der Seele und ernährt sich nunmehr selbst“ (341c5–d2).¹⁴

2.

Wie also kann das Gute überhaupt erkannt werden? Damit es erkannt werden kann, muß es zuerst erscheinen. Wie aber kann das Gute, das doch der Grund aller Erscheinungen ist, selbst noch erscheinen? Oder bildhaft gefragt: Wie kann das Licht als Voraussetzung für das Erscheinen selbst noch erscheinen?

Erscheinen setzt den Hintergrund des Lichts voraus, vor dem etwas er-scheinen bzw. sichtbar werden kann. Das Licht selbst aber kann nicht auch im Licht sichtbar werden, sondern um *als* Licht sichtbar zu werden, braucht es den Hintergrund des Dunkels. Dasselbe gilt für das Gute: Um *als* Gutes erscheinen zu können, bedarf es seines Gegensatzes, des Negativen. Das jeweilige Andere, von dem sich das Erscheinende abhebt, ist also zur Erscheinung notwendig.

In Platons Höhlengleichnis kommt dies besonders deutlich zum Ausdruck: Dort läßt sich das Licht des Höhlenfeuers *als* Licht nicht ohne die Dunkelheit der Höhle erkennen. Das bedeutet: Das

¹² πῶς γὰρ ἂν μὴ ὄν γέ τι γνωσθεῖν;

¹³ οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα. – ... – οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γιγνώσκεται, οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται.

¹⁴ ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδησαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ᾗδῃ τρέφει.

Licht der irdischen Sonne kann als solches nur wahrgenommen werden, weil es auch die Nacht gibt. Analog verhält es sich mit der überirdischen Sonne: Sie scheint zwar immer, geht also nie unter, setzt aber dennoch die Existenz der Nacht voraus. Nur so erklärt es sich, daß der aus der Höhle Befreite nicht nur die Dinge im Licht und das Sonnenlicht selbst, sondern auch den Himmel in der Nacht und das Mond- und Sternenlicht betrachten muß (516a6–b2). Auf den gleichen antithetischen Bildern von Tag und Nacht, Licht und Dunkel basiert zudem das Sonnengleichnis (508c–d). Damit aber steht fest: das Gute im Bild der Sonne ist nicht ohne das Werdende und Vergehende im Bild der Dunkelheit erfahrbar. Es setzt den Gegensatz der Nacht und d.h. des Negativen voraus, der auch die Finsternis in der Höhle und damit die Vergänglichkeit erzeugt. Das Licht des Seins kann also nur leuchten vor dem Hintergrund der Nacht des Nicht-Seins.

Was in der Gleichnisfolge der *Politeia* bildhaft dargestellt ist, hat Platon philosophisch in seiner Lehre von den beiden gegensätzlichen Prinzipien ausgeführt.¹⁵ Man nennt diese Lehre im Anschluß an Aristoteles auch seine „ungeschriebene Lehre“ (ἄγραφα δόγματα).¹⁶ Platon selbst hat den geschriebenen Logos im *Phaidros* als „Abbild“ (εἰδωλον) des mündlichen Logos bezeichnet (276a8–9). Schriftlichkeit und Mündlichkeit verhalten sich also wie die sichtbare „Erscheinung“ zur unsichtbaren „Idee“.¹⁷ Die sog. „ungeschriebene Lehre“, die nach Ansicht der Tübinger Schule der Ideenlehre zugrundeliegt, bildet daher das Fundament der platonischen Philosophie. Platon hat diese Lehre, die in den veröffentlichten Schriften nur angedeutet wird, den mündlichen Erörterungen in der Akademie vorbehalten. Sie bedurfte besonderer Vorbedingungen und Vorbereitungen, einer re-

¹⁵ Vgl. bes. H. J. Krämer: *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg 1959 (Amsterdam ²1967); K. Gaiser: *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Stuttgart ²1968 (¹1963); G. Reale: *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Aus der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der „ungeschriebenen Lehren“*. Paderborn/München/Wien/Zürich 1993. Weitere Literatur bei Görgemanns, a.a.O. (oben Anm. 5), S. 113f. (vgl. dort auch S. 114–119).

¹⁶ Aristot. *Phys.* 4, 2, 209b15 (= Test. Plat. 54 A Gaiser).

¹⁷ Vgl. Gaiser, a.a.O. (oben Anm. 15), S. 4.

gelrechten Einweihung. Man spricht daher auch von Platons „mündlicher“, „innerakademischer“ oder „esoterischer“ Lehre, die nur einem bestimmten Kreis von Eingeweihten zugänglich war.

Nach dieser „ungeschriebenen Lehre“ nun basiert die Gesamtheit des Seienden nicht auf einem einzigen Seinsgrund, sondern auf zwei einander entgegengesetzten Prinzipien (ἀρχαί) bzw. Elementen (στοιχεῖα): dem positiven Prinzip des „Guten“ (ἀγαθόν) bzw. „Einen“ (ἓν) und dem negativen Prinzip der „Unbegrenzten Zweiheit“ (ἀόριστος δυνάς) bzw. des „Groß-und-Kleinen“ (μέγα καὶ μικρόν). Das „Eine“ steht dabei für Einheit, Bestimmtheit, Eindeutigkeit, Ewigkeit, Identität und Sein; die „unbegrenzte Zweiheit“ für Vielheit, Unbestimmtheit, Zweideutigkeit, Zeitlichkeit, Differenz und Nichtsein.¹⁸

Beide sind, wie aus dem *Phaidon* (97d1–5, 98b5–6) und dem 7. *Brief* (344a8–b2) hervorgeht, aneinander gekoppelt:¹⁹ die Zweiheit an die Einheit, denn auch die Zweiheit ist noch eine Einheit. Sie ist als Einheit der Nicht-Einheit die Kehrseite der Einheit und setzt die Einheit als „Folie“ bereits voraus. Dementsprechend erscheint die Nacht in den Gleichnissen der *Politeia* als „nächtlicher Tag“ (νυκτερινὴ ἡμέρα 521c6) bzw. „nächtlicher Lichtschimmer“ (νυκτερινὰ φέγγη 508c6), also als Abwesenheit des Lichtes bzw. als Nicht-Licht. Aber auch die Einheit kann als Einheit nur im Unterschied zur Nicht-Einheit bzw. Vielheit erscheinen. Diese Vielheit ist jedoch nicht der tragende Hintergrund, vor dem die Einheit als solche erscheint, sondern das „Negativ“, von dem sie sich distanzierend abhebt. Sie ist das ganz Andere, und die Einheit erscheint als Einheit nicht auf der Grundlage der Nicht-Einheit, sondern im Gegensatz dazu. Auf das Sonnen- und Höhlengleichnis bezogen heißt das: die Sonne zeigt sich als Sonne nicht auf dem Hintergrund des Dunkels – es ist ja nicht Nacht, wenn die Sonne scheint –, sondern in Abgrenzung

¹⁸ Vgl. Gaiser, a.a.O. (oben Anm. 15), S. 19; Reale, a.a.O. (oben Anm. 15), S. 319; H. J. Krämer: „Das neue Platonbild“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 48 (1994), S. 9.

¹⁹ Vgl. Reale, a.a.O. (oben Anm. 15), S. 140, 378f., S. 104; ders.: „Die Begründung der abendländischen Metaphysik: ‘Phaidon’ und ‘Menon’“. In: Th. Kobusch/B. Mojsisch (Hrsgg.): *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*. Darmstadt 1996, S. 76f.

zum Dunkel. Sie ist der Nacht radikal entgegengesetzt. Dennoch vermag sie ihre Leuchtkraft nur im Hinblick auf die ihr konträre Finsternis zu entfalten. So verweist das Licht auf das Dunkel, ist *als* Licht aber nur in Abhebung vom Dunkel erfahrbar.

Licht und Dunkel gehören also in gewissem Sinne zusammen. Man hat Platons Prinzipien daher als gleich ursprünglich zu betrachten. Die Einheit könnte ohne den Gegensatz der Zweiheit nicht als Einheit erscheinen, auch wenn sie der Zweiheit vorausgeht und diese als Nicht-Einheit sozusagen bedingt. Die Platonforschung spricht daher anstelle von einem Dualismus zu Recht von einem „Bipolarismus“, insofern das eine Prinzip das andere strukturell voraussetzt.²⁰

Dennoch kommt man über einen letzten Ur-Gegensatz nicht hinaus. Indem die Einheit nur durch Abkehr von der Zweiheit erscheinen kann, bleibt „ein logisch unaufhebbarer Gegensatz oder Widerspruch“²¹ bzw. „ein fundamentales Paradox“²² bestehen. „Eine letzte ‘Begründung’“, so schreibt der Tübinger Forscher K. Gaiser, „wäre nur dann gegeben, wenn hinter den Antinomien, die in der Gegensatzlehre beschlossen sind, ein umfassender Grund sichtbar würde, der beides – Sein und Nichtsein, Peras und Apeiron, [Einheit und Vielheit] – in sich enthielte“.²³

Auch die Prinzipienlehre kann also noch nichts Letztes sein. Da beide Prinzipien dem Logos vorausgehen und ihn begründen, können die Prinzipien selbst weder schriftlich noch mündlich mitgeteilt werden. Sie verhalten sich zur Prinzipienlehre wie die Prinzipienlehre zur Ideenlehre. Dies wird auch durch die in den Dialogen und im 7. *Brief* immer wieder betonte „Abbildhaftigkeit“ des Logos bestätigt.²⁴ Da nach Platon jede Art des Logos nur

²⁰ Vgl. Reale, a.a.O. (oben Anm. 15), S. 207.

²¹ Gaiser, a.a.O. (oben Anm. 15), S. 13 (vgl. 10).

²² C. F. von Weizsäcker: *Die Einheit der Natur*. Studien. München 1971, S. 476 (vgl. S. 491).

²³ Gaiser, a.a.O. (oben Anm. 15) 200 (vgl. S. 27: „Wir stehen damit wieder vor der Frage, die im Rahmen unserer Untersuchung offen bleiben muß: ob es für Platon einen umfassenden ‘Grund’ gibt, in dem vielleicht das Zusammenwirken der gegensätzlichen Prinzipien auf eine logisch nicht ohne weiteres feststellbare Weise seine Ursache findet“).

²⁴ Vgl. Gaiser, a.a.O. (oben Anm. 15) S. 4f., 305–308 und 337 A. 4 mit Hinweis auf Phaid. 99dff. (die λόγοι als ‘Bilder’ der Dinge); Tim. 29b–d (die Rede als

ein „Abbild“ der Sache ist, weist auch die ungeschriebene Lehre, gerade sofern sie auf den Ursprung gerichtet ist, radikal über sich hinaus: sie verweist auf die unsagbare Sache selbst,²⁵ die in der Prinzipienlehre zur Erscheinung kommt wie das Licht des Guten in den Ideen.

Daß es aber selbst zu diesem „Unsagbaren“ (ἄρρητον) noch einen Zugang gibt – wenn auch nicht über die Erkenntnis des Logos –, hat Platon mehrfach hervorgehoben. Gerade in der *Politeia* spricht er wiederholt von einem „Schauen“,²⁶ so z.B. auch gegen Ende des Höhlengleichnisses, wo er vom Philosophen sagt: „Zuletzt, so glaube ich, kann er die Sonne selbst ... anschauen und betrachten, wie sie ist“ (τελευταῖον δὲ οἶμαι τὸν ἥλιον ... δύναται ἂν κατιδεῖν καὶ θεάσασθαι οἷός ἐστιν 516b4–7). Damit führt Platon den Vergleich der Erkenntnis mit dem sinnlichen Sehen des Auges konsequent zu Ende. Denn wie wir nicht nur die von der Sonne beleuchteten Dinge, sondern auch die Sonne selbst betrachten können, so können wir nicht nur die im Licht des Guten bzw. Einen erscheinenden Ideen, sondern auch das Gute selbst anschauen. Das „Schauen“ gehört also eindeutig dem Gleichnis an. Es ist Teil des Bildes und darf nicht mit dem, was im Bild dargestellt werden soll, verwechselt werden. Wir sagen daher: „Schauen“ ist an dieser Stelle metaphorisch²⁷.

Platon verwendet die Metapher des „Schauens“ aber nicht nur in den Gleichnissen, sondern auch in der philosophischen Umsetzung dieser Gleichnisse.²⁸ So lautet die entsprechende Deutung des Höhlengleichnisses: „Zuletzt wird wenn auch mit Mühe die Idee des Guten geschaut, hat man sie aber gesehen ...“ (τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὁφθεῖσα δὲ ... 517b8–c1). Und als Ziel der dialektischen Erziehung gibt Sokrates an, die

εἰκὼς λόγος); Epist. 7, 342aff. (ὄνομα – λόγος – εἰδῶλον – ἐπιστήμη als Annäherungen an die Sache selbst).

²⁵ Vgl. Gaiser, a.a.O. (oben Anm. 15), S. 5.

²⁶ Z.B. 518c10 (θεωμένη), 526e1 (κατιδεῖν), e4 (ἰδεῖν).

²⁷ Vgl. z.B. H. J. Krämer: „Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534B–C“. In: J. Wipern (Hrsg.): Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie. Darmstadt 1972, S. 401.

²⁸ Siehe oben Anm. 26.

Philosophen „müßten den Augenstrahl der Seele (τὴν τῆς ψυχῆς αὐγὴν) emporrichten und auf das allem Lichtbringende selbst blicken (ἀποβλέψαι), und wenn sie das Gute selbst gesehen haben (ιδόντας), es als Urbild gebrauchen“ (540a7–9).²⁹

Auch in anderen Dialogen (z.B. im *Symposion* und im *Phaidros*) wird die höchste und letzte „Erkenntnis“ immer wieder als „Schau“ beschrieben.³⁰ Da diese Erkenntnis weder sag- noch mitteilbar und auch nicht begründ- und beweisbar ist, spricht man – im Gegensatz zur dialektisch-diskursiven bzw. rational-begrifflichen Erkenntnis – gewöhnlich von einer „noetischen Erkenntnis“ bzw. „noetischen Erfahrung“: griechisch νοῦς oder νόησις im Gegensatz zu διάνοια oder λόγος.³¹ Νοῦς aber bedeutet nichts anderes als „das unmittelbare Schauen des geistigen Auges“.³² Das heißt, daß auch diese Bezeichnung dem Bereich des Metaphorisch-Bildhaften angehört und folglich unzureichend bzw. nur behelfsmäßig ist. Denn die Wahrheit läßt sich nicht schauen – genau so wenig wie sich das Licht schauen läßt, das die Sonne ausstrahlt und in dem die Dinge erscheinen (was wir sehen, ist vielmehr das von den Dingen reflektierte Licht).

3.

Was also verbirgt sich hinter der befremdlichen Schau der Prinzipien bzw. der paradoxen noetischen Erkenntnis des Ursprungs?

Dies läßt sich anhand der entsprechenden Dialoge beantworten. Die wichtigsten Textstellen, an denen von der Schau des Höchsten die Rede ist, bewegen sich nämlich alle im selben Umkreis: im Umkreis der antiken Mysterienkulte. Diese Mysterienkulte spielten im Altertum eine außerordentlich wichtige Rolle: sie bestanden über tausend Jahre lang vom 7. Jh. v. Chr. bis ins 5. Jh. n. Chr. und breiteten sich von Kleinasien und Ägypten bis nach

²⁹ ἀναγκαστέον ἀνακλιναντας τὴν τῆς ψυχῆς αὐγὴν εἰς αὐτὸ ἀποβλέψαι τὸ πᾶσι φῶς παρέχον, καὶ ιδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό, παραδείγματι χρωμένους ἐκείνῳ.

³⁰ Z.B. *Symp.* 210a1 (τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά), d7 (κατιδῆναι), e4 (κατόψεται), 211d2 (θεωμένῳ), d3 (νόησις); *Phaidr.* 248b4 (τῆς τοῦ ὄντος θέας), 250b5 (ιδεῖν).

³¹ Vgl. bes. Krämer, a.a.O. (oben Anm. 15) 27 Anm. 27, 465–467, 528 Anm. 71, S. 544–546.

³² Krämer, a.a.O. (oben Anm. 27), S. 401.

Germanien und Britannien aus.³³ Die bedeutendsten griechischen Mysterien waren die Mysterien von Eleusis.³⁴ Wie die meisten Athener war auch Platon in diese Mysterien eingeweiht.

Wo immer Platon nun auf die noetische Erkenntnis des Letzten zu sprechen kommt, lehnt er sich an die Kulte der Mysterien, besonders die Mysterien von Eleusis, an. Dies gilt für das Höhlengleichnis³⁵ genauso wie für die Stelle vom überspringenden Feuerfunken im 7. Brief (341c5–d2d; vgl. 344b7).³⁶ Am auffälligsten ist der Mysterienhintergrund in den Dialogen *Symposion* und *Phaidros*.³⁷ Platon beschreibt dort den Aufstieg zur Urschönheit als Mysterieneinweihung. Dabei wird die Schau des reinen Geistes als heilige Schau der Mysterien vorgestellt.

Besonders deutlich ist die Anspielung auf die Mysterienschau, die sog. ἐποπτεία, im *Phaidros*.³⁸ Im Rahmen des großen Seelen-Mythos, der die Präexistenz der Seele schildert, heißt es:

„Die Schönheit war damals glänzend zu schauen, als mit dem seligen Chor wir im Gefolge des Zeus, andere im Gefolge eines anderen Gottes, einen seligen Anblick und eine selige Schau genossen und in die Mysterien eingeweiht

³³ Vgl. bes. W. Burkert: *Antike Mysterien, Funktionen und Gehalt*. München 1990; M. Giebel: *Das Geheimnis der Mysterien. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten*. München 1993 (= Zürich/München 1990).

³⁴ Vgl. bes. W. Burkert: *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opfer-riten und Mythen*. Berlin/New York 1972, S. 274–327.

³⁵ Vgl. K. Albert: *Griechische Religion und Platonische Philosophie*, Hamburg 1980, S. 102–104; D. Dewincklear: „La question de l’initiation dans le mythe de la caverne“. *Revue de philosophie ancienne* 11 (1993) S. 159–175; Picht, a.a.O. (oben Anm. 7), S. 44ff.

³⁶ Vgl. K. Gaiser: „Platons esoterische Lehre“. In: P. Koslowski (Hrsg.): *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*. Zürich/München 1988, S. 26f.

³⁷ Vgl. bes. Ch. Riedweg: *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Kleomens von Alexandrien*. Berlin/New York 1987, Kap. 1. Speziell zum „Phaidros“ vgl. Ch. Schefer: „Rhetoric as Part of an Initiation into the Mysteries: a New Interpretation of the Platonic ‘Phaedrus’“ (Vortrag vom 12.11.1999, gehalten an einem internationalen Platon-Symposium der Universität Cincinnati zum Thema „Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy“, erscheint demnächst in einem Sammelband).

³⁸ Vgl. Riedweg, a.a.O. (oben Anm. 37), S. 40–42, 48ff.; Burkert, a.a.O. (oben Anm. 33), S. 77f.; Giebel, a.a.O. (oben Anm. 33), S. 53.

wurden, die man die allerseligsten nennen darf; diese Mysterien feierten wir, selbst vollkommen und unbetroffen von den Übeln, die uns in Zukunft erwarteten, indem wir als Mysten und Epopoten vollkommene, einfache, unzeitende, selige Erscheinungen in reinem Lichte schauten, selbst rein und noch nicht geprägt von dem, was wir jetzt mit uns herumtragen und als Körper bezeichnen ...“ (250b5–c6).³⁹

Platon beschreibt hier in feierlich-religiösem Ton die Schau der „überhimmlischen“ Ideen, allem voran die Schau der Schönheit. Da die Schönheit wie die Sonne eine einzigartige Leuchtkraft besitzt und eine Sonderstellung unter den Ideen einnimmt, kann sie nur mit der Idee des Guten aus der *Politeia* bzw. dem Einen der Prinzipienlehre identisch sein. Ihre Schau entspricht der höchsten Einweihungsstufe in den eleusinischen Mysterien, der sog. „Epopie“. Mit ihr erreichte die Weihe ihre Vollendung und ihr Ziel. Zur Schau gehörten denn auch die Seligpreisungen, auf die Platon mehrmals Bezug nimmt.⁴⁰ Dasselbe gilt für die eindrücklichen Lichteffekte, die Platon glanzvoll beschwört.⁴¹

Das Licht spielte in den Mysterienkulten eine Schlüsselrolle. Die Einweihungsrituale wurden gewöhnlich in der Nacht begangen. Am Höhepunkt der Weihe fand jeweils ein plötzlicher Umschlag von dunkler Nacht in strahlende Helligkeit statt, und dieses Lichtereignis scheint geradezu im Zentrum der Mysterien gestanden zu haben. Plutarch z.B. berichtet über die Stufe der „Schau“: „Ein großes Licht leuchtete von Eleusis her auf“, oder an anderer

³⁹ κάλλος δὲ τότ' ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε σὺν εὐδαίμονι χορῷ μακαρίαν ὕψιν τε καὶ θέαν, ἐπόμμενοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ' ἄλλου θεῶν, εἰδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἦν θέμις λέγειν μακαριωτάτην, ἣν ὠργιάζομεν ὁλόκληροι μὲν αὐτοὶ ὄντες καὶ ἀπαθεῖς κακῶν ὅσα ἡμᾶς ἐν ὑστέρῳ χρόνῳ ὑπέμενεν, ὁλόκληρα δὲ καὶ ἀπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μουσούμενοι τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρῇ, καθαρὸι ὄντες καὶ ἀσήμενοι τοῦτου ὃ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν ...

⁴⁰ Vgl. N. J. Richardson: *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford 1974, S. 310ff.

⁴¹ Vgl. Richardson, a.a.O. (oben Anm. 40) 26ff.; Riedweg, a.a.O. (oben Anm. 37), S. 47–52.

Stelle: „Ein wunderbares Licht begegnete uns.“⁴² Als σύμβολον bzw. Kennzeichen der Weihe erscheint das in der Nacht erstrahlende Licht auch in den Isis-Mysterien. So heißt es im ausführlichsten Mysterientext der antiken Literatur, dem letzten Buch der „Metamorphosen“ des Apuleius – allerdings in der verschlüsselten Sprache des Eingeweihten: „Ich kam an die Grenze des Todes, übertrat die Schwelle der Persephone, und nachdem ich durch alle Elemente gefahren war, kehrte ich wieder zurück. Mitten in der Nacht sah ich die Sonne in glänzendem Lichte funkeln (*nocte media vidi solem candido coruscantem lumine*). Ich trat vor die Götter der Tiefe und der Höhe und betete sie aus nächster Nähe an“ (11, 23, 7).⁴³

In Eleusis erfolgte der plötzliche Umschlag von Nacht in Licht durch die Öffnung des Allerheiligsten, eines kleinen Raumes nicht ganz in der Mitte der Weihehalle.⁴⁴ Der höchste Priester, der sog. „Hierophant“, hatte darin zuvor ein loderndes Feuer entfacht und ließ dann – wie sein Name sagt – vor dieser Lichtkulisse „die heiligen Gegenstände erscheinen“ (τὰ ιερὰ φαίνειν). Diese wurden denn auch als „Erscheinungen“ (φάσματα) bezeichnet.⁴⁵ Nebst den heiligen Symbolen der Göttin wie Mörser und Stößel oder einer geschnittenen Ähre wurden dabei vermutlich auch Bilder oder Statuen der Göttin selbst vom Hierophanten vorgezeigt.⁴⁶ Die letzte und wichtigste „Erscheinung“ aber war die Göttin selbst: sie „erschien“, wie aus dem *Homerischen Demeterhymnos* hervorgeht, im Glanz des hell erleuchteten, nächtlichen Raumes.⁴⁷ Die Nacht bildete für ihre „Erscheinung“, griechisch επιφάνεια, den notwendigen Hintergrund, denn nur die Dunkel-

⁴² Plut.: Them. 15, 1: φῶς ... ἐλάμψαι μέγα ... Ἐλευσινίῳθεν; Fr. 178 Sandbach: ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμάσιον ἀπεργήσεν.

⁴³ accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi; nocte media vidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo.

⁴⁴ Vgl. Burkert, a.a.O. (oben Anm. 34) 304–306; Riedweg, a.a.O. (oben Anm. 37), S. 50.

⁴⁵ Vgl. Plut., Fr. 178 Sandbach; Aristeid., Or. 22, 3; Prokl., Comm. in Plat. Rep. II 185, 3 Kroll; Riedweg, a.a.O. (oben Anm. 37), S. 55.

⁴⁶ Vgl. Riedweg, a.a.O. (oben Anm. 37) S. 52, 61f. mit A. 163 gegen Burkert, a.a.O. (oben Anm. 34) S. 316f.

⁴⁷ Hymn. Hom. Dem. 278–280.

heit ermöglichte ihr Erscheinen im Licht. Ohne diesen Hintergrund gäbe es überhaupt keine Epi-phanien.

Doch nun hat Platon nicht einfach die Mysterienerfahrung gleichsam ins Philosophische übertragen, sondern auf charakteristische Weise umgedeutet – mit unabsehbaren Folgen für die ganze Geschichte der abendländischen Philosophie. Anders als bei Platon ist nämlich in Eleusis nicht vom „nächtlichen Licht“, sondern umgekehrt von den „lichtbringenden Nächten“, vom „Erscheinen“ des Hierophanten „in strahlenden Nächten“ sowie von „seinem Erscheinenlassen in heiligen Nächten“ die Rede.⁴⁸ Nicht die immerscheinende Sonne steht im Zentrum der Einweihung, sondern die in der Nacht aufgehende Sonne.

Dies und der plötzliche Umschlag von Nacht in Licht beweisen, daß die Nacht in den Mysterien in eins mit dem Licht erfahren wurde: sie erschien den Schauenden als der tragende Hintergrund, der das Licht aus sich entläßt und damit allem Erscheinen vorgegeben sein muß. Dabei wurde die Dunkelheit durch das Aufleuchten des Lichtes nicht aufgehoben, sondern im Schein des Lichtes erschien in Wahrheit die Dunkelheit selbst: sie erschien *als* Dunkelheit und d.h. als unsichtbare Quelle des Lichts. Als solche aber war sie *μυστήριον*, „Geheimnis“, und dieses Geheimnis löste bei den Schauenden heftige Reaktionen aus: zunächst Schauer und Schrecken, dann Staunen und Ehrfurcht.⁴⁹

Ganz allgemein faßte man diese gegensätzlichen Affekte mit dem griechischen Wort *πάθος*, zu deutsch „Widerfahrnis“ bzw. „Erfahrung“, zusammen. Bei Aristoteles sogar erscheint das *παθεῖν*, das „Erfahren“, geradezu als Kennwort für die Mysterienweihe: „Die Einzuweihenden“, so schreibt er in dem berühmten Fragment aus dem Dialog *Über die Philosophie*, „müßten nicht mehr etwas lernen (*μαθεῖν*), sondern erfahren (*παθεῖν*) und

⁴⁸ Aristeid., Or. 22, 11: τὰς φωσφόρους νύκτας; Inscriptiones Graecae II/III² 3811, 2: προφανέντα νύξιν ἐν ἀργενναῖς; II/III² 3411, 1: σεμνῶν φάντορα νυκτῶν.

⁴⁹ Vgl. z.B. Plut., Fr. 178 Sandbach: πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἰδρὼς καὶ θάμβος; Riedweg, a.a.O. (oben Anm. 37), S. 60–67; zur antithetischen Erfahrung (das Entsetzen und die Seligkeit) vgl. auch Burkert, a.a.O. (oben Anm. 33), S. 78.

in einen Zustand versetzt werden.“⁵⁰ Damit bezieht er sich auf die unterschiedlichen Einweihungsstufen. Zur Vorbereitung gehörte nämlich die „Übergabe“ (παράδοσις) eines Wissens, einer Erkenntnis in Form eines Logos. Der Myste wurde in der sog. „heiligen Erzählung“, dem *ἱερὸς λόγος*, unterwiesen, und diese Belehrung hatte mythische oder halbphilosophisch-allegorische Form.⁵¹ Auf der letzten und höchsten Stufe, der Stufe der „Schau“, aber gelangte das Lernen an seine Grenze: die Licht-Epiphanie konnte nicht mehr mitgeteilt, sondern nur noch erfahren werden. *Ἐποπτεύειν* und *παθεῖν* bzw. „schauen“ und „erfahren“ sind daher in den Mysterien gleichbedeutend.⁵²

Wirklich geschaut wurden dabei lediglich die heiligen Schaugegenstände – sowohl das Licht als auch das Dunkel blieben für die sinnlichen Augen unsichtbar. In den „Erscheinungen“ (*φάσματα*), im Götterbild und vor allem im Aufleuchten des Lichtes aber kam das Dunkel zur Erscheinung. Die Bezeichnung „Schau“ ist daher zweideutig und paradox: sie geht aus vom Sichtbaren, zielt aber auf das Unsichtbare. Im Sichtbaren wurde das Unsichtbare geschaut. Daher auch ist der Myste wörtlich der, der die Augen schließt.⁵³ Hinter der „Schau“ verbirgt sich somit die Erfahrung des Unsichtbaren, des Mysteriums.

⁵⁰ Aristot., Fr. 15 Ross (= Synes., Dion 8, 48a): *Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι*. Zum πάθος in den Mysterien vgl. auch Burkert, a.a.O. (oben Anm. 33), S. 63; R. Schlesier: „Lust durch Leid: Aristoteles’ Tragödien-theorie und die Mysterien. Eine interpretationsgeschichtliche Studie“. In: W. Eder (Hrsg.): *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Vollendung oder Verfall einer Verfassungsreform?* Stuttgart 1995, S. 392–394 mit A. 20.

⁵¹ Vgl. z.B. Theon Smyrn. p. 14, 26 Hiller, Burkert, a.a.O. (oben Anm. 34), S. 303; Riedweg, a.a.O. (oben Anm. 37), S. 6ff.; Burkert, a.a.O. (oben Anm. 33), S. 59.

⁵² Vgl. Clem. Alex., Strom. 5, 71, 1: *τὰ δὲ μεγάλα (sc. μυστήρια) περὶ τῶν συμπάντων, οὐ μανθάνειν <οὐκ> ἐπὶ ὑπολείπεται, ἐποπτεύειν δὲ καὶ περινοεῖν τὴν τε φύσιν καὶ τὰ πράγματα*.

⁵³ Zur Ableitung des Wortes *μύστις* von *μύειν* „Augen/Lippen schließen“ als reiner Volksetymologie vgl. Burkert, a.a.O. (oben Anm. 33), S. 15f. mit A. 36; ders.: „Der geheime Reiz des Verborgenen: Antike Mysterienkulte“. In: H. G. Kippenberg/G. G. Stroumsa (Hrsgg.): *Secrecy and Concealment. Studies in the*

Das Mysterium schlechthin war jedoch die Göttin selbst: Persephone. Sie erschien in der Helle der Nacht, genau wie die Mitternachtssonne in den Isis-Mysterien den Gott (Osiris) symbolisiert. Als Todesgöttin stieg sie aus der Tiefe des Hades herauf, um sich mit ihrer Mutter Demeter zu vereinen, und brachte aus der Unterwelt ein neugeborenes Kind mit: also Leben aus dem Bereich des Todes.⁵⁴ Aber sie durfte nach dem Mythos nicht immer auf der Oberwelt bleiben, sondern mußte für einen Drittel des Jahres wieder in die Unterwelt zurückkehren, bevor sie im Frühling erneut auferstand.⁵⁵ So erschien die Göttin dem Eingeweihten als „die Herrin beider Reiche der Ober- und Unterwelt“, als „die polare Einheit von Tod und Leben“.⁵⁶ Der Tod wurde dabei nicht als Gegensatz zum Leben, auch nicht als Durchgang zu einem neuen, ewigen Leben erfahren – vielmehr schlug der Tod durch eine „verwandelnde Erfahrung“⁵⁷ in Leben um. Diese Wende bildete nach W. Burkert die Quintessenz der Mysterieneinweihung. Er schreibt: „Nichts von einer Überwindung des Todes. [...] Das Leben hat eine Todesdimension gewonnen, was freilich auch eine Lebensdimension des Todes bedeutet.“⁵⁸ In der Göttin also offenbarte sich der Tod *als* Tod: das Nichtsein als unsagbarer Grund des Seins, aus dem alles hervorgeht und in den wieder alles zurückkehrt.

Damit ergibt sich die Schlußfolgerung: zum Sein gehört das Nichtsein wie zum Licht das Dunkel. Im Licht erscheint das Dunkel und im Sein das Nichtsein. Das aber bedeutet, daß das Licht in den Mysterien eine Erscheinung des Dunkels bzw. das Sein eine Erscheinung des Nichtseins ist und nicht umgekehrt wie bei Platon, der das Werden bzw. Nichtsein als „Götterbild“ (ἡγαλμα) des reinen Seins versteht (Tim. 37c7). Das Dunkel der Höhle ist entgegen der Auffassung des Höhlengleichnisses keine Erscheinung des Lichts, sondern das Licht *als* Licht kann nur sichtbar werden vor dem Hintergrund des Dunkels. Es ist selbst ein Bild

History of Mediterranean and Near Eastern Religions, Leiden/New York/Köln 1995, S. 82 mit A. 9.

⁵⁴ Vgl. Hippol., Haer. 5, 8, 40; Giebel, a.a.O. (oben Anm. 33) S. 45f.

⁵⁵ Vgl. Hymn. Hom. Dem. S. 398ff.

⁵⁶ Giebel, a.a.O. (oben Anm. 33) S. 46.

⁵⁷ Burkert, a.a.O. (oben Anm. 33) Kap. IV.

⁵⁸ Burkert, a.a.O. (oben Anm. 34) S. 289.

des Dunkels, das im Licht *als* Dunkel zur Erscheinung kommt. Damit kehren wir aus dem Tageslicht in die Höhle als genuinen Ort der Mysterien zurück.⁵⁹

So verweisen – zusammengefaßt gesagt – die Abbilder auf die Urbilder, die Urbilder auf das Licht und das Licht auf das Dunkel. Dieses Dunkel bildet den eigentlichen Ursprung der Bilder, da alle Bilder und d.h. alle Erscheinungen im Licht dieses Dunkel bereits voraussetzen. Ohne dieses Dunkel gäbe es überhaupt kein Erscheinen, denn Scheinen bedingt Licht, Er-scheinen aber zugleich Dunkelheit. In der Vorsilbe Er- kommt das Dunkel zum Vorschein.

4.

Was aber bedeutet hier „Dunkel“, was „Licht“? Sind Licht und Dunkel nicht selbst wieder Bilder – genau wie die Metaphern „Abbild“ und „Urbild“?

Um den tieferen Sinn dieser Bilder herauszufinden, wenden wir uns erneut dem Ausgangspunkt unserer Überlegungen, Platons Höhlengleichnis, zu. Platon stellt dort im Bild der Sonne das Gute bzw. Eine dar. Von ihr strahlt jenes Licht aus, das Platon „die Wahrheit und das Sein“ (ἀλήθεια τε καὶ τὸ ὄν 508d5) nennt. Die Dinge, die in diesem Licht erscheinen, stellt er als „Urbilder“, die Dinge, die im Licht der sinnlichen Sonne erscheinen, dementsprechend als „Abbilder“ dar. Die dunkle Höhle wiederum versinnbildlicht das Werden und Vergehen, die Vergänglichkeit, oder wie wir auch sagen können, die Zeit. Zusammen stellen Höhle und Außenwelt die Wirklichkeit dar. Daher bestimmt Platon das Wissen des Philosophen als „eine Schau der Zeit im ganzen und des Seins im ganzen“ (θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας 486a8–9). Die Höhle symbolisiert die Zeit, die Außenwelt das Sein.

⁵⁹ Zur Höhle als Mysterienstätte vgl. P. Boyancé: „L’antre dans les mystères de Dionysos“. *Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia* 33 (1960/61) S. 107–127; Burkert, a.a.O. (oben Anm. 33) 85 (Dionysos-Mysterien), 14 etc. (Mithras-Mysterien); Dewincklear, a.a.O. (oben Anm. 35) 169 (kretische Zeus-Mysterien).

Das Sein wird dabei genauer als ἀλήθεια, als „Wahrheit“, charakterisiert. Platon hat bei diesem Wort an die Ableitung von ἀ-, „un-“, und λανθάνειν „verborgen sein“ gedacht, wonach die Grundbedeutung „Un-verborgenheit“ wäre.⁶⁰ In dieser Unverborgenheit sind die Ideen weder an sich selbst verborgen noch dem νοῦς verborgen. Sie sind folglich das Unverborgene bzw. Wahre schlechthin. Als das schlechterdings Unverborgene aber müssen sie zugleich anwesend und gegenwärtig sein. Sie sind das in der Gegenwart Gegenwärtige. Die Unverborgenheit muß daher als Gegenwart gedeutet werden. Dies stimmt denn auch mit dem Guten als Einheit überein. Einheit nämlich bedeutet Identität, und Identität ist nur in der Gegenwart möglich.

Gegenwart aber ist ein Charakter der Zeit. Die Zeit, dargestellt im Bild durch das Dunkel der Höhle, kann demnach nicht aus dem Sein, dargestellt durch das Licht der Außenwelt, abgeleitet werden. Vielmehr ist das Sein von der Zeit bzw. das Licht vom Dunkel her zu verstehen. Dies ist denn auch der Grundgedanke des ganzen Werks von M. Heidegger, daß die Zeit den Horizont jedes Seinsverständnisses bildet,⁶¹ und nicht umgekehrt, wie man mit Platon annehmen könnte, der die Zeit als Abbild des Seins versteht (das ist der Sinn der sog. „Kehre“ und entspricht genau der Umkehr in den Mysterien). Die Zeit darf hier allerdings nicht traditionell als Vergänglichkeit, als Jetztfolge, als Fluß, als reine Form der Anschauung, als Maß und Medium und Dimension verstanden werden. Denn auch die Gegenwart ist ja nicht mehr das je gegenwärtige Jetzt, sondern der „Ort“, der erst Gegenwärtigsein, auch das Gegenwärtigsein des Jetzt, ermöglicht: die ἀλήθεια, die „Un-verborgenheit“.

Wie nun zur Gegenwart auch Vergangenheit und Zukunft gehören, so zur ἀλήθεια die λήθη, die „Verborgenheit“. Das Sein als Gegenwart, Anwesenheit im Sinne der Unverborgenheit und Lichtung verweist auf das Nichtsein als Abwesenheit im Sinne der Verborgenheit und Dunkelheit. Erst diese Verborgenheit ermöglicht Un-verborgenheit und damit alles Ent-bergen, Er-schei-

⁶⁰ Vgl. W. Luther: Wahrheit, Sicht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit (Archiv für Begriffsgeschichte 10). Bonn 1966, S. 33ff.; Görgemanns, a.a.O. (oben Anm. 5), S. 92.

⁶¹ Vgl. M. Heidegger: Sein und Zeit. Tübingen ¹²1972 (¹1927), S. 1 (Vorwort) und S. 437 (Schlußsatz).

nen, Sich-Zeigen, alle Lichtung, alle Offenbarung, alle Bilder, alle Epi-phanie. Im Un- der Unverborgenheit bzw. im Epi- der Epiphanie scheint die Verborgenheit durch. Als Grund aller Entbergungen und Erscheinungen kann sie selbst jedoch nicht mehr entborgen werden und erscheinen. Sie kann nur noch erscheinen als sie selbst: als das sich in allem Verbergende bzw. als entbergende Verbergung. Als solche aber ist sie Geheimnis.

Dieses der Logik vorausgehende Paradoxon liegt allen Bildern und d.h. allen Erscheinungen zugrunde. Jede Erscheinung verweist auf die Unverborgenheit, die ihrerseits in der Verborgenheit beruht. Über sie ist nicht mehr hinauszukommen, da alle Erscheinungen, alle Bilder des Logos und des Mythos, alle Bilder der Religion, alle Zeichen, Symbole und Formeln den Hintergrund der Verborgenheit bereits voraussetzen.

Dies gilt auch für die wichtigste Form des Erscheinens überhaupt, die Sprache. In jedem Wort, in jedem Zeichen erscheint das Geheimnis, das selbst nicht in die Sprache eingeht. Das Wort „Geheimnis“ deutet daher – genau wie das Wort *μυστήριον*, das die Griechen von *μύειν* „die Lippen schließen“ ableiteten⁶² – auf etwas, das sich nicht aussprechen läßt, ohne zerstört zu werden; auf etwas, das sich der Vermittlung durch Worte und Bilder entzieht; auf etwas, das seinem Wesen nach undarstellbar und unsagbar ist und nur noch im ursprünglichsten Sinn *erfahren* werden kann. Dieses Geheimnis, das wir auch Verborgenheit und Dunkelheit nannten, ist aber nicht irgendein Geheimnis oder Mysterium, sondern das Geheimnis schlechthin, jenes Mysterium, das R. Otto in seinem bahnbrechenden Buch *Das Heilige* als ‘Mysterium tremendum et fascinans’ umschrieben hat:⁶³ die Erfahrung des Heiligen, die allen lebendigen Religionen als Urerfahrung zugrunde liegen soll.

Mit Logik, logischem Nachdenken und Erschließen, mit Reflexion hat das nichts mehr zu tun. Die Philosophie als Streben nach der Wahrheit ist preisgegeben. Damit aber kehrt sich das übliche Verhältnis zwischen Philosophie und Religion um: es wird nicht mehr versucht, die Religion von der Philosophie her zu verstehen,

⁶² Siehe oben Anm. 53.

⁶³ R. Otto: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.* München³⁵ 1963 (¹1917).

sondern die Philosophie von der Religion her⁶⁴ Religion als ursprüngliche Erfahrung des Heiligen.

Platon selber verweist ja durch seine Anspielungen auf die Mysterien über das bloß Philosophische hinaus ins Kultisch-Religiöse.⁶⁵ Er beginnt in den Dialogen mit der Ideenlehre, die lern- und lehrbar und schriftlich mitteilbar ist, geht dann zur mündlichen Prinzipienlehre über, die nur noch in der Akademie lern- und lehrbar und mitteilbar ist, und endet schließlich bei der kultischen Erfahrung des Geheimnisses, die nicht mehr lern-, lehrbar oder mitteilbar, ja nicht einmal mehr eigentlich sagbar ist. Wir nennen sie die unsagbare Erfahrung. Zentrum der Akademie war dementsprechend ein Heiligtum, in dem geopfert und gebetet wurde, in dem Weihgeschenke dargebracht und Feste gefeiert wurden.⁶⁶

Diese Erfahrung des Unsagbaren setzen Physik, Philosophie, Theologie und Religion im traditionellen Sinn voraus. Diese Erfahrung ist das Herz aller Mysterienkulte. Das bedeutet: Alle Bilder bzw. alle Erscheinungen gründen in der religiös verstandenen Epi-phanie. Alle Wissenschaften basieren auf der unsagbaren Erfahrung des lebendigen Gottes. Die Erfahrung selbst aber können wir weder mitteilen noch aussprechen. Die Erfahrung selbst können wir nur machen – wie der Myste, der an den Mysterien teilnimmt, sie erlebt, erfährt, erleidet. Die kultische Einweihung verlangt dabei – im Gegensatz zur wissenschaftlich-philosophischen „Einweihung“ – die Offenheit und Bereitschaft des *ganzen* Menschen, nicht mehr bloß den verstandesmäßigen und vernünftigen Mit- und Nachvollzug.

Dies gilt auch für uns – jetzt und hier. Wir können nur an die Sache herantasten – wie die Mystagogen es taten – oder an sie herangeführt werden. Mehr nicht. Wir können nur auf das Entscheidende hindeuten – genau wie der Eingeweihte der Isis, der das Unsagbare im Bild beschwört: „Mitten in der Nacht sah ich die Sonne ...“⁶⁷

⁶⁴ Vgl. bereits Ch. Schefer: Platon und Apollon. Vom Logos zurück zum Mythos (International Plato Studies 7). Sankt Augustin 1996; siehe auch oben Anm. 2.

⁶⁵ Vgl. auch Ch. Schefer: „Platons ‘Lysis’ als Mysterieneinweihung“ (erscheint demnächst in der Zeitschrift „Museum Helveticum“).

⁶⁶ Vgl. Schefer, a.a.O. (oben Anm. 64) S. 254–265.

⁶⁷ Siehe oben Anm. 43.

