

## Gottgeschenkte mania

Eine Platon-Interpretation\*

Von Josef Pieper

Der hier versuchten Platon-Interpretation möchte ich eine etwas allgemeinere Bemerkung vorausschicken. Platon gehört zweifellos zu den Gründungsvätern der abendländischen Philosophie; und daß er noch immer das Philosophieren in Atem hält, kann kaum bezweifelt werden. Jedenfalls ist Platon jemand, dem zuzuhören sich nicht nur lohnt, sondern auch sich ziemt. »Zuhören« allerdings heißt nicht dasselbe wie Zustimmung; Zuhören schließt sogar Nicht-Zustimmung und Widerspruch nicht aus. Was also heißt dann Zuhören? Natürlich muß der wirkliche Zuhörende das von einem Anderen Gesagte aufmerksam zur Kenntnis nehmen; aber es ist auch denkbar, daß einer mit äußerster Aufmerksamkeit zur Kenntnis nimmt, was ein anderer sagt; und ihm dennoch nicht zuhört. Ich habe während des Zweiten Weltkriegs einige Jahre in der Wehrmachts-Psychologie Dienst tun müssen – wobei etwa Bewerber für die Offiziers-Laufbahn »getestet« wurden. So etwas begann damit, daß der Bewerber über seine Herkunft berichtete, über seine Lieblingsfächer in der Schule usw. Dabei waren mehrere Gutachter tätig; einer führte das Gespräch; ein zweiter beobachtete seine Gestik; ein dritter seine Sprechweise (nicht *was* er sagt, sondern *wie* er spricht, konsonantisch oder vokalisch, eintönig oder melodisch etc.). Diese Gutachter hörten also sehr genau zu – *könnte* man sagen. Und der junge Mann, der da sprach, vermerkte es vielleicht mit Genugtuung, daß man ihm solche Aufmerksamkeit zuwendete. Aber wenn er ihre Notizen hätte lesen können, würde er mit vollem Recht gesagt haben: Ihr hört mir ja überhaupt nicht zu! Doch wenn in der gelehrten Platon-Literatur gefragt und untersucht wird, ob ein bestimmter Gedanke aus der Orphik stamme oder aus ägyptischen Totenbüchern oder aus der pythagoreischen Tradition; oder wenn ich sogar bei Werner Jaeger lese, Platon habe den Mythos vom Gericht nach dem Tode sozusagen aus dramaturgischen Gründen der wirksameren »Regie« an den Schluß des Gespräches zwischen Sokrates und dem Machtpraktiker Kallikles gesetzt, »weil sein (Platons) künstlerischer Sinn eines metaphysischen Hintergrundes als Komplement zu der heroischen Einsamkeit der sokratischen Seele und ihres Kampfes bedurfte« -- dann geschieht offenbar in alledem gleichfalls etwas anderes als Zuhören! Man sitzt Platon nicht, wie es geziemend wäre, als Lernender zu Fü-

---

\* Den hier wiedergegebenen Beitrag hielt der Autor auf dem anläßlich seines 90. Geburtstags in Münster veranstalteten Symposium *Aufklärung durch Tradition* (12.-14. Mai 1994) als Vortrag.

ßen, sondern man blickt ihm über die Schulter. Natürlich sage ich nicht, es sei unerlaubt oder unwichtig, Fragen solcher Art zu erörtern, wie es auch nicht unter allen Umständen unzulässig ist, daß ein Mensch »getestet« wird.

Was aber ist nun, im Unterschied zu alledem, von dem wirklich »Zuhörenden« verlangt? Verlangt ist *erstens*, daß sich der Hörende für den Sachverhalt, von dem die Rede ist, von sich aus, und möglichst schon zuvor, interessiert. Das *Zweite* ist, daß er das Gehörte »bedenkt«, das heißt, daß er es vergleicht mit dem, was er selber weiß und denkt. Niemand, der unbefangen zu einem anderen spricht, kann wünschen, daß dieser andere es ausschließlich darauf abgesehen habe zu erfahren, was er sagt und wie er sich ausdrückt. Selbst Widerspruch und zweifelndes Nachfragen ist daher dem gesunden Sinn willkommener als eine Neugier, die einzig den Sprechenden selber im Blick hat. Das ist ja wohl auch der Sinn des Satzes, den Platon seinen Lehrmeister sprechen läßt: »Kümmert euch nicht um Sokrates, kümmerst euch um die Wahrheit.« Durch diese Maxime wird auch der Stil der folgenden Interpretationsbemühung bestimmt sein: es wird zunächst (natürlich) die platonische Aussage dargelegt und erörtert werden; dann aber wird danach gefragt werden, ob und wie der heutige Mensch und vor allem der Christ die Thesen Platons mitvollziehen kann.

Es ist der späte Dialog *Phaidros*, worin Platon seine Konzeption von der »gottgeschenkten mania« dargelegt hat, ein Dialog, der von einem, gegenüber den früheren Äußerungen, so sehr gewandelten Autor geschrieben zu sein scheint, daß einige seiner Interpreten nicht nur ihre Verwunderung, sondern geradewegs ihr Befremden ausgesprochen haben. Im *Phaidros* ist, zum Beispiel, gar nicht mehr, wie noch im *Phaidon*, von der unsterblichen Seele die Rede, welche sich im irdischen Dasein eines Leibes bedient hat (*anima utens corpore* – so hat das Mittelalter, dem fast nur der Dialog *Phaidon* bekannt war, Platons Vorstellung vom Menschen charakterisiert – wobei dann das Sterben so gedacht war, daß die Seele den Leib wie ein Werkzeug oder ein Musik-Instrument beiseitelegt oder wie der Schiffer sein Boot verläßt). Im Dialog *Phaidros* lautet Platons Auskunft völlig anders; auf einmal spricht er von der Unsterblichkeit des ganzen leibseelischen Menschen. »Wir denken an das Bild eines lebendigen Wesens, das zugleich seelenhaft und leibhaftig ist; beides aber, Leib und Seele, auf immer zusammengewachsen.« – Ein *zweites* Element, gleichfalls nur in diesem späten Dialog: »Wir denken Unsterblichkeit nicht als einen Vernunftbegriff, der erwiesen werden könnte; sondern wir denken ihn im Blick auf die Götter – wiewohl wir Gott weder gesehen haben noch ihn zulänglich erkennen können.« – Den Schluß des Dialogs *Phaidros* bildet ein knapp formuliertes Gebet, das bewegendste (vielleicht), das im vorchristlichen Abendland überhaupt anzutreffen ist: »Verleiht mir, ihr Götter, schön zu werden im Inneren und daß, was ich im Äußeren habe, dem Inneren befremdet sei« (279 b-c).

In diesem gleichen Dialog *Phaidros* findet sich auch die Sentenz, die zu interpretieren ich jetzt versuchen werde. Sie lautet so: »Die größten Güter werden uns zuteil in der Weise der *mania*, sofern sie uns als göttliche Gabe verliehen wird.«

Das Grundwort »mania«, das eine ganze Weltansicht ausspricht und vor allem eine an die Wurzel gehende Vorstellung vom Sinn des menschlichen Daseins, läßt sich nur schwer in eine moderne Sprache übersetzen. In diesem Punkt habe ich eine kuriose, mich etwas irritierende Erfahrung gemacht. Meiner vor 30 Jahren

(1962) erschienenen Phaidros-Interpretation habe ich bedenkenlos den Titel gegeben »Begeisterung und göttlicher Wahnsinn«. Als dann aber das Buch in New York, immerhin bei Kurt Wolff, unter dem wortwörtlich übernommenen Titel »Enthusiasm and Divine Madness« erschien, weigerte sich mein Londoner Verleger T.S. Eliot, der sonst die amerikanische Ausgabe einfach zu übernehmen pflegte, diesen Titel gleichfalls auf die erste Seite des im übrigen völlig identischen Buches zu setzen. Divine Madness – das sei dem englischen Geschmack nicht zumutbar; und so erschien das Buch in London unter dem sachlich nicht ganz zutreffenden Titel »Love and Inspiration«. So mag auch jetzt das Wort mania noch eine Weile unübersetzt bleiben. Gemeint ist: der Mensch sei zwar ein Wesen von solcher Art, daß er sich in Freiheit und Selbstbestimmung besitze, fähig zu kritischer Prüfung alles ihm Begegnenden, vor allem fähig und auch verpflichtet, auf Grund vernünftiger Einsicht das eigene Leben zu gestalten; zugleich aber so in das Ganze der Wirklichkeit eingefügt, daß er auch einmal aus seiner Selbstmächtigkeit herausgerissen und entrückt werden könne, und dies auf solche Art, daß ihm, wofern er sich nur nicht verschließe und verweigere, gerade in dem Verlust des Selbstbesitzes eine auf andere Weise gar nicht erreichbare Erfüllung zuteil werde. Diese Vorstellung vom Menschen, deren gespannte Fügung nicht auf eine glatte Formel zu bringen ist, deren innere Explosivität vielmehr eine nicht zu stillende Beunruhigung bedeutet, ist, so scheint es, lebenslang das Problem Platons gewesen.

Im Dialog *Phaidros* spricht er von vier unterschiedlichen Gestalten jenes gottgeschenkten Außer-sich-seins, das er »theia mania« nennt, göttlichen Wahnsinn.

## I.

An erster Stelle ist die Rede von der *prophetischen* Ekstase, von der »Divination« im strikten Sinn. Mehrere Figuren werden als exemplarische Repräsentanten genannt, darunter die Orakelpriesterin in Delphi und die Sibylle. Delphi war zur Zeit Platons ein bereits über tausend Jahre altes Heiligtum, dessen Ausstrahlung weit über Griechenland hinaus bis nach Ägypten und Asien gedungen war. Wir wissen heute, daß die vor allem in den politischen Bereich zielenden Wirkungen des delphischen Orakels kaum überschätzt werden können. Seine religiös-sittlichen Forderungen betrafen die Heiligkeit des Asylrechts und die Ächtung der Blutrache. Auf Delphi führen sich auch die frühesten Regeln für eine menschlichere Kriegsführung, also für so etwas wie »Völkerrecht«, zurück.

Die Sibylle (vielleicht muß es heißen: die Sibyllen) und die sibyllinischen Bücher haben die christlichen Theologen und die Religionshistoriker bis in unsere Zeit beschäftigt. Clemens von Alexandrien, Augustinus, auch – mit einigem Vorbehalt – Thomas von Aquin haben die Sibyllen als vor- und außerchristliche Trägerinnen des Prophetenamtes betrachtet. Die Katakomben-Christen der ersten Jahrhunderte haben aus den Sibyllinischen Schriften das geheimvolle Fisch-Symbol entnommen. Thomas von Aquin nennt die sibyllinischen Weissagungen im Zusammenhang mit seiner These von der *fides implicita* der bis in eine undatierbare Vergangenheit reichenden Reihe der »einschlußweise« an Christus Glaubenden, denen, wie er sagt, gleichfalls »Offenbarungen über Christus« zuteil geworden

seien. Vor einigen Jahrzehnten noch, vor der »Entmythologisierung« der Totenliturgie, begegnete der Name der Sibylle noch in der Sequenz »Dies irae«, die seitdem nur noch in den Werken der Musiker zu hören ist; und zwar ist dort der Name Sibylla in einem Atem genannt mit dem biblischen König David, beide das katastrophische Ende der Menschengeschichte bezeugend: teste David cum Sibylla.

Aber unser Thema ist die gottgeschickte mania. Die allerdings wird der Sibylle schon in der ältesten uns bekannten Bezeugung zugesprochen, durch Heraklit, in einem gleichfalls sibyllinisch dunklen Text: »Die Sibylle, rasenden Mundes Ungelachtes und Ungeschminktes und Ungesalbtes hinwerfend, dringt mit ihrer Stimme durch die Jahrtausende, getrieben vom Gott.« Und auch die noch vorchristliche Übertragung dieser Vorstellung in die uns nähere Sprache der Römer, ins Lateinische also, klingt noch »manisch« genug; sie stammt von Vergil, der in einem berühmt gewordenen Buchtitel (von Theodor Haecker) einmal »Vater des Abendlandes« genannt worden ist. (Zwischenbemerkung: Es sollte auch nicht vergessen werden, daß Michelangelo in der Sixtinischen Kapelle mehrere Gestalten der Sibylle dargestellt hat; und daß ein bedeutender Gedichtband des freilich noch immer fast unbekanntem deutschen Dichters Konrad Weiss unter dem Titel »Die Cumäische Sibylle« erschienen ist.) Im sechsten Buch der *Aeneis* also beschreibt Vergil die Befragung der Sibylle: In der riesigen, hundertschächtigen Grotte von Cumae »dröhnt auf der Spruch der Sibylle«; »gewaltig rast sie und tobt und sucht keuchend der Gottheit Macht von der Brust zu schütteln; es schäumt ihr Mund, da der Gott sie stärker ergreift und das Herz ihr bezwingt.« Dann aber heißt es: »Apollon hauchte ihr ein die Fülle des Geistes«. Und diese Einhauchung hat im Latein des Vergil den Namen »inspiratio«. Und von diesem Wort kann uns auch der Sinn der platonischen Aussage deutlicher vor den Blick kommen: daß nämlich der Mensch durch Inspiration, durch ein jenseits seiner Verfügungsgewalt liegendes Widerfahrnis, entrückt werden könne aus aller etwa beanspruchten Autarkie der Vernunft, aber *in* eben diesem Verlust der kritischen Souveränität einer Fülle der Einsicht und der Wirklichkeitsaufhellung teilhaftig werden könne, die ihm sonst unerreichbar bliebe. »Inspiration« geschieht nicht auf Grund eigenmenschlicher Genialität; sie trägt sich zu im Zustand des Nicht-bei-sich-seins, als Entrückung aus der alltäglichen Normalität, als theia mania.

Wiederum stellt sich hier die Frage nach der Vereinbarkeit solcher Aussagen mit der christlichen Vorstellung von der metaphysischen Bauform des Menschenwesens, die sich klarerweise der »wissenschaftlichen« Erfassung entzieht. Auf diese Frage muß die Antwort so lauten: Zwar wird heute ein Student der (katholischen) Theologie problemlos zum Abschluß mit Diplom oder sogar Promotion gelangen können, *ohne* davon Kenntnis bekommen zu haben, daß es in der Summa des Thomas von Aquin zwei ausführliche Quaestiones gibt, die sich mit genau dem platonischen Thema befassen; Hans Urs von Balthasar hat sie ausführlich kommentiert und zu Recht dazu gesagt, er (Thomas) habe sich damit in »dunkelste und gefährlichste Zonen« gewagt, zumal er auch die Möglichkeit einer »wahren« dämonischen Prophetie ausdrücklich erörtert. – Die eine der beiden Quaestiones hat Thomas überschrieben *De raptu*; Balthasar spricht von der »Entrückung«. Schon diese Vokabel ist, bereits auf den allerersten Blick, nicht allzu weit entfernt von der

Sprache des *Phaidros*. Thomas geht aus von dem Bekenntnis des Paulus im zweiten Korintherbrief (12,2f.): »Ich weiß von einem Menschen, der ins Paradies entrückt wurde – ob im Leibe oder außerhalb des Leibes: ich weiß es nicht, Gott weiß es – und unaussprechliche Worte vernahm, die ein Mensch nicht aussprechen darf«: Und es sind diese Paulusworte, denen Thomas sechs Artikel widmet. Natürlich weiß Thomas ebenso wie Platon, daß es zwar *mancherlei* Gestalten des Von-Sinnen-Seins aber auch ein Entrücktwerden aus göttlicher Kraft, *ex virtute divina*, gibt, welches dem Menschen nicht natürlich sei, sondern ihm wie etwas Gewaltames widerfahre. Ein Unterschied gegenüber dem platonischen Bild der theia mania ist also kaum zu sehen.

Aber auch der *zweite* von Thomas erörterte Begriff der Prophetie, womit das Geschehnis benannt wird, das sich *im* Geiste dessen vollzieht, der Offenbarung und Inspiration empfängt – auch die Prophetie wird von Thomas als etwas *passiv* Erfahrenes gedeutet. Er fragt etwa, ob Prophetie etwas vom Propheten als Begabung oder als Können Besessenes sei. Antwort: Nein! Zwar sei Prophetie ein Sehen und insofern ein geistiger Akt; aber in bezug auf das Licht, das plötzlich wie etwas Hindurchgehendes (»wie das Sonnenlicht in der Atmosphäre«) empfangen wird, sei sie (die Prophetie) ein Erleiden.

Thomas also ist hier *eines* Sinnes mit Platon. Und beide bleiben dem rationalistischen Denken gleichermaßen unverständlich und unerreichbar.

## II.

Die *zweite* Gestalt »gottgewirkten Außer-sich-seins«, von welcher der platonische Dialog *Phaidros* spricht, pflegt mit einer Abkürzungsformel als »kathartische mania« bezeichnet zu werden. Was ist damit gemeint? Vor allem: was ist in Platons Text *gesagt*? Im *Phaidros* ist die Rede von schweren, aus alter Verschuldung herrührenden Lasten und Bürden, von denen allein die Außer-sich-seienden und Verzauberten, im kultischen Dienste der Weihung und Reinigung teilhaftig Gewordenen befreit und geheilt werden können.

Die gelehrte Platon-Literatur steht diesem Text mit einiger Ratlosigkeit gegenüber; sie ist äußerst wortkarg, wenn sie nicht einfachhin verstummt. Wilamowitz sagt geradeheraus: dies sei noch unverstanden; »eine Erklärung habe ich nirgends gefunden, und ich selbst bin ratlos«. – Solcher Resignation ist nur beizukommen, sofern man zwei Fragen erörtert und zu beantworten versucht. *Erstens*: Gibt es, auf Grund unserer heutigen Kenntnis vom Menschen solche seelische Lasten und Bürden, herrührend aus einer vorausliegenden Verschuldung? Eine moderne Platon-Übersetzung spricht hier von einem »Fluch«. Ich würde den beide Aspekte verknüpfenden Namen »Verhängnis« vorschlagen. Also: gibt es solche, wie ein Verhängnis die Seele belastenden Bürden? Auf diese Frage gibt nicht erst die moderne Tiefenpsychologie eine Antwort. Große Kenner des menschlichen Herzens haben es immer schon gewußt und gesagt; und auch der Jedermanns-Erfahrung bleibt es, unter der Nötigung ungewöhnlicher Belastungen, nicht unbekannt, daß es wirklich seelische Bürden gibt, die aus einem vorausliegenden Verhängnis herrühren, an welchem sowohl der betroffene Einzelne wie auch vergangene Genera-

tionen in einem nicht genau zuteilbaren Zusammenwirken beteiligt sind, in welchem ferner eine (freilich konkret kaum zu fassende) Willensverkehrtheit zusammengeht mit einer unvermeidbaren, von außen her zufallenden Schickung. Kurz gesagt: Eine das Daseinsganze in den Blick nehmende Betrachtung scheint auch heute zu der Auskunft zu führen: Solche Lasten, aus solcherart Ursprung stammend, gibt es durchaus!

Darin aber ist schon mitausgesagt (und das wäre eine Antwort auf die zweite hier zu erörternde Frage): daß sich der Mensch von diesen Lasten nicht durch eine wie auch immer geartete selbsteigene rationale Lebenstechnik und nicht durch willentliche Anstrengung befreien kann; daß vielmehr eine Heilung allein geschehen kann auf die Weise, daß der Mensch das Steuer der rationalen Selbstkontrolle, für eine Weile jedenfalls, aus der Hand gibt. Es kommt gerade *nicht* an auf eigenmächtige Aktivität, sondern darauf, sich etwas widerfahren zu lassen – zum Beispiel indem man sich einläßt auf den Abstieg in die Sphäre des Unbewußten, der freilich auf die vielfältigste Weise geschehen mag. Natürlich hat Platon gewußt, daß die Heilkunst des Asklepios ursprünglich ein durchaus mantisches Verfahren gewesen ist, worin den Kranken im Traum Weisung und Heilung zuteil wurden. Der Traum ist etwas, das wir nicht selber bewirken. Bei C.G. Jung gibt es den Satz: »Wir *erleiden* den Traum.« Der gleiche Autor spricht, nicht anders als Platon, von der Notwendigkeit, sich um des Heilwerdens willen dem Außer-sich-sein zu überlassen; und er zitiert den, wie er sagt, »antiken Mysterenspruch: Lass los von dir, was du hast; dann wirst du empfangen«. Das Zu-Empfangende aber hat in der modernen Seelenlehre den gleichen Namen wie in der platonischen auch: Heilung durch Katharsis, durch Reinigung.

Nun könnte einer den Einwand machen: In solchen modernen Vorstellungen vom »Geschehenlassen des Unbewußten« finde sich doch nicht die Spur eines Hinweises auf die *theia mania*, auf die *göttliche* Sphäre, von der aber Platon ausdrücklich spricht! Darauf würde ich zu bedenken geben: ob nicht der dem rationalen Zugriff entrückte Lebensgrund der Seele, die (wie es in einer bedenkenswerten Freud-Interpretation heißt) sehr wohl weiß, was sie will und braucht, unausgesprochen einen *übermenschlichen* Ursprung auch jener Heilung als etwas mindestens Ahnbares meint. Es ist ja nicht das einfachhin »Irrationale«, in das sich der Mensch begibt, indem er sich selber aus der Hand läßt; vielmehr begibt er sich vertrauend in das Dunkel seines eigenen kreatürlichen Ursprungs.

Wenn allerdings ein neuerer Phaidros-Kommentar recht hat mit der Vermutung, Platon habe in seiner Rede von der aus altem Verhängnis stammenden Bürde wahrscheinlich das Schicksal des von den Rachegöttinnen verfolgten Muttermörders Orest im Sinn gehabt, dann bekommt die Konzeption von der Notwendigkeit einer gottgeschickten mania eine noch tiefergreifende Bedeutung. Dann nämlich wäre ja gesagt, Schuld und Frevel könne nicht aus eigenmenschlicher Kraft getilgt werden! Und der Christenmensch sähe sich genötigt, klar auf die Seite Platons zu treten; auch er ist davon überzeugt, daß es dazu der Metanoia bedarf. Metanoia aber ist präzise das Gegenteil jener Haltung des sich autark dünkenden Menschen, die Seneca, über die Jahrhunderte hin wirksam, so formuliert hat: Die Frucht des Philosophierens bestehe darin, daß man sich niemals etwas gereuen lasse. Metanoia dagegen besagt auch, eine Sinnesänderung zu sein, die nicht durch einen

bloßen Willensakt des Menschen beschließbar ist, ihm vielmehr einzig als göttliche Gabe zuteil werden kann.

### III.

Die dritte Gestalt gottgewirkten Außersichseins, von welcher der Dialog *Phaidros* spricht, ist die dichterische, »die reine und unentwehte Seele ergreifende und zur Begeisterung entfachende« mania. Wirkliche Dichtung, so wird gesagt, sei nicht möglich, wenn sie nicht aus göttlichem Wahnsinn komme; die »Dichtung« der Verständigen werde in den Schatten gestellt durch die Dichtung derer, die aus enthusiastischem Außersichsein reden. Man fragt sich: Kann man diese platonische Aussage heutigentags noch anders als rein »historisch« nehmen? Können wir nach allem, was wir inzwischen über die psychischen und sonstigen Bedingungen der dichterischen Produktion und überhaupt der musischen Hervorbringung kritisch wissen – können wir noch im Ernst sagen, Dichtung stamme aus göttlicher Eingebung? Das »Wir« meint hier gerade auch die Christen! Kann ein Christ der These zustimmen, Dichtung gehöre in die gleiche Reihe mit Offenbarung und Inspiration im strikten Sinn? Wenn es in einer Rilke-Biographie heißt (ich zitiere): »Rilke ist eine reine Dichtergestalt in dem einfachen Sinne: Gefäß für die göttliche Eingebung. An die muß man glauben, um Rilke gerecht zu werden«, dann braucht man nicht einfachhin amüßlich zu sein oder speziell unempfänglich für Rilke, um solche Formulierung nicht nur für eine schwärmerische Übertreibung zu halten, sondern geradewegs für Blasphemie. Aber sagt Platon nicht genau das Gleiche? – An diesem Punkt zeigt es sich wieder einmal, welch ein Mangel es ist, daß wir keine philosophisch-theologische Lehre vom Wesen der musischen Künste, keine »Poetik«, besitzen – in welcher dann auch die platonische These zulänglich erörtert werden könnte. Übrigens würde eine solche Lehre wahrscheinlich in jeder Epoche aufs neue zu durchdenken sein; und vermutlich würde sie, wie die Philosophie und Theologie insgesamt, immer schwieriger werden. Reinhold Schneider hat kurz vor seinem Tode gesagt, er könne nicht aufhören, nach dem Wesen von Dichtung zu fragen; aber er mache die Erfahrung, »daß es von Jahr zu Jahr schwieriger wird, eine Antwort zu finden«.

Natürlich ist es unmöglich, diese Frage hier zu erörtern; aber *eines* kann und muß hier doch gesagt sein: Trotz aller »wissenschaftlich« analysierenden Betrachtung von Dichtung, trotz der offenkundigen Breitenwirkung von Pseudo-Dichtung (mag sie nun als literarische Artistik auftreten oder als poetisch engagierte Propaganda oder als »Unterhaltung«); trotz der Illusionslosigkeit, mit der wir Figuren wie Brecht oder Benn zu betrachten uns gewöhnt haben: in unseren spontanen Reaktionen ist dennoch *ein* Element unangetastet geblieben, das sich ganz klar auf die Seite Platons neigt. Und dies Element, das offenbar durch keine Erfahrung mit den Entartungserscheinungen und durch keine kritische Lauge anzugreifen ist, setzt sich inmitten der reflektierenden Beschäftigung mit Dichtung und vielleicht sogar als deren Resultat immer wieder einmal durch. Eben dieses Faktum aber ist dessen bedürftig, aufs kräftigste in die Erinnerung gebracht zu werden, damit wir nicht, der erstbesten Regung nachgebend, den platonischen Gedanken nur noch »historisch« nehmen, das heißt, ihn auf sich beruhen lassen.

Daß sich das platonische Bild von Dichtung bei Novalis oder auch bei Hölderlin hundertfach bestätigt findet, ist freilich nicht weiter verwunderlich. (Was übrigens Hölderlin betrifft, so ist die völlig unromantisch präzise Begrifflichkeit des Satzes aus seinen *Anmerkungen zu Antigone* zur Kenntnis zu nehmen: »Es ist ein großer Behelf der geheim arbeitenden Seele, daß sie auf dem höchsten Bewußtsein dem Bewußtsein ausweicht.«) Durchaus verwunderlich aber ist, daß ein so nüchterner Denker wie Lessing von seinen dramatischen Produktionen sagt, man tue ihnen zuviel Ehre an, sie für Dichtungen und ihn selber für einen Dichter zu halten: »Ich fühle die lebendige Quelle nicht in mir! Und man ist gleichfalls nicht darauf gefaßt, daß Adalbert Stifter sagt, er habe seine Schriften (*Nachsommer, Witiko*) »nie für Dichtung gehalten«, noch werde er sich »je vermessen ..., sie dafür zu halten; Dichter«, so fügt er hinzu, »gibt es sehr wenige auf der Welt.« – Der Briefschreiber Goethe geht mit großartig resoluter Realistik über solche negativen Kennzeichnungen noch weit hinaus; bei ihm findet man geradezu platonische Formulierungen. »Der Dichter ist wahrhaft sinnberaubt«, er selbst müsse bekennen, »daß sein Zustand durchaus einen Wachsenschlaf« darstelle, und »im Grunde leugne ich nicht, daß mir gar manches traumartig vorkömmt«.

Aber man braucht gar nicht in die Vergangenheit zurückzugehen. Auch Gottfried Benn, der es bekanntlich liebte, jeden romantisierenden Nimbus mit rauher Hand und in berlinischer Diktion zu zerstören (»ein Gedicht entsteht« sehr selten; ein Gedicht wird gemacht!) – auch und sogar Gottfried Benn ist sich völlig klar über die rational weder zu steuernde noch zu vermeidende Nötigung im Vollzug des dichterischen Aktes; trotz vieler ausdrücklich gegenteiliger Äußerungen findet sich bei ihm sogar das Element der *theia mania*, des aus übermenschlicher Sphäre stammenden Außer-sich-seins deutlich beim Namen genannt. »Das Wesen der Dichtung ist Vollendung und Faszination«; »daß es eine Vollendung aus sich selbst ist, das behaupte ich nicht! – Es klingt zwar grotesk, was der Schweizer Essayist Max Rychner in seinem Nachwort zu den »Ausgewählten Briefen« von Gottfried Benn sagt: »... sein abendlicher Gang in die niedrigbelebte Einsamkeit der Destille hatte das Ziel der Beschwörung, wo der in sich Versunkene zum Mysten, sein Bierglas zum Opferkrug wurde.« Dennoch halte ich das für eine wahrscheinlich völlig zutreffende Beschreibung der inneren Realität.

Schließlich ist es eine gar nicht ungewöhnliche Jedermanns-Erfahrung: in dem gleichen Augenblick, da uns im Werke von Gottfried Benn oder Franz Kafka oder Georges Bernanos der Laut wirklicher Dichtung trifft und betroffen macht, wissen wir, daß es nicht die beiden Versicherungs-Angestellten Kafka und Bernanos sind, denen wir irgendwelche Autorität zubilligen. Die altmodische Zitierungsfloskel »... wie der Dichter sagt« ist gar so abwegig nicht. Freilich, wer sonst soll »der Dichter« sein – wenn nicht der Berliner Hautarzt Dr. Benn?! Natürlich werden wir uns nicht dazu verstehen, schlichthin von einer durch den Dichter hindurch vernehmlich werdenden göttlichen Stimme zu sprechen. Aber würden wir uns andererseits völlig im Recht wissen, wenn wir behaupten wollten, die Erschütterungskraft großer Dichtung sei ganz und gar ohne Bezug zum letzten, alles umfassenden Grunde der Welt? – Ebendies aber ist die Frage, zu deren Bedenkung wir herausgefordert werden durch Platons Wort von der gottgeschickten mania des Dichters!

## IV.

Zuletzt spricht Platon vom Eros, mit welchem dem Menschen, wenn es mit rechten, glücklichen Dingen zugehe, etwas Heilendes und Bereicherndes, ja, eine göttliche Gabe zuteil werden könne. Natürlich ist damit nicht schon jede Verliebtheit von Hans und Grete als ein Geschenk der Götter deklariert. Wohl aber ist damit gesagt, in der erotischen Erfahrung werde dem Menschen etwas zugänglich und erreichbar, das über das durchschnittlich vielleicht zunächst Gemeinte unendlich hinausgeht. Wirklich zuteil allerdings werde dem Menschen dies ihm Zuggedachte allein unter der Bedingung, daß der in der erotischen Erschütterung empfangene Impuls rein aufgenommen und durchgehalten wird. Dann aber, dies ist Platons Überzeugung, bleibe dem wahrhaft Liebenden eine Gabe bereitgehalten, die sehr wohl mit dem vergleichbar sei, was der Mensch in der göttlichen Offenbarung, in der Katharsis, in der dichterischen Inspiration empfängt. – Das hört sich zunächst recht unrealistisch an. Darum ist es gut, hierzu einem völlig unromantischen Autor das Wort zu geben, der, gut zweitausend Jahre nach Platon, gleichfalls in Sachen »Eros« eine unangreifbare Kompetenz besitzt: »Die Liebesneigungen einer unverdorbenen Jugend nehmen durchaus eine geistige Wendung. Die Natur scheint zu wollen, daß ein Geschlecht in dem anderen das Gute und Schöne sinnlich gewahr werde.« So zu lesen in dem Lebensbericht des reifen Goethe *Dichtung und Wahrheit*.

Es ist die Begegnung mit sinnlicher *Schönheit*, worin, wenn es mit rechten Dingen zugeht, in der Tat die erotische mania sich als eine Grundgestalt des entrückenden und sogar gottgeschickten Außer-sich-seins ereignen kann. Schönheit, wofern der Mensch sich ihr offenen Geistes stellt, vermag ihn tiefer als sonst irgendein »Wert« zu treffen und betroffen zu machen. »Hinreißend« nennt auch der alltägliche Sprachgebrauch vor allem das Schöne. Der »Hingerissene« aber ist gerade *nicht* ein Begehrender; wer begehrt, ist keineswegs »entrückt« oder »außer sich«, er ist durchaus »bei sich«, und er weiß genau, was er will. Und Platon täuscht sich nicht darüber, daß vieles und vielleicht das meiste von dem, was »Liebe« zu sein vorgibt, in Wahrheit Begehren ist; er weiß, daß wirkliches Hingerissensein durch Schönheit etwas Seltenes ist. Aber er besteht darauf, daß in diesem seltenen Fall sich das realisiert, worauf alle Begegnung mit Schönheit angelegt ist, nämlich darauf, hinzuweisen auf etwas, das jenseits des Hiesigen liegt. Darin ist Schönheit mit nichts in der Welt zu vergleichen. Es mögen uns noch so imponierende Verkörperungen der Weisheit oder der Gerechtigkeit begegnen: sie »entrücken« uns *nicht!* Die äußerste uns zuggedachte Vollendung auf der anderen Seite des Todes vermag Platon gar nicht anders vorzustellen denn als die Begegnung mit dem »Göttlich-Schönen«: »Dann erst, wenn überhaupt und irgendwann, ist dem Menschen das Leben in Wahrheit lebenswert«. Daß anderseits sinnlich-irdische Schönheit, woran sich die erotische Erschütterung allererst entzündet, dem wahrhaft Liebenden gerade *nicht* Genüge tun kann, davon ist Platon gleichfalls überzeugt – und keineswegs Platon *allein*. »Das Schöne ist nicht so wohl leistend als versprechend« – das ist, einigermaßen überraschend, gleichfalls eine Goethe'sche Sentenz. Wir erfahren, heißt das, in der Entzückung durch Schönheit nicht so sehr Befriedigung und Genuß als vielmehr die Hervorrufung einer Erwartung – die

vielleicht in dieser leibhaftigen Existenz gar nicht gestillt werden kann? Fragezeichen! Damit ist fast ein anderer, ein *moderner* Autor zitiert: Paul Claudel, bei dem es heißt: »Die Frau ist das Versprechen, das nicht gehalten werden kann; aber eben darin besteht meine Gnade.« Sowohl Goethe wie Claudel stimmen offenbar *hierin* mit Platon überein: die erotische Erschütterung in der Begegnung mit leibhaftiger Schönheit bedeutet *nicht* Heimischwerden im Hiesigen, sondern Öffnung des inneren Daseinsraumes auf eine unendliche Stillung hin, die »hier« nicht zu haben ist.

Übrigens stellt Platon hiermit nicht eigentlich »Forderungen« auf; er beschreibt eine *Möglichkeit*. Wie wenig er dabei in Gefahr ist, ins Idealisierend-Illusionäre zu geraten, zeigt sich im Schluß-Abschnitt des Dialogs *Phaidros* – der in der Tat erstaunlich ist. In dem bekannten Platonbuch von Wilamowitz heißt es sogar, er stehe im Widerspruch zu allem, was Platon sonst geschrieben habe – es gebe, so schließt der *Phaidros*, vier Gestalten (oder auch *Mißgestalten*) des Eros. Als erste wird die Brutalität der Vielen genannt, die nichts anderes suchen als den Genuß in der derbsten Bedeutung des Wortes. – Zweitens ist von der kultivierten Sinnlichkeit einer genießerischen Lebenstechnik die Rede, worin es im Grunde auf das Gleiche abgesehen sei. – An dritter Stelle wird der heroisch auf den Genuß verzichtende Eros die »seligste Gestalt der Liebe« genannt. Diese Konzeption mag wohl den Interpreten die Sprache verschlagen haben; ich kann mich jedenfalls nicht erinnern, sie irgendwo ausführlicher kommentiert gefunden zu haben. – Daß – viertens – auch den nicht völlig enthaltsam Liebenden »ein nicht geringer Siegespreis« zugesprochen wird, wofern sie das Begehren mit der nichtberechnenden Erschütterung zu verbinden vermögen – so daß ihre Seele im Tode nicht in die Finsternis geraten werde: auch dies ist in der gelehrten Platonliteratur mit Verwunderung aufgenommen worden. Wo sonst, fragt Wilamowitz, sei in den platonischen Dialogen »solche Nachsicht gegen die Schwäche des Fleisches« anzutreffen? Hier also ist, so scheint es, der Autor ihm nicht »platonisch« genug! Doch trifft dieser Verdacht, Platon nehme es mit der Schwachheitssünde »nicht so genau«, gar nicht den Kern des im *Phaidros* Gesagten. Gesagt ist vielmehr, diese Schwäche könne aufgewogen und sogar verwandelt werden – durch die beflügelnde Kraft wahrer Liebe, die *nicht* »das Ihre sucht«.

Muß es aber dem Christenmenschen nicht doch zu recht bedenklich erscheinen, die »wahre Liebe« so eng benachbart zu finden zum leibhaftig-sinnlichen Eros? Hierzu muß etwas in der Tat weithin Vergessenes in Erinnerung gerufen werden: daß nämlich die großen Lehrer der Christenheit davon überzeugt sind, weder die geistige noch die geistliche Liebe, weder *dilectio* noch *caritas*, könnten etwas wahrhaft Menschliches sein ohne die Verknüpfung mit der *passio* amoris, das heißt, ohne das Bewegtwerden des Gemütes durch das leibhaftig Begegnende. Nicht, als werde die geistig-geistliche Liebe als eine Art »Sublimierung« der gemüthhaft-erotischen Erschütterung gedeutet – so gerade *nicht!* Thomas von Aquin (zum Beispiel) besteht vielmehr darauf, das zunächst sinnliche Widerfahrnis des Eros *könne* nicht nur durch die reinigende Kraft der geistig-geistlichen Liebe geordnet werden, sondern es *bedürfe* dessen sogar. – Dennoch aber und zugleich gibt es in seiner »Theologischen Summe« den dezidierten, in seiner letzten Intention vielleicht nicht unmittelbar deutlichen Satz: *Omnis dilectio vel caritas est amor*, alle geistig-geistliche Liebe ist »im Grunde« *amor*; sie wurzelt in der *passio* amoris, in *der* Liebe also, die

nicht ein geistiger Akt ist, sondern ein gemüthhaft-sinnliches Widerfahrnis. Thomas hat offenbar gewußt, daß, auf Grund einer Entwurzelung der geistig-geistlichen Liebe aus dem Mutterboden der gemüthhaft-sinnlichen und in solchem Sinn »erotischen« Bejahung, sehr wohl jene Entartung ins Unmenschliche möglich wird, die Karl Jaspers mit der scharf gezielten Wortverbindung »Karitas ohne Liebe« beim Namen genannt hat.

\* \* \*

Die geradezu brisante Aktualität der Botschaft des platonischen *Phaidros* zeigt sich dem nun Zurückblickenden deutlich genug, vor allem, wenn er zugleich den am Horizont der säkularisierten Gesellschaft auftauchenden und sich bereits mitten darin etablierenden Menschentyp ins Auge faßt, der sagt: Wir brauchen keine übermenschlichen Auskünfte; die Bereinigung seelischer Belastungen nehmen wir selbst in Regie; »Künste«, die weder der Bedürfnisbefriedigung und sei es auch nur, etwa als Überraschungseffekt, der Unterhaltung dienen noch der politischen oder technischen Weltbeherrschung, sind unerwünscht; die Sexualität vor allem sollte weder in ihrer Entfaltung eingeschränkt noch schwärmerisch romantisiert werden.

Gegen diesen Versuch, die Autarkie des vermeintlich souverän über die Welt und über sich selbst verfügenden Menschen durchzusetzen, bedarf es der Vergewärtigung des platonischen Weistums, von dem hier die Rede gewesen ist. Auf diese Weise könnte auch der Gefahr begegnet werden, daß der Mensch das Beste seiner wahren Lebenshabe verliert und vertut – welches allein gewonnen und bewahrt werden kann in der empfangenden Offenheit für die göttliche Offenbarung, für den heilenden Schmerz der Katharsis, für die erinnernde Kraft der musischen Künste, für die Erschütterung durch Eros und Caritas – in jener Haltung also, die sich für das Geheimnis bereithält, das Platon »theia mania« genannt hat.

## Beratung – zum Leben oder zum Tod der Leibesfrucht?

Ausstieg der kirchlichen Beratungsstellen

aus dem staatlichen Beratungsverfahren nach §§ 218ff StGB?

*Von Engelbert Niebler*

Das Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 28. Mai 1993 zum Abtreibungsproblem (§§ 218ff StGB) hat – erwartungsgemäß – lebhaftige Meinungsverschiedenheiten in der Öffentlichkeit ausgelöst. Die unterschiedliche Bewertung des Urteils verlief nicht nur zwischen Anhängern und Gegnern einer Fristenlösung. Auch innerhalb der Kreise, die den Schutz des ungeborenen Lebens eindeutig in den Vordergrund stellen, zeigten sich bald erhebliche Differenzen. Vor allem die