



Abb. 1 : Isis Statue, in : Athanasius Kircher, Mundus subterraneus, 1678.

CAROLI LINNAEI
EQVITIS DE STELLA POLARI,
ARCHIATRI REGII, MED. ET BOTAN. PROFESS. VPSAL.
ACAD. VPSAL. HOLMENS. PETROPOL. BEROL. IMPER.
LOND. MONSPEL. TOLOS. FLORENT. SOC.

SYSTEMA NATVRAE

PER
REGNA TRIA NATVRAE,
SECVNDVM
CLASSES, ORDINES,
GENERA, SPECIES,
CVM
CHARACTERIBVS, DIFFERENTIIS, SYNONYMIS, LOCIS.
TOMVS I.

PRAEFATVS EST
IOANNES IOACHIMVS LANGIVS
MATH. PROF. PVBL. ORD. HALENS. ACAD. IMP. ET BORVSS. COLLEGA.



AD EDITIONEM DECIMAM REFORMATAM HOLMIENSEM.

HALAE MAGDEBVRGICAE
TYPIS ET SVMTIBVS IO. IAC. CVRT. M DCC LX.

Abb. 2 : Isis Statue, in : Carl Linné, Systema naturae, 1760.

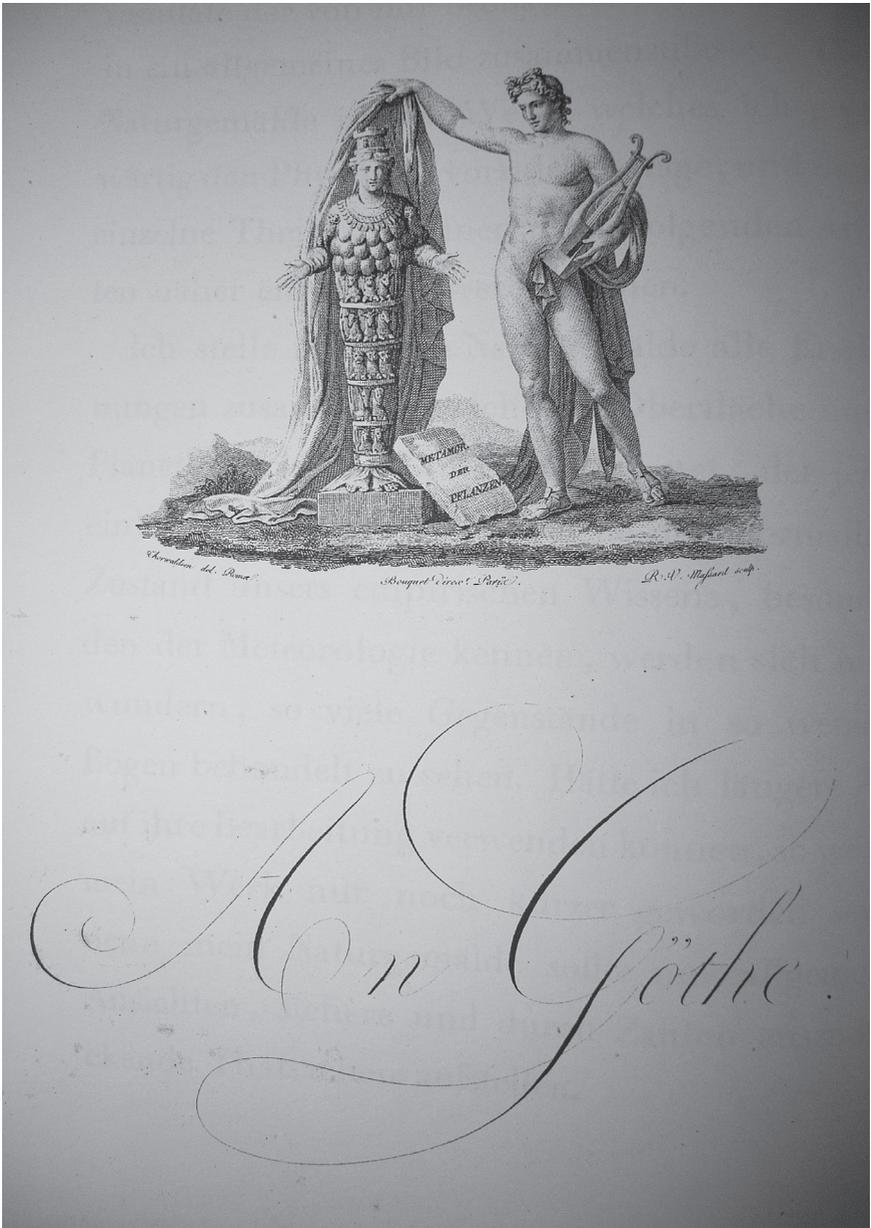


Abb. 3 : Isis Statue, in : Alexander von Humboldt, Ideen zu einer Geographie der Pflanzen, 1807.



Abb. 4 : Inschrift : METAMOR. DER PFLANZEN.

Über die neuplatonisch-gnostische Bildung des Menschen. Zur Neuorientierung des Schillerschen Begriffs der Freiheit

Takashi Sakamoto

In dieser Abhandlung möchte ich den Hintergrund für Schillers Gedanken über die ästhetische Erziehung des Menschen durch die Erklärung seiner geistigen Anteilnahme an der neuplatonisch-gnostischen Überlieferung zeigen. Dafür kommt zuerst die begriffliche Quelle des Wortes Bildung in Frage, und diese Quelle wird in den Geistesbewegungen des antiken Hellenismus gesucht. Wie grundsätzlich rezipierte Schiller die alte Tradition, und auf welche Weise ersetzte er den alten mystischen Begriff der Bildung durch die ästhetischen Terminologien der Schönheit und Erhabenheit?

1. Corpus Hermeticum und der Fall des Menschen

Hans-Georg Gadamer beschreibt in *Wahrheit und Methode* die begriffliche Geschichte der Bildung folgendermaßen.

»... sein Ursprung in der mittelalterlichen Mystik, sein Weiterleben in der Mystik des Barock, seine religiös begründete Spiritualisierung durch Klopstocks ›Mesias‹, die ganze Zeitalter ergreift, und schließlich Herders grundlegende Bestimmung als ›Emporbildung zur Humanität‹. Die Bildungsreligion des 19. Jahrhunderts hat die Tiefendimension dieses Wortes in sich aufbewahrt, und unser Begriff der Bildung ist von da bestimmt.«¹

Diese Bemerkung wird durch die Dissertationsarbeit von Petra Hoeninghaus-Schornsheim bestätigt. Darin sagt sie, dass der religiöse Gedanke des Bildens erst im 18. Jahrhundert säkularisiert zu werden begann. Davor bedeutete ›bilden‹ das ›Einbilden‹ Gottes in die Seele.

››Bilden‹ ist im Denken der Mystiker eine vollkommen religiöse Angelegenheit. Da der Mensch zum ›Bild‹ Gottes geschaffen wurde, besteht das Hauptanliegen der Mystiker im Zurückstreben des Menschen zum religiösen Urzustand der Gottesebenbildlichkeit, das heißt in dem Streben der Seele, ein ›Bild‹ Gottes zu werden. Da die Termini ›bilden, Bildung‹ und ›Gottesebenbildlichkeit‹ wortgeschichtlich zusammengehören, wird deutlich, dass die erste deutsche Bildungslehre überhaupt im Zusammenhang der

¹ Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werk Bd.1. Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 5. Auflage Tübingen 1986, S.15f.

mystischen ›imago-dei-Lehre‹ entstanden ist.«²

Der Mensch ist ›Gottes Bild und Ehre‹. Dieser Satz befindet sich im 1. Korinther (11,7) bei Paulus und ist für einen Ausgangspunkt der ›imago-dei-Lehre‹ gehalten.³ Gott erschuf den Menschen nach dem Bild seines Selbst, und der Mensch birgt in sich das Ebenbild Gottes. Diese Lehre des ›imago dei‹ habe Meister Eckhart mit der neuplatonischen Emanationslehre verbunden, so beschreibt Hoeninghaus-Schornsheim. Das in sich ruhende All-Eine offenbart sich stufenweise, und der erste Ausfluss aus dem All-Einen wird zum Bild bzw. Abbild Gottes.

»Die ›Ausbrüche‹ Gottes sind folglich selbst in abgestufter Form, je weiter sie vom eigentlichen Zentrum entfernt sind, noch ›Bilder‹ Gottes wie z. B. bei Christus, den Engeln und dem obersten Teil der menschlichen Seele. Insofern kann dieser absteigende Prozess des ›Abbildens‹ des ›Höheren‹ in dem ›Niedereren‹ als ›Bildung‹ bezeichnet werden.«⁴

Bildung wird als Emanationsprozess des All-Einen verstanden, und dieser Begriff weist im Zusammenhang mit dem Gegensatzwort der Emanation, d.h. dem griechischen Wort Epistrophe, auf die Wiederkehr des niedrigen Geschöpfes in das ursprüngliche All-Eine hin. Bildung kann deshalb auch als Reintegrationsprozess des All-Einen begriffen werden. Wenn man diese Konnotation nicht aus dem Sinn verliert und auf das Umfeld des Neuplatonismus der römischen Zeit zurückgeht, dann findet man eine andere Version der Gottesebenbildlichkeit im sogenannten *Poimandres* Abschnitt des *Corpus Hermeticum*. *Corpus Hermeticum* ist im gedanklichen sowie mystisch religiösen Hintergrund des hellenistischen Synkretismus ungefähr zwischen dem 1. Jh. v. Chr. und dem 4. Jh. n. Chr. in Ägypten entstanden und die Lehren von Kosmogonie, Astrologie, Alchemie, und andre magischen Gedanken beinhalten.⁵ *Poimandres* spricht vom göttlichen Ursprung des Menschen. Der Vater des Alls, der Geist, zeugt als Abbild seines Selbst

² Petra Hoeninghaus-Schornsheim: „Studien zur Entstehung des Bildungsbegriffs in der deutschen Mystik“ Dem Fachbereich Erziehungswissenschaft / Psychologie der Gerhard-Mercator-Universität-Gesamthochschule Duisburg zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie (Dr.phil.) eingereichte Dissertation. 1994, S.25.

³ Vgl. Peter Schwanz: *Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien*. Halle (Saal) 1970, S.17ff.

⁴ Petra Hoeninghaus-Schornsheim: a.a.O., S.33.

⁵ In diese Lehren weiht Hermes Trismegistos ein, der auch eine synkretistische Verschmelzung des griechischen Gottes Hermes mit dem ägyptischen Gott Thot ist und bis die Datierung des *Corpus Hermeticum* durch Isaac Casaubons Textkritik von 1614 in einer Reihe mit Moses stand. Vgl. Isaac Casaubon: *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI. Ad Cardinalis Baronii Prolegomena in Annales, & primam eorum partem, de Domini Nostri Iesu Christi Natiuitate, Vita, Paßione, Assumptione*. London 1614, S.76ff.

den Urmenschen. Dieser lernt die Schöpfung seines Bruders Demiurgen kennen und will selbst auch Schöpfer sein. Der Vater gesteht es ihm zu. Der Fall des Urmenschen in die Natur ist folgendermaßen erzählt:

»Und er, der alle Macht über den Kosmos der sterblichen und vernunftlosen Lebewesen besaß, beugte sich durch die harmonische Struktur der Himmelssphären, zerriß die äußere Hülle und zeigte dann der unteren Natur die schöne Gestalt Gottes. Ihn sah die Natur in seiner überwältigenden Schönheit <und> im Besitz aller Kräfte der Verwalter, ihn, der die Gestalt Gottes trug, und sie lächelte in Liebe und Verlangen; denn sie erblickte das Bild der überaus schönen Gestalt des ›Menschen‹ im Wasser und seinen Schatten auf der Erde. Der aber sah die ihm gleiche Gestalt in der Natur, wurde von Liebe erfaßt und wollte dort wohnen. Und mit dem Willen geschah zugleich die Tat, und er nahm Wohnung in der vernunftlosen Gestalt.«⁶

Hier spielt die Gottesebenbildlichkeit bei dem Fall des Menschen in die Natur, d.h. die Stoffeswelt, eine entscheidende Rolle. Der Mensch, der Abbild des ursprünglichen Gottes und auch Gott selbst ist, wird von dem Spiegelbild seines Selbst bezaubert und um der Liebe dieses Bildes willen von der Stoffeswelt gefangen. Dieser Fall bedeutet auch Bildung des Menschen in der Stoffeswelt. Und wie Bildung in der neuplatonisch christlichen Mystik als Reintegrationsprozess des All-Einen begriffen ist, so soll Bildung wiederum in *Poimandres* als die Wiederkehr des Menschen in die Gottheit verstanden werden, weil *Poimandres* an die Erkenntnis mahnt, dass der Mensch des göttlichen Ursprungs sei und er die Aufgabe der Wiederkehr in die Gottheit habe. Bildung hat auch hier aufgrund der Gottesebenbildlichkeit zwei Formen. Bildung als Fall des göttlichen Menschen in die Stoffeswelt und Bildung als Aufstieg des Menschen in die Gottheit.

2. Das verschleierte Bild von Urania – Bildung durch Schönheit

Friedrich Schiller behandelt diese zwei Formen der Bildung des Menschen im Gedicht *Die Künstler* von 1789. Das Gedicht schildert im ganzen eine imaginäre Entwicklung des Menschen von uralters her durch die Kunst, die nicht nur Schönenkunst, sondern auch Wissenschaft hier bedeutet. Der Mensch hat durch die Kunst das Vernunftvermögen gebildet und soll es weiter bilden. Das ist das Grundthema des Gedichts. Schiller

⁶ Das Corpus Hermeticum Deutsch. Übersetzung, Darstellung und Kommentierung in drei Teilen. Teil 1 Die griechischen Traktate und der lateinische ‚Asclepius‘ übersetzt und eingeleitet von Jens Holzhausen. Stuttgart-Bad Cannstatt 2008, S.14f.

beschreibt darin gleichzeitig den Fall des Menschen, der sich vor seinem primitiven Zustand auf der Erde ereignete.

»Als der Erschaffende von seinem Angesichte
Den Menschen in die Sterblichkeit verwies,
Und eine späte Wiederkehr zum Lichte
Auf schwerem Sinnenpfad ihn finden hieß,...« (Z.66-69)⁷

Hier sind jene zwei Formen der Bildung deutlich zu erkennen. Obwohl Gottesebenbildlichkeit im Menschen bei diesem Gedicht nicht anklingt, spielt aber ›Bild‹ eine besondere Rolle, um den Menschen zu seinem eigentlichen Ursprung zu führen. Das Schöne versinnbildlicht die Gottheit, und im Schönen ahnt der Mensch die Wahrheit.

»Was erst, nachdem Jahrtausende verflossen,
Die alternde Vernunft erfand,
Lag im Symbol des Schönen und des Großen
Voraus geoffenbart dem kindischen Verstand.
Ihr holdes Bild hieß uns die Tugend lieben,...« (Z.42-46)⁸

›Ihr holdes Bild‹ wird durch die folgenden Verse des Gedichts verdeutlicht. Das ist ein verschleiertes Bild von Urania, die die himmlische Aphrodite und Allegorie der Wahrheit ist. Aber Urania muss sich verschleiern, weil sie durch die unreife Vernunft des Menschen nicht unmittelbar erkannt werden kann. Dieses verschleierte Bild von Urania nennt Schiller Cypria, die die in Zypern geborene Göttin Aphrodite ist und die sinnliche Liebe und Schönheit verkörpert. Das verschleierte Bild von Urania ist also Cypria und die Schönheit von Cypria wirkt mit göttlichem Schein auf den Menschen ein. Auch Plotin führt diese zwei Arten von Göttinnen im 5. Kapitel des 3. *Enneade (Über den Eros)* unter Anlehnung auf Platons *Symposion* ein. Urania wirkt darin auf ihren Vater Kronos, d.h. ›den Geist‹ und gebärt einen übersinnlichen Eros, während die als die Weltseele gleichgesetzte Aphrodite einen anderen Eros zur Welt bringt. Dieser Eros beschäftigt sich zwar mit der Sinnlichkeit, aber er hat auch eine Absicht auf das Übersinnliche, d.h. das Intelligible. Plotin will mit der doppelten Wirkung von dem intelligiblen Eros und dem sinnlichen Eros einen Heimweg der menschlichen Seele von der sinnlichen

⁷ Friedrich Schiller: Werke und Briefe in 12 Bänden. Frankfurt am Main 1987ff.(im folgenden als FA), Bd.1, S.209.

⁸ Ebd., S.208.

Erscheinungswelt nach der intelligiblen Welt zeigen.⁹ Schiller nimmt in *Die Künstler* dieses neuplatonische Schema der Epistrophe auf, obwohl hier nicht Eros, sondern zwei Arten von Göttinnen den Menschen zu seiner ursprünglichen Heimat führen.¹⁰

Schiller nennt später nach seinem Studium der Kant'schen kritischen Philosophie, in den Briefen an den Herzog von Augustenburg, diese innere Rezeptivität des Menschen für die Schönheit den ›Geschmack‹. Der Geschmack bzw. ›sensus communis‹ versteht Schiller darin als eine Fähigkeit, ›durch Ideen von Ordnung, Harmonie und Vollkommenheit aiffiziert zu werden‹.¹¹ Schiller denkt, dass dieser Geschmack weiter durch die Schönheit gebildet werden soll, um in der Zukunft eine durch die Vernunft gegründete und gesteuerte Gesellschaft herbeiführen zu können, da die französische Revolution zu früh dem Menschen die Freiheit gab. Mit dieser Freiheit sank man nur in den barbarischen Zustand hinab, anstatt die ideale moralische Gesellschaft zu verwirklichen. Schiller will dem Geschmack einen objektiven Charakter hinzufügen, weil er denkt, dass der Mensch durch die Schönheit einen gemeinsamen Seinsgrund sowie den göttlichen Ursprung seines Selbst ahnen und sich mit dem Muster der Schönheit in die Richtung der Gottheit bilden könne. Diesen Gedanken schreibt Schiller an den Herzog von Augustenburg folgendermaßen.

»Die Gesetze der Kunst sind nicht in den wandelbaren Formen eines gefälligen und oft ganz entarteten Zeitgeschmacks, sondern in dem Notwendigen und Ewigen der menschlichen Natur, in den Urgesetzen des Geistes, gegründet. Aus dem göttlichen Teil unsers Wesens, aus dem ewig reinen Ether idealischer Menschheit strömt der lautere Quell der Schönheit herab, unangesteckt von dem Geist des Zeitalters, der tief unter ihm in trüben Strudeln dahin wallt.«¹²

Aus dem Zitat ist wieder deutlich, dass der Mensch des göttlichen Ursprungs ist und der Beweis dafür in seinem unwandelbaren Geschmack für die Schönheit besteht. Die

⁹ Plotin: Die Enneaden. Übersetzt von Hermann Friedrich Müller. Berlin 1878/80, Bd.1, S.201ff.

¹⁰ Jens Halfwassen bestimmt in seinem Aufsatz *Schönheit und Bild im Neuplatonismus* unter Bezugnahme auf den 4. Kapitel von Pseudo-Dionysius Areopagitas Schrift *Über die göttlichen Namen* den Begriff der Schönheit; »Schönheit ist Manifestation des überseienden absoluten Einen: In ihr zeigt sich nämlich die seinsbegründende Macht des Einen. ... Sie zeigt sich in der Vereinigung des Vielen in eine Einheit, in welcher die Differenziertheit und der inhaltliche Reichtum des Vielen mit der Einheit zusammen bestehen.« (Jens Halfwassen: *Schönheit und Bild im Neuplatonismus*. In: *Neuplatonismus und Ästhetik. Zur Transformationsgeschichte des Schönen*. Hrsg. von Verena Olejniczak Lobsien und Claudia Olk. Berlin 2007, S.46.) Halfwassen charakterisiert wiederum in Anlehnung an Plotin die Schönheit des Bildes als die Durchsichtigkeit aufs Übersteigende und den Transzendenzbezug auf das All-Eine. Immer wieder taucht in Gedaken der Neuplatoniker das Schöne als ›der Vorschein des Absoluten‹ (Ebd., S.51.), und das Schöne bezieht den Menschen auf die höhere intelligible Welt.

¹¹ FA 8, S.523.

¹² Ebd., S.506f.

Schönheit vermittelt dem Menschen die himmlische Gottheit. Solange der Mensch vom Himmel gefallen ist, birgt er in sich eine Spur davon. Diese Spur muss also der Geschmack sein, mit dem der Mensch sich selbst und die Gesellschaft nach ›Ideen von Ordnung, Harmonie und Vollkommenheit‹ bilden kann. Schillers Geschmack hat einen neuplatonischen Hintergrund, in dem diese ›Ideen‹ im kosmologischen Sinne begriffen werden sollen. Und auf diesem Hintergrund kann der Geschmack regulativ nach den Ideen auf das Dasein in der Stoffeswelt einwirken. Schiller transformiert weiter in der Abhandlung *Über die ästhetische Erziehung* des Menschen von 1795 diesen Geschmack in Spieltrieb, indem er die mystische Konnotation des Geschmacks zu neutralisieren strebt. Wenn der Mensch dem Spieltrieb folgt, dann er mit der Schönheit spielt und eine scheinbare Freiheit genießt. Und in der berühmten Formel von *Kallias, oder über die Schönheit* von 1793 wird Schillers endgültiger Gedanke über die Schönheit klar ausgedrückt; »Die Schönheit ist nichts anders als die Freiheit in der Erscheinung.« Aber Schillers Begriff der Freiheit soll auf den neuplatonischen und mystischen Charakter bezogen werden, wie es ein folgendes Zitat aus seinem Brief an den Herzog von Augustenburg klar ausdrückt.

»Die Freiheit der Geister wird bei dem Schönen in die Sinnenwelt *eingeführt*, und die reine Dämonische Flamme läßt hier (wenn Sie mir die Metapher erlauben wollen) auf dem Spiegel der Materie, wie der Tag auf den Morgenwolken, ihre ätherischen Farben spielen.«¹³

Dieser Satz hat einen direkten Zusammenhang mit dem Gedicht *Die Künstler*, weil eine nicht in das Gedicht aufgenommene Stelle gleich nach diesem Satz zitiert ist und Schillers Gedanken poetisch darstellt.

3. Das verschleierte Bild von Isis – Bildung durch Erhabenheit

Wir gehen hier noch mal zum Thema des verschleierten Bildes zurück, um Schillers Begriff der Freiheit genauer im Zusammenhang mit der alten mystischen Überlieferung betrachten zu können. Schillers *Cypria* ist genau genommen eine griechische Version von dem verschleierte Bild, das ursprünglich seinen Sitz zu Sais in Ägypten hat, wie es Plutarchs Abhandlung *Über Isis und Osiris*¹⁴ aufführt. Dieses verschleierte Bild soll die mit Athene gleichgesetzte Göttin Isis dargestellt haben. Die Göttin Isis ist von

¹³ Ebd., S.530.

¹⁴ Plutarch: *Über Isis und Osiris* I. Die Sage II. Die Deutungen der Sage. Text, Übersetzung und Kommentar von Theodor Hopfner. Hildesheim Zürich New York 1991 (= 2. Nachdruck der Ausgabe Prag 1940-1941), II. Teil, S.8.

altägyptischer Herkunft und immer gepaart mit ihrem Mann Osiris, der anderenfalls als ihr Vater oder als ihr Bruder angesehen wurde. Die Sagen über das Götter-Paar gehen ungefähr auf den 13. Jh. v. Chr. zurück. Isis verkörpert in der frühesten Form Fruchtbarkeit der Erde, während Osiris die zeugende Kraft der Sonne darstellt, die anlässlich der Überschwemmung des Nil auf die Erde einwirkt.¹⁵ Isis hat unter sich andere Götter aus den Mittelmeerländern subsumiert und gelangte zuletzt, wie der Roman *Metamorphoseon* von Apuleius beschreibt, als »die Mutter der Schöpfung, die Herrin aller Elemente, der Ursproß der Jahrhunderte, die höchste der Gottheiten, die Königin der Geister, die erste der Himmlischen, die Erscheinung der Götter und Göttinnen in einer Gestalt« verehrt zu werden.¹⁶ Jurgis Baltrušaitis behauptet, dass das Bild von Isis nach Macrobius' *Tischgespräche am Saturnalienfest* mit dem Bild von der Diana zu Ephesus gleichgesetzt wurde.¹⁷ Dieses Isis-Diana Bild taucht immer wieder in Titelseiten der naturwissenschaftlichen Bücher als ein symbolisches Bild, das das Geheimnis des göttlich beseelten und systematischen Kosmos entziffert haben will. (Abb.1, 2) Tatsächlich wurde Isis in der deutschen Frühromantik der achtziger Jahre des 18. Jahrhunderts, der mit der Kosmotheischen Verehrung des Hen Kai Pan oder All-Einen sehr vertraut war, mit dieser göttlich beseelten Kosmos, d.h. Weltseele gleichgesetzt.¹⁸ Schiller war vermutlich mit diesem Isis-Diana Bild vertraut, und diese Vermutung wird auf ein Widmungsblatt an Goethe begründet, das in Alexander von Humboldts *Ideen zu einer Geographie der Pflanzen* von 1807 dargestellt ist. (Abb.3) Humboldts Buch, das von seiner großen Reise nach Amerika stammte, will dazu beitragen, die von Goethe gefundene Idee der Metamorphose aufgrund der in Amerika gesammelten Daten für die Pflanzenwelt unter Beweis zu stellen. Am Fuß der dargestellten Statue von Isis-Diana steht eine in der gebrochenen Tafel gezeichnete Inschrift, die lautet: »METAMOR. DER PFLANZEN«. (Abb.4) Das Bild drückt die Übereinstimmung der Gedanken von Goethe und Humboldt deutlich aus, dass die Metamorphose der Pflanze durch die Göttin Isis symbolisiert wird. Und Isis wird von Apollo bzw. Orpheus, der auf Goethe hinweist, entschleiert. Bevor Goethe in seinem Gedicht *Die Metamorphose der Pflanze* von 1798 bündig den Begriff der »Urpflanze« ausdrückt, unterhielt er sich mit Schiller »über die die Möglichkeit einer

¹⁵ Vgl. Dr. Vollmer's Wörterbuch der Mythologie aller Völker. Neu bearbeitet von Dr. W. Binder. Mit einer Einleitung in die mythologische Wissenschaft von Dr. Johannes Minckwitz. Dritte Auflage. Stuttgart 1874 (= Wilhelm Vollmer: Wörterbuch der Mythologie. 2. Ausgabe. Berlin 2000), S.282.

¹⁶ Apuleius: *Metamorphoseon* oder der goldene Esel. Lateinisch und Deutsch von Rudolf Helm. Zweite durchgesehene Auflage. Berlin 1956, S.327.

¹⁷ Vgl. Jurgis Baltrušaitis: *La quête d'isis. Essai sur la légende d'un mythe*. Paris 1985, S.95. Und Vgl. Ambrosius Theodosius Macrobius: *Tischgespräche am Saturnalienfest*. Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen von Otto und Eva Schönberger. Würzburg 2008, S.94.

¹⁸ Vgl. Jan Assmann: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. Frankfurt am Main 2000, S.209.

Darstellung der Naturlehre durch einen Poeten«.¹⁹

Schiller behandelt das verschleierte Bild zu Sais in seinem *Vortrag Die Sendung Moses* von 1790 an der Universität Jena und auch in dem gleichnamigen Gedicht *Das verschleierte Bild zu Sais* von 1795. In *Die Sendung Moses* erklärt er, dass der Inhalt der altägyptischen Mysterien der Isis die ›Einheit Gottes‹ und ›die Unsterblichkeit der Seele‹²⁰ war, und dass diese verborgenen Wahrheiten in den Hieroglyphen versteckt lagen und ›ihren Sitz in den Tempeln der Isis und des Serapis‹²¹ hatten. Und der Lehrling im Gedicht *Das verschleierte Bild zu Sais* ist, getrieben von heißem Durst nach Wissen, nach Sais gekommen und will von den Priestern geheime Weisheit erlernen. Er vernimmt, dass die Wahrheit sich hinter dem Schleier der riesengroßen Statue von Isis verbirgt. Aber der Priester bringt ihm auch einen geheimnisvollen Orakelspruch der Göttin bei. Der lautet; Kein Sterblicher rückt diesen Schleier, bis ich selbst ihn hebe. Und wer mit ungeweihter schuld'ger Hand den heiligen, verbot'nen früher hebt, der sieht die Wahrheit. Der Lehrling maßt sich allein zu Mitternacht an, den Schleier der Isis aufzudecken, und wird anderentags am Fußgestell der Isis besinnungslos gefunden. Er wurde wahnsinnig. Diese zwei Episoden lehren, dass das All-Eine, der höchste Ursprung aller Wesen, nur durch die gut gebildete Vernunft erkannt wird. Das Bild zu Sais weist auf die Wahrheit hin, indem es die Wahrheit verschleiert, genau so wie das verschleierte Bild von Urania in *Die Künstler*. Das verschleierte Bild hat also doppelte Funktionen. Es führt den Menschen sowohl mit der Durchsichtigkeit auf das absolute All-Eine als auch mit der Undurchsichtigkeit auf dasselbe.

Schiller verwandelt später diese Undurchsichtigkeit bzw. die negative Darstellungsweise des Isis-Bilds zum ästhetischen Begriff des Erhabenen, das mit Unlust der Furcht das Undarstellbare darstellt. Die Erkenntnis durch das Erhabene setzt aber die Bildung der Vernunft oder nur die Vernunft selbst voraus. Denn der Mensch muss sich nach Schillers Theorie beim Erhabenen ›als reine Geister‹²² benehmen, die keinen irdischen Körper haben. Schiller schreibt an Herzog von Augustenburg; »Aber eben darum besteht ja die rationale Freiheit des Handelns, daß aller Natureinfluß aufhöre, und von allem, was sinnlich ist, ganz und gar abstrahiert werde.«²³ Bloß nach der Vernunft zu handeln, als ob der irdische Körper ›etwas auswärtiges und fremdes‹²⁴ wäre, darin besteht die Freiheit, die anders als die scheinbare Freiheit beim Spiel mit der Schönheit ist. Der Mensch nimmt

¹⁹ Aus Goethes Tagebuch vom 18. Juni 1798. Vgl. Goethes Leben von Tag zu Tag. Eine dokumentarische Chronik von Robert Steiger. Zürich und München 1984, Bd. III · 1789-1798, S. 745.

²⁰ FA 6, S.460.

²¹ Ebd.

²² FA 8, S.826.

²³ Ebd., S.526.

²⁴ Ebd., S.410.

beim Erhabenen diese Freiheit der Geister vorweg.

4. Die Freiheit als Abbild der Gottheit

Die Freiheit ist also bei Schiller das zweifache Ziel sowohl der Bildung durch das Schöne als auch der Bildung durch das Erhabene. Schillers Begriff der Freiheit bedeutet im Grunde die Wiederkehr in die Gottheit, die keinen Zusammenhang mit der Stoffeswelt hat. Hier geht es nur um die Freiheit der moralischen Selbstbestimmung. Dafür soll der Mensch durch das Schöne und das Erhabene gebildet werden. Und genau in dieser Betonung auf der Freiheit besteht der gnostische Charakter im Schillers Gedanken. Obwohl ›Gnosis‹ oder ›gnostisch‹ immer noch eine schwer definierbare, religiöse und philosophische Geistesbewegung in der antiken Zeit ist,²⁵ wird dieser Begriff, wenn man sich an Hans Jonas anlehnt, doch so gekennzeichnet durch den Hass gegen die bestehende Welt, die nicht durch den obersten Gott, sondern den niedrigen bösen Gott erschaffen wurde. Und aus dieser bösen bestehenden Welt soll der Mensch erlöst werden.²⁶ Schiller hat diesen radikalen Dualismus im entscheidenden Grundzug gnostischen Denkens gemein, wenn er die Würde des Menschen nur in der Freiheit der moralischen Selbstbestimmung verlangt und allen Einfluss auf die Selbstbestimmung als eine Erniedrigung der Menschheit streng zurückweist. Schiller hält die Freiheit als die Gottheit, wie wiederum ein folgendes Zitat aus seinem Brief an den Herzog von Augustenburg deutlich ist.

»Und von dieser Dienstbarkeit der Natur soll ich mich aufrichten zur Würde der Geister, zur Menschheit, zur Gottheit. Meine sittliche Bestimmung verlangt schlechterdings daß ich von aller Empfindung zu abstrahieren vermögend sei, sobald die Vernunft, als höchste Gesetzgeberin, es gebietet.«²⁷

Schiller setzt den eigentlichen Menschen ganz hoch über die Natur, die der Neuplatoniker mit der Weltseele gleichsetzt. Die Wiederkehr in die Gottheit endet bei Schiller nicht innerhalb des Weltalls, wie Plato in *Timaios* die Sterne als die Heimat des Menschen darstellt. Der Mensch soll in die Gottheit außerhalb des Weltalls zurückkehren, wie Poimandres die ursprüngliche Stelle des Menschen über dem Kosmos setzt. Der Mensch

²⁵ Vgl. Christoph Marksches: Die Gnosis. München 2001, S.21ff.

²⁶ Hans Jonas: Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Christian Wiese. Frankfurt am Main und Leipzig 1999, S.69ff.

²⁷ FA 8, S.525.

ist göttlich, und von der göttlichen Heimat ist er in die Stoffeswelt gefallen. Der Mensch soll wieder nach der Heimat zurück. Der Mensch lernt und ahnt durch Schein des Schönen Abbild des Gottes, und er benimmt sich beim Erhabenen, als ob er wirklich Gott wäre, indem er nur durch die Vernunft handelt. Auf diese Weise, dachte Schiller, wird der Mensch in der fernen Zukunft schon auf der Erde Gott ähnlich.

Schillers Begriff der Freiheit hat diesen mystischen Hintergrund. Er denkt, dass die Freiheit nichts anders als Abbild der Gottheit ist. Aus diesem Gesichtspunkt entwirft er das menschliche Dasein und die Gesellschaft auf der Erde. Der irdische Mensch so wie die Gesellschaft soll ein Abbild seines intelligiblen Daseins sein. Zwar strebte Schiller später die eigentlich mystischen Begriffe der Bildungen zu vulgarisieren, damit die Freiheit als ein Muster der Bildung zur Zeit des gesellschaftlichen Übergangs vom feudalen System zum bürgerlichen System gilt. Aber ohne diesen mystischen Hintergrund zu berücksichtigen, können die wichtigsten Begriffe von Schillers Theorie der Erziehung, d.h. die Freiheit und die mit der Freiheit gleichgesetzte Gottheit, wohl nicht genügend verstanden werden. Und genau darin, denke ich, besteht die Möglichkeit, dass der Begriff der Freiheit im Hinblick auf die heutige Gesellschaft erneut aufgefasst wird, wo es wegen der Pluralität des moralischen, kulturellen und religiösen Bewusstseins keinen Konsens über das Menschenbild zu geben scheint. Die heutige Situation kann man sicher mit dem Zeitalter nach der französischen Revolution vergleichen, wo ein Individuum gegenüber dem großen Wandel der Gesellschaft sein eigenes neues Bild suchte. Der neuplatonisch-gnostische Begriff der Freiheit, die den Menschen mit der Gottheit gleichsetzt, kann als ein unleugbar gemeinsamer Ausgangspunkt für eine neue Bildung des Menschen heute angesehen werden.

(finis)