



## **Internationale Zeitschrift für Kulturkomparatistik**

Band 7 (2022): „Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik“ – Eine Relektüre Karl Joëls. Hrsg. v. Johanna Hueck und Harald Schwaetzer.

Schneider, Wolfgang Christian: Naturphilosophie, Religiöses Empfinden und Lyrik der frühen Antike bei Karl Joël. In: IZfK 7 (2022). 41-60.

DOI: 10.25353/ubtr-izfk-7d33-9cfd

**Wolfgang Christian Schneider (Hildesheim)**

### **Naturphilosophie, Religiöses Empfinden und Lyrik der frühen Antike bei Karl Joël**

*Natural philosophy, religious feeling and poetry of early antiquity at Karl Joël*

According to Joël's study from 1906, natural philosophy, religious feeling or thinking and poetry are not separate cultural phenomena, but rather are interrelated. This contradicts the prevailing view around 1900 and so his work can be understood as an attempt to develop a new view of cultural horizons. Joël sees "feeling" and "mysticism" directed at nature as the main impulse. These two terms, which were completely shaped by the psychological ideas around 1900, cannot, however, come close to the life of early antiquity and obstruct the view of the novelty seen by Joël: the determination of a special cognitive disposition of a time that permeates all cultural phenomena.

*Keywords: Greek Natural Philosophy, Religion, Mysticism, Feeling, Archilochos, Sappho, Thales, Cognitive Disposition*

Die Erwägungen von Karl Joël über den „Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geist der Mystik“ heute zu lesen, irritiert *und* erstaunt. Joël unternimmt es, in der Welt des 7. und 6. Jahrhunderts v. Chr. Bezüge zwischen der frühen griechischen Naturphilosophie, der Dichtung und dem religiösen Empfinden dieser Zeit, der „Mystik“, zu beschreiben.<sup>1</sup> Er sieht sie sämtlich von einem gemeinsamen besonderen „Gefühl“ getragen, das er als bedingend für die Naturphilosophie ansieht,

---

<sup>1</sup> Joël (1903); Joël (1906), hier durchweg zitiert. Breiter ausgeführt wurden diese Gedanken in Joël (1921).

ohne dass einseitige Verursachungen von der einen oder anderen Seite beschrieben wären.

Dabei nutzt Joël allerdings eine Begrifflichkeit, die im Heutigen kaum zu greifen vermag, da mittlerweile mehrere der Erscheinungen, die er in den Blick nimmt, viel genauer durchdacht und spezifischer ausgefaltet worden sind – und dazu gehören gerade tragende Begriffe seiner Gedankenführung wie „Mystik“ und „Gefühl“. Im Wort „Mystik“ etwa, das erst im 17. Jh. aus dem antiken Wort *mystikōs* (geheimnishaft) gebildet wurde, ist – der Zeit der Wortfindung entsprechend – für das heutige Verstehen immer ein einigermaßen geschlossener, meist transzendent vorgestellter religiöser Horizont enthalten. Joël jedoch bestimmt „Mystik“ als „Gefühlphilosophie“<sup>2</sup> und gebraucht „Mystik“ für recht unterschiedliche ‚Wirklichkeitserfassungen‘ in der Antike, einerseits für Aussagen zu einem urtümlichen Bemühen, Uranfänglichkeiten zu benennen, verstehend zu ‚greifen‘, andererseits für Erlebnisse und erhebende Erfahrungen bei Vorgängen des Nachvollzugs von mythischen Geschehnissen, etwa in Eleusis, schließlich auch allgemeiner für ein Nachdenken über die mit übermenschlichen Kräften oder einem Göttlichen erlebten Sinnhaftigkeiten in der Natur und deren Nachzeichnung. Alles dies, was für die ‚frühantike‘ Wirklichkeit (die zunächst keinen umfassenden geschlossenen Sinnraum kannte, diesen erst allmählich sich erarbeitete) wesentlich war, ist in dem neuzeitlichen, vom Grunde her monotheistisch gelagerten Begriff der „Mystik“ nicht enthalten: Dieser denkt von einer ebenso umfassenden wie geschlossenen, meist doch personalen und daher grundlegend wissenden Sinninstanz her – und setzt diese in Bezug auf das eigene Empfinden und Wahrnehmen, das in dieses Wissen und das von daher Gesetzte vordringt. Die von Joël so häufig aufgezeigten Ähnlichkeiten und ‚Parallelen‘ zwischen den ‚geheimnishaft erlebten‘ antiken Erscheinungen und den Sinndeutungen im Rinascimento (die für diese Zeit selbst berechtigt erscheinen) sind im Hinblick auf die ‚Frühantike‘ schon von daher fraglich, selbst wenn man nur Funktionszusammenhänge betrachtete.<sup>3</sup> Es stellt sich die Frage, welches Phänomen er mit seinen Beobachtungen von ‚Parallelen‘ zwischen individuellem religiösen Empfinden und der Naturphilosophie, zumal der antiken, eigentlich in den Blick nimmt: Zu welcher der verschiedenen Erscheinungen einer vielfältigen religiösen Wahrnehmung der Antike soll denn die – im Eigentlichen letztlich doch monotheistisch grundierte und von einem über das antike weit hinausgehenden differenzierten und vertieften Ich getragene – „Mystik“ der Frühen Neuzeit parallel stehend verstanden werden?

---

<sup>2</sup> Joël (1906: 8); ebenso problematisch ist eine Formulierung wie (1906: 37): „Mystik ist religiöser Subjektivismus“ oder (1906: 57): „Aber die Erhebung von Seele und Leben über die Vergänglichkeit hinaus, das Schwellen des Selbstgefühls bis zur Unsterblichkeit ist mehr als lyrisch, ist mystisch. Das mystische Gefühl ist das zum Ewigen, Unendlichen, Absoluten potenzierte lyrische Gefühl“.

<sup>3</sup> Der Begriff „Frühantike“ Joël (1906: 169).

Zusätzlich erschwert wird dies alles dadurch, dass Joël, obwohl doch der Begriff der Mystik in sich unmittelbar den Bezug auf eine Form des Göttlichen enthält, an keiner Stelle dieses jeweilige Göttliche der angesprochenen Zeiträume genauer umreißt und bedenkt.<sup>4</sup> Das mag für die Zeit nach Petrarca und Cusanus und die Frühe Neuzeit und in den Jahren um 1900 allgemein wenig problematisch erscheinen, da die Vorstellung eines monotheistischen Göttlichen allgemein war, hatten sich doch *alle drei* monotheistischen Religionen in der Nachbarschaft von Neuplatonismus und Gnosis, im Westen dann maßgeblich als Scholastik, ihrer selbst in der Gestalt wissenschaftlicher Theologie auf platonischer bzw. aristotelischer Grundlage versichert.<sup>5</sup> Völlig anders liegen die Dinge jedoch in der Antike, grade auch wenn man die sehr verschiedenen Zusammenhänge bedenkt, für die Joël den Begriff „Mystik“ wählt. In jedem von diesen tritt doch ein ganz eigenes „Göttliches“ entgegen, und es fragt sich, ob die einzelnen Aussagen über eine „Mystik“ für den jeweiligen Zusammenhang überhaupt sachgerecht sind – zumal dann, wenn mit der Bewertung „Mystik“ ein alles zur Einheit verschmelzendes Empfinden verbunden wird.<sup>6</sup> Lässt sich etwa ein frühes Nachdenken über die ersten Vorgänge der Weltentstehung, wie sie Hesiod überliefert, mit dem Begriff Mystik angemessen fassen?<sup>7</sup> Ist dann nicht jedes suchende Hinsinnen, jedes spekulative Denken schlicht „Mystik“?<sup>8</sup> Und welchen Ort hätte dann die frühhellenische mythologische Spekulation, die ja ebenfalls ‚Neues‘ denkt?<sup>9</sup> Ähnliches gilt

---

<sup>4</sup> Der Abschnitt „Das verkannte religiöse Element“, (Joël, 1906: 117ff.), leistet das gerade nicht, weil da viel zu allgemein von Gott (meist letztlich in monotheistischem Sinne oder doch transzendent verstanden) geredet wird und das Spezifikum des hellenischen Verstehens der Gottheit nicht gefasst ist.

<sup>5</sup> Karl Joël entstammte einer Breslauer Rabbiner-Familie, Großvater und drei Brüder des Vaters waren Rabbiner, was einen Zugang zur polytheistischen hellenischen Religion und Geisteswelt sicherlich erschwerte.

<sup>6</sup> Siehe Joël (1906: 79).

<sup>7</sup> Joël polemisiert (1906: 5) aus der Perspektive von Xenophanes und Heraklit „gegen den plastischen Kult [und] die „Fabeln der Alten“, also das mythische bzw. mythologische Denken, wie es bei Homer und Hesiod zu finden ist, dem er die von ihm gesehene Mystik entgegenstellt; siehe ausführlich dazu noch Joël (1906: 117ff.) den Abschnitt „Das verkannte religiöse Element“, in dem aber zu viele verschiedene Aspekte des Religiösen in eins geschoben als „Mystik“ figurieren.

<sup>8</sup> Im Abschnitt „Das Absolute“ unternimmt es Joël (1906: 128ff.) das frühgriechische Denken (auch von Thales) als gleichsam monotheistisch, bzw. ‚panentheistisch‘, zu erweisen, einen geschlossenen von einer Instanz bestimmten Sinnraum zu finden, um so eine Vergleichbarkeit zur Lage im Rinascimento und der Romantik zu gewinnen und ‚Mystik‘ feststellen zu können. Allerdings schlägt bei seiner Gedankenführung doch das monotheistisch geprägte Selbstverständnis durch. Der Ausgleich zwischen der Vielzahl des Gottesgestalten in den Quellen und dem bestimmungslos erwähnten Göttlichen gelingt nicht wirklich. Zudem wird an keiner Stelle die Spezifik der hellenischen Religion und Religiosität in den Blick genommen.

<sup>9</sup> Der Spekulationsbegriff erscheint bei Joël normativ, implizit nach Maßgabe späterer Entwicklungen, etwa bei Xenophanes (der freilich schon wieder neue Horizonte sucht), aufgeladen, was

für Zuordnung der Begängnisse in Eleusis, die einen Nachvollzug von Mythisch-Erzähltem darstellen, die gleichfalls als Äußerungen von Mystik gewertet werden. Die ‚Ekstasis‘, die für Eleusis beschrieben wird, das eleusinische Mysterion, meint – nach allem, was überliefert ist – ein klares, geradezu ‚kühles‘ wissendes Einempfinden, weit entfernt von allem, was einer bacchantischen Ekstase gliche, mit der Joël es zusammenbringt, in seiner gleichsam bodenständigen Konkretheit aber auch völlig unterschieden von allem mystisch-sublimen Erfahren der Welt um 1500. Diese Ekstase aber, die sich grundlegend jenseits jedes bewussten Wissens und Erfahrens erlebt, daher die von Joël erwähnten Wechsel von Höhen und Tiefen in der Begeisterung kennt, ist wiederum ein ganz Eigenes, eine weitere, dritte Art von Mystik. Sapphos Erleben im Hymnus an Aphrodite hat mit dergleichen nichts gemein.<sup>10</sup> Als letzte, vierte Spielart von Mystik wird man ein frei unternommenes denkendes Spekulieren über das Wesen und das Gefügtsein des erfahrenen Ganzen der umgebenden Dinge und Vorgänge hinzufügen können. So ist der für die Argumentation Joëls entscheidende Begriff der ‚Mystik‘ zu wenig bestimmt, damit aber auch das, was als ‚Geist der Mystik‘ gelten soll – zumal dann, wenn die archaischen Erlebensformen mit den Erscheinungen der Mystik des Rinascimento und denen der Romantik sich wechselseitig erläutern sollen.

Nicht weniger schwierig ist der von Joël herangezogene Begriff ‚Gefühl‘, ein Begriff, der ebenfalls erst im 17. Jh. gefunden wird und daher für die Frühantike, wie die Dichtung (etwa von Sappho) zeigt, nicht ohne Weiteres aufgegriffen werden kann. Unklar bleibt schon, auf welcher Ebene er liegt.<sup>11</sup> Ihn auf ein rein inneres Individuell-Erlebnishaftes bezogen zu denken, mochte kaum beabsichtigt sein, in diesem Sinne dürfte ihm erst für eine sehr späte, für Joël nicht mehr relevante Zeit (für das 4. Jh. v. Chr.) freilich eine gewisse Bedeutung zukommen. Was aber soll der Gehalt von ‚Gefühl‘ sein, den Joël für den Zusammenhang von Naturphilosophie und Mystik im 7. und 6. Jh. als erschließend ansieht? Wiederholt lassen seine Aussagen an eine sozial breiter gelagerte, überindividuelle Sichtweise denken, für die aber keine bestimmteren Formen beschrieben werden, keine

---

dem modernen Denken entgegenkommt. Für das mythologische Verstehen stellt er (1906: 5) den Gedanken einer ‚Spekulation‘ grundsätzlich in Abrede, was für Hesiod kaum angeht und von Edith Landmann mit ihren Überlegungen zum Gewinn der Menschengestalt für die Götter (dazu unten) widerlegt wird.

<sup>10</sup> Sappho 1 Diel.

<sup>11</sup> Aussagen zu ‚Gefühl‘ bietet Joël (1906: 79ff.), wobei er auch Wilhelm Wundt nennt; danach sind für ihn konstitutiv: „1. die Notwendigkeit der Gegensätze bis zum Hochwert des Streits, 2. das Ineinanderfließen der Gegensätze, 3. die Unaufhörlichkeit dieses Weltflusses in Gegensätzen. Es gibt nur eins, in dem alle drei Prinzipien unmittelbar gegeben sind: das Gefühl.“ (1906: 82). In Abwehr der schlichten Abwertung des religiösen Moments im 19. Jh., wofür Joël (1906: 121ff.) beispielhaft Zeller (1892) heranzieht, verbindet Joël jedes individuelle vorwissenschaftliche Nachsinnen (sofern er es nicht als mythologisch erkennt und als solches ablehnt) mit dem Begriff ‚Gefühl‘, was aber schon um 1900 mit der Differenzierung dieses Begriffes in der zeitgenössischen Psychologie hochproblematisch ist.

irgendwie geartete Entwicklung, die eine Spezifik gegenüber Sichtweisen der früheren Zeit (etwa des 8. Jh.) oder der späteren Zeit (des 5. Jh.) anzeigen könnten. Eine Aussage, dass das „Gefühl“ der Menschen des 7. oder 6. Jh., für die Erhellung der vorsokratischen Naturphilosophie bedeutsam sein solle, müsste aber gerade da eine Spezifik des „Gefühls“ für die entsprechende Zeit umreißen. So erscheint das von Joël genutzte begriffliche Instrumentarium in Wesentlichem als von den Selbstverständlichkeiten des späten 19. Jh. geprägt – und das lässt auch Joëls häufige Verweise auf die Texte der deutschen Romantik und auf Nietzsche verständlich werden.

### *Der Fortgang der Diskussion in der Festschrift für Karl Joël*

Angesichts dessen ist es bemerkenswert, dass in der Festschrift für Karl Joël von 1934 zwei der Beiträge auf die gerade erwähnten problematischen Punkte eingehen.<sup>12</sup> Paul Häberlin, der Kollege Joëls im Lehramt in Basel, geht unmittelbar auf Joëls Werk von 1906 ein, behandelt dieses einerseits im Hinblick auf den Gehalt des Begriffes „Naturphilosophie“, andererseits hinsichtlich der „Mystik“. Zunächst hinterfragt er – überaus zuvorkommend vorgetragen – die Möglichkeit einer besonderen „Naturphilosophie“, für ihn geht es auch dabei immer nur „um das Sein des Daseins“, also schlicht um „Philosophie“,<sup>13</sup> womit aber das eigentliche Anliegen Joëls, das Verbindende von Natursicht und dem religiös gegründeten Sehen und dichterischen Herausheben von Dichter-Ich und Natur-Bewusstsein zurücktritt. Hinsichtlich der „Mystik“ sieht er von Joël wesentlich die „Form der frühgriechischen Philosophie aus dem Geist der Mystik“ erörtert, eine feine, doch entscheidende Verschiebung, die wiederum das, was Joël zusammensehen will, trennt. Darüber hinaus blendet Häberlin das Moment der Geschichtlichkeit, den Wandel von fundamentalen Wahrnehmungsselbstverständlichkeiten, gänzlich aus, was zwar schon bei Joël angelegt ist, aber nun noch bestimmender geschieht im Sinne eines überzeitlich in sich gültigen Philosophie-Begriffs. Das gleiche gilt für besondere kulturelle Zusammenhänge, zumal die Spezifik der Religion. Unausgesprochen, aber auch undiskutiert wird eine letztlich jüdisch-christliche monotheistische Welt vorausgesetzt,<sup>14</sup> ein eigenartiger hellenischer Blick auf das Göttliche und ein dadurch in anderer Weise geprägtes Wahrnehmen der Menschen des 7./6. Jh. wird nicht erwogen.

Ein Gegengewicht zu dieser Haltung bietet der zweite angesprochene Beitrag der Festschrift, der ganz der hellenischen Geisteswelt gewidmet ist. Ohne

---

<sup>12</sup> Ohne Herausgeber (1934); darin Häberlin (1934: 121-141) und Landmann-Kalischer (1934: 165-184).

<sup>13</sup> Siehe Häberlin (1934: 130f.)

<sup>14</sup> Häberlin kommt von der Theologie her, er war zunächst als ordinerter reformierter Pfarrer tätig, kam dann über pädagogische Tätigkeiten zur Philosophie, 1914 Professur in Bern, 1922 in Basel. Später wird seine Haltung als „Aprioristischer Seinsmonismus“ beschrieben.

unmittelbaren Bezug auf Joëls Werk erläutert Edith Landmann,<sup>15</sup> den so ganz eigenen und einzigartigen Gehalt der hellenischen Vorstellungen des Göttlichen, wobei sie wesentlich auf die historische Dimension anspricht: Denken und Vorstellung des Göttlichen wandeln sich durch die Zeit und beinhalten dementsprechend grundlegend verschiedene Sichten. Die homerischen Götter spiegeln eine hohe Auffassung des Menschen, der, um das Göttliche zu fassen, Bild und Gestalt des Menschen zu Grunde legt.<sup>16</sup> So erklärt sich die ‚Menschenartigkeit‘ der Gottesgestalten, doch diese ist wesentlich ein Gewinn gegenüber der vorausgehenden eher magisch-gestaltlos gesehenen Auffassung des Göttlichen, das allenfalls für die vorhomerische Zeit angenommen werden kann.<sup>17</sup> Die von Homer gefasste mythische Welt ist somit Ergebnis eines erarbeitenden Denkens. In der Folgezeit, und zwar schon recht früh (schon in der Naturphilosophie), können sich dann daran neue geistige Errungenschaften ‚anlagern‘, zunächst allerdings nicht, um diese zu falsifizieren, sondern um diese weiterhin angemessen zu verstehen. Erst Xenophanes geht da andere Wege. Mit diesen Gedankengängen Landmanns, die grundlegende Verschiebungen in der Sichtweise des Religiösen beschreiben und erläutern, wird der von Joël fast einheitliche Hintergrund dessen, was ‚Mystik‘ meint, differenziert – und damit auch, was die Parallelität von ‚Mystik‘ und ‚Naturphilosophie‘ bedeuten könnte.

Diese beiden Beiträge der Festschrift von 1934 zeigen, dass das Gespräch über die Bezüge und Wirkungszusammenhänge zwischen Naturphilosophie und dem Religiösen wie dem individuellen Empfinden im Kreis um Karl Joël nach 1906 auf längere Zeit hin in Gang blieb. Tatsächlich finden sich bei Joël sowohl im *Ursprung der Naturphilosophie* (1906) als auch in der *Geschichte der Antiken Philosophie* (1920) immer wieder anregende Beobachtungen und Bemerkungen, die wichtige Zusammenhänge in den Blick nehmen, Bezüge herstellen, die zu bedenken waren, die Perspektiven eröffnen und auch heute noch eingehender zu erwägen sind. Notwendig ist dafür allerdings, die Darlegungen von Karl Joël gleichsam ‚am vorderen Rand‘ zu verstehen, also nicht schlicht aufzuweisen, was überholt erscheint, sondern zu bedenken, wohin diese Gedanken – vielleicht auch wenn sie das selbst nicht wissen – sich hinbewegen, was sie im Vag-Bemerkten spüren und vor uns hinstellen sich bemühen.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Edith Landmann-Kalischer war mit Karl Joël verbunden, da beide – wie auch Hermann Schmalenbach, ein weiterer Beiträger der Festschrift – Stefan George nahestanden. Siehe Schneider (2014: 201-219).

<sup>16</sup> Das richtet sich unausgesprochen, aber deutlich gegen die Darlegung Joëls im Sinne seiner ‚pantheistischen‘ Deutung, der (1906: 139) den ‚leidenschaftlichen‘ Streit von Pythagoras, Xenophanes, Heraklit und Empedokles gegen ‚unmoralischen Kult und unmoralische Mythen, die namentlich Homer und Hesiod über die Götter verbreitet haben‘ hervorgehoben hatte.

<sup>17</sup> Dies ergänzt Snell (1975: bes. 30ff.) durch Überlegungen des Verständnisses der Götter in homerischer Zeit.

<sup>18</sup> Dies gilt vor allem für die Abschnitte, die die hellenische Religion berühren, aber einfach zu vieles undifferenziert zu Einem zusammenzuziehen versuchen, etwa im Abschnitt ‚Das

Einen entscheidenden Gewinn bedeuten Joëls Darlegungen schon dahingehend, dass die schlichte Annahme eines aus sich heraus vorangehenden Fortschreitens des Wissens und Denkens über die Natur, im Sinn einer „Naturwissenschaftsgeschichte“, nicht hinreicht. Die „Entdeckung“ der griechischen Naturphilosophie ist nicht als „Fortschritt“ im Rahmen innernaturwissenschaftlichen Arbeitens zu erklären, wie es der Positivismus des 19. Jh. vertrat. Die Parallelität von in ihrer grundlegenden Strukturiertheit vergleichbaren Erscheinungen im 7./6. Jh. v. Chr., etwa in der Lyrik oder anderen Zeugnissen des geistig-religiösen Erlebens, auf die Joël hinweist, legen vielmehr nahe, dass eine den verschiedenen Wissensgebieten gemeinsame Disposition der Wahrnehmung anzunehmen und zu beschreiben ist: ein spezifischer „Denkstil“ oder „Wahrnehmungsstil“.<sup>19</sup> Dieser wesentlich bot den mentalen Rahmen, die Instrumente und Konzepte für die Überlegungen der ‚Intellektuellen‘ der archaischen Zeit, für deren Auswahl, Bearbeitung und Deutung der gesehenen Befunde, die dann zu einer „Wissenschaft von der Natur“ führte sowie zu einer neuartig wahrnehmenden Dichtung. Einen wesentlichen Beitrag zur Bildung und Formung von diesen dürfte das geistig-religiöse Erleben dieser Zeit geboten haben, das Joël unter dem Begriff der „Mystik“ zu fassen suchte. Das verlangt, die aus dieser Zeit überlieferten Dichtungen genauer zu betrachten.

### *Die frühe griechische Lyrik: Archilochos und Sappho*

Wiederholt und durchaus eindrucksvoll spricht Joël vom „lyrischen Zeitgeist“, dem Ich-Empfinden der Menschen der „vorsokratischen Zeit“, in der „ersten klassischen Periode der Naturphilosophie“,<sup>20</sup> die er insbesondere im 6. Jh. ansetzt. Dabei verweist er mehrmals auf die Dichtung nach Hesiod. Allerdings erläutert er an keiner Stelle ein Gedicht im Einzelnen im Hinblick auf die formulierte Aussage, lediglich einmal gibt er für seine Gedankengänge die Nummern einzelner Gedichte von Alkaios an.<sup>21</sup> Tatsächlich wird in der Lyrik des späten 7. und frühen 6. Jh. ein neuartiger Klang hörbar, eine neue Weise, in die Welt zu sehen, freilich nicht ganz so unangebahnt, wie Joël gelegentlich sagt. Denn schon das Eingangsbild der Theogonie von Hesiod, der Tanz der Musen um den Altar des Zeus, stimmt in dieses neue Sehen ein, scheint geradezu auf Sappho vorauszuweisen,

---

verkannte religiöse Element“, Joël (1906: 117ff.), nicht ohne wesentliche Aspekte des Religiösen hervorzuheben, wobei diese dann aber doch nicht hinlänglich auf den Begriff gebracht werden.

<sup>19</sup> In den 1930er Jahren wird Ludwik Fleck über diese grundlegend bestimmende Strukturiertheit nachdenken: Fleck (1935). Letztlich verbunden, wenngleich in das Soziale ausgeweitet, sind diese Darlegungen mit Gedanken zur Feldtheorie, wie sie Kurt Lewin vertrat: Lewin (1969).

<sup>20</sup> Joël (1906: 35); siehe dazu auch besonders den Abschnitt „Selbstgefühl“ (1906: 43-58), sowie das Nachfolgende.

<sup>21</sup> Zu Alkaios (1906: 41).

wie das Fragment zum ‚Weingenuß‘<sup>22</sup> aus dem Frauenkatalog Hesiods an Archilochos (etwa 5a D) und Alkaios (90 D und 94 D) vorauserinnert. Ein kurzer prüfender Blick darauf ist also nötig.

Die Überlieferung hat von Archilochos’ Dichtungen nur ein Trümmerfeld übriggelassen.<sup>23</sup> Doch immerhin erlauben einige Fragmente einen Einblick in die Welt dieses ‚Lanzers‘ und Dichters. In ihnen tritt ein Mann mit einem ganz eigenen hohen Selbstgefühl hervor, etwa in den folgenden Fragmenten aus einer (?) Elegie, in dem Archilochos sich zu seinem ‚Doppelwesen‘ bekennt:

Dem grausen Enyalios aber dien ich, dem Herrn,  
versteh’ mich auch auf der Musen Geschenk.  
Im Speer ist der Kornfladen mir, im Speer Ismarer Wein,  
und ich trinke, gestützt auf den Speer.<sup>24</sup>

Das blutige Kriegswesen wie der Musendienst, beide sind ihm vertraut, und er bekennt sich stolz dazu, macht das aber zugleich in einer ungewöhnlichen Konkretheit deutlich, wenn er den Kornfladen anspricht, die Alltagsnahrung der Krieger. Da ist ein Mensch, der tätig in die ihm zuteil gewordene Schickung eintritt, sie hochgemut annimmt. Der Kriegerdienst für den wilden Enyalios ist ihm selbstverständliche Lebensgrundlage, die Gabe des Dichtens gilt ihm nicht einfach nur als äußeres Vermögen, sondern bestimmt ihn zuinnerst. Darin besteht sein Leben, das der Dichter – so kurz die Aussage ist – handgreiflich belichtet: die *maza*, den ungebacken getrockneten Gerstenfladen, den schweren, auf Irrfahrten erlangten Wein, beides erwirbt ihm der Speer, sein Söldnerdasein. So ‚trägt‘ er willig sein Leben, gestützt auf den Speer.

Es ist das freie Ich, das unvoreingenommen und seiner selbst gewiss, in sich scheinbar Widersprüchliches vereinend das Umgebende betrachtet. Die Intensität dieses Selbstgefühls kommt wohl am stärksten in Archilochos’ Hassgedicht zum Ausdruck, das zugleich die weiten Phantasieräume, in die der Dichter mit seiner Wahrnehmung hinausdrängt, sichtbar werden lässt.

Vom Wellengestrudel hingeworfen  
bei Salmydēssos, nackt, [sollen]

<sup>22</sup> Hesiod Fragment 239; ed. Merkelbach/West (1967); Marg, Hesiod. Sämtliche Gedichte, Zürich / München (Artemis) <sup>2</sup>1984, 534. Joël (1928-1934: I, 67) sieht Hesiod als „Vorläufer des nun folgenden subjektiveren lyrischen Zeitalters“. Die Bedeutung Hesiods betont auch Snell (1975: 45ff.).

<sup>23</sup> In der frühen Spätantike lagen die Werke der antiken Dichter meist noch vollständig vor, Kaiser Julian kennt sie. Die hohen Verluste sind wesentlich auf die Büchervernichtung durch christliche Fanatiker zurückzuführen; der ‚Missionar‘ Johannes von Ephesos allein soll nicht nur über 70000 Menschen (zwangs-)getauft, sondern auch 2000 ‚heidnische‘ Bücher verbrannt haben; Noethlichs (1986: 1149-1190, hier 1170f.). Er war zweifellos nur einer von vielen.

<sup>24</sup> Archilochos, 1 und 2 Diel, eigene Übersetzung. Enyalios meint eine wilde Erscheinungsform des Ares, Oinos Ismarikos spielt an auf Od. IX 40, erinnert den sehr schweren Wein, den Odysseus erhält, der später den Kyklopen betäubt.



Thraker mit dem hohen Schopf frohlockend  
 ihn ergreifen – viel Übel harret da seiner,  
 Sklavenbrot kauend; von Kälte erstarrt,  
 ringsum tangverklebt, salzverkrustet am Leib,  
 zähneklappernd, wie ein Hund auf der Schnauze  
 reglos daliegen soll er, aller Kraft ledig,  
 hart am Saum der Brandung hingeschwemmt;  
 so, ja so, wollte gern ich ihn sehen:  
 der Unrecht mir tat, mit Füßen trat den Eid,  
 der einstmals mir Freund gewesen.<sup>25</sup>

Da spricht unmittelbar ein ganz eigenes Ich, mit all dem Hass, der einer zerstörten Freundschaft entspringen kann, und es bebt darin ein geradezu unbändiger eigener Wille. Aber es geht nicht um einen schlichten Wechsel, von „himmelhochjauchzend“ zu „zu Tode betrübt“, wie Joël leichthin die hellenische archaische Dichtung charakterisiert,<sup>26</sup> es ist etwas vorgefallen, der Umbruch in der Stimmung hat einen konkreten Grund. Der Dichter ist durch ein Unrecht verletzt worden und vergilt das nun.<sup>27</sup> Das Besondere aber ist, dass dabei in ein rein Mögliches hineinphantasiert wird und dies mit sehr genau kalkulierten Einzelheiten, etwa beim Blick auf den tangverklebten salzverkrusteten Leib des Eidbrechers oder im Bild des angeschwemmten Hundes. Das Ich setzt sich in eine weite Distanz zum gesehenen und gedachten Objekt, um es darauf nur umso genauer zu betrachten und zu bewerten. Auch in der Sicht auf das eigene Innere kommt dieses unmittelbar genaue Erleben zum Tragen, wie die wenigen erhaltenen Verse Archilochos' in Liebesdingen anzeigen, wenn er von dem großen Verlangen spricht, das sich ihm plötzlich „ins Herz geschlichen, seine Augen gänzlich in Dunkel gehüllt und seiner Brust alle Besinnung geraubt“ hat,<sup>28</sup> oder wenn er gequält aufstöhnt: „Wenn mir doch vergönnt wäre, die Hand Neobulēs zu streifen“, der ihm versprochenen Frau, die dann einen anderen heiraten musste.<sup>29</sup> Dass das nicht einfach nur als Getändel zu verstehen ist, zeigt ein anderes Fragment, in dem er – an Verse Homers über den Nahkampf anspielend – vom Vorsatz „in wildes Tun sich zu stürzen und den Leib an meinen Leib, Schenkel eng an Schenkel zu pressen“.<sup>30</sup> Auch

<sup>25</sup> Archilochos 79a Diel, eigene Übersetzung; Text auf einem von Hermann zu Hohenlohe-Langenburg der Universität Straßburg gestifteten Papyrus. Archilochos' Autorschaft ist umstritten, aber doch sehr wahrscheinlich, Treu (1959: 224ff.).

<sup>26</sup> Joël (1906: 84), auf Sappho und Archilochosweisend – und kurz danach: „Dieses über die Gegensätze hinausführende Allgefühl gab die Mystik. Die Mystik ist die Überwindung der Gefühlsantithetik im Totalgefühl; die Mystik ist also der Höhepunkt des Gefühls.“

<sup>27</sup> Sein Vermögen zu Rache und Vergeltung spricht Archilochos in Frag. 66 Diel unmittelbar an.

<sup>28</sup> Archilochos 112 Diel.

<sup>29</sup> Archilochos 71 Diel; Treu (1959: 73); zu beachten ist auch die Zartheit in Frag. 25 Diel.

<sup>30</sup> Archilochos 72 Diel; Treu (1959: 73). Siehe Homer, Il. XIII 130ff., eine Stelle die auch Tyrtaios angeregt hat: 8,31ff. Diel.

hier stellt sich das Ich gleichsam beobachtend sich selbst gegenüber. In solchen von Archilochos immer wieder ausgesprochenen Distanznahmen, die den Raum für ein eigenes Bewerten und Fortdenken öffnet, steckt Wesentliches, sie ist die Voraussetzung für ein Beobachten und Beschreiben natürlicher Vorgänge, für ein ‚rekonstruktives‘ Nachsinnen bei Wahrgenommenem, wie es dann die „Naturphilosophie“ kennzeichnet.

Das Göttliche tritt in den Dichtungen des Archilochos wiederholt in Erscheinung, etwa in dem angeführten vierzeiligen Fragment, in dem der Dichter und Krieger sich dem Enyalios zuordnet und von ihm her sein Leben deutet. Einen umfassenderen Einblick in das Verstehen des Göttlichen jedoch ergibt sich bei einem Blick auf Sappho, die in einem Lied die Herabkunft der Gottheit erbittet. Das am Anfang nur bruchstückhaft, dann aber insgesamt hinlänglich umfangreich erhaltene Lied, das als Notat eines Schülers auf einer Tonscherbe überliefert ist, gilt offenbar einem Festgeschehen und ruft Aphrodite an.

Kypris, komm herab mir von der Höhe  
 [...]
   
 hierher, wo Kreter einst errichtet den Schrein,  
 den heiligen, da lieblich Dir der Hain ist  
 von Apfelbäumen darin und Altären,

schwelend von Weihrauch; kühles Wasser  
 rauscht längs des Apfelgezweigs,  
 von Rosen weithin beschattet ist der Hang,  
 und von den bebenden Blättern senkt

Schlummer sich hernieder.  
 Eine Wiese breitet sich da, Rosse nährend,  
 in Blüte mit Flammenkraut, und Anisdolden  
 atmen honigsüß [...]

Dort nimm nun Du die Kanne, Kypris,  
 und in die goldenen Schalen voll Wonne,  
 in Huldfülle eingemischten Nektar spendend  
 schenke aus den Wein!<sup>31</sup>

Aufs Innigste erlebt Sappho sich hier der Göttin verbunden und erfährt nah ihre Gegenwart. Gleichwohl wird auch nicht im Geringsten irgendwie angedeutet, dass sich Sappho in die Gottheit hineinempfindet, gar mit ihr verschmelzen

---

<sup>31</sup> Sappho: 5/6 Diel bzw. Lobel / Page (1955) Nr. 2; eigene Übersetzung. Für einige Stellen bleibt die Lesung unsicher; Voigt (1971).

wollte. Dergleichen aber hatte Joël für die ihm so wichtige ‚mystische‘ Begegnung der archaischen Menschen mit dem Göttlichen postuliert. Die Dichterin betrachtet die Gottheit einfach als eine zugewandte Wesenheit, freilich eine, die dem Menschen ereignishaft im Geschehen, dieses erhebend, nahekommt: im stimmungsvollen Hain, seinen Naturerscheinungen, den Pflanzen und den stillen, doch deutlich wahrnehmbaren Verläufen darin. Die Gottheit soll, so ist die gewisse Erwartung, herzutreten zur Runde der Feiernden, nur da kann von einer huldvollen Spende von Wein in goldenen Trinkschalen die Rede sein. Wenn dann die Kanne erhoben wird, so ist es, das wird sich ergeben im festlichen Vollzug der Versammelten, *ihr* Tun, in der hohen Feier wird sich dann auch offenbaren, dass göttlicher Nektar eingemischt ist dem gespendeten Wein. Das Göttliche ist somit Fülle der Gegenwart, ganz im Ereignis der miteinander Feiernden, die Gottheit ist mitten unter ihnen, die Menschen aber, die Dichterin, sie stehen erhoben und gelassen darin. An keiner Stelle sind auch nur kleinste Hinweise auf ein Ekstatisches zu spüren, auch wird man – auf Erscheinungen des 15. oder 16. Jh. hinblickend – dies Erwarten und ereignishaft hohe Begegnen, in dem die Gottheit erscheint, kaum wirklich „Mystik“ nennen können.

Auffällig ist aber der Nachdruck, mit dem die Natur betrachtet und beschrieben wird: das Rauschen des Wassers den Apfelbäumen entlang, der Schatten, den die Rosen spenden, die sacht bebenden Blätter, die blühende Wiese mit ihren Düften. Da ist Natur individuell und zugleich beispielhaft wahrgenommen, ohne auf Vorgeprägt-Formelhaftes zurückzugreifen, wie es in den wohl zeitgleichen biblischen Dichtungen des Hohenliedes geschieht. Beobachtet wird sehr genau, und doch ist, wenngleich im Hinblick auf eine Herabkunft des Göttlichen gesprochen wird, alles wie aus Distanz betrachtet. Zugleich wird deutlich, dass die Dichterin die vor Augen stehende Stimmigkeit der Natur und das erwartete Göttliche zusammensieht, dass die Anmut der Naturerscheinungen und die ihr zukommende göttliche Huld zwar nicht wirklich eines, aber doch engverschränkt sind; die umgebende Natur ist der latent beteiligte und bedingende Ereignisraum des Göttlichen. Was als von daher kommend erlebt wird, wird aber nicht kausal verfolgt, vielmehr an schon eingetretenen Geschehnisse und Erscheinungsereignisse angeschlossen, in denen es kenntlich wurde. Dies besagen die auch bei Sappho wiederholt angesprochenen mythischen Bezüge, die freilich nie eindeutig festzumachen sind, immer auch Gegenbewegungen, abweichende Aspekte einschließen können. So ist das Göttliche sehr offen gedacht, wird dabei aber überaus ernst genommen, als wirklich gesehen. Aber eben daher ist ein mystisches Einempfinden nicht wirklich möglich, ja den Menschen der archaischen Dichtung einfach fremd.

Denn auch der Mensch selbst betrachtet sich in seinen tieferen Empfindungen genau, das zeigte schon Archilochos' Gedicht auf den verlorenen Freund. Bei Sappho vergegenwärtigt diese nachdrückliche Selbstbeobachtung, ja Selbsterforschung, das Gedicht auf eine Braut und ihren Bräutigam. Es vergegenwärtigt wohl ein Hochzeitsmahl – und für Sappho bedeutet dieses den endgültigen Abschied

von der innig vertrauten jungen Frau, die mehrere Jahre unter ihrer lehrenden und bildenden Obhut gestanden hatte.

Scheinen will mir, dass den Göttern gleich ist  
dieser Mann, der neben dir sitzt, dir nahe,  
auf das süße Klingen deiner Stimme lauscht  
und wie voll Liebreiz

du ihm entgegenlachst; doch, fürwahr, in meiner  
Brust hat dies geraubt dem Herzen die Ruhe.  
Wenn ich dich erblicke, geschiehts mit einmal,  
dass ich verstumme.

Denn bewegungslos liegt die Zunge, feines  
Feuer hat im Nu meine Haut durchrieselt,  
meine Augen sehen nichts mehr, ein Dröhnen  
braust in den Ohren,

Schweiß bricht mir aus, jähe befällt ein Zittern  
alle Glieder, bleicher als dürre Gräser bin ich  
kaum mehr ferne nun dem Gestorbensein  
schein ich mir selber.

Aber alles muß man ertragen, da doch  
[...].<sup>32</sup>

Ein glücklich-gelöstes Bild steht am Eingang, die Freude auch, ein Gelingen zu sehen, wie nun das so lange in Sorgfalt umhegte Mädchen aufgeblüht ist – und eben da bricht es in die Dichterin und Mentorin ein: das Wissen, das nun die Stunde der Trennung da ist, der nun einbrechenden dauernden Ferne. Nie mehr wird sie den Wohlklang der Stimme, das Lächeln der behüteten und geliebten Schülerin erleben können. Und das beschreibt nun Sappho, verfolgt die Spuren des Abschiedswissens und Schmerzes in *ihrem* Inneren: Es ist ihr, wie wenn ein Teil von ihr in die Nacht geht, in den Tod. Dieser eingehend beobachtende und forschende Blick in das Eigene zeigt, wie nachdrücklich das Ich erlebt, zugleich aber auch sich selbst zum Gegenstand werden kann – wie ein Teil der Natur beobachtet.

<sup>32</sup> Sappho 3 Diel.; Übersetzung von Treu (1976: 25), geringfügig geändert.

*Der suchende Blick*

Was er mit Naturphilosophie konkret meint, erläutert Joël vor allem an Thales im Abschnitt „Das Absolute“.<sup>33</sup> Er stellt heraus, dass Thales, nach einem Zeugnis des Aristoteles, feststellte, dass „Alles von Göttern voll sei“.<sup>34</sup> „Eine Seele voll Weltgefühl gehört zu diesem Urteil“, so erläutert Joël, „die die Einheit ihres Bewusstseins auf das Ganze (d.h. nicht auf das Zusammengesetzte, Gesammelte) der Welt gerichtet, eine Seele, die das All sich gegenüber hat, voll Mut zu fassen und gerade nach sich selbst zu fassen. Denn die Allvergöttlichung hängt ja mit der Allbeseelung zusammen, wie Aristoteles andeutet (de an. I 5 411a 7), und wie auch als These des Thales überliefert wird“: der „Kosmos ist beseelt und voller Wesenskräfte“ (Daimones).<sup>35</sup> Daraus schließt Joël:

[...] alles ist voll Götter oder Dämonen, alles ist beseelt, lebendig, alles ist in strömender Bewegung, d.h. alles ist Wasser, wie ja das Meer die Wiege des Lebendigen ist. Die Allbeseelung, Allbelebung erklärt sowohl den Pandämonismus wie das Wasserprinzip.<sup>36</sup>

Im Weiteren schließt Joël dann im Sinne dieses Einheitsdenkens:

Drei Sätze nur spricht Thales: alles ist Wasser, alles ist beseelt, alles ist des Göttlichen voll; aber in diesen drei Sätzen haben wir die Grundlehren der Mystik: die Einheit der Natur, die Allbeseelung, die göttliche Immanenz.<sup>37</sup>

Unter der Hand entsteht damit ein alles umgreifendes quasi-transzendentes Allumfassendes, mit dem Joël dann im Folgenden argumentiert. Allerdings ist das doch wohl zu schnell gedacht: denn die Überlieferung spricht von Pluralen: *plērē theōn* und *daimōnōn plērē*, nur der Kosmos steht für einen Singular. Genau genommen spricht Thales also nicht von einer „Allvergöttlichung“ und „Allbeseelung“, sondern von einer „Jedes-Beseelung“, hinsichtlich des Göttlichen, von einer „Fülle an Göttern“, einer „Fülle von Gestaltkräften“. Zwar ergibt das auch eine Generalisierung, doch eine besonderer Art, die eben *nicht* mit einer Allbeseelung, einem Pandämonismus oder Pantheismus gleichgesetzt werden kann, so dass jeder Gedanke an eine „göttliche Immanenz“ abwegig ist.<sup>38</sup> Wenn die von Diogenes Laertios (I,35) gebotene Aussage zum Göttlichen „Von allen

<sup>33</sup> Joël (1906: 128ff.); siehe auch schon 68ff.

<sup>34</sup> Aristoteles: De anima I 5. 411a 7.

<sup>35</sup> Diogenes Laertios: I 27.

<sup>36</sup> Schon Homer hatte Okeanos, den Weltenstromgott, als „Ursprung der Götter“ und den „Ursprung von allem“ benannt: Ilias, 14,201 und 246. Aristoteles (Metaphysica 983b 20f.) bringt die Gedanken, dass Okeanos und Tethys Urheber der Weltentstehung seien, und das Wasser das sei, wobei die Götter schwören, mit Thales in Verbindung.

<sup>37</sup> Joël (1906: 129).

<sup>38</sup> Gerade der in der Spätantike erarbeitete Gedanke des tatsächlich allumfassenden *plērōma* sollte warnen, schon in *plērē* derartiges sehen zu wollen.

Wesenheiten ist der Gott die älteste,<sup>39</sup> denn er ist ungeworden; die schönste der Kosmos, weil Gottes Werk“, tatsächlich so auf Thales zurückgeht und nicht – was wahrscheinlicher ist – erst der hellenistischen Zeit angehört, dürfte sie, wenn sie nicht im Widerspruch zu den beiden anderen Aussagen stehen soll, wesentlich den Spannungsraum zwischen einer göttlich-kernartigen anstoßenden Archē-Instanz und einem Angestoßenen (möglicherweise in Vielfachem) im Blick gehabt haben. Die Spezifik solchen Sehens ist mit einem Blick auf Überlegungen zur frühen hellenischen Kunst von Bruno Snell zu verdeutlichen. Dieser beschreibt, dass die einzelnen Teile oder Glieder des Leibes jeweils für sich gesehen werden, auf ihre je eigenen Bewegtheiten hin betrachtet werden und so erst insgesamt eine bewegte Gestalt ergeben.<sup>40</sup> Dies fügt sich zu den Erkenntnissen über die griechischen Götter, die Walter F. Otto herausgearbeitet hat, wonach die jeweilige Gottesgestalt wesentlich im Geschehen, in der besonderen Art und Qualität des Geschehens erscheint, und zwar so, dass zuerst allgemein das Menschliche Übersteigende wahrgenommen wird und sich dann dies als Herkunft eines bestimmten Gottes erweist. Schon in dem wunderbaren Gedicht der Sappho auf der Scherbe war dies zu erkennen, wo im Einschenken des Weines dessen Besonderheit und der Herzutritt der Gottheit sich ergab. Daraus ist dann wohl der Modus der Auffassung von Thales zu verstehen, zu beschreiben. In der alles durchziehenden Bewegtheit der Welt, des Kosmos, erscheinen eine Vielzahl von Göttern, von erfüllend-lebendigen Geschehensgestalten, auf einer dem Menschen nicht unmittelbar zugänglichen Ebene, die aber den Menschen doch umgibt. Im Sinne dieses Gedankengangs dürfte es bei Thales' Überlegungen zur Anfangshaftigkeit von Wasser immer auch um die Vielheit der Wässer gegangen sein (etwa Meerwässer, Flusswässer, Seewässer, Regenwässer, Quellwässer, Brunnenwässer, oder Gurgelwässer, Strömwässer, Rinnwässer, Stillwässer) und dem Spannungsraum zwischen dem Anfangs-Wasserhaften und den vielen Wässern – die dann alle, wie der Stein, Seele haben.<sup>41</sup> Diese sieht, erkennt der eigenständig-bewusste Mensch im Betrachten, im Blick auf die vielen möglichen Gestalten und Bewegungsweisen und das Verbindende, fasst sie in einem verallgemeinernden ‚Sinn-Begriff‘ zusammen – auch in einem „naturphilosophischen“ Betrachten, aber eben in jeweiligen Geschehenszusammenhängen, die in sich je Besonderes enthalten. Das bestätigt sich in der wichtigen Beobachtung von Joël, dass die Ionier bei ihrer Suche nach den Elementen nicht auf pure Stofflichkeit hinsehen, wie es der spätere physikalisch-materielle Blick wollte, sondern sämtlich auf Bewegtheiten

---

<sup>39</sup> In einer Welt, die keinen monotheistischen Gott kennt, ist eine Singular-Formulierung keineswegs von vornherein als Zeugnis für *eine* umfassende Gottesgestalt (die dann als monotheistisch erklärt würde) zu verstehen, näher liegt es, sie als eine besondere bzw. situativ besonders gemeinte Gottesgestalt (neben anderen) oder als unspezifische Bezeichnung für ein auch irgendwie göttlich gedeutetes Umfassenderes zu sehen. In der hellenistischen Welt sieht das anders aus.

<sup>40</sup> Snell (1975: 16ff.).

<sup>41</sup> Diog. Laertios I 24.

achten,<sup>42</sup> bei Wasser, Luft, Feuer, ja selbst bei der Erde, die ja wesentlich als Heraustreibende, Gebärende gesehen wird. Dieses Verallgemeinernde bei Anerkennung der Spezifik im Einzelnen rückt das Verstehen und Beschreiben von Thales aber von allem „mystischen“ Einfühlen ab. Selbst wenn in diesem Verstehen noch Religiös-Bedachtes mitschwingen mag, so setzt doch die Beachtung der Geschehenshaftigkeit einen neuen Akzent, denn sie verlangt eine Erfassung des Jeweiligen und Konkreten, und das ist nur möglich bei genauer Beobachtung der natürlichen Vollzüge. So ist nicht einfach eine „Immanenz“, welcher Art auch immer, vorausgesetzt, so „fühlt“ der Betrachtende nicht, sondern er beobachtet mit aller Schärfe seiner Sinne. Die schon bei den Helden der Ilias immer wieder geschilderte Genauigkeit im Sehen, die dann von diesen selbst als teilnehmendes Wirken der Gottheit gedeutet wird, verselbständigt sich und weitet sich aus.

Das scharfe Beobachten von vielem Besonderem richtet sich auf ein in den vielen Erscheinungen doch gleichermaßen Hervortretendes, um dort ein diese Vielheit im Grunde Bestimmendes oder diese Durchziehendes zu finden und zu handhaben. Die gesehenen Regelmäßigkeiten können dann in ihren Bezügen zu Anderem bedacht und genutzt werden. So ist bemerkenswert, dass die überlieferten Aussagen zu Thales' Denken meist zweckhafte Folgerungen enthalten. Was hier für Thales nachgezeichnet wurde, dürfte weithin auch für die Nachfolgenden gelten. Was bei Thales das Wasser, das Fließende ist,<sup>43</sup> das ist bei Solon Zeus, bei Anaximander das Apeiron, bei Anaximenes die Luft, das Feuer bei Heraklit. Obzwar nur bei Solon eine Gottheit unmittelbar genannt ist, so dürfte Göttliches auch bei den Übrigen noch mitgedacht gewesen sein.<sup>44</sup> Bei ihnen allen aber geht es um die suchenden Blicke des fragenden Einzelnen auf die vielen Geschehnisse, eines Einzelnen, der sich als ein Besonders-Individuelles versteht.

Wenngleich also Joël im Grundlegenden die enge Verschränktheit von Religiösem, Dichtung und Natur-Erfassung in frühantiker Zeit hinlänglich fasst, so greift er für das Weitere zu sehr auf eine *seiner* Zeit verhaftete Gedanken- und Begriffswelt zurück. Was er in den Blick nimmt, erweist sich bei näherer Betrachtung nicht wirklich als seelisch, mystisch, oder ‚allheitlich‘, es ist herber, gleichsam handgreiflich-sachlicher, als es ihm erscheint, bei allem von einem suchenden genau beobachtenden Denken bestimmt, das tatsächlich auch die Dichtung prägt.

### *Gleichartige Vorgänge und kognitive Disposition*

Die Blicke auf das Göttliche, auf die Natur, auf das in der Dichtung sprechende Ich enthalten somit in allen Fällen ein Gleiches, ein besonderes aber doch

---

<sup>42</sup> Joël (1906: 70).

<sup>43</sup> Tatsächlich scheint Thales mit „Wasser“ vor allem ein Fließendes gemeint zu haben.

<sup>44</sup> Zu Thales siehe die Berücksichtigung von Göttlichem: Diels / Kranz 11 A 22 (Aristoteles: De anima A 5, 411a 8f. und A 2, 405a19f.).

handgreifliches ‚Subjekt-Bewusstsein‘, das sich selbst beobachtet und sich vor ein ebenso handgreifliches ‚Objekt‘ gestellt sieht, und sei es das eigenen Ich, das es zu erfassen, zu verstehen sucht. Die durchgängige Parallelität dieser vordergründig verschieden gelagerten Wahrnehmungen schließt aber aus, dass zunächst ein ‚mystisches‘ Fühlen dastehe, das dann über eine Gegenbewegung ein neues ‚entgegenstellendes Sehen‘, ein die Natur ‚objektiv‘ betrachtendes Sehen erzeugte, wie es Joël annehmen will. Tatsächlich steckt eine quasi-dialektisch bestimmte Sicht in den Darlegungen im Werk von 1906, wenngleich das nur implizit Ausdruck findet. In seiner Selbstdarstellung von 1923 spricht er dies jedoch ausdrücklich an.<sup>45</sup> Joël kam zu dieser Deutung, wie er selbst sagt, durch Studien zur Romantik um 1800,<sup>46</sup> und tatsächlich steckt in diesem seinem ‚Weg‘ ein wesentliches Problem. Denn der Mensch der hellenischen Archaik und der Mensch der Welt um 1800 gleichen für ihn letztlich einander in ihrer Grundbedingtheit und ihrem Erkenntnismodus, die Romantiker wie die Jonier sind „Pantheisten“ von einer gleichartigen Göttlichkeit umgeben,<sup>47</sup> die Eleaten sind religiöse „Monisten“, beide ähneln darin den Romantikern, wenngleich die einen naiv, die anderen sentimentalisch bewegt sind.<sup>48</sup> Doch trotz ihres Lebens in verschiedenen Zeiten sind sie alle von einem sie zur Natur hindrängenden „schwellenden Gefühl“ bestimmt, „beseelt“.<sup>49</sup>

Damit werden die Menschen in ihrer inneren geistigen Disposition letztlich als von der geschichtlichen Entwicklung unberührt erachtet. Die Menschen der Frühantike haben im Eigentlichen und Grundlegenden keine wirklich spezifischen Sehweisen, sie haben mit den Menschen um 1800 das gleiche „Gefühl“ gemeinsam, empfinden sich unter einem Göttlichen stehend, betrachten die Natur nicht wirklich ‚eigenartig‘. Die Tatsache, dass die Menschen der Welt um 1800 tiefgründig und unaufhebbar von der Erfahrung der Transzendenz geprägt sind, dass sie grundlegend Natur, Mensch, Göttliches – wenn auch von letzterem bestimmt – getrennt erleben, bleibt unberücksichtigt. Entsprechend eindimensional ist die Vorstellung der Natur, sie wird – gleichsam halbbewusst – lediglich als Spiegelung des materialistischen Bildes der Natur des 19. Jh. gesehen, als irgendwie mit dem Göttlichen verbunden. Doch das wird nicht konkret beschrieben.

Dieses „Stillgestelltsein“ des Menschen im Historischen war es wohl, das Edith Landmann zu ihrem Beitrag in der Festschrift für Karl Joël 1934 veranlasste: Ohne die Aussagen Karl Joëls ausdrücklich zu berühren, bietet sie einen Gegenentwurf, stellt den Menschen umfassend in die Geschichtlichkeit und beschreibt damit grundlegende Verschiebungen im Selbstverständnis des hellenischen

<sup>45</sup> Joël (1923: bes. 90).

<sup>46</sup> Er verweist auf Novalis und zitiert ihn häufig; ergänzend wäre darüber hinaus Georg Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, besonders der Griechen, zu nennen.

<sup>47</sup> Das sagt Joël ausdrücklich im Anhang „Archaische Romantik“; in: Joël (1906: 160-198, etwa 173).

<sup>48</sup> Joël (1906: 182).

<sup>49</sup> Siehe ebd. 166 und 170, ähnlich öfters.



Menschen in der homerischen Zeit gegenüber den vorausgehenden und folgenden Generationen. In Nachvollzug der Entdeckungen von Walter F. Otto<sup>50</sup> erläutert sie die in eben dieser Zeit (oder kurz davor) gefundene Menschengestaltigkeit der homerischen Gottesgestalten, die in späterer Zeit vielfach als schwächliche Projektion gedeutet wird, als Ausdruck eines erhöhten Selbstbildes des hellenischen Menschen der homerischen Zeit. Das aber entfaltet sich in der Dichtung. Landmann erklärt: „hier zuerst haben Götter die Gestalt von Menschen, denn hier zuerst entdeckt und entfaltet sich die Schönheit des Menschen. Dichtung, Gott und Mensch wurden zugleich geboren.“<sup>51</sup> Zu ergänzen ist dies allerdings durch die epiphantische Einbindung des Göttlichen im menschlichen Tun, das Otto herausstellt, Landmann jedoch aufgrund ihrer engeren Themenstellung übergeht. Überwunden wurde in der Sicht Landmanns das Ungefähre des Göttlichen in Form „gestaltloser Dämonen, tiefsinniger Symbole oder allegorischer Fratzen“.<sup>52</sup> Tatsächlich entspricht das Zueinander der homerischen Helden und der Götter in dieser Deutung – gerade auch im Hinblick auf das „menschliche Tun“ der Götter – dem, was die Dichtungen geben. Mit den überzeugenden Deutungen von Walter F. Otto und Edith Landmann, denen sich später auf je eigene Weise ähnlich gelagerte, das Einzelne ausarbeitende Darlegungen anschlossen, etwa von Wilhelm Nestle und Brunos Snell,<sup>53</sup> ist aber auch für die Frühantike ein stimmiges Bild des Verhältnisses zwischen dem Menschen und der einzelnen göttlichen Person gewonnen. Es lässt in den Dichtungen Archilochos’, vor allem aber in denen Sapphos sowie Alkaios’ ein stimmiges Ganzes erkennen – etwa wenn im erwähnten Gedicht Aphrodite beim Ausschütten des nektarhaltigen Weins herzutretend erlebt wird. Durch diese Sicht, die die entscheidende Abkehr von einer magischen Vorstellungswelt in die vorhomerische Zeit verlegt und zugleich die Geschichte der geistigen Entwicklung seit dieser Zeit scharf fasst, ist freilich jeder von Joël postulierten in ein Göttlich-Pantheistisches hineinfühlenden ‚Mystik‘ die Grundlage entzogen.<sup>54</sup> Der genaue und anerkennend-verstehende Blick auf das Gegenüber wie auch die durchaus ‚souveräne‘ Haltung gegenüber dem eigenen Selbst, dem Natürlichen wie dem Göttlichen, das die Dichtungen wie die Aussagen über die Natur im 7. und 6. Jh. abbilden, ist demnach ein *alle* Wahrnehmungs- und Äußerungsformen der Menschen in dieser Zeit durchziehendes Gleiches: es ist die – historisch beschreibbare – kognitive Disposition der Menschen seit der homerischen Zeit, die in den Erscheinungen auch des 7. und 6. Jh. zu Tage tritt. Ein

---

<sup>50</sup> Otto (1929). Auf ihn weist Landmann (1934: 168) hin, mit irriger Jahresangabe.

<sup>51</sup> Landmann (1934: 169).

<sup>52</sup> Ebd. 166.

<sup>53</sup> Nestle (1940). Snell, Hamburg 1946 (später wiederholt überarbeitet).

<sup>54</sup> Joël (1906: 141) spricht von dem „Pantheismus, den die Mystik verkündet“; siehe auch ebd. 173. Bemerkenswert aber ist, dass in den zeitlich einschlägigen Kapiteln in Joël (1928: 66-73) der Begriff „Mystik“ stark zurücktritt, was doch vielleicht als Selbstkorrektur zu verstehen ist.

*Vorher* mit einer erfühlenden Mystik, die dann als *Nachher* den Ursprung einer Naturphilosophie bedingte, ist nicht festzustellen.

All das sollte jedoch die Bedeutung des Ansatzes von Karl Joël von 1903 bzw. 1906 nicht vergessen machen. Die wesentliche Leistung seiner Darlegungen bleibt, dass er gegen die positivistischen und materialistischen Deutungen des späten 19. Jh., die die beobachtbaren Errungenschaften der griechischen Naturphilosophie auf mechanistische innernaturwissenschaftliche Vorgänge zurückzuführen suchten,<sup>55</sup> die Ursprünge der neuen Sicht auf die Natur und das Natürliche im 7. und 6. Jh. als im geistigen Bemühen der gesamten damaligen Gesellschaft gegeben erkannte, und zwar gerade auch im Erringen neuer und differenzierter Sehweisen im religiösen Denken und in der Dichtung, die ihrerseits verschränkt sind. Hinzufügen wäre wohl nur, dass hierzu auch die Kunst beitrug.<sup>56</sup>

Mit seinen Beobachtungen zur Parallelität des Verstehens, Deutens und Gestaltens in verschiedenen Sparten des Verstehens und Handelns machte Joël einen ersten Schritt hin zu einer Anerkennung der zu verschiedenen Zeiten je spezifischen historischen Lagerung des Menschenbilds und der Gestaltungen und Handlungen der Menschen in diesen verschiedenen Zeiten, das gerade auch im Bereich religiösen Wahrnehmens und Denkens sowie der Dichtung hervortritt – oft früher wirksam erscheint als in der ‚Wissenschaft‘. Er machte bewusst, dass eine alle Äußerungsformen der Menschen übergreifende besondere geistige Disposition in den jeweiligen Zeitspannen und Kulturen zu konstatieren ist, mit jeweils entsprechenden spezifischen Sehweisen. Er bot damit einen wesentlichen Beitrag, die spätmoderne eurozentristische und positivistische Betrachtung früherer und fernerer Kulturen auch für die Europas selbst zu überwinden, womit er Wilhelm Grönbech zu Seite tritt, der die germanische Welt als spezifisch und in sich stimmig erwiesen hatte.<sup>57</sup> So gehört Joël zu denen, die zu Beginn des 20. Jh. zu einer angemessenen Erfassung der kognitiven Disposition der Menschen in einer besonderen Zeitspanne durchbrechen.

### *Das Verschieden-Gleichartige und die Öffnung neuer Perspektiven*

Auch wenn ein ‚Vorher‘ der ‚Mystik‘ oder auch der Lyrik gegenüber der ‚Naturphilosophie‘ nicht belegbar ist, so kann der Zusammenhang dieser drei Haltungen der Natur-Betrachtung und Natur-Aneignung als erwiesen gelten. Das eröffnet nun aber einige Möglichkeit; zunächst die, die ‚Naturphilosophie‘ der Frühantike genauer zu verstehen – und zwar in größerer Unabhängigkeit von heute (noch) gegebenen Voreinstellungen. Die hellenische Naturphilosophie rückt damit

<sup>55</sup> Das diese Haltung kodifizierende wirkmächtige Werk von Zeller: Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie, von 1883 wurde noch 1946 in 14. Auflage (überarbeitet von Wilhelm Nestle) herausgegeben und 1983 erneut in der Fassung der Erstausgabe gedruckt.

<sup>56</sup> Siehe dazu etwa die Hinweise von Snell (1975: 16ff.).

<sup>57</sup> Vilhelm Grønbech (1909 bis 1912). Wilhelm Grönbech (1937-1939).

stärker von den aus dem 19. Jh. stammenden naturwissenschaftlichen Grundanschauungen weg. Die frühantike Naturerforschung tritt damit – weil als historisch bedingt erkannt – auf neue Weise weniger verstellt vor Augen, zu deren Erkenntnis kann die Modalität des Sehens in Religion und Dichtung entscheidendes beitragen, vor allem letztere scheint überaus fein auf Neuansätze in der Gesellschaft zu reagieren und diese strukturell abzubilden. Gleichzeitig klärt sich aber auch das Verständnis von religiös Überliefertem und religiösem Empfinden dieser Zeit, es stellt sich – wird die gleichzeitige Naturbeobachtung einbezogen – sehr viel sachlicher dar; von einer persönlichen Betroffenheit, wie sie Joël annahm, entschieden abgerückt und wesentlich von einem eigenbewussten Blick bestimmt. Für die Herausbildung der ‚Naturphilosophie‘ in der Frühantike ist die Verflochtenheit von Natur-Betrachtung und Natur-Aneignung mit dem religiösen Empfinden und der sprachlichen Selbstverortung des Menschen in der Lyrik grundlegend, so dass für das Verständnis der weiteren Entwicklung auch die Berücksichtigung der daraus folgenden Wechselwirkungen unerlässlich ist. Da die erläuterte Verschränkung der verschieden-gleichartigen Sichten des Menschen sicherlich kein Spezifikum der Frühantike ist, ergibt sich für das heutige Bemühen um weitere und neue Einsichten in der Naturbeschreibung bzw. in der ‚Naturwissenschaft‘ geradezu die Notwendigkeit, auch die scheinbar fernliegenden Sichten von *Dichtung* und religiösem Empfinden im Blick zu haben, um dort aufkeimende Problemstellungen und Fragen frühzeitig aufzuspüren.

## Literatur

- Archilochos (1959): Griechisch und deutsch herausgegeben von Treu. München.
- Creuzer, Georg Friedrich (1810-1823): Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Leipzig.
- Diel, Ernst (1949-1952): Anthologia Lyrica Graeca, Bd. I-III, 3. Aufl., Lipsiae.
- Fleck, Ludwik (1935): Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv. Basel (Schwabe).
- Grönbech Wilhelm (1937-1939): Kultur und Religion der Germanen, Hamburg; dän. Original: Grønbech, Vilhelm (1909-1912): Vor folkeæt i oldtiden, 4 Bde., Kopenhagen.
- Joël, Karl (1903): Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, Programm der Rektoratsfeier der Universität Basel. Basel.
- Joël, Karl (1906): Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, mit Anhang Archaische Romantik. Jena [erweiterte Ausgabe, hier zitiert].
- Joël, Karl (1921): Geschichte der antiken Philosophie, erster [einzig] Bd. Tübingen.
- Joël, Karl (1923): In: Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, herausgegeben von Schmidt. Reymund. Leipzig. 79-99.
- Joël, Karl (1928 / 1934): Wandlung der Weltanschauung. Eine Philosophiegeschichte als Geschichtsphilosophie, 2. Bde. Tübingen.

- Ohne Herausgeber (1934): Festschrift für Karl Joël zum 70. Geburtstag (27. März 1934). Basel.
- Häberlin, Paul (1934): Zum „Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geist der Mystik“. In: Festschrift für Karl Joël zum 70. Geburtstag (27. März 1934). Basel. 121-141.
- Hesiod: *Fragmenta Hesiodica* (1967): herausgegeben von Merkelbach, Reinhold und West, Martin Litchfield. Oxford.
- Landmann-Kalischer, Edith (1934): Die Menschengestalt der homerischen Götter. In: Festschrift für Karl Joël zum 70. Geburtstag (27. März 1934). Basel. 165-184.
- Lewin, Kurt (1969): *Grundzüge der topologischen Psychologie*. Bern. Orig.: *Principles of topological Psychology*. New York / London (McGraw-Hill) 1936.
- Lobel, Edgar / Page, Denys Lionel (1955): *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*. Oxford.
- Marg, Walter (1984): *Hesiod. Sämtliche Gedichte*, Zürich / München (Artemis).
- Nestle, Wilhelm (1940): *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Stuttgart.
- Noethlichs, Karl Leo (1986): Heidenverfolgung. In: *RAC XIII*. 1149-1190.
- Otto, Walter F. (1929): *Die Götter Griechenlands, das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Bonn.
- Sappho (1976): *Griechisch und deutsch herausgegeben von Treu, Max*, 5. verb. Auflage, München.
- Sappho et Alcaeus (1971): *Fragmenta*, herausgegeben von Eva-Maria. Voigt, Amsterdam.
- Schneider, Wolfgang Christian (2014): Die ‚Transcendenz des Erkennens‘ von Edith Landmann und die Wirklichkeitsauffassung bei Heinrich Barth. In: *Das Wirklichkeitsproblem in Transzendentalphilosophie und Metaphysik. Heinrich Barth im Kontext*, herausgegeben von Christian Graf / Harald Schwaetzer. Basel. 201-219.
- Snell, Bruno (1975): *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. 4. überarbeitete Aufl. Göttingen [erste Aufl. Hamburg 1946].
- Zeller, Eduard (1892): *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Leipzig.