

# **Die Mythologie bei F.W.J. Schelling und F. Creuzer**

**D i s s e r t a t i o n**

**zur**

**Erlangung des akademischen Grades**

**Doktor der Philosophie**

**in der Philosophischen Fakultät**

**der Eberhard Karls Universität Tübingen**

vorgelegt von

Fernando Gustavo Wirtz

aus

Buenos Aires, Argentinien

2020

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät  
der Eberhard Karls Universität Tübingen

Dekan: Prof. Dr. Jürgen Leonhardt

Hauptberichterstatter: Prof. Dr. Friedrich Hermanni  
Mitberichterstatterin: Prof. Dr. Friedrike Schick

Tag der mündlichen Prüfung: 06. 11. 2019

Universitätsbibliothek Tübingen, TOBIAS-lib, Tübingen

## Danksagung

Prof. Dr. Friedrich Hermanni, meinem Doktorvater, danke ich für die Betreuung dieser Forschungsarbeit, seine Geduld und die Gelegenheit, meine Gedanken in Seminaren und Gesprächen zu überprüfen. Ich danke ebenso Frau apl. Prof. Dr. Friedrike Schick für die hilfsbereite und sachkundige Betreuung als zweite Gutachterin.

Mein außerordentlicher Dank gilt Dr. PD Stefan Gerlach, ohne dessen intellektuelle und geistige Unterstützung während des Schreibprozesses diese Dissertation niemals hätte gelingen können.

Bei Michael de Campos, Julia Meister, Cornelius Mutz, Paula Uhlmann und Daniel Zöllner möchte ich mich zudem herzlichst für die sprachliche Korrektur bedanken.

Für die großzügige finanzielle und seelische Unterstützung während dieser Jahre danke ich dem Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V. (ICALA).

Zutiefst dankbar bin ich auch meinen KollegInnen und FreundInnen für ihre unglaublich hilfreiche Unterstützung und ihr Verständnis bei der Anfertigung dieser Doktorarbeit: Francisco Dorr, Federica González Luna, Ilja Gottwald, Jonas Hodel, Joaquín Padilla Montani, Razvan Sandru, Lucas Scarfia und Xunxiang Wu. Marlies und Winnie Tatzel möchte ich an dieser Stelle ebenfalls herzlich danken.

Besonderen Dank auch an alle MitarbeiterInnen der Schelling-Kommission und die Arbeitsgruppe des Schelling-Workshops in Dubrovnik für die freundschaftliche Arbeitsatmosphäre, viele wertvolle Anregungen und stete Hilfsbereitschaft, die wesentlich zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen haben. Dies gilt auch für alle MitgliederInnen der Japanischen Schelling-Gesellschaft.

Meiner Frau Ayumi danke ich für die Geduld, für Ermutigung und Ermunterung.

Meinen Eltern Alejandra Zabaleta und Gerardo Wirtz möchte ich für die unermüdliche Unterstützung während dieser Jahre danken. Ohne ihre Hilfe wäre die Verwirklichung dieser Dissertation nicht möglich gewesen. Ihnen ist die Arbeit gewidmet.

Fernando Wirtz, März 2020

# Inhaltsverzeichnis

Erster Teil.....	6
1.1. Einleitung.....	6
1.2. Schelling und Creuzer.....	24
1.2.1. ‚Erste Phase‘: der philosophische Einfluss Schellings auf Creuzer.....	24
1.2.2. ‚Zweite Phase‘: die Rezeption der ersten Ausgabe der Symbolik.....	27
1.2.3. ‚Dritte Phase‘: die zweite Ausgabe der Symbolik und die Vorlesungen Schellings über Mythologie.....	34
1.2.4. Epilog.....	39
Zweiter Teil. Das Symbol.....	42
2.1. Die Bildlichkeit in <i>Die historische Kunst der Griechen in ihrer Entstehung und Fortbildung</i> (1803).....	42
2.1.1. Bild und Empfindung.....	43
2.1.2. Das philosophische Kapitel.....	48
2.1.3. Entwurf eines Symbolbegriffs.....	53
2.2. Poesie, Philosophie und symbolische Sprache im Briefwechsel Creuzers mit Karoline Günderrode und im Text <i>Das Studium der Alten als Vorbereitung zur Philosophie</i> .....	59
2.2.1. Poesie und Symbol.....	60
2.2.2. Philologie, Poesie und Philosophie.....	65
2.2.3. Plotins Betrachtungsbegriff in der Übersetzung Creuzers.....	69
2.3. Creuzers Symbolbegriff in Symbolik und Mythologie der alten Völker (1810-1812).....	74
2.3.1. Die Bilder als Quelle.....	75
2.3.2. Die Grundlegung des Symbols.....	81
2.3.3. Eine ‚Bilder-Odyssee‘.....	87
2.4. Vom Symbol zur Vorstellung?: Schellings Symbolbegriff als Grundelement seiner Mythosdeutung <sup>382</sup> .....	92
2.4.1. Der Symbolbegriff in der Philosophie der Kunst.....	94
2.4.2. Der Symbolbegriff in Schellings Philosophie der Mythologie.....	100
2.4.3. Die Wirklichkeit der bildlichen Vorstellungen.....	104
Dritter Teil. Die Mythologie.....	111
3.1. Mythologie und Monotheismus.....	111
3.1.1. Creuzers Urmonotheismus-Hypothese und die Kritik Hermanns.....	112
3.1.2. Der Theismus-Begriff.....	119
3.1.3. Schellings relativer Monotheismus.....	125
3.2. Die Potenzenlehre als Grundlage und Grundstruktur der Philosophie der Mythologie.....	130
3.2.1. Die Potenzen als Möglichkeiten des göttlichen Seins.....	133
3.2.2. Die Verwirklichung des Andersseins Gottes.....	136
3.2.3. Das Bewusstsein.....	140
3.2.4. Der Fall des Bewusstseins aus Perspektive der Mythologie.....	146
3.3. Die Schichten der Zeit: Schellings Periodisierung der Geschichte <sup>516</sup> .....	150
3.3.1. Erinnerung und Vergangenheit: das System der Zeiten in den Weltaltern (1811).....	151
3.3.2. Periodisierung der Zeit in der Historisch-kritischen Einleitung.....	158
3.3.3. Die Schichten der Zeit in der Darstellung der reinrationalen Philosophie.....	162
3.3.4. Die Vorgeschichte in dem Text <i>Ueber das Alter kyklopischer Bauwerke in Griechenland</i> .....	166

3.4. Die geistige Krisis als Ursache der Völkerentstehung anhand der Historisch-kritischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie.....	172
3.4.1. Mögliche Ursachen der Völkertrennung.....	172
3.4.2. Sprache als Beweis der geistigen Natur der Völkertrennung.....	175
3.4.3. Die Angst vor dem Einheitsverlust als Prinzip der Kultur.....	177
3.4.4. Fazit.....	180
3.5. Der mythologische Prozess.....	181
3.5.1. Uranos und der Sabismus.....	184
3.5.2. Urania und Mithra.....	186
3.5.3. Kronos und Herakles.....	189
3.5.4. Kybele oder die zweite Katabole.....	193
3.5.5. Ägyptische Mythologie.....	194
3.5.6. Indische Mythologie.....	196
3.5.7. Griechische Mythologie.....	197
3.5.8. Der mythologische Angstbegriff.....	200
Vierter Teil. Die Mysterien.....	206
4.1. Die Mysterien von Samothrake: ein verschleiertes Gespräch zwischen Schelling und Creuzer.....	206
4.2.1. Creuzers Deutung der Gottheiten von Samothrake in der ersten Ausgabe der Symbolik.....	209
4.2.2. Schellings Ueber die Gottheiten von Samothrake.....	211
4.2.3. Creuzers Rezension der Gottheiten von Samothrake.....	214
4.2.4. Die ägyptische Mythologie.....	217
4.2. Die eleusinischen Mysterien bei Schelling.....	222
4.2.1. Die Rezeption des Hymnus an Demeter.....	222
4.2.2. Demeter und Persephone.....	229
4.2.3. Die Struktur der Mysterien.....	234
4.2.4. Die Mysterien der Seele: Mythologie und Psychologie.....	239
4.2.5. Fazit.....	243
4.3. Dionysos und der Wahnsinn.....	245
4.3.1. Dionysos als Demiurg und Führer der Seelen.....	247
4.3.2. Struktur der Psychologie Schellings und die Rolle des Wahnsinns.....	252
4.3.3. Der Wahnsinn in der Philosophie der Mythologie.....	259
4.3.4. Schellings Dionysoslehre und die Figur Orpheus in der Philosophie der Offenbarung.....	261
5. Schlusswort: das barbarische Prinzip der Philologie.....	270
6. Bibliographie.....	274

## Erster Teil

### 1.1. Einleitung

Diese Untersuchung soll mit der Thematisierung des ‚Mythologischen‘, einen sinnvollen Beitrag zum Verständnis der Spätphilosophie Friedrich Wilhelm Joseph Schellings leisten. Die Philosophie der Mythologie Schellings ist nicht nur ein wichtiger Teil seines spätphilosophischen Denkens, sie ist auch ein wertvolles philosophisches Experiment, das anstrebt, einen Bereich zu erforschen, der gewissermaßen außerhalb des traditionellen Gebiets der Philosophie liegt. Dieser Idee liegt die häufig wiederholte Annahme zugrunde, dass der Ursprung der griechischen Kultur und damit der europäischen Philosophie als ein Triumph des Logos über den Mythos begriffen werden kann. Demzufolge wäre der Mythos das Andere der Philosophie: bildlich, unlogisch und monströs. Diese vereinfachte Idee eines Überganges ‚vom Mythos zum Logos‘<sup>1</sup> wurde jedoch im 20. Jahrhundert mehrmals kritisiert. Dabei wurde z.B. argumentiert, dass der Mythos schon eine Art Aufklärung ist und dass Aufklärung ohne eine mythologische Dimension undenkbar ist.<sup>2</sup> Wenn aber das Überwiegen des Rationalismus die Gefahr einer Vorherrschaft der instrumentellen Vernunft bedeutet, so bringt ein unbeschränkter Primat des Mythos vor der Vernunft die Gefahr des Irrationalismus mit sich. Im Zeitalter des Populismus werden dadurch die Gefahren der Nationalmythen und die der Emotionen schürenden Rhetorik manifest. Das ‚barbarische Prinzip‘ der Mythologie könnte einer solchen Gefahr entsprechen.<sup>3</sup> Diesem Prinzip einen absoluten Charakter zu verleihen, ist aber selbstverständlich nicht Schellings Ziel. Hier wird man mit Recht einwenden können, dass die Verflechtungen zwischen Irrationalismus und Despotismus der

---

1 Dieser Ausdruck wurde paradigmatisch durch das Buch Wilhelm Nestles popularisiert. Dieses beginnt mit den Worten: „Mythos und Logos – damit bezeichnen wir die zwei Pole, zwischen denen das menschliche Geistesleben schwingt. *Mythisches Vorstellen* und logisches Denken sind Gegensätze. Jenes ist – unwillkürlich und aus dem Unbewußten schaffend und gestaltend – bildhaft, dieses – absichtlich und bewußt zergliedernd und verbindend – begrifflich“ (Nestle 1942, 1). Auch Schelling selbst schreibt in der Handschrift aus dem Jahr 1828: „Es fragt sich nun, welcher Zusammenhang zwischen Mythologie und Philosophie sey, da Mythologie nach der gewöhnlichen Meinung eigentlich nichts als das freie losgelassene Reich der Unvernunft ist, während die Philosophie gerade die höchste Vernunftgemäßheit ist“ (Schelling in Dekker 1939, 114).

2 „Der Mythos geht in die Aufklärung über und die Natur in bloße Objektivität. Die Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, worüber sie die Macht ausüben. Die Aufklärung verhält sich zu den Dingen wie der Diktator zu den Menschen. Er kennt sie, insofern er sie manipulieren kann. Der Mann der Wissenschaft kennt die Dinge, insofern er sie machen kann“ (Horkheimer und Adorno 1984, 25).

3 Dieser Ausdruck wird von Schelling in *Den Weltalter* verwendet. Dort spricht er metaphorisch von einem Volk, „das in gutmüthiger Bestrebung nach sogenannter Kultur und Aufklärung dazu gekommen ist, alles in sich in Gedanken auszulösen; dagegen aber mit dem Dunkel zugleich alles Stärke und jenes – warum sollte das rechte Wort nicht genannt werden? – barbarische Prinzip verloren hat, das, überwunden, aber nicht vernichtet, die eigentliche Grundlage aller Größe ist“ (WA I, 51). Dieser Begriff des ‚Barbarischen‘ erfuhr jedoch ablehnende Resonanzen. Fichte bezieht sich in seinen *Reden an die deutsche Nation* (1808) – ein Buch, das wegen seiner Rezeption im Nationalsozialismus negativ konnotiert ist – mehrmals auf die ‚Barbaren‘, ein Ausdruck, mit dem er teilweise das deutsche Volk meint (vgl. z.B. GA I, 10, 163). Dies erinnert aber vor allem an jenen Brief Heideggers vom 7.6.1936 an Kurt Bauch: „Der Nationalsozialismus wäre schön als *barbarisches Prinzip* – aber er sollte nicht so bürgerlich sein“ (zitiert in Thomä und Mehring 2013, 556).

*Philosophie der Mythologie* nicht unbekannt sind. Im Gegenteil stellt sie auch – und zwar ganz deutlich – die Grenzen des Mythos dar. So könnte man sogar das Ende der Philosophie der Mythologie antizipieren: Das barbarische Prinzip muss durch das zweite Prinzip zu seiner Latenz zurückgebracht werden, es muss beherrscht werden. Dieser Gegensatz zwischen Mythos und Logos wird aber von Schelling nicht einseitig präsentiert; und auch wenn der ‚Verstand‘ bei Schelling letztlich über das dunkle und blinde Prinzip der Mythologie ‚sieg‘, damit die Philosophie ereignet kann, ist die letzte Aussage der Philosophie der Mythologie vielleicht vielmehr so zu verstehen, dass der Mythos nicht einmalig und endgültig besiegt wird. Er bleibt latent. Die Befreiung vom Mythos bedeutet daher, mit dem Mythos umgehen zu lernen.

Genau dieser Aspekt der mythologischen Philosophie Schellings entspricht dem, was durch die augenscheinliche Gemeinsamkeit undurchsichtig gemacht worden ist. Das Problem bei der Behandlung der Mythologie besteht darin, dass die Mythologie als ein falsches Bewusstsein, als eine ‚falsche Ekstase des Bewusstseins‘ erscheint.<sup>4</sup> Schellings ganzes Projekt richtet sich aber – im Gegensatz zur vorherrschenden Altertumsforschung seiner Zeit – nach der Frage aus, ob ein Wahrheitsmoment in der Mythologie trotz dieser Falschheit noch zu retten ist. Die Lösung Schellings ist argumentativ elegant: Die Wahrheit der Mythologie besteht genau in ihrer Falschheit. Sie ist als eine ‚umgekehrte‘ Wahrheit zu begreifen. Die Mythologie ist aber nicht etwas Statisches. Sie ist gleichzeitig der Prozess, der aus dieser Falschheit herausführt. Schelling schreibt:

Das Falsche, wodurch die Spannung gesetzt, der Proceß veranlaßt wird, liegt also *vor* dem Proceß; in dem Proceß als solchem (und darauf kommt es an) ist daher nichts Falsches, sondern Wahrheit; er ist der Proceß der sich wiederherstellenden und dadurch verwirklichenden Wahrheit; es ist also freilich nicht in dem einzelnen Momente Wahrheit, denn sonst bedürfte es keines Fortgangs zu einem folgenden, keines Processes; aber in diesem selbst erzeugt sich, und es ist daher in ihm – als eine sich erzeugende – die Wahrheit, die das Ende des Processes ist, die also der Proceß im Ganzen selbst als vollendete enthält. (SW XI, 209)

Daher stellt sich in der Schelling-Forschung die Frage, wie man die Rolle der Philosophie der Mythologie Schellings bewerten soll. Die Aussage, dass es ‚nicht in dem einzelnen Momente Wahrheit‘ gibt, könnte so verstanden werden, dass die einzelnen Instanzen des mythologischen Prozesses nicht an sich wichtig wären (d. h. sie seien nicht absolut wahr, sondern nur für das menschliche Bewusstsein und darüber hinaus nur innerhalb der *Philosophie der Mythologie* wahr). Die oben formulierte Frage schließt aber noch andere Probleme ein. Ein weiterer Streitpunkt liegt in der Bezeichnung ‚Philosophie der Mythologie‘. Was soll man unter ‚Philosophie der Mythologie‘ im Rahmen der Spätphilosophie Schellings (und ihres Vorfelds ab 1809) verstehen? Der Text, der unter dem Titel *Philosophie der Mythologie, zweites Buch: Die Mythologie* bekannt ist, ist nur eine

---

4 Vgl. Hutter 1996, 350.

der Schriften Schellings, in denen die Mythologie behandelt wird.<sup>5</sup> Wenn man die Wende im Jahr 1821 der Spätphilosophie Schellings – die in seiner *Freiheitsschrift* schon spürbar ist – zuordnet,<sup>6</sup> dann sollte man auch *Ueber die Gottheiten von Samothrake*, die *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* neben den Texten des zwölften Bands *Der Monotheismus* und die oben genannte *Die Mythologie* dazu zählen. Thematisch eng verwandt sind auch die „Abhandlungen philologischen und mythologischen Inhalts“ (SW IX, vi), die der Sohn Schellings im neunten Band der *Sämmtlichen Werke* herausgegeben hat.<sup>7</sup> Diese philologischen Abhandlungen, sowie die kunstgeschichtlichen und archäologischen Anmerkungen Schellings zum Bericht Martin Wagners über die Äginetischen Bildwerke (1817) (SW IX) und der Text *Ueber die Bedeutung eines der neu entdeckten Wandgemälde von Pompeji* (1833) (SW XII) sind weder stilistisch noch inhaltlich rein philosophischer Art. Da Schelling in seiner *Historisch-kritischen Einleitung* und seine

5 Da innerhalb der Schelling-Forschung ‚*Die Mythologie*‘ als ‚*Philosophie der Mythologie*‘ bekannt ist, werde ich in meiner Arbeit der Konvention folgen, ‚*Philosophie der Mythologie*‘ für ‚*Die Mythologie*‘ zu reservieren. Ich werde dabei ‚*Philosophie der Mythologie*‘ (ohne Kursive) für das Denken Schellings über die Mythologie im allgemeinen Sinn verwenden. Schelling interessiert sich für die Mythologie seit seiner Jugend, wie seine Schriften *Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis Genes. III explicandi tentamen criticum et philosophicum* (1792), *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (1793), *Philosophie der Kunst* (1802/3) unmissverständlich zeigen. In seiner Spätphilosophie bekommt dieses Interesse aber eine neue ontologische Dimension. Die Vorlesungen über das Thema der Philosophie der Mythologie sind in unterschiedlichen Textfassungen überliefert. Erstmals veröffentlicht wurden sie in den *Sämmtlichen Werken* Schellings, herausgegeben von Karl Friedrich August Schelling (1815-1863), dem Sohn Schellings. Die ‚*Philosophie der Mythologie*‘ Schellings erscheint hier in der Form zwei verschiedenener Vorlesungsreihen: die *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* und die *Philosophie der Mythologie*. Jede Reihe lässt sich in zwei Untergruppen einteilen: die *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (Vorlesungen 1 bis 10) und die *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie* (Vorlesungen 11 bis 24) gehören zur *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (SW XI); die *Philosophie der Mythologie, Erstes Buch, Der Monotheismus* (Vorlesungen 1 bis 6) und die *Philosophie der Mythologie, Zweites Buch, Die Mythologie* (Vorlesungen 7 bis 29) gehören zur sogenannten *Philosophie der Mythologie* (SW XII). Wie der Sohn Schellings in seiner Vorrede zum elften Band schreibt, hatte Schelling die Version dieses Bandes „theils in den letzten Jahren seines Aufenthaltes in München, theils noch in Berlin selbst, wo er ebenfalls (1842 und 1845) über Philosophie der Mythologie las [...]“, bearbeitet (SW XI, v). In dieser Arbeit soll also unter ‚*Philosophie der Mythologie*‘ das bezeichnet werden, was eigentlich als ‚*Philosophie der Mythologie, zweites Buch, die Mythologie*‘ bezeichnet wurde (SW XII 135-674). Diese Vorlesungen wurden seit der Erlanger Zeit (1821-1827) mehrmals gehalten (vgl. z.B. Fuhrman 1940, 308). Danach in München (1827-1841) und Berlin (SS 1842, SS 1845, WS 1845/46) (hierzu vgl. Pagano 1991, v f.; Vieweg und Danz 1996, 21 f.). Von den mythologischen Vorlesungen sind bis heute einige Nachschriften erhalten und publiziert: 1) G. Dekker hat in seinem Buch *Die Rückwendung zum Mythos* einige Stellen einer Erlanger Handschrift zitiert und abgeschrieben (Dekker datiert sie auf 1830-1831, Dekker 1930, 16-18; Fuhrmans korrigiert Dekker und datiert sie auf 1828, Fuhrman 1940, 328; Fuhrmans 1956, 311; Tilliette 1970b, 19). 2) *La Philosophie de la Mythologie de Schelling d'après Charles Secrétan (Munich 1825-36) et Henri-Frédéric Amiel (Berlin 1845-46)*. 3) *Philosophie der Mythologie. Nachschrift der letzten Münchener Vorlesungen 1841*. 4) *Philosophie der Mythologie in drei Vorlesungsnachschriften 1837/1842* (ein Kollegheft aus 1836/37 von Anton Eberz; eine Handschrift von 1836/37 in Athen gefunden; und ein von Andreas Chotwas nachgeschriebenes Kollegheft aus dem Jahre 1842). Hierzu vgl. auch Tilliette 1970b, 19, Fußnote 13. Zur Struktur der Philosophie der Mythologie lassen sich die von Schelling selbst aufgelisteten Manuskripte, die zur Endausgabe dienen sollten, einschließen (vgl. Rariora, 670). Daneben sollte angemerkt werden, dass das Wort ‚*Mythologie*‘ in der Philosophie der Mythologie Schellings mindestens in zwei verschiedenen Bedeutungen verstanden werden kann: erstens als ganzer Prozess des vorchristlichen menschlichen Bewusstseins (vom relativen Monotheismus des Sabismus bis zu griechischen Mysterien) und zweitens als mythologisches System im eigentlichen Sinn, wozu man nur die ägyptische, die indische und die griechische Mythologie zählen sollte (vgl. Schelling 1977, 221). Hier wird hauptsächlich die erste Bedeutung verwendet. Zur Editions-geschichte der zweiten Abteilung der *Sämmtlichen Werke* Schellings siehe Müller-Bergens 2007a.

6 Schmied-Kowarzik 2015, 198; Tilliete 1970b, 9.

7 Dazu soll man auch die kritischen Anmerkungen zu Arnobius nennen („Auf Arnobius wurde ich durch meine mythologischen Forschungen geführt“, SW IX, 266). Zum Thema ‚*Schelling Philologus*‘ siehe Dreyer 1969.

*Philosophie der Mythologie* Stellen dieser Texte reproduziert, muss man jedoch annehmen, dass diese nicht als rein philologische oder kunstgeschichtliche Vorträge einzuordnen sind. Die ‚Philosophie der Mythologie‘ (ohne Kursiv) scheint daher mehr als eine kurze – und leicht zu beseitigende – Episode im Denken Schellings zu sein.

Die chronologische Unterscheidung zwischen den früheren, mittleren und späteren Werken Schellings bezieht sich aber auch auf seine eigene systematische Trennung zwischen einer negativen und einer positiven Philosophie.<sup>8</sup> Es ist aber nicht eindeutig, ob die Philosophie der Mythologie in ihrer Totalität zur ‚positiven‘ Philosophie gehört. K. F. A. Schelling, Herausgeber sämtlicher Werke seines Vaters, tendiert dazu, die positive Philosophie mit der *Philosophie der Offenbarung* zu identifizieren (vgl. SW XIII, vi). Im Grunde tut er dies mit Recht, da die positive Philosophie die Philosophie der freien göttlichen Handlung ist. Die Tatsache, dass sich die Struktur der *Philosophie der Mythologie* als eine Anwendung der Potenzen verstehen lässt, deutet jedoch daraufhin, dass die Mythologie auf derselben philosophischen Grundlage basiert wie die *Philosophie der Offenbarung*. Die Mythologie erscheint ebenfalls als Resultat einer freien Handlung (der Menschen). Die Kontinuität zwischen der *Philosophie der Mythologie* und der *Philosophie der Offenbarung* wird auch von Schelling betont und selbst im ersten Teil der *Philosophie der Offenbarung* bietet er eine ‚Zusammenfassung‘ des mythologischen Prozesses, „soweit derselbe nöthig ist zur Begründung der Philosophie der Offenbarung“ (SW XIII, 382). Die Kontinuität ist wichtig, um die systematische Rolle der Mythologie zu verstehen. Hier entsteht aber auch das Risiko, dass man den eigenen Wert der Philosophie der Mythologie übersieht und sie nur als die historische Vorgeschichte der Offenbarung versteht. Dies beantwortet jedoch nicht die Frage, ob die Philosophie der Mythologie zur positiven Philosophie gehört.

Es ist vielleicht aufgrund dieser unscharfen Zuordnung der Philosophie der Mythologie, dass sie im Vergleich zu anderen Bereichen der Werke Schellings wenig behandelt wurde. Sie ist schwer einzuordnen, bewegt sich zwischen der Philosophie, der Philologie und der Kunst, zwischen der negativen und positiven Philosophie, zwischen dem Denken und den Bildern der Einbildungskraft. Ferner könnte das Projekt einer Systematisierung der sabäistischen, parsischen, babylonischen, phönizischen, buddhistischen, chinesischen, ägyptischen, indischen und griechischen Religionen anhand der Potenzenlehre absurd oder sogar philosophisch irrelevant wirken. Wilson z. B. unterstreicht in der Einleitung seiner Arbeit *Schellings Mythologie. Zur Auslegung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*, „[dass] Schellings Mythologie nur Historie der Vergangenheit zu sein scheint, hat sie zum Stiefkind seiner Spätphilosophie gemacht“.<sup>9</sup> Es wäre deswegen

---

8 Während die negative Philosophie sich mit den *apriorischen* Fragen nach den *Möglichkeiten* der Existenz beschäftigt, versucht die positive Philosophie *a posteriori* die Welt als Schöpfung des notwendigen und wirklichen Gottes zu identifizieren. Der Ausgangspunkt der ersten ist der Begriff, der Anfang der zweiten findet sich in der „Erfahrung des Existierens schlechthin“ (Schmied-Kowarzik 2015, 312).

9 Wilson 1993, 11.

tatsächlich keine Übertreibung zu sagen, dass die Arbeiten, die Schellings Spätphilosophie darzustellen versuchen, die *Philosophie der Mythologie* nur am Rande erwähnen. Die Frage, die solche Randbemerkungen leitet, lautet in der Regel: Wie artikuliert sich die *Philosophie der Mythologie* im Rahmen der ganzen Spätphilosophie?<sup>10</sup>

Es muss jedoch beachtet werden, dass in den letzten Jahren wichtige Beiträge zum Thema der Mythologie bei Schelling erschienen sind. Markus Gabriels Dissertation *Der Mensch im Mythos* (2006) gilt als ein gutes Beispiel. Gabriel hat ebenfalls die Unterschätzung der *Philosophie der*

---

10 Zuerst muss man zur Kenntnis nehmen, dass die Entgegensetzung von negativer und positiver Philosophie an sich problematisch ist, da die positive Philosophie nicht ein Ersatz für die negative ist, sondern vielmehr wird die negative Philosophie durch die positive „in ihr wahres Wesen eingesetzt“ (SW XIII, 81). Hier kommt das Problem der mythologischen Texte Schellings ins Spiel. Schon Walter Schulz hat dieses sehr deutlich erkannt. Die Bände XI, XII und XIII der sämtlichen Werke Schellings stellen ganz disparate Texte dar. Man könnte zum Beispiel die *Historisch-kritische Einleitung* (SW XI, 3-252) zusammen mit der *Philosophie der Mythologie, zweites Buch, die Mythologie* (SW XII, 135-274) als ‚religionsgeschichtliches‘ Ganzes denken (Schulz 1955, 187; hierzu auch Tilliete 1970b, 28-31); eine Deutung, die in einem Spannungsverhältnis zu Schellings *Übersicht meines künftigen handschriftlichen Nachlasses* zu stehen scheint (vgl. Rariora 670 f.). Dazu sagt er auch, dass man dieses Ganze aber nicht einfach als positive Philosophie bezeichnen kann: „Man wird überhaupt schwerlich bestimmte Teile als eindeutig zur negativen oder positiven Philosophie gehörig bezeichnen dürfen, nicht etwa, weil Schelling in den Fragen des systematischen Aufbaus nachlässig gewesen wäre, sondern weil beide Philosophien nicht auf bestimmte selbständige Gebiete einzugrenzen sind. Sie sind ja Teilstrecken der einen Bewegung, in der die Vernunft sich ihren Inhalt, die reine Tätigkeit, zur Erkenntnis vermittelt“ (Schulz 1955, 188). Allerdings scheint in *Der Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* die Mythologie nur eine Episode im Laufe der religiösen Geschichte des Bewusstseins zu sein und wird nur kurz behandelt (Schulz 1955, 262-266). Fuhrman äußert sich dazu eindeutig: „Die Wirklichkeit des Mythos zu erklären und seine Geschichte zu erhellen, ist eine Aufgabe, die aller echten (positiven) Philosophie gestellt ist“ (Fuhrmans 1940, 220). Tilliete hat ebenso die Rolle der *Philosophie der Mythologie* innerhalb der positiven Philosophie erkannt, denn er schreibt: „Celle-ci [sc. die *Philosophie der Mythologie*] est la première œuvre stable de la philosophie positive“ (Tilliete 1970b, 393). Die *Philosophie der Mythologie* gibt den Grundton der positiven Philosophie an, indem die Mythologie die religiös-geschichtliche Natur der Positivität verrät. Dazu schreibt er: „La Philosophie de la Mythologie s’arrête volontairement au seuil des Mystères. L’Avantage du ‚cycle court‘ [sc. SW XIII, achtzehnte Vorlesung] est de mettre en perspective la Mythologie sur le grand dessein de la philosophie positive comme philosophie religieuse et comme accès à la future ‚religion philosophique‘“ (Tilliete 1970b, 393). Ebenso gilt seine Schrift *La mythologie comprise* als umfassende und inhaltsreiche Zusammenfassung der gesamten mythologischen Schriften (Tilliete 1984). Franz erkennt in der *Philosophie der Mythologie* den ‚ersten Teil der positiven Philosophie‘ (vgl. Franz 1992, 95). Für Franz ist sie auch wichtig, weil die Mythologie den faktischen Grund für eine philosophische Religion enthält. Allerdings hebt er mit Recht hervor – ähnlich wie Schulz –, dass in der *Philosophie der Mythologie* negativ-philosophische Fragen zusammen mit positiv-philosophischen Fragen formuliert und dargestellt werden und dass darüber hinaus beide Bereiche manchmal schwer zu unterscheiden sind (Franz 1992, 42). Für die ‚Grundlegungsprobleme‘ der Spätphilosophie Schellings erscheinen trotzdem – vielleicht mit Recht – die Schriften zur Mythologie nur als sekundär, eben weil sich ihre Problematik schon *in medias res* befindet (d. h. sie ist keine reine Grundlegung). Franks Standardwerk *Der kommende Gott legt* allerdings prägnant die Aufgabe dar, die Kontinuität zwischen der neuen Mythologie und der Philosophie der Mythologie im Rahmen einer weiteren historischen Perspektive zu denken (vgl. Frank 1982). Hutter erkennt in der *Philosophie der Mythologie* eine auf dem Gebiet der Geschichte angesiedelte Vernunftkritik: „Der späte Schelling will weder in systematischer Hinsicht das Irritierende einer natürlichen Dialektik reiner Vernunft, noch in geschichtlicher Hinsicht das Befremdliche der Mythologie für das heutige Bewußtsein aus der Welt schaffen, sondern an beidem ausdrücklich festhalten, um damit die Möglichkeit einer wechselseitigen Erhellung von systematischer und geschichtlicher Analyse, von Gegenwart und Vergangenheit zu eröffnen“ (vgl. Hutter 1996, 338). Diese Aussage ist scheinbar schwer abzulehnen. Auf der anderen Seite aber, vermisst man in Hutters inhaltsreicher Zusammenfassung der *Philosophie der Mythologie* eine Interpretation derselben, die mehr als nur eine Analyse des ‚unvordenklichen Grundes‘ der Offenbarung wäre (vgl. Hutter 1996, 339). Mit Recht nennt Hutter die Notwendigkeit des mythologischen Prozesses und die geschichtliche Freiheit der Offenbarung als Unterscheidungskriterium zwischen Mythologie und Offenbarung (vgl. Hutter 1996, 340; vgl. SW XIV, 3 f.). Dies führt aber dazu, dass die *Philosophie der Mythologie* von der positiven Philosophie ausgeschlossen zu sein erscheint: „Die wichtigste methodische Konsequenz aus dem freien Charakter der Offenbarung besteht darin, daß sich der Gegenstand einer Philosophie der Offenbarung jeder Konstruktion a priori entziehen muß“ (Hutter 1996, 340). Die vierundzwanzigste Vorlesung, auf die sich die obige

*Mythologie* erkannt.<sup>11</sup> Wenn die systematischen und metaphysischen Fragen der Spätphilosophie vom konkreten Grund der Mythologie abstrahiert werden, verliert man das *reale* Verhältnis des menschlichen Bewusstseins zu Gott aus den Augen.<sup>12</sup> Gabriel sieht daher in der *Philosophie der Mythologie* und der *Philosophie der Offenbarung* „das Herzstück der positiven Philosophie“<sup>13</sup> und ihm gelingt zu zeigen, inwiefern die *Philosophie der Mythologie* kein Nebenprodukt der positiven Philosophie, sondern ein zentrales Glied derselben ist. In den mythologischen Schriften Schellings kommt die Behandlung drei wesentlicher Bereiche der schellingschen Philosophie vor: die Ontotheologie, die Anthropologie und die Selbstbewusstseinsgeschichte. Vom anthropologischen Ansatz ausgehend, dass der Mensch wesentlich das Gott-Setzende ist, verweist Gabriel auf den ontotheologischen Anspruch, dass das Sein vor dem Denken gedacht werden soll, um Gott als Person zu attestieren. Nach Gabriel ontologisiert Schelling das Problem des Bewusstseins. „Daher entwickelt er [sc. Schelling] einen Begriff von Bewußtsein als Bewußt-*Sein*, d. h. als selbst seiendes Bezogensein auf Seiendes. Dies erlaubt ihm in der Folge, Bewußtsein als Religion, als Rückbezug (re-ligio) auf dasjenige zu denken, über das es wesentlich nicht verfügt“.<sup>14</sup> Gabriel interpretiert das mythologische Bewusstsein erkenntnistheoretisch und setzt die *Philosophie der Mythologie* als zentrales Glied einer „Selbstbewußtseinsgeschichte“.<sup>15</sup> Das Buch Gabriels bietet sich hierbei an, um über die Aktualität der *Philosophie der Mythologie* erneut nachzudenken, da er die ‚tautegorische‘

---

Unterscheidung bezieht, kann auch anders interpretiert werden, indem auch die Mythologie auf einer „relativen und hypothetischen“ Notwendigkeit beruht (SW XIV, 7). Wie Franz sieht Meier die Zuordnung der *Philosophie der Mythologie* zur negativen Philosophie als problematisch, einfach weil in der *Philosophie der Mythologie* „bereits Themen der christlichen Offenbarung verhandelt [werden]“ (Meier 2004, 272). Auch für Schmied-Kowarzik basiert die *Philosophie der Mythologie* (die der Autor zu Schellings „Philosophie der Religion“ zählt) auf der Grundlegung der positiven Philosophie. Er bietet überzeugende Argumente. Brieflich versucht Schmied-Kowarzik zu zeigen, dass die Verknüpfung zwischen der Mythologie und der positiven Philosophie nicht oberflächlich ist, sondern im Grundcharakter der Positivität selbst begründet ist. Er schreibt: „Wenn also Schelling immer wieder betont, dass die positive Philosophie eine ‚erfahrende Philosophie ist‘ sowie eine ‚geschichtliche Philosophie‘ sei, ist nicht einfach gemeint, dass in ihr und durch sie das ‚Dasein Gottes‘ mystisch erfahren werden könnte, sondern geradezu umgekehrt geht es Schelling darum, dass wir Menschen, hineingestellt in das unvordenkliche Existieren, das für uns zunächst nichts anderes ist als eine blinde, kontingente Faktizität, in ihr einen Sinn zu erfahren versuchen, der uns Antwort geben kann auf die ‚verzweiflungsvolle Frage: warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts?‘ ([SW] XIII, 7)“ (Schmied-Kowarzik 2015, 320). Die Erfahrung ist der Brennpunkt der Sache. In der *Philosophie der Mythologie* scheint die Erfahrung keine Rolle zu spielen, da die ganze Darstellung der Göttergeschichte aus einer ‚externen‘ philosophischen Perspektive zu geschehen scheint. Man soll aber nicht vergessen, dass für Schelling alles im Rahmen des Bewusstseins stattfindet und dass in diesem Sinn die Götter als Vorstellungen zu verstehen sind. So schreibt Schmied-Kowarzik: „Es geht letztendlich um die Sinnerfahrung unserer geschichtlichen Existenz, denn eine solche kann nur ermöglicht sein durch einen existierenden Gott – wie dies Kant bereits als Postulat der praktischen Vernunft ausspricht. Denn nur durch einen existierenden Gott können das unvordenklich Existierende und der Sinnzusammenhang der Welt als Schöpfung und als geschichtlicher Auftrag für die Menschen vermittelt sein“ (Schmied-Kowarzik 2015, 320).

11 „Die meisten Arbeiten zu Schellings Spätphilosophie richten ihr Augenmerk und philosophisches Interesse ausschließlich auf die Frage, was Schelling mit seinem Neuansatz überhaupt begründen will und kann. [...] Ausgeblendet wird dabei meistens die Fülle und Organisation der ausgeführten positiven Philosophie, der *Philosophie der Mythologie* und der *Philosophie der Offenbarung*“ (Gabriel 2006, 26).

12 Vgl. Gabriel 2006, 27.

13 Gabriel 2006, 21.

14 Gabriel 2006, 36 f.

15 Vgl. Gabriel 2006, 37. Vgl. mit Schmied-Kowarziks „Befreiungsgeschichte des Bewusstseins“ (Schmied-Kowarzik 2015, 323).

Hermeneutik Schellings als Kontrapunkt eines naiven Realismus einer Denkunabhängigkeit der Wirklichkeit mitdenkt.<sup>16</sup> Gabriel erkennt damit ebenso die vernunft-kritische Natur der Mythologie und artikuliert hieraus die Rolle der *Philosophie der Mythologie* innerhalb der Spätphilosophie.

In der Spätphilosophie radikalisiert Schelling seine frühe Einsicht in die Begrenztheit der Vernunft in doppelter Weise: *Einerseits* führt er die Faktizität aller Selbstverhältnisse darauf zurück, daß der Grund des Ganzen kein Selbst, sondern ein Sein ist, von dem man durch keine logische Operation zur Idee übergehen kann. Das führt ihn zur Anerkennung eines absoluten Außerhalb der Vernunft, von dem diese selbst unablässig beunruhigt wird. *Andererseits* führt er die Eschatologie in seine Philosophie ein, indem er die Geschichte des Bewußtseins als Religionsgeschichte denkt, deren ultimatives Telos, der absolute Geist, noch aussteht. Durch ersteres hat Schelling wichtige philosophische Positionen des zwanzigsten Jahrhunderts vorgegriffen.<sup>17</sup>

Der Mythos vertritt dabei paradigmatisch die Rolle des Unvordenklichen innerhalb des geschichtlichen Bewusstseins. Diese Aussagen sind wichtig, um die Mythologie nicht nur als ‚Moment‘ der Vernunftsgeschichte anzusehen, sondern auch als disruptives Element, das – zumindest geschichtlich betrachtet – der Philosophie vorangestellt ist und *in* der Philosophie weiterlebt, um sie immer an ihren Ursprung und ihre Grenzen zu erinnern. ‚Begrenztheit der Vernunft‘ bedeutet jedoch auf keinen Fall Irrationalismus. Gabriel artikuliert hingegen die fundamental-ontologische Ebene der göttlichen Immanenz und entdeckt in der *Philosophie der Mythologie* dieselbe Logik. Der ‚Rest‘, auf den die *Philosophie der Mythologie* hinweist, schafft daher „Raum für das Denken eines ganz Anderen“.<sup>18</sup> Dies soll nicht zu einem Sprung in den Irrationalismus führen, sondern zu einer Erweiterung der Philosophie. Die Arbeit Gabriels ist daher wichtig, weil sie den philosophischen Wert der *Philosophie der Mythologie* anhand der Kategorien von Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewusstsein beweist, aber auch weil sie die Rolle einer potentiellen Alterität suggeriert, die dort beschrieben wird.

Die Arbeiten zur Mythologie Schellings fordern in der Regel eine systematische Perspektive, die wichtig ist, um die genannte Rolle der Mythologie als Teil der positiven Philosophie zu verstehen.<sup>19</sup> Der Nachteil einer solchen rein systematischen Behandlung ist aber, dass hierbei die ‚Phänomenalität‘ der mythologischen Darstellungen diskreditiert wird. Unter ‚Phänomenalität‘ soll hier weder die sinnliche Materialität der konkreten archäologischen Darstellungen, die die vergangene Präsenz der Götter bezeugen, verstanden werden – Darstellungen, die jedoch unlegbar eine wichtige Rolle spielen –, noch die Phänomenologie im Sinn Husserls,<sup>20</sup> sondern die intrinsische Eigentlichkeit des Erscheinens dieser Darstellungen.

---

16 Vgl. Gabriel 2006, 48.

17 Gabriel 2006, 476 f.

18 Gabriel, 482.

19 Neben Wilson (1993) und Gabriel (2006) sollen hier auch die Werke Volkmann-Schlucks (1969) und Beachs (1994) erwähnt werden.

20 Schon Tilliette warnt vor der Gefahr, die Verwandtschaft zwischen Schelling und der Phänomenologie des 20. Jahrhunderts mit zu viel Nachdruck zu betonen (vgl. Tilliette 1970a, 599).

Hier fragt sich nicht, welche Ansicht muß von der Erscheinung gewonnen werden, damit sie irgend einer Philosophie gemäß sich bequem erklären lasse, sondern umgekehrt, welche Philosophie wird gefordert, um dem Gegenstand gewachsen, auf gleicher Höhe mit ihm zu seyn, sondern: wohin müssen *unsere* Gedanken sich erweitern, um mit dem Phänomen in Verhältniß zu stehen. (SW XII, 137)

Diese entscheidende Stelle findet sich am Anfang der *Philosophie der Mythologie*, wird aber selten erwähnt. Die Mythologie lässt sich nicht *bequem* von einem bestimmten philosophischen System ausgehend erklären. Die ‚Bequemlichkeit‘ einer rein konzeptuellen Annäherungsweise soll durch eine „Erweiterung der menschlichen Gedanken“ ersetzt werden (vgl. SW XII, 140). Wenn die Radikalität dieser Aussage Schellings ernst genommen wird, dann soll man die Philosophie der Mythologie als eine Philosophie verstehen, die einen gewissen Unsicherheitsfaktor impliziert, weswegen eine Erweiterung des Denkens die Beteiligung einer Andersheit, eines barbarischen Prinzips, ermöglichen soll, eine Andersheit, die in der Lage ist, ‚sich selbst zu erklären‘ (vgl. SW XII, 139). Daher verfolge ich in dieser Arbeit die Absicht, die phänomenologische ‚Alterität‘ so weiter zu denken.

Wenn man diese Reflexion vom Begriffspaar Mythos und Logos ausgehen lässt, dann könnte man diese Andersheit als das ‚Barbarische‘ erklären. Die Rehabilitierung des Begriffs des ‚barbarischen Prinzips‘ ist Jason M. Wirth zu verdanken.<sup>21</sup> Er entwickelt diesen Begriff aber nicht in Bezug auf die Philosophie der Mythologie, sondern mit Hinblick auf die Naturphilosophie und das Denken Merleau-Pontys, der selbst in seinen Notizen zu *Le visible et l'invisible* das barbarische Prinzip der Natur zur Reflexion bringt.<sup>22</sup> Wirth schreibt:

---

21 Wirth 2013. Ebenfalls erwähnenswert ist hier das Buch Wirths *Schelling's Practice of the Wild* (2015). Obwohl der essayistische Stil (vgl. Wirth 2015, xii) von *Schelling's Practice of the Wild* wenig mit dem analytischen Ton Gabriels zu tun hat, erinnert Wirths Versuch, die ‚Wildheit‘ in Schellings Denken zu würdigen, an die von Gabriel betonte ‚Erschütterung der Suisuffizienz der spekulativen Vernunft‘ (vgl. Gabriel 2006, 481). Die Mythologie wird zwar nicht direkt ins Zentrum des Werks Wirths gestellt (im Kapitel über das Leben der Imagination redet er hauptsächlich von Schellings Idee einer neuen Mythologie anhand der *Philosophie der Kunst*), aber die kreativen Gedankenfiguren, die er verwendet, sowie die Hinweise auf Autoren des 20. Jahrhunderts zeigen, welches Potenzial die Philosophie Schellings in sich birgt. Mit dem Begriff der Wildheit erweitert sich die Möglichkeit, die Grenzen der Philosophie zu überschreiten. Dabei soll aber nicht die Philosophie selbst aufgegeben werden, sondern herausgefordert werden, das Andere der Philosophie philosophisch zu denken. Wie in der Deutung Gabriels die Idee mitschwingt, dass man ‚Raum für das Denken eines ganz Anderen finden‘ soll, so ist bei Schelling – nach der Interpretation Wirths – ein Raum für das Denken der Wildheit gegeben: „The wild from the perspective of the wild – Schelling's nature from the perspective of its own *living* or wild ground – is no longer surrounding us as a place in which [we] are located. We *are* the earth's bioregions“ (Wirth 2015, 22.). Ebenso in seinem Artikel über *Schelling's Contemporary Resurgence* positioniert er sich selbst innerhalb einer ‚Intensivierung‘ der englischsprachigen Rezeption Schellings. Von seinem eigenen Überblick abgesehen sieht man aber auch, dass die Mythologie in diesen genannten Werken kaum vorkommt. Diese Auflistung zeigt zugleich, inwieweit die Schelling-Forschung die Philosophie der Mythologie unterschätzt. Dazu kann man folgende dafür repräsentative Werke erwähnen: Ian Hamilton Grants' *Philosophies of Nature After Schelling* (2008), Robert Richards' *The Romantic Conception of Life* (2002), Bruce Matthews' *Schelling's Organic Form of Philosophy: Life as the Schema of Freedom* (2012) und Bernard Freydbergs *Schelling's Dialogical Freedom Essay: Provocative Philosophy Then and Now* (2008).

22 Vgl. Merleau-Ponty 1964, 315.

What is this barbarian principle, this nomadic force, this source that always comes to being unexpectedly from within being, that resists our settled modes of thinking, rendering them ceaselessly plastic, but which thinking can neither wholly include nor exclude? Schelling, in the 1809 *Freedom* essay, calls this shadow *erste Natur*, that which is an ‚incomprehensible ground‘ and a *nie aufgehender Rest*, an irreducible remainder that cannot be resolved by reason even with the greatest exertion [AA I, 17, 131/ SW VII, 360].<sup>23</sup>

Man könnte daher sagen, dass das barbarische Prinzip sehr deutlich in der Philosophie der Mythologie veranschaulicht wird, die genau den Kampf zwischen dem barbarischen Prinzip und der geistigen zweiten Potenz als Inhalt hat. ‚Vom Mythos zum Logos‘ wird von Schelling nicht als bloßer Übergang gedacht, sondern eben als ein existentieller Kampf, brutal und traumatisch. Das barbarische Prinzip ist im Grunde die sogenannte erste Potenz, die von Schelling durch verschiedene Adjektive charakterisiert wird (blind, verzehrend, dunkel, unbewusst usw.). Es ist die Kraft, die sowohl als Grund als auch als Abgrund des Seins fungiert. Die Mythologie ist die Befreiungsgeschichte des Bewusstseins gegen diese Kraft, die Erinnerung dieses kosmogonischen und theogonischen Traumas. Das Barbarische ist also das, was dem Logos entflieht, was außerhalb des Logos bzw. in dessen Vergangenheit liegt. Folgende Frage ist hier impliziert: Inwieweit kann der Logos von diesem Prinzip sprechen, ohne dass er ‚barbarisiert‘ wird? So wird deutlich, dass die Sprache der Mythologie, nicht der diskursive Logos, sondern die phänomenale vor-logische Sprache der Sinne ist.

Eine vielversprechende Strategie, um diese Phänomenalität zu erforschen und um dieser Andersheit Raum zu geben, scheint mir daher zu sein, die Verflechtung von Schellings Werk mit demjenigen Friedrich Creuzers zu untersuchen. Dieser Autor, auf den sich Schelling in seiner Philosophie der Mythologie ständig bezieht, eröffnet eine Welt von Darstellungen und Zitaten, ein Kabinett, in der die Kulte der Antike durch ein universelles historisches Band vereint erscheinen. Sein Verdienst besteht nicht darin, ein lebendiges und zugängliches Bild der Antike zu liefern, sondern vielmehr darin, die Fülle und Komplexität der Symbole und ihre Vertrautheit in Verbindung mit einer primitiven Religiosität zu entfalten. Creuzer bietet keine systematische Darstellung der Mythen – auch wenn dies sein Ziel sein mag. Es ist vielmehr der Sinnesrausch seiner Gelehrsamkeit und die ‚Phänomenalität‘ seiner Prosa, von denen Schellings Werk profitiert.

Creuzer ist nicht nur wegen seines Werkes *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* bekannt, sondern – und vor allem – wegen dessen Rezeption und der Debatte, die dieses Werk angeregt hat. Der Streitpunkt dieser Rezeption wird in der Regel als ein ‚Kampf‘ zwischen Creuzer (oder den ‚Symbolikern‘) und J. H. Voß, Gottfried Hermann und Christian Lobeck (die eine Art ‚rationalistische‘ Partei gebildet haben sollen) dargestellt. Ersterer vertrat die These eines gemeinsamen monotheistischen und orientalischen Ursprungs aller Religionen. Letztere widersprachen dieser Idee wegen ihrer mangelnden Wissenschaftlichkeit und der metaphysischen

---

<sup>23</sup> Wirth 2013, 4.

Folgen, die eine solche Theorie hätte. Diese manichäische und vereinfachte Inszenierung der Debatte ist nur teilweise historisch gerechtfertigt; allerdings gab es so eine Darstellung der Querelle schon zu Creuzers Lebzeiten. Im 20. Jahrhundert wurde diese antagonistische Auffassung durch die Werke *Der Kampf um Creuzers Symbolik* von Ernst Howald und *Bachofen der Mythologe der Romantik* von Alfred Baeumler unterstützt.<sup>24</sup> Diese Schriften, beide im Jahr 1926 veröffentlicht, zeugen aber nicht nur von der Faszination, die von dieser Debatte ausgeht, sondern auch von der Faszination vom Mythos, die im 20. Jahrhundert wieder aufkam.<sup>25</sup> Bei diesen Autoren haben allerdings die „Phantastereien“ Creuzers nur eine historische Bedeutung.<sup>26</sup> Im Grunde lässt sich in der ‚Creuzer-Forschung‘ eine starke Tendenz erkennen, Creuzers Werke (zumindest bis zu seiner *Symbolik*) hauptsächlich in den Kontext der Romantik und der ‚postromantischen‘ Philologie (Bachofen, Rohde und Nietzsche) einzuordnen. Obwohl die Beziehung Creuzers zur Romantik bisweilen auch nuanciert wird – da mit Recht bemerkt wird, dass die aufklärerischen Aspekte seiner philologischen Forschung nicht ignoriert werden können –, scheint dieser Bezug unvermeidbar zu sein.<sup>27</sup> In diesem Sinn erscheint die ‚Konstellation‘ der *Symbolik* so wichtig wie das Werk Creuzers. Nach dem zweiten Weltkrieg wird diese kritische Auffassung durch den Begriff des ‚Orientalismus‘ unterstützt, der eine Dekonstruktion des Eurozentrismus ermöglicht. Durch diese

24 Dazu auch Gruppe 1921, 132.

25 Die Faszination erscheint zu jener Zeit schon als Ankündigung des Nationalsozialismus (vgl. Williamson 2004, 286-292) kann aber auch im weiteren Sinn als eine ständige philosophische Frage angesehen werden.

26 Vgl. Howald 1984, 2; A. Baeumler 1926, cxv.

27 Monographien zum Thema ‚Creuzer‘ gibt es wenige und können in einigen Zeilen aufgezählt werden: *Die Begriffe ‚Symbol‘ und ‚Mythos‘ bei Friedrich Creuzer* von Gotthart Wunberg (1957), *Symbol, Mythos und Griechentum bei Georg Friedrich Creuzer* von Ulrike Angsüsser (1962), *La Symbolique de Friedrich Creuzer* von Marc-Matthieu Münch (1973), *Lo sguardo da Oriente: simbolo, mito e greicità in Friedrich Creuzer* von Francesca Marelli (2000). Dazu sollen noch genannt werden: Werner Paul Sohnles *Georg Friedrich Creuzers „Symbolik und Mythologie“ in Frankreich. Eine Untersuchung ihres Einflusses auf Victor Cousin, Edgar Quinet, Jules Michelet und Gustave Flaubert* (1972) und der Sammelband zur Eröffnung der Ausstellung über Creuzer, die 2008 in der Heidelberger Universitätsbibliothek stattfand, der von Frank Engehausen, Armin Schlechter und Jürgen Paul Schwindt herausgegebene Sammelband *Friedrich Creuzer 1771-1858, Philologie und Mythologie im Zeitalter der Romantik* (2008). Das Thema des ‚Romantizismus‘ Creuzers ist in diesen Arbeiten ein unvermeidbarer Topos. Die Arbeit Wunbergs betont mit Recht die „innere Diskrepanz“ Creuzers, die Wunberg als die Diskrepanz zwischen dem Philologen und dem Romantiker charakterisiert (Wunberg 1957, 30). So wird Creuzer als ein ‚philosophischer Philologe‘ bezeichnet, der zwischen beiden Bereichen zu schweben scheint (vgl. Wunberg 1957, 33). Angsüssers Arbeit tendiert dazu, Creuzer als schlichten Romantiker zu interpretieren. Ihre Arbeit bietet eine umfassende und geordnete Kontextualisierung der *Symbolik* sowie eine deutliche Darstellung ihres Inhaltes. Die *Symbolik* gilt für Angsüsser als das bedeutendste Beispiel der „Orientalisierung und Romantisierung der Antike“ sowie der „Zerstörung des Kunstcharaktere der griechischen Gottheiten“ (Angsüsser 1961, ii auch 154). In ähnlicher Weise spricht aber auch Baumler über „Romantisierung“ (Baumler 1926, cvii). Auch Münch spricht von Creuzers *Symbolik* im Grunde als ein „système romantique“ (Münch 1973, 137). Die Arbeit Marellis gehört zur aktuellen Rezeption Creuzers und gliedert sich in die Forschung der Figur des Orientalismus ein, ein Thema, das trotz seiner augenfälligen Vorherrschaft bei Creuzer in der Forschungsliteratur nicht intensiv entfaltet wurde. Die philosophische Bildung von Marelli macht ebenso ihre Arbeit besonders wichtig, um Creuzers philosophische Motivationen und vor allem seinen neuplatonischen Einfluss zu verstehen. Kocziszky zufolge teilt Creuzer mit der Romantik einige charakteristische Merkmale: das Interesse am Ursprung der Menschen, die Idee eines goldenen Zeitalters, die „Auffassung der Welt als Totalität“ und das Interesse am Orient (vgl. Kocziszky 2008, 316). Man sollte aber nicht vergessen, dass Creuzers Ansatzpunkt in Heyne zu finden ist, der den Mythos historisch zu erforschen suchte (vgl. Pöggeler 1987b, 442). Zur Beziehung Creuzers zu anderen Autoren siehe: Creuzer und Görres (Kocziszky 2008; Lotito 1999), Creuzer und Günderröde (Becker-Cantarino 2007), Creuzer und Hegel (Hoffmeister 1930; Donougho 1992), Creuzer und Karl Otfried Müller (Blok 1994), Creuzer und Gottfried Hermann (Fornaro 2010; Most 2010).

Betrachtungsweise werden die akademischen Disziplinen – die Philologie und die Altertumsforschung eingeschlossen – als ideologisierte Wissenskomplexe verstanden. Creuzer als historisch-kulturelles ‚Symptom‘ zu betrachten, bringt den Vorteil mit sich, dass dadurch der vielschichtige historische Kontext problematisiert wird und damit unbekannte Aspekte seines Werkes, vor allem der Zusammenhang zwischen Mythos und Politik, sichtbar gemacht werden.<sup>28</sup> Es ist daher möglich, Creuzers Arbeit als Gelegenheit zu verwenden, um Schellings Philosophie in einen breiteren Kontext einzubetten.

Es wird gemeinhin anerkannt, dass eine starke Affinität zwischen Schellings Schriften über die Mythologie und Creuzers eigenem Werk besteht.<sup>29</sup> Dieses Verhältnis genau zu bestimmen, ist aber

28 Hierzu sind zu erwähnen: Marchand 2009, 66-71; Williamson 2004 und Williamson 2017.

29 Anmerkungen zur Affinität zwischen Creuzer und Schelling gab es schon im 19. Jahrhundert und auch zu Lebzeiten beider Autoren (vgl. den Abschnitt 1.2.). Hier sind nur einige der bedeutendsten Arbeiten der 20. und 21. Jahrhunderten zu erwähnen. Momigliano erkannte in seinem Artikel *Friedrich Creuzer and Greek Historiography* die Ähnlichkeit zwischen Schelling und Creuzer in Bezug auf den Begriff ‚Historie‘. In diesem Sinn bringt er die früheren Beobachtungen Schellings über die Geschichte (*Abhandlung über die Frage, ob eine Philosophie der Erfahrung, insbesondere, ob eine Philosophie der Geschichte möglich sey*, die Beobachtungen in dem *System des transzendentalen Idealismus* und in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*) und das Werk *Die historische Kunst der Griechen* zusammen. So kann er argumentieren: „what makes legitimate to relate Creuzer to Schelling is the common conception that art is *the* instrument whereby empirical history is possible“ (Momigliano 1946, 161). Angsüsser widmet ein Kapitel ihrer Dissertation über Creuzer „[Der] Aufnahme des Werkes [*Symbolik und Mythologie*] in der Philosophie des deutschen Idealismus [bzw. Schelling und Hegel]“ (Angsüsser 1962, 331-335). Sie schreibt, dass die schellingsche Philosophie der Mythologie auf Creuzers *Symbolik* fußt. Auch Volkmann-Schluck schreibt: „Die erste, alle vorangegangenen mythologischen Forschungen durch eine einheitliche Gesamtdeutung zusammenfassenden Auslegung des Mythos als der ursprünglichen Einheit und Ganzheit einer Weltansicht liegt in dem 1810 erschienenen Werk ‚Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen‘ von Friedrich Creuzer vor. Auf diesem Werk aufbauend entwirft Schelling die Mythologie als einen geschichtlichen Prozeß des Bewußtseins, und zwar aus dem maßgeblichen Hinblick der Frage nach der dem Mythos eigenen *Wahrheit*“ (Volkmann-Schluck 1969, 13). Münch fasst die Verwandtschaft zwischen den Ideen Schellings und Creuzers in seiner Monographie über Creuzer folgendermaßen zusammen: „La forme la plus élaborée de la thèse de l’essence mythique de la poésie a été donnée par Schelling lui-même, le théoricien de la philosophie de la nature [...]“ (Münch 1973, 30). Neben einigen Bemerkungen, die diese Verwandtschaft zeigen, findet man aber keine intensive Auseinandersetzung mit beiden Autoren. Tilliette, einer der wichtigsten Schelling-Forscher, widmet Creuzers Rolle besondere Aufmerksamkeit. Für Tilliette ist Creuzer der zentrale Gesprächspartner der *Historische-kritische[n] Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (Tilliette 1984, 65; vgl. auch 1970, 410 f., Fußnote 64). Der Name Creuzers kommt in dieser Arbeit (*La Mythologie comprise*) immer wieder vor und Tilliette positioniert Schelling ohne Verzweiflung auf der Seite Creuzers gegen Hermann, Lobeck und Voß (Tilliette 1984, 75). Ebenso hebt Wilson die Abhängigkeit Schellings gegenüber Creuzer am Anfang seiner Schrift über die *Philosophie der Mythologie* hervor: „In vieler Weise sind dies Schellings eigene Forschungen, aber Schelling gibt ohne weiteres zu, von den historischen Forschungen anderer Gelehrter abhängig zu sein, besonders von denen Friedrich Creuzers“ (Wilson 1993, 14). Blok spricht über ein „idealist reading of myth“ bei Creuzer und findet darin den Bezugspunkt zu Schelling (vgl. Blok 1996, 29, 31). Marelli geht einen Schritt weiter. In *Lo sguardo da Oriente* weist sie nicht nur auf den Einfluss der Naturphilosophie Schellings auf Creuzer hin (Marelli 2000, 51), sondern auch auf die Kritik Schellings an einem von den Priestern erfundenen Symbolbegriff (ebd., 176). In dieser Monographie kommt der Name Schellings mehrmals vor, aber das Verhältnis an sich wird hier nicht behandelt. Schwindt schreibt in einer Fußnote in seiner Ausgabe Creuzers *Das akademische Studium der Alten* (1807): „Die bedeutendste genuin philosophische Adaptation der *Symbolik* ist bis heute Schellings *Philosophie der Mythologie* (posthum 1856/57 erschienen)“ (Schwindt 2007, xxxvi). Der Artikel von Richter, *Perspektiven idealistischer Symboltheorien – Creuzers Forschungen im Fokus von Schellings und Hegels Symbolverständnis* stellt die philosophische Verwandtschaft zwischen der Philosophie der Mythologie Schellings und der Mythentheorie Creuzers. Hier wird ganz synthetisch die Sache im Rahmen der Vorlesungen über Philosophie der Mythologie Schellings dargelegt. Nach Richter habe Schelling in Creuzers *Symbolik* eine zentrale Quelle für seine „integrative Sicht“ gefunden, insbesondere für die Idee eines Urmonotheismus (Richter 2008, 92f.). Galland-Szymkowiak widmet einen Abschnitt ihres Artikels der *Symbolik* Creuzers in „La réception de la *Symbolik* dans les philosophies de Hegel et de Schelling“ und schreibt dort: „Les idéalistes, Wilhelm von Humboldt, Schelling, Hegel, Solger, se sont reconnus une parenté spirituelle avec l’auteur de la *Symbolik*“ (Galland-Szymkowiak 2011, 9). Sie beschreibt das Verhältnis zwischen Creuzer und Schelling als „circulaire“: der Einfluss Schellings auf Creuzer ist im

keine einfache Aufgabe. Dabei sind mindestens zwei deutliche Hindernisse erkennbar.

Die erste Schwierigkeit liegt darin, dass die beiden Autoren, die miteinander verglichen werden, zu zwei ganz verschiedenen Fachbereichen gehören, denn der eine ist Philosoph, der andere Altphilologe (bzw. Altertumsforscher). Diese Spannung ist schon in Schellings Philosophie der Mythologie erkennbar. Dies wird dem Anspruch gerecht, dass Philosophie und Altertumsforschung, je nach eigener Methode, gesondert zu bewerten sind. In der Vorrede zur dritten Ausgabe seiner *Symbolik* schreibt Creuzer bezüglich der Rezeption, die sein Werk im philosophischen Kreis erfahren hat: „Ich bin zwar Mitglied einer philosophischen Fakultät – aber nicht Philosoph; ich habe nicht eine Philosophie der Mythen, Symbole und Glaubenslehren schreiben wollen oder können, sondern eine philologisch-mythologische Ethnographie“. <sup>30</sup> Das Werk Creuzers philosophisch zu erforschen, ist aus seiner Sicht von Anfang an ein Projekt, das zum Scheitern verurteilt ist. Schelling hingegen sieht überhaupt keine Spannung zwischen Philosophie und einer ‚philologisch-mythologischen Ethnographie‘ und fühlt sich nicht so stark wie Creuzer gezwungen, sein Eindringen in ein fremdes Feld zu rechtfertigen. <sup>31</sup> Er schreibt in seiner *Historisch-kritische[n] Einleitung in die Philosophie der Mythologie*:

Als die Frage: wie entstanden die Völker? Zuerst von meinem Hörsaal aus in weitere Kreise sich verbreitete, fand sie zum Theil eine Aufnahme, die deutlich zeigte, wie neu und unerwartet sie vielen sey, und ich habe seitdem noch mehr Gelegenheit gehabt, zu sehen, wie wenig bis dahin an die ersten Elemente einer *philosophischen* Ethnologie, welche eine allgemeine *Ethnogenie* voraussetzt, gedacht worden. (SW XI, 128)

Um Schelling zu paraphrasieren, sei daher seine Beschäftigung mit einer philosophischen Ethnologie ‚unerwartet, aber nicht unwillkommen‘ (vgl. SW XIII, 267 f.). <sup>32</sup> Die Diskussion, ob

---

Briefwechsel Creuzers mit Karoline von Günderode deutlich; die Vorlesungen über Philosophie der Mythologie Schellings sind stark von der *Symbolik* Creuzers geprägt (Galland-Szymkowiak 2011, 11). Der neueste und vielleicht ausführlichste Kommentar zur Beziehung zwischen Schelling und Creuzer ist der Artikel von Rohls (2017), in dem er versucht, Schellings Verbindung zur Heidelberger Romantik zu rekonstruieren. Hier behandelt Rohls: a) die Spannung zwischen der Trinitätsdeutung Görres' und Schellings, b) eine allgemeine Darstellung der *Symbolik*, c) den Einfluss Schellings Samothraken-Schrift auf Creuzer und d) Schellings Monotheismusbegriff im Hinblick auf Creuzers Urmonotheismus.

30 Creuzer 1837b, xv.

31 In seiner Einleitung zur Jubiläumsausgabe des Werkes Creuzers *Das Akademische Studium des Alterthums* (1807) schreibt Schwindt, dass „Creuzers Leben [...] ein Leben im Modus der Rechtfertigung [ist]“ (Schwindt 2007, viii). Mit diesen Worten beschreibt Schwindt treffend den Eindruck, den eine Auseinandersetzung mit Creuzer beim Leser hinterlässt. So fühlt sich Creuzer immer wieder verpflichtet, seine Position vom Mystizismus zu unterscheiden und gleichzeitig die Wissenschaftlichkeit seiner Methode zu verteidigen. Schelling hat dagegen die Verbindung zwischen Mythologie und Philosophie gerechtfertigt und man könnte sogar die *Historisch-kritische Einleitung* in diesem Sinn interpretieren.

32 An dieser Anmerkung erkennt man zudem die Bedeutsamkeit der Ethnologie als (im 18. Jahrhundert) relativ junge Disziplin. ‚Ethnographie‘ wird normalerweise als eine ‚Beschreibung der Völker‘ verstanden. ‚Ethnologie‘ (als Synonym für ‚Völkerkunde‘) wird erst von August Ludwig Schlözer in Gebrauch genommen (vgl. Vermeulen 2015, 269). Während die Natur der Ethnographie eher deskriptiv war, war die Aufgabe der Ethnologie ‚das allgemeine Studium der Völker‘ (vgl. Vermeulen 2015, 319). Schelling sagt an der oben zitierten Stelle nicht, dass seine Philosophie der Mythologie als ‚philosophische Ethnologie‘ zu verstehen sei. Er spricht an dieser Stelle das spezifische Problem der Völkerentstehung an. Eine zentrale Idee seiner *Historisch-kritischen Einleitung* ist, dass die Völker erst durch die verschiedenen Mythologien konstituiert sind. In diesem Sinn könnte man schon Schellings

zwischen der ‚philologisch-mythologischen Ethnographie‘ Creuzers und der ‚philosophischen Ethnologie‘ Schellings ein Dialog entstehen kann, soll mit einer faktischen Bemerkung anfangen: Es gab tatsächlich einen – akademischen – ‚Dialog‘ zwischen Schelling und Creuzer. Dieser Dialog war Teil einer langen Konversation. Deswegen ist dasjenige, was konsequent schwer zu konzeptualisieren scheint, geschichtlich ohne weitere Hindernisse denkbar. Mehr noch: Spannungen sind manchmal eher eine Voraussetzung für die Entstehung einer Konversation als ein Hindernis. Deshalb sollte man die Frage aufgeben, wie es möglich sei, dass die Philosophie Schellings von der Mythologie verseucht wird. Die Philosophie ist von Anfang an von der Mythologie ‚verseucht‘. Vielmehr ist zu fragen: Wie kann von dieser Spannung her, von dieser Überlappung her, die Philosophie der Mythologie gedacht werden, um die Spannung produktiv zu machen?

Die zweite Schwierigkeit rührt daher, dass man es hier – wenn die Grenzen der Philosophie tatsächlich überschritten werden – mit ganz verschiedenen historischen Konstellationen zu tun hat, deren ausführliche Darstellung wegen ihres Umfangs unmöglich erscheint. Wenn die oben genannte Spannung nicht vermieden werden kann, so muss man aber die Reichweite der Philosophie ausdehnen und deren Verkettung mit verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen einschließen. Im gleichen Zeitraum, in dem Schelling und Creuzer ihre Leser und Zuhörer zu einer neuen Deutung der Mythologie motiviert haben, war die Altertumswissenschaft von ganz verschiedenen ideologischen Perspektiven durchdrungen. Die Bezeichnung ‚Altertumswissenschaft‘ lässt sich als Symptom eines wesentlichen Wandels im Rahmen der Mythosforschung verstehen. Dass sie jetzt als ‚Wissenschaft‘ erscheint – und nicht als bloße ‚Philologie‘ –, bezieht sich nicht nur auf eine bestimmte angestrebte Rigorosität ihrer Methode, sondern auch auf ihr neues Verhältnis zu anderen wissenschaftlichen Disziplinen wie der Sprachwissenschaft, der Archäologie, der Geologie, der Kunstgeschichte und der Geschichte. In der Tat herrschten während dieser Epoche (Ende des 18. Jahrhunderts und erste Hälfte des 19. Jahrhunderts) verschiedene kulturelle Einstellungen: die Begeisterung für die exotische ‚orientalische‘ Mythologie, der Philhellenismus, die Sehnsucht nach einer politischen und nationalen Identität und die strengen Ansprüche einer ‚wissenschaftlichen‘ Altertumskunde. Sie sind als Resultat ganz bestimmter Impulse zu verstehen. William Jones’ Forschung zum Verhältnis zwischen Sanskrit, Griechisch und Lateinisch setzte die Grundlage für die vergleichende Sprachwissenschaft des 19. Jahrhunderts.<sup>33</sup> Diese Idee einer Sprachverwandtschaft wurde in seinem unter dem Titel *Third Anniversary Discourse to the Asiatic Society* bekannten Werk präsentiert.<sup>34</sup>

---

Philosophie der Mythologie als Ethnologie bezeichnen.

33 Obschon er nicht der erste war, der eine Verwandtschaft zwischen diesen Sprachen gespürt hat. Dennochs schreibt Turner: „Jones’s distinction was to articulate clearly the hypothesis of a common lost ancestral language, to specify a broad range of supposed daughter languages, and to attract widespread attention to the idea“ (Turner 2014, 98).

34 Dabei wird oft folgende klassische Stelle zitiert: „The Sanscrit language, whatever be its antiquity, is of a wonderful structure; more perfect than the Greek, more copious than the Latin, and more exquisitely refined than either, yet bearing to both of them a stronger affinity, both in the roots of verbs and in the forms of grammar, than could

Was nicht so häufig erwähnt wird ist, dass dieser Vortrag jeweils mit einer kritischen Auseinandersetzung mit Jacob Bryants *A New System: Or, An Analysis of Antient Mythology* (1778) anfängt. Darin betont Jones die Grenze der – damals fast spekulativen – Etymologie, da sie auf eine bloße externe „resemblance of sounds or similiary of letters“ gegründet ist.<sup>35</sup> Die verführerische Leistungsfähigkeit der Etymologie, die Herkunft der Wörter zu erforschen, wird im 19. Jahrhundert nie aufgegeben; sie wird aber immer wieder in Frage gestellt, was als Zeichen für diese neu angestrebte Wissenschaftlichkeit angesehen werden kann. Die zweite Kritik Jones' betrifft Bryants synthetische Methode:<sup>36</sup> „[T]hough *synthesis* may be the better mode in pure *science*, where the principles are undeniable, yet it seems less calculated to give complete satisfaction in *historical* disquisitions, where every postulatam will perhaps be refuted, and every definition controverted [...]“.<sup>37</sup> Diese Doppelkritik Jones' ist paradigmatisch und wird auch z.B. gegen Creuzer von seinen Gegnern z. B. auch an Creuzer geübt. Die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Mythologie und nach einer geeigneten Methode steht im Mittelpunkt dieser Diskussion. Es ist gerade die *geschichtliche* Natur der Mythologie, die neue methodische und konzeptuelle Werkzeuge erfordert. Doch selbst Creuzer akzentuiert diesen Aspekt in der Vorrede der ersten Ausgabe seiner *Symbolik* (1810). Dort schreibt er:

Der alte Griechische Mythos ist für uns ein historisches Factum, und als solches soll er auf dem Wege historischer Forschung, durch grammatische Auslegung, aus den Wurzeln Griechischer Sprache und aus dem Sprachgebrauch, mit Einem Wort aus schriftlichen und bildlichen Denkmahlen, so weit sie auf Griechischem Grund und Boden ruhen, ausgemittelt und herausgebildet werden, und man soll nicht in der Fremde suchenwollen, was hier als einheimisch zu finden und befriedigend zu erklären ist. Aber man soll auch nicht die Augen verschliessen, wenn glaubwürdige Griechische Führer selbst auf fremdes Vaterland und fremden Ursprung einer Lehre hinweisen.<sup>38</sup>

Die Einschließung der ‚bildlichen Denkmale‘ als Quelle der Altertumsforschung bildet hierbei eine Konstante des Werks Creuzers und zeigt, wie weit die historischen Ansprüche an die Erweiterung der traditionellen rein sprachlichen ‚philologischen‘ Grenzen reichten.

In dieser neuen Konstellation, in der sich nun die Altertumsforschung befand, bekam auch die alte Frage nach dem Ursprung der menschlichen Gesellschaften und Institutionen – Religion und Sprache eingeschlossen – neue Impulse. Dass die Philologie als ein Zugang zur Forschung zu ‚Völkern‘ und ‚Zivilisationen‘ zu verstehen war, wurde erst mit dieser ‚ethnologischen‘ Wende

---

possibly have been produced by accident; so strong indeed, that no philologer could examine them all three, without believing them to have sprung from some common source, which, perhaps, no longer exists: there is a similar reason, though not quite so forcible, for supposing that both the Gothick and the Celtick, though blended with a very different idiom, had the same origin with the Sanscrit; and the old Persian might be added to the same family, if this were the place for discussing any question concerning the antiquities of Persia“ (Jones 1807a, 34 f.).

35 „Etymology has, no doubt, some use in historical researches; but it is a medium of proof so very fallacious, that, where it elucidates one fact, it obscures a thousand [...]“ (Jones 1807a, 25).

36 ‚Synthetisch‘, auch wenn der Titel des Werks *Analysis of Antient Mythology* lautet.

37 Jones 1807a, 28.

38 Creuzer 1810, xiii f.

ermöglicht.<sup>39</sup> Den Mythen wurde eine gewisse Geschichtlichkeit zugeschrieben.<sup>40</sup> Diese bedeutet nicht, dass die Mythen geschichtliche Ereignisse in narrativer Form enthalten, sondern dass sie als Resultate einer geschichtlichen Transformation zu verstehen sind. Da die Mythen mit Göttern und Sprache zu tun haben, diente die Idee einer Sprachverwandtschaft dazu, das Problem des Ursprungs der Religion mit den Fragen nach dem Ursprung der Sprache und nach dem Ursprung der Völker zu verknüpfen.<sup>41</sup> Darüber hinaus kann man sagen: „Altertumswissenschaft brought a new sense of the otherness of the ancient world [...]“.<sup>42</sup> Aus der Überlappung dieser Bereiche leitet sich daher auch die Frage nach dem Ursprung der sogenannten ‚Menschenrassen‘ ab. Schellings Abwertung der Chinesen, der Afrikaner, der Ureinwohner Südamerikas usw. mag eine Marginalie sein. Genauer betrachtet folgen diese Reflexionen aber derselben Logik, auf der auch seine ‚spekulative‘ Philosophie ruht. Dass diese Fragen auch eine politische und ideologische Dimension enthalten, darf deswegen nicht übersehen werden. Die Spannungen zwischen Hebräisch und Sanskrit – die damals beliebtesten Kandidaten für eine Ursprache – auf der einen Seite, und die Spannung zwischen dem Modell eines ‚barbarischen‘ Ursprung der griechischen Kultur und einem autochthonen hellenischen Modell auf der anderen, sind auch in den Werken Schellings und Creuzers zu finden.<sup>43</sup> Sie zu ignorieren, wäre ein unvollständiges Verständnis der Implikationen der Philosophie der Mythologie.<sup>44</sup>

---

39 Vgl. Turner 2014, 167.

40 Vgl. Olender 2013, 32.

41 Herders Überzeugung war z.B. tatsächlich, dass die Sprache das wesentliche Merkmal einer Nation sei (vgl. Turner 2014, 127). Selbst zum Vorhaben Jones' gehört die Frage nach dem Ursprung der Religion (vgl. Turner 2014, 97; App 2009, 19).

42 Turner 2014, 169.

43 Diese kritische Betrachtung der Philologie und der Altertumforschung des 19. Jahrhunderts wird paradigmatisch von Martin Bernal's Buch *Black Athena* (1987) vertreten. Bekanntlich konstatiert dort Bernal, dass im Rahmen der Altertumforschung eine ideologische Auslassung der ägyptischen und phönizischen (i. e. semitischen) Kultur als Quelle der griechischen Welt (das sogenannte ‚Ancient Model‘) stattgefunden hat. Diese Deutung wurde von dem ‚Aryan Model‘ ersetzt, d. h. von der Behauptung eines arischen Ursprungs (via Indien) der griechischen Kultur. Das Buch wurde viel kritisiert (siehe z. B. die Aufsatzsammlung *Black Athena Revisited*, 1996). Angesichts des Themas der vorliegenden Arbeit mag es wahr sein, dass Bernal die Position einiger Autoren vereinfacht hat. Josine Blok kritisiert z. B. Bernal's Auseinandersetzung mit Karl Otfried Müller, vor allem die Aussage Bernal's, dass Müller kein Interesse an der ägyptischen Kultur hatte, was Blok gemäß ungenau ist (siehe Blok 1996, besonders 714-719). In ähnlicher Weise kann man sagen, dass Bernal tatsächlich auch Creuzer zu den Vertretern des arischen Modells zählt und seine konstante Betonung der zentralen Rolle Ägyptens verkennt: „Where Schlegel had seen Egypt as an Indian colony, Creuzer – seeing otherwise inexplicable similarities between Indian and Greek religion, especially in their symbolism – went on to argue, completely without evidence, that Indian priests had somehow brought their philosophy to Greece“ (vgl. Bernal 1987, 310). Trotz der Kritiken an der Methode Bernal's ist aber auch anzumerken, dass die philologischen Forschungen Schellings Zeit von ideologischen (bzw. rassistischen) Vorurteilen nicht frei waren. Dies wurde sogar schon vor *Black Athena* von Walter Burkert in seinem Buch *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur* vertreten (vgl. Burkert 1984, 8). Zur Zeit dieser Werke erscheint auch Maurice Olenders *Die Sprachen des Paradieses* (1989). Dort zeigt der Autor, inwiefern der Streit zwischen dem ‚Arischen‘ und dem ‚Semitischen‘ im Kontext der philologischen Diskussion um die Ursprache im 19. Jahrhundert als eine Präformation des späteren Rassismus betrachtet werden kann. „Um die urältesten Vergangenheit einer verständigen Menschheit zu beschreiben, erfinden Philologen und Mythologen jetzt die Arier und die Semiten, indem sie ihnen stets entgegengesetzte, mitunter komplementäre Rollen zuweisen“ (Olender 2013, 48).

44 Auch wenn diese Arbeit keine historische Forschung sein will, muss der geschichtliche Zusammenhang immer als Hintergrund vorausgesetzt werden.

Das zentrale Ziel dieser Arbeit ist die Frage nach dem Charakter des Mythologischen in Schellings Spätphilosophie zu bearbeiten. Aus dieser Forschung ergibt sich, dass die Mythologie vier Hauptmerkmale hat. *Erstens*: Die mythologische Darstellung spielt sich in einem nicht rein begrifflichen, abstrakten Raum ab, denn die Darstellungsart der Mythologie ist symbolisch-tautologisch. *Zweitens*: Dies impliziert jedoch auch, dass die Mythologie ohne Zeitlichkeit und ohne Geschichtlichkeit undenkbar ist. Diese Zeitlichkeit erscheint paradigmatisch in der Mythologie unter der Form der Erinnerung. Die Mythologie ist die Erinnerung des menschlichen vergangenen Bewusstseins, seines Ursprunges und seines Falles und seiner blinden Suche nach der Freiheit. Diese zwei Merkmale fließen aber in einen *dritten* Grundzug zusammen: den Erfahrungsbegriff der Spätphilosophie Schellings. Auch wenn die Mythologie ein Unwissen über den wahren Gott ist, ergibt sich am Ende des mythologischen Prozesses etwas zuvor nie Dagewesenes. Die positive Philosophie ist für Schelling eine Denkform, die „der Erfahrung zugeht“ (SW XIII, 128).<sup>45</sup> Wie kann man aber sagen, dass die Mythologie erfahrbar ist? In der *Philosophie der Mythologie* nennt Schelling sie „d[ie] wahre Erfahrung“, „die wahre Geschichte“ (SW XII, 186). Diese wahre Geschichte ist für Schelling nicht die rein empirische Grundlage des ‚Antiquars‘, sondern der Standpunkt des Bewusstseins und seine interne Entwicklungsdynamik.

Das *wahrhaft* Geschichtliche besteht darin, daß man den in dem Gegenstand selbst liegenden, also den innern, objektiven Entwicklungsgrund auffindet [...]. Von einer solchen zugleich philosophischen und empirischen, wissenschaftlichen und geschichtlichen – an und mit dem Gegenstand sich selbst entwickelnden – Theorie ist also in der Folge allein die Rede. (SW XII, 138 f.)

Dieser Satz erinnert an den folgenden aus der *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*: „[Die positive Philosophie] geht in die Erfahrung selbst hinein und verwächst gleichsam mit ihr“ (SW XIII, 128). Auch wenn die Mythologie teilweise als ein notwendiger Prozess verstanden werden kann, soll dies nicht bedeuten, dass ihre Begriffe rein *a priori* sind. Wie Schelling immer wieder am Anfang der *Philosophie der Mythologie* betont, erklärt sich die Mythologie (vgl. SW XII, 139).

Diese drei Merkmale beziehen sich auf die ‚Phänomenalität‘ der Mythologie – wenn sie so genannt werden darf. Dieser Begriff soll beschreiben, wie die Mythologie sich dem religiösen Bewusstsein zeigt. Als Phänomenalität ist daher nur Sinnlichkeit zu verstehen, keine Empirie,

---

<sup>45</sup> Warum ist die Erfahrung für die positive Philosophie wichtig? Weil sie eine zentrale Funktion für den positiven ‚Erweis‘ Gottes spielt. Um die Gottheit des absoluten Prinzips der Philosophie zu erweisen, muss man die faktischen Folgen einer solchen hypothetischen Identität nachprüfen. Dies ist nur durch Erfahrung möglich (vgl. SW XIII, 129). Durch die Erfahrung kennt man das wirkliche Existierende (die Wirklichkeit), das von der reinen Vernunft nicht begriffen werden kann. Daher ist aber dieser Erweis nicht zwingend (SW XIII, 132), er soll positiv und freiwillig angenommen werden. Dazu muss auch betont werden, dass Schelling mit ‚Erfahrung‘ nicht eine besondere individuelle Erfahrung meint, sondern „die gesamte Erfahrung von Anfang bis zu Ende“ (SW XIII, 130). Der Erweis nimmt also die Form einer Geschichte an. Dies bedeutet weder, dass das Wissen aus dem geschichtlichen Material abgeleitet, willkürlich die Geschichte idealisiert oder die Philosophie auf ihre eigene Geschichte reduziert werden soll (vgl. SW XIII, 139, Fußnote). Die Geschichtlichkeit liegt dagegen im Inhalt dieser Philosophie, sie ist das faktisch Gegebene, was nur durch die Geschichte gegeben werden kann.

sondern die eigentliche Form, die der Mythos annimmt, um sich selbst im Denken zu äußern. Ein vierter Aspekt, der das Mythologische bei Schelling ausmacht, soll aber hinzugefügt werden: Diesen könnte man das ‚Pathos‘ nennen. Die Mythologie ist pathetisch, nicht nur weil Schelling sie als einen ‚notwendigen Prozess‘ charakterisiert. Sie wird sowohl notwendig vom Bewusstsein erfahren, als auch von ihm *erlitten*. Und wo ein Leiden stattfindet, ist die Freiheit nicht völlig abwesend. Hier weise ich auf den Angst-Begriff hinaus, der m. E. wenig in Bezug auf die Mythologie behandelt wurde. Die Mythologie ist kein neutraler Moment der Selbstbewusstseinsgeschichte, sie ist ein tragischer Zug, der Horror und Schmerz erzeugt, eine existenzielle Katastrophe, in der die Angst alles durchdringt. Das Betonen dieser pathetischen Dimension bedeutet gleichzeitig, die positive Faktizität dieser Bewegung zu würdigen.

Um die oben genannten vier Hauptmerkmale der Mythologie deutlich zu machen, wird hier die Argumentation in vier Hauptmomente gegliedert. Konkret sollen hier folgende Fragen geklärt werden: Welche intellektuelle Beziehung bestand zwischen Schelling und Creuzer? Inwiefern übernimmt das Symbol eine neue Rolle in der Philosophie der Mythologie Schellings? Wie muss die Mythologie in der Geschichte des Menschen verstanden werden? Was zeigt uns die Mysterienlehre Schellings über sein Verständnis der Mythologie? Ich habe versucht, die systematische Reihenfolge möglichst zu erhalten, nach der sämtliche Werke Schellings strukturiert sind: Ich stelle im folgenden zuerst die Frage nach der Methode für die Mythologie (*Historisch-kritische Einleitung*), danach die konzeptuelle Frage nach der wahren Bedeutung des Monotheismus (*Der Monotheismus*), anschließend die Frage nach dem Prozess selbst (Potenzenlehre und *Philosophie der Mythologie*) und schließlich die Frage nach dem Ende der Mythologie (*Philosophie der Offenbarung*). Nach einer allgemeinen historischen Einleitung des Verhältnisses zwischen Schelling und Creuzer (1.2.) soll die Rolle des geschichtlichen Rahmens deutlich werden. Man kann die Philosophie der Mythologie Schellings nicht untersuchen, ohne Bezug auf die Altertumsforschung des 19. Jahrhundert zu nehmen. Schellings Mythologie ist eine philosophische Reaktion auf die philologischen Diskussionen der Zeit, an denen Schelling fleißig teilgenommen hat. Diese These soll nicht nur in der Einleitung, sondern im Laufe der ganzen Arbeit entfaltet werden. Daraufhin soll die Erörterung des schellingschen Mythosverständnisses als ein geschichtlich motivierter Versuch verstanden werden, die Altertumsforschung in die Philosophie zu integrieren und Schellings eigene philosophischen Gedanken wissenschaftlich zu rechtfertigen. Im zweiten Hauptteil (2) wird der Symbolbegriff bei Creuzer und Schelling dargestellt. Hierbei soll Folgendes gezeigt werden: *erstens* dass das Symbolische bei Creuzer gegenüber dem Diskursiven in seinen Schriften zwischen 1803 und 1810 progressiv entwickelt und als hermeneutisches Instrument seines Mythologie-Begriffs angewendet wird (2.1, 2.2, 2.3). In diesem Sinn wird betont, dass das Symbolische bei Creuzer explizit als *bildlich* zu bezeichnen ist. *Zweitens* soll gezeigt werden, dass

Schellings Tautologie als eine weitere Ausformung seines früheren identitätsphilosophischen Symbolbegriffs angesehen werden darf, indem er von Creuzers Formulierung ausgehend nun die religiöse Bewusstseinsdimension durch die symbolische Vorstellung selbst artikulierbar macht (2.4). Im dritten Teil (3) werden die Grundelemente der Philosophie der Mythologie Schellings dargestellt: der Monotheismusbegriff (3.1), die Potenzenlehre (3.2), die Periodisierung der mythologischen Zeit (3.3), die ‚ethnogenische‘ Projektion des religiösen Bewusstseins (3.4) und zuletzt der mythologische Prozess selbst (3.5). Die Offenlegung des mythologischen Vokabulars Schellings in diesem dritten Teil zielt darauf ab, die Phänomenalität des mythologischen Denkens zu betonen, die im Abschnitt (3.5) anhand des Angstbegriffs argumentativ wahrnehmbar gemacht werden soll. Im Laufe des vierten Hauptteils (4) soll abschließend die Mysterienlehre bei Schelling erörtert werden. Sie ist das Ende der Mythologie, ihr Schicksal. Mit seiner Deutung der Mysterien zeigt sich auch die Spannung zwischen Schelling und den Gegnern Creuzers (Voß und Lobeck), weswegen sie wesentlich sind, um Schellings Mythologieauffassung im Rahmen des creuzerschen Streits zu verstehen. In der Schrift *Ueber die Gottheiten von Samothrake* spiegelt sich schon der Grundgedanke der Spätphilosophie, indem dort die ‚Zauberkette‘ von Göttergestalten als die reinen Potenzen des mythologischen Prozesses erscheint (4.1). Die Mysterienlehre der Spätphilosophie, im ersten Teil der *Philosophie der Offenbarung* von Schelling dargestellt, wird in zwei Schritten angegangen, die ursprünglich zusammengehören. Zunächst soll am Beispiel der Figuren von Demeter und Persephone dargelegt werden, inwieweit die psychologische Dimension einer sowohl individuellen als auch kollektiven Eschatologie in dieser letzten Phase der Mythologie wahrnehmbar ist (4.2). Die Figur Dionysos steht im Zentrum des nächsten und letzten Abschnittes (4.3). Die psychologische Bedeutung dieses Gottes soll auch hier gedeutet werden. Der Wahnsinnsbegriff, mit dem Dionysos assoziiert wird, stellt eine andere Seite des oben angeführten Pathos dar. Eigene Überlegungen zum spannungsvollen Verhältnis von Mythologie und Philosophie bilden den Abschluss der Arbeit (5).

## 1.2. Schelling und Creuzer

Friedrich Creuzer (1771-1858) gehört zu den Autoren einer Generation, die vom Werk und der Person Friedrich Wilhelm Joseph Schellings (1775-1854) geprägt wurden. Umgekehrt hat auch Schelling den Wert und die Originalität des philologischen Werkes Creuzers erkannt. Allerdings kam es nie zu einem engen Verhältnis zwischen den beiden, was nicht bedeutet, dass dieses Verhältnis nicht produktiv war, sondern im Gegenteil. Creuzer war in seiner Jugend von der Philosophie Schellings beeinflusst und Schelling hat in seinen Vorlesungen über Mythologie Creuzers *Symbolik* als eine Wiederbelebung der Mythos-Forschung gewürdigt. Diese gegenseitige Rezeption ist jedoch schwer zu rekonstruieren, *erstens* weil der Briefwechsel zwischen ihnen spärlich und lückenhaft ist, *zweitens* weil sie in ganz verschiedenen Forschungsbereichen tätig waren. Eine solche Aufgabe zu versuchen scheint jedoch wesentlich zu sein, um Schellings Philosophie der Mythologie als Reaktion gegen die zeitgenössische Altertumsforschung zu verstehen. Ich habe dabei drei Momente in dieser Beziehung unterschieden, die die Art und Weise der Interaktion zwischen den beiden Autoren deutlicher machen sollen.

### 1.2.1. ‚Erste Phase‘: der philosophische Einfluss Schellings auf Creuzer

Die erste direkte Erwähnung Schellings durch Creuzer, die überliefert ist, findet sich in dem Brief Creuzers vom 21. Mai 1800 an Friedrich Carl von Savigny. Der Rechtsgelehrte hatte seinem Freund Creuzer über seine Begegnung mit dem Philosophen in Jena erzählt. Die Ideen Schellings, dass „Religion durch Mythologie dargestellt werden soll“ und die drei Perioden der Geschichte, haben Savigny anscheinend am meisten beeindruckt.<sup>46</sup> Creuzer antwortet: „Die Gedanken Schellings über die Stufen der Historie glaube ich besser zu verstehen – oder soll ichs erahnen nennen? – seitdem ich die Einleitung zu seiner Philosophie der Natur u. die Vorrede las [...]“.<sup>47</sup> Creuzer war von der Philosophie Schellings gefangen. Da Creuzer 1790 in Jena studiert hatte, ist es nicht verwunderlich, dass man in ihm eine deutliche Prädisposition für die neueste Philosophie findet.<sup>48</sup> Dieses Interesse lässt sich vier Jahre nach dem zitierten Brief noch mit stärkerer Intensität erkennen, als Creuzer seiner Geliebten Karoline von Günderröde seine Begeisterung mitteilt: „Fahre Du fort, Dich

---

46 „[Mit] Sch[elling] habe ich gesprochen: ein herrlicher Mensch, mit grossen weitumfassenden Ideen. Religion soll durch Mythologie dargestellt werden. Die Geschichte ist, als Kunst betrachtet, dem Zweck und der Wirkung nach mit der eigentlichen tragischen Kunst einerley, nämlich, Darstellung des Schicksals als siegend und herrschend. Dieser Behandlung ist sie aber bloß in ihrer ersten Periode fähig, in der zweiten fällt sie zusammen mit Naturwissenschaft, in der dritten mit Religion“ (in Schelling 1974, 54; Savigny an Creuzer, 26.04.1800). Diese drei Epochen werden im *System des transzendentalen Idealismus* dargelegt (Vgl. AA I, 9.1, 302/ SW III, 603 f.).

47 Creuzer 1972, 89; Creuzer an Savigny, 21.05.1800. Wahrscheinlich die *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797).

48 Dort „[...] waren Collegia über Kantische Philosophie eine Hauptsache“ (Creuzer 1848, 18). Schelling wurde erst 1798 als Professor nach Jena berufen.

ergreifen zu lassen von jenem großen Geist, der in den Werken Schellings weht – in Spinoza und einigen Alten Philosophen“.<sup>49</sup> Auch seinem Bruder Leonhard empfiehlt Creuzer, Schellings Werke *Bruno* (1803) und *Philosophie und Religion* (1804) zu lesen.<sup>50</sup> Creuzer bietet auch Günderrode an, „ein Collegienheft von Schelling über die bildende Kunst“ für sie abzuschreiben.<sup>51</sup> Am 11. Oktober 1805 schreibt Creuzer mit Stolz an Günderrode: „Dem *Frommen* [d.h. Creuzer]<sup>52</sup> wurde Gestern hier ein Brief vorgelesen, worin er sich von *Schelling* gelobt sah“.<sup>53</sup> Und er schreibt weiter: „*Studien* waren ein bisschen mit schuld an dem Lob, wiewohl wir sie ihm nicht zugeschickt, er hat sie doch gelesen“.<sup>54</sup> *Studien* ist die Zeitschrift, die Creuzer zusammen mit seinem Freund Carl Daub herausgegeben hat. D.h. Schelling hatte 1805 vermutlich Creuzers Aufsatz *Das Studium der Alten, als Vorbereitung zur Philosophie* gelesen. Obwohl die Ausdrucksweise dieser Briefe als Bewunderung Creuzers gegenüber Schelling interpretiert werden könnte, sollte man diese Verehrung nicht überschätzen. Im Briefwechsel mit Savigny sind seine Äußerungen gemäßiger. So bezieht sich Creuzer in einem Brief auf *Philosophie und Religion* (im Mai 1804 veröffentlicht) als ein Werk „voll Paradoxien, aber auch voll großer Ansichten“ und an einer anderen Stelle beweist er seine Sorge wegen Daub, der in dem schellingschen System „ein wenig zu befangen“ scheint.<sup>55</sup> Ein Grund dieser Zurückhaltung könnte auch sein, dass Savigny nicht besonders von der idealistischen Philosophie begeistert war.<sup>56</sup> Unleugbar ist aber, dass Creuzer einige Werke Schellings gelesen und Interesse an diesen philosophischen Ideen gehabt hat.

Hieran ist auch zu merken, dass bei dieser ersten Auseinandersetzung mit Schelling vor allem die intuitive Kraft der Punkt ist, zu dem Creuzer sich hingezogen fühlte. Creuzer fand in Schelling die Übersetzung seiner eigenen Intuitionen bezüglich der Art und Weise, in der man die ‚höheren‘ philosophischen Gedanken ausdrücken sollte. Dieses in dem Briefwechsel Creuzers rekurrente Thema erkennt man auch an seiner Bewertung des Kritizismus. In Bezug auf die Entgegensetzung zwischen der Philosophie Schellings und dem Kritizismus (Kant), die in dem Kolleg Daubs eingeführt wurde, schreibt Creuzer an Günderrode, dass beide Schulen nach der Gottheit streben:

49 Creuzer 1912, 35; Creuzer an Günderrode, 07.11.1804.

50 „Du mußt doch in der That baldmöglich einmal den Bruno lesen und die *Ph. und Rel*“ (Creuzer 1912, 38; Creuzer an seinen Bruder Leonhard, 18.11.1804). Hierzu siehe den Brief Karl Philipp Kayser an Le pique in Schelling 1974, 153.

51 Creuzer 1912, 117; Creuzer an Günderrode, 06.06.1805; hierzu auch 1912, 134; Creuzer an Günderrode, 20.07.1805; 140; Creuzer an Günderrode 24.07.1805. Wahrscheinlich handelt es sich um das Manuskript von Henry Crabb Robinsons (vgl. Binkelman und Unger 2018, 76).

52 Im Briefwechsel mit Günderrode bezieht sich Creuzer auf sich selbst als ‚den Frommen‘. Diese Art von geheimer Sprache haben die zwei Geliebten oft verwendet (einige von ihren Briefen sind z.B. mit griechischen Buchstaben verfasst).

53 Creuzer 1912, 167; Creuzer an Günderrode, 11.10.1805.

54 Dass Schelling die *Studien* gelesen hatte, zeigt sich auch anhand eines Briefes an Windischmann. Plitt II,137, 08.12.1808, Schelling an Windischmann.

55 Creuzer 1972, 112; Creuzer an Savigny, 14.05.1804; auch 132; Creuzer an Savigny, 25.06.1804.

56 So schreibt Creuzer über Savigny: „Das hängt denn auch zusammen mit seiner Kälte gegen die eigentliche Ph. als der Wissenschaft des Ewigen“. Creuzer 1912, 35; Creuzer an Günderrode, 07.11.1804.

Ich denke vielmehr so: von jeher war es dem Menschen zu eng in sich selbst – immerdar *suchte* er das Göttliche und auch der Kriticismus *suchte* es: er sagte ja ganz bestimmt: der gestirnte Himmel sei erhaben und göttlich aber noch höher erhebe uns, noch tiefer führe uns in die Tiefen der Gottheit die *Heiligkeit eines frommen Willens, eines reinen Gemüthes*.

Also in der *Tendenz wollte* der Kriticismus im Grunde das nämliche – allein er *vermochte* nicht so unmittelbar sich mit dem Göttlichen in Berührung zu setzen. Dies konnte erst gelingen der *grosartigern* Philosophie Schellings.<sup>57</sup>

Creuzer war nicht gegen die kantische Philosophie *per se*. Er empfand aber in einigen Aspekten dieser Schule die Grenzen einer zu engen Rationalität:

[...] da erst [d.h. mit der Philosophie Schellings] trat wieder an die Stelle der Reflexion und Syllogistik (welche auch noch im Kriticismus herrscht) die von Wort und Schlußfolge befreite hohe *Offenbarung* welche den Völkern der uralten Vorzeit schon geleuchtet hatte und sich aus dem Frevel schlechter Zeiten zurück geflüchtet hatte in den Himmel.<sup>58</sup>

Dabei lässt sich die schellingsche oder mindestens idealistische Terminologie leicht erkennen, indem Creuzer das Bedürfnis einer neuen poetisch-philosophischen Sprache erkennt: „Denn ist nicht jene ewige Vermählung des Realen mit dem Idealen das eigenste Wesen der Dichtkunst?“<sup>59</sup>

Gegenüber dem syllogistischen Stil dessen, was Creuzer unter Kritizismus verstanden hat, bietet die Philosophie Schellings eine Alternative, um die Rationalität mit der schöpferischen Kraft der Kunst zu versöhnen. Die „Verbindung des Realen mit dem Idealen“, eine Formel, die in *Die historische Kunst der Griechen* (1803) eine wichtige Rolle spielt, synthetisiert gerade die Hauptidee dieser Alternative. So schreibt Creuzer an Günderröde:

Ich behaupte nämlich jedes philosophische Werk müsse in gewissem Sinn allegorisch (oder symbolisch) seyn. Bisher aber hat man gerade den entgegengesetzten Weg, den durch *Wort* und folglich durch *Begriff* (welcher letztere doch immer mit der *Idee* im Widerstreit ist) kurz den syllogistischen Weg (den Weg durch Schlüsse) eingeschlagen. Von Schelling kann man eigentlich zuerst sagen, er habe die *Notwendigkeit einer Verbindung des Realen mit dem Idealen als Grundsatz alles philosophischen Lehrens* zuerst erkannt.<sup>60</sup>

1803 war Schelling tatsächlich kurz in Heidelberg.<sup>61</sup> Es ist unwahrscheinlich, dass Schelling dort Creuzer getroffen hat, anscheinend hat er aber Daub gesehen.<sup>62</sup> Die erste Gelegenheit, die Schelling und Creuzer in Verbindung brachte, war aber nicht philosophisch oder intellektuell, sondern beruflich. Anscheinend hatte Schelling seit 1804 – als er in Würzburg war – die Absicht, an der

---

57 Creuzer 1912, 101; Creuzer an Günderröde, 19.05.1805.

58 Creuzer 1912, 101; Creuzer an Günderröde, 19.05.1805.

59 Creuzer 1912, 224; Creuzer an Günderröde, 06.02.1806.

60 Creuzer 1912, 225; Creuzer an Günderröde, 06.02.1806.

61 Vgl. Tilliette 2004, 138.

62 Vgl. Tilliette 2004, 139. Schelling schreibt Jahre später an Daub: „[...] wie sollte man des schönen Heidelbergs vergessen können, u. Solche Freunde wie Sie!“ (Unveröffentlichter Brief, WZ: Postham C81Honig, Schelling an Daub, 27.02.1808). Creuzer war zwischen 1800 und 1803 in Marburg tätig und wurde erst 1804 ordentlicher Professor in Heidelberg ernannt.

Universität Heidelberg eine Stelle zu bekommen. Dies scheiterte. So schreibt Creuzer an Savigny: „Daß man Schelling, der gerne hierher wollte, nicht aufnahm, läßt sich vielleicht noch entschuldigen. Seine Philosophie mußte durch die Ungezogenheit schreiender Nachtreter u. die Unbescheidenheit seines Tons leiden. Aber warum nahm man Paulus nicht, der auch hierher wollte?“<sup>63</sup> Trotzdem versuchte es Schelling noch einmal zwei Jahre später. Diesen Wunsch Schellings –in einem Brief an Daub geäußert –<sup>64</sup> teilte Creuzer Günderrode am 16 Januar 1806 mit.<sup>65</sup> Eine Aussage ist besonders interessant: „Wenn letzteres [Paulus] ein Gewinn für die Akademie ist, so wäre Schellings Hierherverpflanzung *zugleich* ein Gewinn für mich gewesen, zumal da ich nach seinen Briefen hatte hoffen dürfen in nähere Verbindung mit ihm gekommen zu sein“.<sup>66</sup> Einige Tage später verspricht er seiner Geliebten in Bezug auf die Schellingaffäre: „Glauben Sie mir: ich werde alle meine Kraft aufbieten um möglich zu machen, was unmöglich scheint“ (obwohl Creuzer wohl wusste, dass diese Möglichkeit gering war).<sup>67</sup> Später in seinem Studienplan für das philologische Seminar von 1807 lässt Creuzer noch seine Affinität für Schelling erraten, indem er explizit auf die *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium* (1803) hinweist.<sup>68</sup> Allerdings kam es zu keiner Berufung für Schelling und Paulus wurde – aber erst im Jahr 1811 – in Heidelberg angestellt.

Ein anderes Beispiel dieser frühen Beziehung zwischen Schelling und dem Kreis Creuzers ist der gescheiterte Versuch Daubs im Jahr 1808, eine Rezension Schellings zu Hegels *Phänomenologie des Geistes* für die zusammen mit Creuzer herausgegebene *Heidelbergschen Jahrbücher der Literatur für Philologie, Historie, Literatur und Kunst* zu bekommen,<sup>69</sup> die als akademisches ‚Gegen-Organ‘ der *Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung*, der *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* und des *Morgenblatts für gebildete Stände* konzipiert waren;<sup>70</sup> Ein Auftrag, den Schelling freundlich ablehnte.<sup>71</sup>

### 1.2.2. ‚Zweite Phase‘: die Rezeption der ersten Ausgabe der Symbolik

Als Brentano und Görres 1808 Heidelberg verließen und sich damit die sogenannte ‚Heidelberger

63 Creuzer 1972, 106; Creuzer an Savigny, 30.04.1804.

64 Vgl. Briefe und Dokumente I: 339 f.; Daub an Schelling, 09.12.1805.

65 Creuzer 1912, 214; Creuzer an Günderrode, 16.01.1806.

66 Creuzer 1912, 214; Creuzer an Günderrode, 16.01.1806 .

67 Creuzer 1912, 216-217; Creuzer an Günderrode, 23.01.1806. Vgl. 1972, 175 f.; Creuzer an Savigny, 16.01.1806.

68 Vgl. Creuzer 1807, 118, Fußnote.

69 „[...] und erlaube mir jetzt nur den einen Wunsch, daß Sie unsern Jahrbüchern eine Kritik der Hegelschen Phänomenologie des Geistes anvertrauen mögten; unter den neuen mir bekannten ist es das einzige Buch, von dem ich glaube, daß es *Ihrer* Kritik würdig sey, dies allein kann meinen Wunsch entschuldigen“ (Unveröffentlichter Brief, AdW Berlin, Schelling-Nachlass Nr. 233; Daub an Schelling, 21.02.1808). Creuzer arbeitete als Redakteur der *Heidelbergschen Jahrbücher* zwischen 1807 (Jahr ihrer Gründung) und 1809 (vgl. Baar 2008, 127 f.).

70 Vgl. Baar 2008, 131, Pöggeler 1987a und Angsüsser 1962, 59.

71 „[...] auch habe ich mir vorgesetzt über dasselbe etwas öffentlich zu sagen; allein theils bin ich über die Art und Weise noch nicht einig geworden, theils, wenn es sich zur Form einer Recension neigte, habe ich schon einem andern Institut eine solche zugesagt“ (Unveröffentlichter Brief, WZ: Postham C81Honig, Schelling an Daub 27.02.1808).

Romantik‘ auflöste,<sup>72</sup> entschied sich Creuzer im Jahr 1809 nach Leiden zu gehen, um an der dortigen Universität zu unterrichten.<sup>73</sup> Er kehrte dennoch nach sechs Monaten – aus ‚literarischen, ökonomischen und physischen‘ Gründen –<sup>74</sup> zurück nach Heidelberg. Zu dieser Zeit beginnt aber auch die zweite Phase der Beziehung zwischen Schelling und Creuzer. Mit der Veröffentlichung der ersten Ausgabe von *Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen* zwischen 1810 und 1812 hat die Popularität Creuzers eine neue Dimension gewonnen.<sup>75</sup> Wenn das ‚intellektuelle‘ Verhältnis bis zu diesem Punkt hauptsächlich einseitig war, kann man ab dieser Veröffentlichung über eine gegenseitige Rezeption sprechen. Die *Symbolik* war ein monumentaler Versuch, die verschiedenen Mythenkreise der westlichen Welt und ihre direkte Umgebung darzulegen. Die drei Auflagen, die zu Creuzers Lebzeiten veröffentlicht wurden, zeigen, wie stark die Wirkung des Werkes war.<sup>76</sup> Vor allem ist aber die Tatsache bekannt, dass die Rezeption der *Symbolik* strittig war. An diesem Streit haben sich verschiedene Gelehrte beteiligt. Neben den direkten Kritikern und Verteidigern Creuzers muss man aber auch andere Autoren aufzählen, die sich über dieses Werk geäußert haben. Mit seiner Textauswahl *Der Kampf um Creuzers Symbolik*

72 Normalerweise nennt man ‚Heidelberger Romantik‘ die Periode zwischen 1804 (als Clemens Brentano nach Heidelberg zog) und 1808 (als Achim von Arnim die Stadt verließ) (vgl. Ziolkowski 2009, 192; Schlechter 2007, 119). Dabei versucht man die intellektuelle Umwelt zu beschreiben, in der die zwei oben genannten Autoren zusammen mit Joseph Görres, Carl Daub, Sophie Mereau, Sophie von Günderode, Johann Diederich Gries, August Böeckh, Joseph von Eichendorff, Otto von Loeben und Creuzer unter Anderen gewirkt haben. Ebenso gilt als repräsentatives Hauptprodukt dieser kulturellen ‚Szene‘ die Volksliedersammlung *Des Knaben Wunderhorn* (zwei Bände, 1805 und 1806). Obschon die Lieder dieser Sammlung von Brentano und Arnim stark bearbeitet wurden, könnte man eine Kontinuität in diesem Impuls und den mythologischen Projekten Creuzers und Görres‘ finden. Die Rehabilitierung der „ursprüngliche[n] Reinheit und Einfachheit des Naturlauts“ der Volkslieder (Rohls 2017, 295) einerseits und Creuzers und Görres Suche nach der bildlichen Natursprache der antiken Religionen andererseits können als zwei Seiten einer Medaille interpretiert werden. Die sogenannte Frühromantik hatte schon die Rolle der Mythologie betont. „Während die Jenenser eine ‚progressive Universalpoesie‘ proklamierten, ohne dabei die Tradition zu berücksichtigen, propagierten und praktizierten die Heidelberger eine ‚Volkspoesie‘, die der literarischen Überlieferung gerecht zu werden versuchte und zugleich auf die Zukunft verwies“ (Strack 2008b, 37). Diese Definition kann in Bezug auf Creuzer nur teilweise akzeptiert werden, da die ‚Tradition‘ für ihn nicht durch das deutsche Mittelalter bestimmt war. Obwohl Creuzer selbst sich mit der germanischen Mythologie nicht beschäftigte, enthielt doch die zweite Ausgabe der *Symbolik* (also erst nach dem Ende dieser romantischen Gruppe) einen Band zum nordischen Heidentum, von Georg Heinrich Moser verfasst. Ziolkowski schlägt daher eine Definition der ‚Heidelberger Romantik‘ vor, die eher als „akademische Romantik“ bezeichnet wird. Dabei sei das Charakteristische an dieser Romantik „die Überzeugung, daß man im Mythos und Symbol den Schlüssel aller Religion und aller Geschichte entdecken kann“ (Ziolkowski 2009, 193). Und er schreibt weiter: „Es muß betont werden, daß die Beschäftigung der Heidelberger mit Volkssagen nicht in erster Linie eine germanistische oder philologische war, sondern ein religiöses Unternehmen“ (Ziolkowski 2009, 193 f.).

73 Dazu schreibt Böttinger an Heyne: „Creuzer geht nach Leiden. Es ist doch ein trefflicher Kopf. Es war eine kleine Verkältung zwischen uns eingetreten, wo ich ihn mein Misvergnügen seiner Anneigung zur neuen mythologischen Mystik hatte merken lassen“ (Böttinger und Heyne 2015, 1289; Böttinger an Heyne, 09.07.1809).

74 Vgl. Creuzer 1972, 293; Creuzer an Savigny 22.10.1809.

75 Vgl. Creuzer 1848, 55; Engehausen 2008, 33.

76 Die erste Auflage ist in vier Bänden zwischen 1810 und 1812 erschienen. Eine zweite „völlig umgearbeitete“ Auflage wurde zwischen 1819 und 1823 herausgegeben. Diese zweite Fassung enthielt auch einen Band mit Abbildungen (auf sechzig Tafeln) und eine Fortsetzung (in zwei Bänden) von Franz Joseph Mone, *Geschichte des Heidentums im nördlichen Europa* (1822-1823). Daneben gab es eine Ausgabe „In Auszügen“, die den ganzen Inhalt auf einen Band (von mehr als 900 Seiten) zu reduzieren versuchte. Diese war aber einfach eine verkürzte Version der zweiten Auflage. Die „dritte verbesserte Ausgabe“ ist zwischen 1836 und 1846 im Rahmen der Herausgabe der *Deutschen Schriften* Creuzers (erste Abteilung) abgedruckt. Dazu sollte man die von Joseph-Daniel Guigniaut herausgegebene französische Ausgabe *Religions de l'antiquité* (in 10 Bände, 1825-1851) auch zählen (Hierzu siehe Sohnle 1972, 5-11). Ein Nachdruck der dritten Ausgabe wurde 1979 von Olms Verlag in Hildesheim hergestellt.

bestimmt Ernst Howald die Rezeption dieser Diskussion und wird immer als Quelle zitiert. Der Ausdruck ‚Kampf‘ akzentuiert die ungewöhnliche Schärfe der Polemik. Man sollte diesen ‚Kampf‘ aber vielleicht nicht überschätzen. Der polemische Ton war sicher verbissen und unnötig gehässig. Es war vor allem Johann Heinrich Voß, der für die gewalttätige Eskalation dieser Rezeption verantwortlich war. Schärfe und ‚disputative‘ Kritik war jedoch im Rahmen der Literatur-Zeitungen und Rezensionszeitschriften der Zeit keine Ausnahme, sondern eine Methode des damaligen akademischen Verfahrens. Auf der anderen Seite beinhaltet der Begriff ‚Kampf‘ die Idee von zwei gegnerischen Parteien, die sich gegenseitig eliminieren wollen. Diese Perspektive entspricht aber nicht genau der Entwicklung der Ereignisse und verzerrt weitgehend die Nuancen und Zwischenpositionen, die unter den verschiedenen Teilnehmern bestanden. Auch wenn diese Polemik als ein Streit um Creuzers Werk angefangen hat, wandelte sie sich im Laufe der Zeit und man könnte sagen, dass sie am Ende mehr als nur eine Diskussion um Creuzers Person war. Sicherlich hat sich Voß besonders bemüht, persönliche Angriffe in die Diskussion einzubringen.<sup>77</sup> Man darf aber den inhaltlichen Aspekt der Diskussion nicht übersehen. Abgesehen von persönlichen Rivalitäten ging es um das Problem, wie man sich das Altertum vorstellte. Diese ‚*Querele*‘<sup>78</sup> hatte tatsächlich schon früher angefangen. Zur Vorgeschichte dieser Diskussion gehört z.B. die schon seit lange etablierte Rivalität zwischen Voß und Christian Gottlob Heyne.<sup>79</sup> Einer der wichtigsten Beiträge Heynes für die Altertumsforschung ist es, die historische und anthropologische Deutung der Antike zu begründen.<sup>80</sup> Ein zentraler Aspekt dieser Deutung, die Creuzers Einstellung stark geprägt hat, ist die Betonung einer griechischen ‚Prähistorie‘ im Rahmen der Deutung des zweiten Buches der *Historien* Herodots (Buch II, vv. 50-52) – eine Stelle, die immer wieder bei Creuzer auftaucht und die nämlich als Hauptquelle seiner ganzen Vorstellung der Antike gelten kann. Aus demselben Grund und im Rahmen seines Interesses an der ‚Vorgeschichte‘ hat aber Heyne gleichzeitig viel getan, um das Besondere des ‚primitiven‘ Denkens zu bestimmen, indem er den Mythos als wesentlichen Ausdruck dieses vorgeschichtlichen Denkens identifizierte.<sup>81</sup> Der Kampf

---

77 Für Voß war es natürlich Creuzer, der durch sein Flugblatt *Vossiana* einen persönlichen Streit begann (vgl. Voß 1824, 384).

78 Vgl. Schwindt 2008, 49 und 56.

79 Voß hatte im Laufe seines Lebens an verschiedenen Polemiken teilgenommen. Relevant hier ist die Spannung zwischen ihm und Heyne, weil Voß später Creuzer als ‚Heynesianer‘ bezeichnet hat. Voß hatte 1779 (in *Deutsches Museum* 1779, 1, 574) seine Übersetzung der *Odyssee* Homers angekündigt. In einer zweiten Anzeige äussert er seine Absicht: „die Odyssee den Deutschen so verständlich zu geben, als sie Homers Zeitgenossen es war“ (im *Deutschen Museum* 1779, 2, 288 erschienen; Voß 1826b, 6). In den *Göttingischen Anzeigen für gelehrte Sachen* (3. April 1780, Stück 42) begrüßt Heyne mit Freude die Übersetzung aber kritisiert zugleich die Verdeutschung der göttlichen Namen: „Denn wäre Härä (Ἥρα) richtig, so müßte ja auch, Homär, Häsiod, Härodot s.w. geschrieben werden. Wird man nicht auch unsern Heiland Jäsus schreiben müssen?“ (*Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*, 1780, [1], 347). Eine Antwort Voß‘ erscheint damals im *Deutschen Museum* (1780, 2, 238-243), in der Voß gegen die Arroganz Heynes lästert. Eine Ausführliche ‚*Verteidigung*‘ Voß‘ – punktuell gegen Lichtenberg gerichtet, der sich in die Diskussion eingemischt hatte – erschien 1782 wieder im *Deutschen Museum* (1782, 1, 213-251). Eine Rekonstruktion dieser Polemik aus der Perspektive Voß‘ findet man unter „Heynianismus“ in Voß 1826a.

80 Vgl. Fornaro 2004, 110; Fornaro 2011, 5.

81 Vgl. etwa Blok 1998, 73.

um Creuzers *Symbolik* – lässt sich daher sagen –, obwohl er eine persönliche Komponente hatte, war im Grunde eine inhaltliche Diskussion um die wahre Auffassung der Vorgeschichte.

Obschon die *Symbolik* anscheinend als „Handbuch“<sup>82</sup> für die Vorlesungen Creuzers konzipiert war, ist sie anhand einiger besonderer mehr oder weniger theoretischer Aussagen – die Creuzer trotzdem nicht vollständig entwickelt – viel mehr geworden. Creuzer suchte die Urbedeutung der alten Mythen in vorhomerischen und orientalischen Wurzeln. So legte er die Grundlage für eine neue Interpretation der mythologischen Darstellungen. Für Creuzer gehen die Symbole aus den Mythen vor. Die Bildersprache ist für ihn die Natursprache der Menschheit. Deswegen enthalten die Mythen ein Symbol in ihrem Ursprung. Der kanonische Status Homers als ältester Quelle der griechischen Kultur wird in Frage gestellt. So schreibt Creuzer schon in der Vorrede zur ersten Ausgabe der *Symbolik*: „Da aber Homerus (was *hier* freilich nicht bewiesen werden kann) von manchem alten Cultus seiner Nation absichtlich keine Notiz genommen hat, so muss der Maaßstab ganz unrichtig werden, wenn aus den Homerischen Gedichten entschieden werden soll, was alter Griechenglaube war, oder nicht war“.<sup>83</sup> Die mythologischen Symbole seien aus dem ‚Orient‘ via Ägypten nach Europa gekommen. Wieder in der Vorrede schreibt Creuzer: „Aber damit soll man den Griechischen Mythen nicht die Wurzeln abschneiden, die bis in andere Länder fortlaufen“.<sup>84</sup> Diese Wurzeln führen zu den Symbolen, die ursprünglich als Natursprache eines religiösen Strebens erzeugt wurden. Der Inhalt der Mythen sei deswegen nicht allegorisch, sondern religiös – Creuzer spricht in der Tat von einem ‚alten Kultus‘. Während zum Beispiel Winkelmann die Mythen als in sinnliche Bilder verwandelte Begriffe verstand,<sup>85</sup> versuchte Creuzer sie als Darstellungen einer religiösen Wahrheit zu begreifen, d.h. als „Offenbarung“.<sup>86</sup>

Creuzer war nicht alleine mit dieser Ansicht. Im gleichen Jahr der *Symbolik* wurde auch Görres' *Mythengeschichte der asiatischen Welt* veröffentlicht und „Herrn Professor Creuzer [...] zugeeignet“. Hier ist das Ziel Görres', „[d]ie ersten Blätter in dem großen Buch der Weltgeschichte“ zu deuten.<sup>87</sup> Dass Creuzers Buch seinerseits mit einem Zitat des Buches Görres' eingeleitet war, könnte als Dankbarkeit, aber auch als Anerkennung des gemeinsamen synkretistischen Geistes interpretiert werden.<sup>88</sup>

Die erste wichtige Reaktion auf Creuzers Buch ist die anonym erschienene Rezension August

---

82 Creuzer 1810, v.

83 Creuzer 1810, x. Vgl. hier mit der *Symbolik* (zweite Ausgabe, Band III): „Nicht Homerus hat philosophirt, wenn man dergleichen [Ilias 21, 342] überhaupt Philosophiren nennen will, sondern er hat mit dichterischer Freiheit in den Plan seines Heldengesangs spielend eingewebt, was priesterliche Sänger vor ihm aus orientalischen Quellen geschöpft und getreuer dem orientalischen Geiste vorgetragen hatten“ (Creuzer 1821a, 401).

84 Creuzer 1810, xii.

85 Vgl. Winkelmann 1766, 2 f.

86 Creuzer 1810, 7.

87 Görres 1810, iii.

88 Es ist umstritten, wieviel Einfluss Görres auf Creuzers *Symbolik* ausgeübt hat (vgl. Ziolkowski 2009, 190 f.; Moretti 2013, 71 und 82).

Lobecks zum ersten Band im Jahr 1811.<sup>89</sup> Dass spätere Exegeten in den mythologischen Symbolen „verlorene Spuren philosophischer Reflexion“ finden, ist für Lobeck kein Beweis, dass diese Bedeutungen ursprünglich in den Symbolen selbst enthalten sind. An dieser Stelle muss man eigens betonen, dass Lobeck sich hier genau gegen die Interpretation Creuzers der früher erwähnten herodotischen Stelle richtet.<sup>90</sup> Dort weist Lobeck auch auf den Punkt hin, der das Zentrum seiner späteren Kritik in seinem Werk *Aglaophamus* (1829) sein wird, das heißt, auf die Wichtigkeit, die Creuzer der Idee geheimer Lehren und des Orphismus verleiht.<sup>91</sup> In der ‚Vorerinnerung‘ zum zweiten Band der *Symbolik* (1811) beantwortet Creuzer das „fremde Urtheil“ gegen sein Werk. „Ich schäme mich meiner Schule nicht“, schreibt dort Creuzer, „ich freue mich ihrer, und leide es gerne, in soweit mit jenen verglichen zu werden, dass ich auch eine Schule habe“.<sup>92</sup> Für Creuzer ist es wichtig zu erwähnen, dass sein Werk von Heyne, Friedrich Christian Wilhelm Jacobs und Daniel Wyttenbach geschätzt wurde. Creuzer antizipiert in dieser Vorrede auch die strittigen Punkte der nächsten Bände: die Beziehung zwischen den Mysterien und den orphische Hymnen auf der einen Seite und die orientalischen Wurzeln der griechischen Religion auf der anderen. Er fügt hinzu: „Eines noch heftigeren Tadels gewärtig habe ich diesen zweiten niedergeschrieben; worin ich es sogar gewagt, die so scharf verbotene Lehre von einem alten Sonnen-Apollo mit neuen Gründen zu bekräftigen“.<sup>93</sup> Dies bedeutet – man muss es nochmals betonen –, dass Creuzer sich des provokativen Potenzials seiner Ideen absolut bewusst war.

Ein Jahr später folgte die Rezension des zweiten und dritten Bandes. In der Vorrede zum vierten Band (1812) antwortete Creuzer wieder auf diesen Rezensenten.

Unter den Griechen, wissen wir, sind die Homerischen Religionsbegriffe nicht die ältesten, sondern sie sind eine poetische Ausscheidung aus einem Vorrath von solchen, die mehr doctrinellen Gehalt, als jene hatten. Dieser Vorrath war von den Griechen nicht erfunden, sondern (abgesehen von einigem Sterndienst und von sehr localer Vergötterung der Naturkörper und der Stammhelden) aus dem Morgenlande ihnen zugeführt, und von Asiaten und Aegyptern überliefert. Die Griechen aber hatten ihn vermöge ihres aufgeweckten Geistes schon vor Homer allmählich umgebildet, bis die Dichter, und vor allen er selbst, diese Umbildung eigenthümlich und volksmässig zum Schönen hingewendet und vollendet haben.<sup>94</sup>

89 In einer ersten Instanz hat das Publikum gedacht, dass der anonyme Autor niemand anders als Voß war (vgl. Voß 1826a, 272).

90 „Herodot redet von einer Zeit, in welcher die spracharmen Griechen, im ersten Erwachen religiöser Gefühle, Götter anriefen ohne Namen; wenn es damals, oder überhaupt in dem ganzen Zeitraume vor der vollendetern Bildung der Sprache, ein Mittel gab, sich über Gefühle jener Art zu verständigen: so war es, nach Hn C’s. Meinung, die Kunst der Symbolik – ein bildsames Organ in der Hand früherleuchteter Priesterschaften [...] Da Herodot weder hier noch sonst über Zweck und Inhalt der heiligen Lehre sich erklärt hat: so sehen wir nicht ab, mit welchem Recht Hr. C. eben diese als Beweis jener symbolischen Lehrart anführen könne“ (Lobeck 1811, 185).

91 „Dass in dem Zeitalter, von welchem hier die Rede ist, ausser gewissen Ritualgesetzen, irgend eine Geheimlehre den Eingeweihten vorgetragen worden sey, ist eben so unerwiesen als unwahrscheinlich“ (Lobeck 1811, 187; vgl. auch 195).

92 Creuzer 1811, vi.

93 Creuzer 1811, v. Mit der Referenz auf Apollo bezieht sich Creuzer gegen die Deutung Voß’, der in seinen *Mythologischen Briefen* Heynes Interpretation des Apollos als der Sonne zu diskreditieren versuchte (vgl. Voß 1794, 334).

94 Creuzer 1812b, vii.

Anders als F. Schlegel kannte Creuzer kein Sanskrit, um solch eine These zu überprüfen. Er brauchte es aber auch nicht. Die Sprache der Mythen sind die Symbole und sie waren für ihn ein hinreichender Beweis dieser religiösen Verwandtschaft.

Im Jahr 1813 wird Creuzer von Schelling eingeladen, einen Beitrag für die neu erschienene *Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche* zu schreiben, deren Herausgeber Schelling selbst war.<sup>95</sup> Jetzt ist es Creuzer, der sich bei Schelling entschuldigen muss, da er keine Zeit für den Beitrag hat. Bald werden sich ihre Wege aber wieder kreuzen. Am 12. Oktober 1815 las Schelling vor der öffentlichen Versammlung der bayerischen Akademie der Wissenschaften zum Namenstag des Königs seine Arbeit *Ueber die Gottheiten von Samothrake*. Dieser Text, der als „Beilage zu den *Weltaltern*“ dienen sollte (SW VIII, 345), ist keine explizite Antwort auf die *Symbolik* in ihrer Totalität, aber ein zentrales Beispiel der philosophischen Frührezeption derselben. Im Grunde ist aber die *Symbolik* – neben *Recherches historiques et critiques sur les mystères du paganisme* (1784) von Guillaume de Sainte-Croix – der Hauptvermittler der Quellen der Arbeit Schellings. Inhaltlich kritische Auseinandersetzungen mit den Ideen der *Symbolik* fehlen aber nicht. Die Vermutungen Creuzers, dass man das samothrakische System als ‚emanatorisch‘ begreifen sollte (vgl. SW VIII, 399) und dass der Inhalt des Heidentums einen ‚Urmonotheismus‘ enthalte (vgl. SW VIII, 401), lehnt Schelling ab. Diese Divergenzen bedeuten aber nicht, dass Schelling die Arbeit Creuzers nicht geschätzt hat. Schelling selbst sendet Creuzer seine Schrift über Samothrake. Dies zeigt, dass die *Symbolik* für Schelling mehr als ein Quellenverzeichnis ist. Am 15. Oktober 1815 schreibt Schelling an Creuzer:

Daß ich in einem Haupt-Punct Ihnen widersprochen, in einigen Nebenpuncten von Ihnen abgewichen bin, konnte mich nicht zurückhalten Ihnen dieselbe zu überschicken; denn theils bin ich mir bewußt, niemals jene Hochachtung gegen Sie, die mir eigen ist, verletzt zu haben, theils überzeugt, daß Sie auch das, worin ich gegen Sie Recht haben könnte, wenn ich Recht hätte, als Gewinn ansehen würden, da es doch im Ganzen nach dem Ziel hinführt, nach welchem Sie diesen Theil der Wissenschaft richten wollten.<sup>96</sup>

1817 rezensierte dann Creuzer die Schrift Schellings in den *Heidelbergischen Jahrbücher der Literatur* unter dem Titel *Ueber einige mythologische und artistische Schriften Schellings, Ouwaroffs, Millin's und Welckers*. Creuzer schätzt im Grunde die Arbeit Schellings, vermisst aber vor allem eine gerechte Beurteilung der ägyptischen Kultur, deren Rolle in der Konstitution der griechischen Kultur von Schelling unterschätzt wird. Auf diese Rezension antwortet Schelling nicht,

---

95 „Euer Hochwohlgeboren/ haben neulich das erste Heft Ihrer gehaltreichen *Zeitschrift* mir zuzuschicken die Güte gehabt, und zugleich mich und meinen Freund Daub zur thätigen Theilnahme an dieser Unternehmung eingeladen“ (Unveröffentlichter Brief, Zentrales Archiv der Akademie der Wissenschaften der DDR; Creuzer an Schelling, 13.06.1813)

96 Plitt II, 362; Schelling an Creuzer, 15.10.1815.

obwohl einige Stellen seiner späteren Vorlesungen der *Philosophie der Mythologie* über Ägypten, als Reaktion darauf interpretierbar sind. In der zweiten Ausgabe seiner *Symbolik* wird Creuzer seinerseits Schellings Erläuterungen bezüglich der Gottheiten von Samothrake hinzufügen.<sup>97</sup>

Hier endet die Rezeption von Creuzers *Symbolik* jedoch nicht. Zu dieser Zeit, im Jahr 1816 erscheint im Cotta'schen *Morgenblatt für gebildete Staende* die Vorrede Voß' für seine deutsche Übersetzung des Hymnus an Demeter (die erst 1826 veröffentlicht wird), eine Schrift, die den nahen Sturm ankündigt.<sup>98</sup> Dort äußert sich Voß gegen die Idee, dass „lange vor Homer Weisheit aus Indien oder aus Aegypten kam, die durch trübere Zeitalter geheim fort dauerte“. Diese Weisheit sei nicht anderes als „Fantastische Ursinnbildner, die ihr Altes mit Neuem, Glaubhaftes mit Abgeschmacktem, Ächtes mit Falschem und Verfälschtem, ohne Urtheil wie im Traume durch einander mischmascht [...]“.<sup>99</sup>

Die vielleicht wichtigste Folge dieser Reaktionen ist die Korrespondenz zwischen Creuzer und

---

97 Z.B. Creuzer 1821b, 303, Fußnote 492. In der dritten Ausgabe fügt Creuzer einen Zusatz zum Schellings Werk (Creuzer 1841, 34-36).

98 Aus dem Briefwechsel mit Savigny lässt sich rekonstruieren, dass Creuzer vor der Ankunft Voß' schon durch Ast Gerüchte über die ‚stolze‘ und sogar ‚pedantische‘ Personalität des Homer-Übersetzers erfahren hatte (Creuzer 1972b, 159; Creuzer an Savigny, 04.04.1805). Trotzdem bekam Creuzer einen „sehr treuerzigen und freundschaftlichen“ Brief von Voß, in dem Voß ihn (also Creuzer) um Hilfe bei der Versorgung einer Wohnung bat (Creuzer 1972, 163; Creuzer an Savigny, 17.05.1805). Voß zog im Juli 1805 nach Heidelberg um. Er hatte in Heidelberg aber keinen Lehrauftrag, sondern bekam eine hochdotierte Pension im Rahmen einer „nicht präzise definierte[n] Beraterfunktion in Universitätsangelegenheiten“ (vgl. Schwinge 2008, 77). Die ersten Eindrücke Creuzers über Voß scheinen sogar positiv zu sein: „Voß kommt mir vor wie ein Mensch, dem ein *Gott* eine Gabe gegeben, diese hat er treulich bewahrt und gepflegt: (ich meine den angeborenen Sinn für *Musik* – *Sprachrhythmus* u. *Metrum* und einen gewissen Sinn für *Altertümlichkeit*). Dabei hat er es aber auch bewenden lassen und ist so bei großer Meisterschaft in diesem *Einzelnen* einseitig geblieben. Die eigentliche *Idealität* des Antiken, ferner die *Philosophie* und die *romantische Poësie* haben ihn nicht berührt und er ist in der Tat ein *Aufgeklärter*“ (Creuzer 1972, 166; Creuzer an Savigny, 25.07.1805) (später gibt Creuzer aber zu, dass er „von jeher [...] gegen Voß den Vater [d.h. nicht gegen seinen Sohn, Heinrich Voß] eine wissenschaftliche Aversion“ hatte – Creuzer 1972, 208; Creuzer an Savigny, 14.04.1807). Im Juli 1806 kaufte Brentano ein Haus, an dem auch Voß interessiert war (Creuzer 1972, 189; Creuzer an Savigny, 15.09.1806). Dies hilft die Ablehnung der *Knaben Wunderhorn* durch Voß zu verstehen, die Volksliedersammlung also, die Brentano und Arnim von 1806 bis 1808 veröffentlicht haben. Der eigentliche Anfang der Feindschaft zwischen Voß und Creuzer scheint aber nicht philologischer Art zu sein, mindestens in einer ersten Phase. Im Januar 1807 erzählt Creuzer seinem Freund Savigny über den Wunsch Voß' sich für eine Stelle zu bewerben: „Seitdem er nämlich seine Oldenburgische Pension zu verlieren fürchtet, äußert er zuweilen gegen mich: er wolle sich um die Professur der deutschen Sprache bewerben“ (Creuzer 1972, 196; Creuzer an Savigny, 09.01.1807). Diese Idee beunruhigt Creuzer, der zugleich unsicher über seiner Position in Heidelberg ist. Allerdings wurde Creuzer im selben Jahr aufgetragen, einen philologischen Lehrplan zu konzipieren. Der Plan wurde vom Curatorium angenommen. Creuzer hatte darin sogar den Sohn Voß' als zweiten Professor vorgeschlagen (vgl. auch H. Voß 1838, 24). Creuzer hatte eine gute Beziehung mit Heinrich Voß (dem Sohn), der bis damals als Gymnasiumsdozent in Weimar tätig war und dessen philologisches Talent auch z.B. von Goethe anerkannt wurde. Als dritter Professor war Boeckh gerufen. Nach der Erzählung Creuzers erfuhr Voß über den Lehrplan erst später. Voß hat anscheinend am 1. März Creuzer konfrontiert und nach dem Inhalt und nach den Verpflichtungen seines Sohnes gefragt. In den Worten Creuzers: „Er wollte wissen, welcher Wirkungskreis seinem Sohn in der Philologie dahier zugedacht sei“ (Creuzer 1972, 204; Creuzer an Savigny, 09.03.1807). Schwinge schreibt, dass ein wichtiger Grund der Spannung deshalb gegeben war, „weil der 20 Jahre jüngere Creuzer sein altphilologisches Studienprogramm ganz ohne Absprache mit ihm [sc. dem alten Voß] konzipiert und veröffentlicht hatte“ (Schwinge 2008, 77). Wie Creuzer aber Savigny erklärt, war die Aufgabenteilung zwischen Creuzer und Heinrich Voß verhältnismäßig und gerecht (vgl. Creuzer 1972, 208 f.; Creuzer an Savigny, 14.04.1807). Voß wirft Creuzer auch vor, dass er ein „*Heynianer*“ sei (vgl. Creuzer 1972, 204; Creuzer an Savigny, 09.03.1807). Es lässt sich daher nicht klar bestimmen, warum Voß so reagiert hat; ob es tatsächlich eine ‚ideologische‘ Spannung, oder vielmehr eine institutionelle Konkurrenz innerhalb der Akademie war. Egal, was der Grund dafür gewesen ist, Voß führte seinen persönlichen Streit gegen Creuzer bis ans Ende seines Lebens.

99 Voß 1826a, vii.

Gottfried Hermann, die unter dem Titel *Briefe über Homer und Hesiodus* (1818) veröffentlicht wurde.<sup>100</sup> Ein Jahr später folgte die Antwort Hermanns, da das letzte Wort beim *Briefwechsel* von Creuzer übernommen wurde. So erschien 1819 *Über das Wesen und die Behandlung der Mythologie. Ein Brief an Herrn Hofrath Creuzer*. Der Briefwechsel sowie die Antwort Hermanns stellen ein wichtiges Kapitel dieser Querele. Es geschah erst durch die Intervention Hermanns, dass Creuzer gezwungen wurde, seine Position näher zu präzisieren. Es geschieht erst hier, dass Creuzer die Urmonotheismus-Hypothese zusammen mit der Annahme eines Primats der Bilder über die Mythen (d.h. des Bildlichen über das Sprachliche) genauer formuliert.<sup>101</sup>

### **1.2.3. ‚Dritte Phase‘: die zweite Ausgabe der Symbolik und die Vorlesungen Schellings über Mythologie**

Diese ‚Konversation‘ zwischen Creuzer und Hermann endet nicht mit *Über das Wesen und die Behandlung der Mythologie*. In der Vorrede des ersten Bandes seiner zweiten Ausgabe der *Symbolik* (1819-1821) bekräftigt Creuzer seine Überzeugung, dass die primitive Religion in der ‚Erkenntnis‘ und Anbetung eines einzigen Gottes bestand.<sup>102</sup> Creuzer listet dort die Namen jener Gelehrten auf, die für seine Vision entscheidend sind, einschließlich Schellings.<sup>103</sup>

1821 erscheint in der *Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung* die Rezension Voß' zur zweiten Ausgabe der *Symbolik*. Voß betont zunächst, dass die Polemik um die Symbolik als eine Fortsetzung des Streits zwischen Krates von Mallos und Aristarchos von Samothrake um die Bedeutung der homerischen Gedichte betrachtet werden kann. Auf diese Weise versucht er, Creuzers Arbeiten Originalität zu verleihen. „Aristarch berief sich auf die Geschichtsforschung; wogegen Krates einer würdigeren Ansicht, oder, wie man es nun ausdrückt, eines höheren Standortes sich erfreuete“.<sup>104</sup> So charakterisiert Voß Creuzer als Fortsetzer einer mystischen hermeneutischen Tradition, die ihre Vertreter auch in Heyne und Martin Hermann gefunden hatte. Creuzer kann seine Wut auf Voß' Sarkasmus diesmal nicht zurückhalten und verbreitet eine Flugschrift mit dem Titel *Vossiana* aufgrund der Befürchtung, dass sein Stillschweigen andernfalls

---

100 Creuzer sendet Schelling dieses „Schriftchen“ schon im Jahr 1817 und erzählt, dass „[s]eit schon 2 Jahren“ (also 1815) dieser Briefwechsel angefangen hatte (Unveröffentlichter Brief, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Signatur: Sb108 ; Creuzer an Schelling, 09-10.09.1817)

101 Dazu gab es auch eine von Uvarov herausgegebene russische Ausgabe des Briefwechsels, die von Uvarovs Anhang *Ueber das Vor-Homerische Zeitalter* (1819) begleitet war. Uvarov hatte 1812 sein Essay über die eleusinischen Mysterien veröffentlicht, dessen Lektüre Silvestre de Sacy Schelling empfahl (Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. NL Schelling, 231; Silvestre de Sacy an Schelling, 10.09.1817; zitiert in Rezvykh 2003, 6).

102 Vgl. Creuzer 1819b, xi.

103 Dazu auch Görres, Silvestre de Sacy, von Hammer, Münter, Sickler, Ouwaroff, Hermann „und andere würdige Gelehrte“ (vgl. Creuzer 1819b, x).

104 Voß 1824, 2.

von Voß als Furcht interpretiert werden könnte.<sup>105</sup>

1824 erreicht die Diskussion ihren Höhepunkt, als Voß eine Rezensionensammlung (die Rezension von 1821 eingeschlossen) unter dem prägnanten Titel *Antisymbolik* herausbringt. Der schon bekannte spöttische und harte Ton Voß' eskaliert und der antikatholische Vorwurf gegen die ‚Traumseherei‘ Creuzers wird noch stärker. Unter die damals berühmten konvertierten Katholiken zählte man Friedrich Leopold Graf zu Stolberg (1800 konvertiert, früher mit Voß befreundet) und F. Schlegel (1808).<sup>106</sup> Auch die Freundschaft zwischen Creuzer und dem Katholiken Görres,<sup>107</sup> der mit Schlegel gemeinsam eine Vorliebe für Indien hatte, weckte den Verdacht Voß', dass Creuzer selbst seinen protestantischen Glaube aufgegeben haben könnte. So protestiert z.B. Voß über Creuzers Mythologie: „Er [sc. Creuzer], der die papistische Sonnenlehre des plumpen Görres [...] als ächtchristliche Religion, durch seine Symbolik zu verbreiten trachtet!“<sup>108</sup> Die Schwere dieser Vorwürfe führte dazu, dass die Kontroverse auch außerhalb der Philologie Auswirkungen hatte, wie z.B. im Rahmen der Theologie und der Kunstgeschichte.<sup>109</sup> Die Turbulenzen waren so groß, dass die betroffenen Professoren – Creuzer, Daub und Schwarz – schließlich im Dezember 1825 einen Brief an den Großherzog Leopold schrieben, um eine konkrete Maßnahme gegen Voß zu treffen. Dort beklagten sie sich unter anderem, dass Voß' Aussagen das Prestige der Universität beschädigten. Der Polemiker Voß starb am 29. März 1826, als er noch am zweiten Band seiner *Antisymbolik* (postum 1826 erschienen) arbeitete, wobei eine offizielle Intervention nie zustande kam.<sup>110</sup>

Die *Göttingische Gelehrte Anzeiger* bleibt auch nicht still. Dort erscheint im Jahr 1821 die Rezension eines Gelehrten, der bis dahin dem Streit ferngeblieben war: Karl Otfried Müller, der 1819 als Extraordinarius an die Universität Göttingen berufen wurde.<sup>111</sup> Er erkennt grundsätzlich das Verdienst von Creuzer an, das Problem der Übertragung mythischer Ideen mit einer

---

105 Creuzer 1821a, 7. Creuzer wird es später bedauern, seine Flugschrift in Umlauf gebracht zu haben und vermeidet, das Thema ‚Voß‘ im vierten Band der Neuausgabe zu berühren (vgl. Hegel 1953, 289; Creuzer an Hegel, 08.09.1821). Vgl. auch Schwinge 2008, 78.

106 Hierzu vgl. auch Tilliette 1970a, 439.

107 Görres' katholisch-konservative Neigung verstärkte sich im Laufe der Zeit, vor allem während seiner Münchener Periode (1827-1848) (vgl. Schlechter 2007, 159 f.).

108 Voß 1824, 379.

109 Der Hofprediger Ernst Zimmermann z.B. veröffentlicht in der von ihm geleiteten *Allgemeinen Kirchenzeitung* einige Artikel zur Kontroverse (zwei Aufsätze Voß' eingeschlossen), vermeidet es aber zugleich eine deutliche Position zu beziehen. Siehe z.B. *Allgemeine Kirchenzeitung* Nr. 57 und 64 (1824) und Nr. 97 und 124 (1825) (vgl. Schwinge 2008, 82). Auch der Historiker Wolfgang Menzel fühlte sich genötigt, mit seiner Streitschrift *Voß und die Symbolik* an der Diskussion teilzunehmen. Im Rahmen der Kunstkritik ist auch die Diskussion um Ludwig Schorns Anmerkungen zu Tischbeins *Homer nach Antiken gezeichnet* (1821) erwähnenswert. Bereits in dem Buch Schorns *Ueber die Studien der Griechischen Künstler* (1818) lässt sich der Einfluss Creuzers erkennen, da Schorn von einem ‚orientalisch-ägyptischen‘ Ursprung der griechischen Kunst spricht (vgl. z.B. Schorn 1818, 122). 1823 erscheint in der *Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung* (Nr. 50-56) eine Rezension Voß' mit den Anmerkungen Schorns zu Tischbeins *Homer* (hierzu vgl. auch Auf der Heyde 2012).

110 Vgl. Schwinge 2008, 82-88. Im Jahr 1826 erschien auch den Text *Ueber das Modische und Symbolische aus der uralten Religionengeschichte*, in dem der anonyme Autor Creuzers *Symbolik* als Beispiel einer ‚Mode‘ darstellt (Anonymer Rezensent 1826c, 252).

111 Vgl. Blok 1998, 78. Blok betont hierzu ganz richtig, dass die Beziehung zwischen Creuzer und Müller eine von gegenseitigem Respekt war (vgl. Blok 1998, 84 f.). Vgl. auch Blok 1994 und Kocziszky 2008, 312.

ganzheitlichen Sichtweise eingeführt zu haben. In diesem Sinn führt Müller das Vorhandensein von Ungenauigkeiten und Dissonanzen elegant auf das anspruchsvolle Projekt Creuzers selbst zurück, da die Dunkelheit der östlichen Religionen und die Vielfalt der Quellen eine wissenschaftliche Herausforderung darstellen, die schwer zu überwinden ist.<sup>112</sup>

Mit der Kontroverse, die nach der Veröffentlichung der ersten Ausgabe der *Symbolik* ausgelöst wurde, ermöglichte die zweite Ausgabe eine Art retrospektive Analyse der Polemik und ihrer zugrunde liegenden Problemen. In diesen Jahren erscheint eine Reihe von Werken, die versuchen, mit je eigener Methode und Absicht das Projekt einer umfassenden Theorie der Mythologie zu erarbeiten. Folgende Arbeiten sind hier erwähnenswert: die *Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums* (1824-25) von Ferdinand Christian Baur, die *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* (1825) von Müller und die *Darstellung der griechischen Mythologie. Erster Theil: Ueber die Behandlung der Mythologie* (1828) von Christian Hermann Weisse.<sup>113</sup> Diesen drei Arbeiten ist gemeinsam, dass sie das Problem der Mythologie sowohl aus philologischer als auch aus ‚philosophischer‘ Sicht angehen. Sogar das Buch Müllers, dessen hermeneutische Methode eher historisch ist, ist, wie der Titel bereits antizipiert, durch einen Versuch gekennzeichnet, das Problem der Mythen theoretisch zu untersuchen. Diese *prima facie* drei ganz verschiedenen Werke fungieren aber als gute Beispiele der Rezeption der zweiten Ausgabe der *Symbolik*. Alle diese Autoren erkennen explizit oder implizit, dass Creuzers *Symbolik* mehr oder minder einen Wendepunkt in der Mythosforschung ermöglicht hat.<sup>114</sup> Zugleich kritisieren

---

112 K.O. Müller 1848, 3 f.

113 Hierzu gehört auch Böttingers *Ideen zur Kunst-Mythologie* (1826), worin er die historisch erforschte ‚Kunst-Mythologie‘ gegenüber den ‚idealistisch‘ allegorisierenden Interpretationsschulen positioniert (vgl. Böttinger 1826, 166-171). David Friedrich Strauss’ *Das Leben Jesu* fängt ebenso mit einer Auseinandersetzung mit verschiedenen möglichen Deutungen der Mythen an (vgl. Strauss 1835, 1-76). In diesem Sinn könnte *Das Leben Jesu* als das wichtigste Beispiel der Folgen dieser Diskussion im Rahmen der Exegese verstanden werden.

114 Die Wirkung des ‚Symbolikstreits‘ lässt sich in *Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums* erkennen, wo Baur die Interpretation Hermanns ablehnt, weil dieser eine wesentlich *religiöse* Beziehung zwischen den Mythen und ihrer Bedeutung verneint (vgl. Baur 1824, 97-102). Der ‚wahre Geist‘ der *Symbolik* Creuzers besteht dagegen für Baur in der Betonung des wesentlichen Zusammenhangs zwischen Religion und Mythologie und damit der Betonung einer zugrundeliegenden religiösen Philosophie. Für Baur ist es Creuzers Bemühungen gelungen, dass sich die Mythologie mit gewisser Autonomie als Wissenschaft etablieren konnte. Die *Symbolik* Creuzers, „wodurch die Mythologie eine zuvor kaum geahnete [sic] Bedeutung, und die ersten Ansprüche auf die Würde einer Wissenschaft erhalten hat“, scheiterte aber genau dort, wo es notwendig war, die Grundlagen einer universellen Mythologie systematisch und philosophisch zu begründen (Baur 1824, iv). Baur nennt die Mythologie die „jüngste“ unter den „Alterthums-Wissenschaften“ und schreibt in seiner Vorrede weiter: „Die Mythologie hat seit einer Reihe von Jahren die Aufmerksamkeit des gelehrten Publikums auf eine Weise auf sich gezogen, die an sich schon als ein Beweis einer gewissen sie auszeichnenden Universalität angesehen werden darf“ (Baur 1824, iii). Zur Tatsache, dass Creuzer die philosophische Dimension der Mythologie nicht erforscht hat, vgl. auch Baur 1824, 112. Die Arbeit Baus geht daher von der Prämisse aus, den ‚wahren Geist‘ der *Symbolik* Creuzers zu entfalten. In den *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* versucht Müller einen genaueren Überblick der verschiedenen in Deutschland herrschenden Ansichten bezüglich der Mythologie zu geben. Für Heyne seien die Mythen Ausdrücke einer aus „Bedürfnis und Armuth“ erzeugten menschlichen Kindersprache (vgl. K.O. Müller 1825, 318). Der *sermo symbolicus et mythicus* wurde demnach von den Dichtern umgeformt und ästhetisiert, so dass der ursprüngliche Inhalt, der mit dem Ausdruck religiöser Ideen verbunden war, allmählich verloren ging. Für Voß sei die ursprüngliche Bedeutung der Mythen die der bloßen Erzählung. Die Entwicklung der Mythologie sei daher von Voß mehr als ein natürlicher Prozess konzipiert, doch nicht kontinuierlich, sondern durch Verfälschungen und Umdeutungen (vor allem durch ‚geheime Bruderschaften‘ und Priester) (vgl. K.O. Müller 1825, 321-324). Müller erkennt die Schwierigkeit, Voß’ Ideen systematisch zu bewerten, da er sich nie die Mühe machte, seine

sie Creuzer und weisen auf die Insuffizienz seines Vorschlags hin, insbesondere dort, wo er eine gewisse konzeptuelle Verfeinerung zu erreichen versucht. Diese Kritiken zeigen aber auch, dass Mythologie zu treiben nicht mehr möglich war, ohne auf Creuzer hinzuweisen.

Ein noch deutlicheres Beispiel der Versuche, den Mythologiestreit zu systematisieren, findet man in Schellings *Historisch-kritischer Einleitung in die Philosophie der Mythologie*.<sup>115</sup> Die Vorlesungen zur Philosophie der Mythologie von Schelling, die erhalten sind, gehören zur Münchener Zeit (1827-1841) des Philosophen, obwohl Schelling über Mythologie schon in Erlangen (1821-1827) vorgelesen hatte. Aus dieser Zeit (05.05.1821) stammt ein Brief von Schelling an Creuzer, um Creuzer für die Akademie der Wissenschaften in München zu gewinnen.<sup>116</sup> Dies zeigt Schellings

theoretische Auffassung der Entstehung und Entwicklung von Mythen aufzudecken (vgl. K.O. Müller 1825, 324, Note 1). Danach kommt Buttmann, dessen wichtigster Beitrag nach Müller war, das Mythische wesentlich von dem Historischen zu unterscheiden (vgl. K.O. Müller 1825, 329). Creuzer steht nicht am Ende seiner Darstellung, was schon die kritische Betrachtung Müllers andeutet. Unter den Thesen Creuzers, mit denen er nicht übereinstimmen kann, unterstreicht Müller: a) „die Annahme einer bestimmten *Absicht* bei der Mythenschöpfung“, b) eine den Mythen zugrundeliegende „unmythische gedachte“ Lehre, c) die Rolle des Priestertums als unverzichtbarer Vermittler zwischen dem Volk und überlegenem Wissen, d) und letztlich „die Ansicht, dass die Griechen ihre Mythen, zum Theil schon gebildet, von aussen erhalten hätten“ (K.O. Müller 1825, 334). Danach folgen Hermann und Welcker. Für Hermann ist der Mythos „die bildliche Darstellung einer Idee“ und steht in der Nähe Creuzers, indem diese Ideen auch durch das Handeln der Priester zu übersetzen sind. Die Bedeutung der Mythen ist für Hermann letztlich jedoch nicht theologisch, sondern philosophisch (physisch und moralisch) (vgl. K.O. Müller 1825, 337). Dabei kritisiert Müller an Hermann, dass er von einem ganz allgemeinen Mythosbegriff ausgeht und nicht „von dem gegebenen Stoffe“ her (K.O. Müller 1825, 339). Müller beendet die kleine ‚Geschichte der Mythographie‘ mit Welcker. Für diesen Gelehrten „[d]er Griechischen Mythologie liegt als ältester Theil ein hierarchisches Natursystem [...] zum Grunde“ (K.O. Müller 1825, 340).

Weisses Mythologie spiegelt im Grunde Creuzers Hauptideen wider. Hieran ist jenes Muster wieder zu erkennen: Symbol und Mythos sind die zwei zentralen Dimensionen der Mythologie. Diese beiden Begriffe bilden aber eine Polarität (die bei Creuzer nicht zu finden ist): „Das Symbol gehört dem Naturleben an, der Mythos dem Leben des Geistes und der Geschichte; jenes ward erzeugt durch Priesterweisheit, dieser durch Nationalpoesie; die Heimath des ersteren ist der Orient, des letzteren Europa und vornehmlich Griechenland. Beiden jedoch gemein ist ihre Universalität, indem jedes die Gesamtheit aller geistigen Besitzthümer der Zeit enthält, in welcher es entstand; so wie auch ihre innere Nothwendigkeit, indem das in ihnen Enthaltene auf keine andere Weise, als eben auf diese, von jenen Urvölkern ausgedrückt werden konnte. Das Symbol geht dem Mythos voran, und bildet die Grundlage des Letzteren, wie das Leben der Natur Basis und Ausgangspunkt des Geisteslebens ist“ (Weisse 1828, 19). Es liegt nunmehr auf der Hand, inwiefern Creuzers Theorie wichtig für Weisses ist. Weisses erkennt auch ausdrücklich und ohne Zögern seine intellektuelle Abhängigkeit von Creuzer gegenüber den anderen hermeneutischen Positionen seiner Zeit an. So schreibt Weisses, dass Creuzers Werk, „[...] um es kurz zu sagen, für eine gründliche und vielleicht erschöpfende bearbeitung der Mythologie von dem Standpuncte der Symbolik gelten darf“ (Weisse 1828, 20). Voß und K. O. Müller berufen sich dagegen auf die äußerlichen Aspekte der Mythologie – Voß durch eine „chronologische und topographische Anordnung des todten Stoffes“, Müller, indem er den „geistig welt-historischen Inhalt[]“ aus der Geschichte ausgeschlossen hat (Weisse 1828, 20 f.). Es ist daher zu erwarten, dass auch Weisses nicht frei von ‚antisymbolischen‘ Angriffen sein wird. So schreibt ein Rezensent des *Literarischen Conversationsblattes* (Nr. 143, 21. Juli 1826) „Die aufgeblasene und pomphafte Sprache, welche Herr Weiße spricht, mag seiner philosophischen Schule zusagen, aber für die Klarheit und Einfalt des Stoffes, welcher hier behandelt wird, schickt sie sich schlecht“. Mag die Andeutung an Creuzer nicht deutlich sein, so endet die Rezension: „Ueberhaupt ist der mythologische Anhang des Buches das *Non plus ultra* vom symbolischen Gefasel. Ei, wie werden sie in Heidelberg darüber klatschen!“ (Anonymer Rezensent 1826a, 570; vgl. auch *Blätter für literarische Unterhaltung*, Nr. 99, 28. Oktober 1826, Anonymer Rezensent 1826b).

<sup>115</sup> Schon in einem Brief Schellings an Creuzer von 1821 ist zu lesen: „In diesem Sommersemester gedenke ich ein kleines Publicum über die Bedeutung der alten Mythologie im Allgemeinen (ohne in besondre Deutungen mich einzulassen), mit Berücksichtigung älterer und neuerer (z. B. der Hermannschen) Theorien zu lesen und diese Vorlesungen auch etwa drucken zu lassen [...]“ (Plitt III, 5; Schelling an Creuzer, 03.05.1821).

<sup>116</sup> So schreibt Creuzer in seiner Selbstbiographie: „Schelling schrieb mir nämlich den 5. Mai 1821 aus Erlangen von seinem alten Wunsche, mich in ämtliche Verbindung mit sich zu ziehen, und wie schon früher der Königliche Bayerische Minister Graf Montgelas ‚eine ernstliche Absicht anzudeuten geschienen, mich für die Akademie der Wissenschaften in München zu gewinnen‘. Wozu Schelling unter Anderm, was ich nicht abschreiben darf, die für mich rührenden Worte beifügt: ‚Tecum vivere amem‘ (Creuzer 1848, 96 f.; vgl. Plitt III, 4 f.).

dauerhafte positive Einschätzung gegenüber Creuzer. Er wollte sich jedoch teilweise von Creuzers Position distanzieren. Was ein möglicher Grund dafür sein könnte, warum Schelling dies macht, mag die Tatsache sein, dass er selbst inmitten der Kontroverse um Creuzers *Symbolik* herangezogen wurde. Unter den zahlreichen Opfern der *Antisymbolik* Voß' befindet sich nämlich auch Schelling. Von ihm schreibt Voß:

Mutter demnach der *Creuzerischen Symbolik* war die *Schellingsche Naturphilosophie*, geschwängert vom Stierlingam des indischen Polterdämons, der ihr, als *sonnenhauptiger Nachtmahr*, schauerliche Religionsahnungen eingegeistert. Und Geburtshelfer war *Carl Daub*, damals Naturphilosoph, jetzt [sic] ein Heilsuchender bei Hegel. *Schelling* indess blieb treu seiner Symbolweisheit und der Begeisterung des indischen Urdämons.<sup>117</sup>

Es ist hier zweierlei zu beachten: Erstens, dass Schelling als Vertreter einer ‚Symbolweisheit‘, bzw. ‚Symbolphilosophie‘ zu verstehen sei; zweitens, dass er als Anhänger der creuzerschen Partei gesehen wird. Ob Voß' Parodie angemessen ist oder nicht, ist in diesem Zusammenhang nicht besonders wichtig. Was aber hinsichtlich der *Philosophie der Mythologie* von Bedeutung ist, ist, wie Schellings Philosophie von seinen zeitgenössischen Altertumsforschern wahrgenommen wird. Angesichts dieser Aussagen ist es nicht verwunderlich, dass Schelling gezwungen wurde, sich für eine Position zu entscheiden. In der neunten Vorlesung seiner *Historisch-kritischen Einleitung* bietet Schelling ein Schema „der verschiedenen Ansichten“ über die Mythologie (SW XI, 214). Das Kriterium einer Differenzierung ist die Einstellung gegenüber der Frage nach der Bedeutung der Mythen. Einige Forscher behaupteten, dass die Eigentlichkeit der Mythologie in ihrer *Form* besteht und schlossen einen wahren Inhalt der Mythen aus. Die Mythen seien hier das Resultat der poetischen Phantasie der alten Völker. Unter ihnen findet etwa Voß, der nach Schelling eine extreme Position vertritt, dass die Mythologie „aus sinnlosen Vorstellungen“ besteht. Dagegen, könnte man sagen, dass die Mythen einen wahren *Inhalt* enthalten, der aber wegen der externen Form des Mythos nicht transparent ist. So kann dieser Inhalt historisch (Evemerus), physikalisch (Heyne), ‚rein wissenschaftlich‘ (Hermann) oder ‚religiös‘ (Jones, Creuzer) sein (vgl. SW XI, 214). Schelling charakterisiert seine eigene dritte Ansicht als „die Vereinigung der beiden andern“ (SW XI, 215). So gesehen soll für Schelling der wahre *Inhalt* der Mythologie durch ihre *Form* dargestellt sein. Oder genauer gesagt, der wahre Inhalt der Mythologie ist ihre Form und umgekehrt. Die Mythologie ist daher nicht poetisch oder allegorisch, sondern *symbolisch-tautegorisch*.

Wie Baur, Weisse und K. O. Müller fühlt sich auch Schelling genötigt, die theoretischen

---

117 Voß 1824, 371. Obwohl Voß – hier und in der ganzen *Antisymbolik* – sich als Feind der ‚obszönen‘ phallischen Symbolik, die Creuzer und vor allem Görres in den antiken Religionen finden, inszeniert, darf man nicht vergessen, dass Voß selbst als der Verfasser nicht ganz sitzsamer Gedichte gilt, wie die *Phantasien in drei priapischen Oden dargestellt und im Wettstreit verfertiget von B.V. und St. Letzterer erhielt die Dichterkrone* (1789) (vgl. Prauss 2001, 36).

Grundsätze dieser Debatte deutlich vor Augen zu stellen.<sup>118</sup> Dies führt zu einer genaueren Ausscheidung der verschiedenen Deutungstheorien. Im Kontext dieses historisch-kritischen Schemas scheint Schelling – gegenüber „allem Lärm und Getöse“ Voß’ (vgl. SW XI, 226) – öffentlich für Creuzer Partei zu ergreifen:

Ein besonderes Glück aber widerfuhr der Mythologie, indem nach vorübergehenden und ohne Wirkung gebliebenen Erscheinungen ein Geist wie Fr. Creuzer seine Bemühungen auf sie richtete, der durch eine klassisch schöne Darstellung, durch eine reelle und großartige Gelehrsamkeit, die von einer tiefen, centralen Anschauung getragen war, die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer höheren Ansicht und Behandlung der Mythologie in den weitesten Kreisen verbreitete und befestigte. (SW XI, 226)

Diese ‚höhere Ansicht‘ ist durch die Religiosität der Mythologie bestimmt, d.h. durch die religiöse Quelle, die ursprünglich in aller Mythologie enthalten ist. Die Mythologie ist kein Produkt der Phantasie oder der vor-philosophischen Spekulation, sondern ein Produkt des religiösen Bewusstseins.<sup>119</sup> Es ist daher Schellings Standpunkt, dass der ‚Streit um Creuzers *Symbolik*‘ mehr als ein persönlicher Disput zwischen Fachleuten war. Daher ist verständlich, dass die Problematik, die diese Querele auf den Tisch gelegt hat, die Frage nach dem Wesen und Status der Mythologie ist. Dass die ‚philologischen‘ oder klassischen Zugangsstrategien an dieser Frage scheitern, soll als Indiz einer Insuffizienz jener Annäherungsweise interpretiert werden. So folgert er weiter:

Der Streit über Ursprung, Bedeutung und Behandlung der Mythologie zeigte eine zu offenbare Analogie mit dem, welcher gleichzeitig in andern Gebieten über Fragen vom höchsten und allgemeinsten Belang geführt wurde, als daß nicht die Theilnahme, welche der letzte erregte, von selbst auch auf den ersten sich verbreiten mußte. Darf jede Wissenschaft sich Glück wünschen, wenn sie anfängt, in den Kreis der höheren Literatur aufgenommen zu werden, so kann sich vorzüglich nach Creuzers Bemühung die Mythologie des Vortheils freuen, unter die Gegenstände zu gehören, gegen deren Erforschung es gleichsam keinem erlaubt ist gleichgültig zu bleiben, der die großen und über die Menschheit entscheidenden Fragen ins Auge zu fassen fähig und gewohnt ist. (SW XI, 226 f.)

Eben darum ist Schellings Projekt eine ‚Philosophie der Mythologie‘. Schelling hofft, dass die Mythologie ihren Status als Wissenschaft erlangen kann. Er erwartet dabei, dass durch die Prämisse einer ‚inneren Einheit und Verwandtschaft aller Wissenschaften‘ die notwendigen Werkzeuge zur Erforschung des mythologischen Phänomens gewonnen werden.

#### 1.2.4. Epilog

Nach der *Symbolik* hat Creuzer nie wieder eine so anspruchsvolle systematische Forschung über die

---

118 Auf Müllers *Prolegomena* legt Schelling nicht viel Wert. Müller beschäftigt sich nach Schellings Meinung nur mit dem äußerlichen Aspekt der Mythologie, mit den „abgeleiteten Erzählungen“, und nicht mit ihrer ursprünglichen Natur (vgl. SW XI, 201).

119 Diese ‚religiöse‘ Interpretation – schon von Creuzer angedeutet (vgl. Creuzer 1810, ix) – ist nur eine mögliche Lektüre der *Symbolik*. Für Humboldt z.B. vertritt Creuzer eine allegorische Position, die mehr an die Einstellung Hermanns erinnert (vgl. Humboldt 1859, 72; Humboldt an Welcker, 15.12. 1822).

Mythologie gewagt. Seine Autobiographie trägt den Titel *Aus dem Leben eines alten Professors*. Creuzer ist vielleicht genau das geworden, was er wollte, ein alter Philologie-Professor, und hat am Ende alle seine ‚romantischen‘ Impulse und Ausdrücke aufgegeben. Seine Verehrung für Schelling hatte ihn aber bis zum Ende begleitet, auch wenn Schelling in dem ersten Teil der *Philosophie der Offenbarung* die Trennungspunkte noch stärker betont. Es scheint allerdings schwer denkbar zu sein, dass Creuzer die Ideen der *Philosophie der Mythologie* oder der *Philosophie der Offenbarung* kannte. Daher ist auch der ‚Dialog‘ zwischen den beiden unterbrochen worden. Was bleibt, sind nur einige Stellen, die den Respekt Creuzers gegenüber Schelling zeigen. Der letzte Brief Creuzers an Schelling, den man bis heute kennt, stammt von 1844,

Heidelberg d. 18. Apr. 1844

Hochwohlgeborener,  
Hochzuverehrender Herr Geheimrath!

So hat unser Freund Neander denn doch Recht gehabt, wenn er im vorigen Jahr, als ich ihn hier zu sehen die Freude hatte, meine Besorgniß, Sie möchten mich zu Saulo und Consorten abgefallen glauben, durch die ernstliche Versicherung des Gegentheils niederschlug.

Urtheilen Eure Hochwohlgeborenen nun Selbst, wie schätzbar die Bestätigung jenes Trostes für mich seyn mußte, die mir Ihr Glückwünschungs-Schreiben brachte.

Wenn Sie darin meine früheren und späteren Leistungen zu hoch anschlagen, so lehrt mich eine gehörige Selbstprüfung zwar, sie auf ihr wahres Maaß herabzusetzen; jedoch gewährt diese Ueberschätzung mir große Freude, weil ich darin die Fortdauer Ihrer Freundschaft erkenne; welches mir in meinen alten Tage bei so vielen entgegengesetzten Erfahrungen gar wohlthut.

Möchten Sie auf Ihrem hohen Standpunkt in weiten Kreisen noch lange seegenreich fortwirken! Ich bitte um fernere Bewahrung Ihres Wohlwollens, und beharre verehrungsvoll

Eurer Hochwohlgeborenen

gehorsamstergebensten Diener  
Fr. Creuzer<sup>120</sup>

Interessant ist hier zu sehen, dass immer noch die Rede von Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (Saulo) ist, ein alter Gegner Schellings, der ohne seine Erlaubnis die Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung publiziert hatte.<sup>121</sup> Creuzers letzte Worte über Schelling sind eine eigenartige Ehrung. In den *Paralipomena der Lebensskizzen eines alten Professors* (1858) (eine Ergänzung zu Creuzers Autobiographie von 1848) schreibt Creuzer einen Nachruf nach Schellings Tod.

---

120 Unveröffentlichter Brief, AdW der DDR (auch Bayerische Akademie der Wissenschaften, Ident. Nummer: 1844-04-18-c); Creuzer an Schelling, 18.04.1844. Ein Fragment des Briefes Schellings wird von Creuzer in seiner Autobiographie aufgegriffen: „Auch Schelling schrieb mir noch 1844 mit Anspielung auf jene Abhandlung: ‚Als vor vierzig Jahren Ihre ersten Aufsätze in den *Studien* erschienen, ging durch die philologischen Wissenschaften ein neuer, in Deutschland nicht gewohnter Ton; eine neue Hoffnung, in grossartiger Weise die alten Verhältnisse zwischen Philologie und Philosophie zu gegenseitiger Erweiterung beider wieder hergestellt zu sehen, verbreitete sich durch Deutschland“ (in Creuzer 1848, 112). Zur Schellings Anerkennung der *Symbolik* vgl. auch Schelling 1981, 241.

121 Vgl. Tilliet 2004, 418 f.

[...] [M]it dem Spätsommer 1854 hatte sich diesem Kreise grosser Todten ein Mann angeschlossen, der mir zwar bei dem beträchtlichen Umfang seines Denkens und Wissens von Einer Seite näher stand, dessen volle Würdigung ich jedoch Andern überlasse. Und diese letztere beginnt schon mit einer Reihe von Denkschriften kompetenter Männer, die bereits erschienen sind, wird aber niemals einen Abschluss erreichen, so lange der Name Philosophie und Wissenschaft unter uns leben wird. Ich spreche von *Friedr. Wilh. Joseph v. Schelling* [...].

Nach diesen Worten erwähnt Creuzer einige neue Literatur über Schelling, die nach seinem Tod erschienen ist. Keinen anderen Nekrolog könnte man von Creuzer erwarten. Wenn das Zitat eine Form des Erinnerns ist, so könnte man die Mythologieforschung Creuzers als eine Praxis der Erinnerung, als Versuch die ‚Idealität‘ der Antike wieder zu gewinnen verstehen. Seine Werke sind mit unzähligen Referenzen versehen, die er nachträglich immer zu ergänzen versuchte. Creuzer hatte sich selbst gerne als Bibliothekar betrachtet,<sup>122</sup> als jemand, der sich nur unter den Büchern wohl fühlt. In diesem Sinn ist vielleicht dieses letzte Wort an Schelling doch ein Zeichen seiner Freundschaft.

---

122 „Immer aber kehrt die Empfindung neu zurück: es sei für mich das Beste, wenn ich an einer Bibliothek angestellt wäre, und ganz allein den stillen Untersuchungen in meiner Wissenschaft leben könnte“ (Creuzer 1972a, 196; Creuzer an Savigny, 09.01.1807).

## Zweiter Teil. Das Symbol

### **2.1. Die Bildlichkeit in *Die historische Kunst der Griechen in ihrer Entstehung und Fortbildung* (1803)**

Friedrich Creuzer ist heute besonders wegen seiner Thematisierung des Symbolbegriffs in seinem Werk *Symbolik und Mythologie der alten Völker* bekannt. Wie aber ist er zu diesem Thema gekommen? Dieser Abschnitt zielt darauf ab, die Funktion der ‚Bildlichkeit‘ in dem früheren Werk Creuzers *Die historische Kunst der Griechen in ihrer Entstehung und Fortbildung* (1803) herauszuarbeiten. Für Creuzer soll sich die Historie nicht nur mit der Frage beschäftigen ‚was soll man erzählen?‘, bzw. ‚was ist relevant für die Geschichte‘, sondern auch mit dem Problem ‚wie soll es erzählt werden?‘. Mehr noch: Creuzer erkennt schon in den Anfängen der griechischen Kultur eine Prädisposition zur Bildlichkeit, in der Bilder und Symbole einen wichtigen Platz einnehmen. So fragt er sich, welche Rolle die Bildlichkeit in der griechischen Geschichtsschreibung gespielt hat. Darüber hinaus soll hier beleuchtet werden, dass dieses Werk in vielen Aspekten den Symbolbegriff von *Symbolik und Mythologie der alten Völker* (1810) antizipiert. Obwohl das Symbol nur eine untergeordnete Rolle in *Die historische Kunst der Griechen* spielt, ist zu vermuten, dass der Gebrauch des Wortes nicht zufällig war und dass die romantischen und idealistischen Symboltheorien im Hintergrund mitspielen. Die Beschreibung des Urzustandes der menschlichen Kultur als einer nicht diskursiven und die Funktion der Bildlichkeit und der ‚Idealität‘ in der Historie untermauern die Idee eines Wissens, das jenseits der reinen Rationalität steht.

1803 war Creuzer als Lehrer für Altgriechisch und Eloquenz in Marburg tätig.<sup>123</sup> Hier schreibt er sein erstes wichtiges Werk *Die historische Kunst der Griechen*.<sup>124</sup> Wie er in seinen Memoiren bemerkt, stammen die Materialien für dieses Buch aus dem Jahr 1798, aber auch besonders aus den Ideen eines kleinen Textes von 1802, *Epochen der griechischen Literaturgeschichte*. Das Ziel dieses Werkes, wie Creuzer in der Vorrede erklärt, ist nicht eine ausführliche Geschichte, sondern vielmehr eine Erklärung der Entstehung der griechischen Historiographie.<sup>125</sup> Obwohl die Frage zum Bereich der klassischen Altertumforschung gehört, versucht Creuzer, das Thema von einer anderen Perspektive her zu beleuchten. In der Tat scheint diese Perspektive manchmal nicht nur

---

123 Vgl. Engehausen 2008, 27.

124 Münch 1976, 53. Vgl. auch Becker-Cantarino 2007, 287; Schwindt 2008, 45. Auch Arnaldo Momigliano andererseits beurteilt das Buch an sich überwiegend positiv. Für ihn ist dieses Werk Creuzers „nothing more nor less than the first modern history of Greek historiography“ (Momigliano 1946, 153). Über die Rezeption des Buches bei Creuzers Zeitgenossen siehe Momigliano 1946, 162 f. Eine inhaltliche Zusammenfassung dieses Werks findet man bei Angsüsser 1962, 30-51.

125 Creuzer 1803, v-vi.

philologisch, sondern auch philosophisch zu sein. *Die historische Kunst der Griechen* ist kein philosophisches oder ästhetisches Werk, auch wenn das Interesse an der Spekulation sichtbar ist. Creuzer ist sich dessen bewusst. In der Autobiographie Creuzers *Aus dem Leben eines alten Professors* bezieht sich der Autor nämlich auf den fünften Abschnitt dieses Werkes als eines „philosophischen“ Kapitels, das nach Creuzer ein „Kantisch-Fichtescher Lappen“ ist.<sup>126</sup> Hier wird aber nicht nur dieses Kapitel untersucht, sondern auch Teile des Abschnittes 1 und 4, wo der Verfasser einige spekulative Ideen formuliert.

Der erste Teil dieses Abschnittes skizziert den Symbol- und Bildbegriff anhand des ersten Kapitels von Creuzers Buch. Im zweiten Teil wird die Theorie der Historie anhand des fünften Kapitels dargestellt. Obschon hier das Symbol keine Erwähnung findet, sind die ‚Idealität‘, die ‚Realität‘, die ‚Betrachtung‘ und die ‚Sinnlichkeit‘ Begriffe, die auffällig eng mit dem Wortfeld des romantischen Symbols verbunden sind. Der dritte Teil schließlich versucht, die philosophischen Ideen hinter diesem Text zu erläutern. Angesichts einer Kritik Heynes wird hier die symbolische Sprache genauer bestimmt und in Zusammenhang mit den Ideen Kants und F. Schlegels gebracht.

### **2.1.1. Bild und Empfindung**

Schon am Anfang des Werkes stellt Creuzer eine Idee vor, die als wichtiger Leitfaden des Textes verstanden werden kann. Wie schon gesagt, wurde der Begriff des Bildlichen in diesem Text Creuzers nicht systematisch behandelt. Trotzdem dient der Begriff als Werkzeug, um die früheren Stufen der Menschheitsentwicklung zu bezeichnen. Das Bildliche ist ein Hauptmerkmal des antiken Denkens und zeigt so das Vorherrschen des Bildes über den Begriff.

In diesem Sinn stellt – in diesem Text – das antike Griechenland für Creuzer den Übergang vom Naturzustand zur Kultur dar. Auch die griechische Historiographie als Teil der griechischen Literaturgeschichte – vom Epos bis zur Tragödie und Philosophie – wird von dieser Umwandlung geprägt, so die These Creuzers. Diesen beiden Zuständen der menschlichen Geschichte entsprechen gleichzeitig zwei verschiedene Ausdrucksarten.

Wir, die wir Alles durch Begriffe scheiden und scheiden müssen, können uns auch von dieser rohen Natureinheit nur auf dem Wege künstlicher Absonderung ihrer Bestandtheile einige Vorstellung machen. Daher also die Frage: Was enthielt jener Eine und ungesonderte geistige Besitz, und welcher Art war sein Besitzer?<sup>127</sup>

Um die Entwicklung der Historiographie zu begreifen, scheint es Creuzer nötig zu sein, auch die Natur des Urmenschen darzustellen. Er fängt ganz von vorne an. Die Mentalität des Urmenschen

---

<sup>126</sup> Vgl. Creuzer 1848, 26.

<sup>127</sup> Creuzer 1803, 2.

war nicht die des analytischen Denkens, das die Begriffe in einfache Elemente zergliedert. Nach Creuzer kann dieses vorbegriffliche Denken nur ein bildliches Denken sein.

Hier folgt Creuzer einer verbreiteten Meinung. Es ist aber merkwürdig, dass auch Schelling in der Einleitung seiner *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) – ein Buch, das Creuzer anscheinend gelesen hatte –<sup>128</sup> eine ähnliche Unterscheidung anbietet. Dort schreibt der junge Philosoph:

Sobald der Mensch sich selbst mit der äußeren Welt in Widerspruch setzt (wie er das thut, davon späterhin) ist der erste Schritt zur Philosophie geschehen. Mit der Trennung zuerst beginnt Reflexion; von nun an trennt er was die Natur auf immer vereinigt hatte, trennt den Gegenstand von Anschauung, den Begriff vom Bilde, endlich (indem er sein eigenes *Objekt* wird) sich selbst von sich selbst. (AA I, 13, 57/ SW II, 13).

Zwei Elemente sind hier hervorzuheben. Erstens die Idee einer gewissen Ureinheit des Menschen mit der Natur.<sup>129</sup> Zweitens die Trennung zwischen Begriff und Bild, die mit dem Heraustreten aus dieser Einheit stattfindet. Schelling kritisiert schon in dieser Jugendschrift den trockenen Primat der Begriffe. Dazu schreibt er: „Die *bloße* Reflexion also ist eine Geisteskrankheit des Menschen [...]“ (AA I, 13, 57/ SW II, 13). Zu viel Reflexion trennt den Mensch von der Welt ab. „Ihr entgegen steht die wahre Philosophie, die Reflexion überhaupt als bloßes Mittel betrachtet“ (AA I, 13, 58/ SW II, 14). Was Schelling aber in Bezug auf die Philosophie sagt, wird von Creuzer für die Geschichte angewendet.

Dass Creuzer sein Werk über klassische Historiographie mit dieser Anmerkung über die Mentalität des Urmenschen anfängt, deutet auf eine anthropologische Deutung der Menschheitsgeschichte, die als gegebene erscheint. Nach dieser hatte der Urmensch nicht nur ein anderes Wissen der Welt, sondern auch eine andere Denkform. Heyne ist dafür verantwortlich, diese Idee für die Mythologieforschung zu gewinnen.<sup>130</sup> So seien die Urmenschen mit Kindern zu vergleichen, die noch fest an der Sinnlichkeit ihrer Umgebung haften. Diese These war jedoch nicht ursprünglich von Heyne erfunden worden. Der Aberglaube (bzw. das Heidentum) wurde im 17. und 18. Jahrhundert ‚psychologisiert‘ und als Folge eines defizitären Vermögens begriffen. Hierbei

---

128 Creuzer 1972, 89; Creuzer an Savigny, 21.05.1800.

129 „Ursprünglich ist im Menschen ein absolutes Gleichgewicht der Kräfte und des Bewusstseins“ (AA I, 13, 57/ SW II, 13).

130 Diese Idee einer durch Bilder entwickelten Denkart ist auch z.B. bei Herder zu finden, den Creuzer auch zitiert. Creuzer erwähnt in einer Fußnote Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Dort zitiert Herder den Theologen und Missionar David Cranz, der über die Einwohner Grönlands berichtet, dass sie die Geschichten über Europa nur durch visuelle Vergleiche verstehen (z.B. die Pferde seien „große Hunde“) (vgl. Herder 1786b, 170; vgl. Creuzer 1803, 11). Die Sinnlichkeit ist aber bei Herder keine niedere Stufe im Sinne eines Mangels, da für ihn die Natur eine „gütige Mutter“ ist, die ihre Söhne mit den besseren Fähigkeiten erschaffen hat (vgl. Herder, 1786b, 168).

spielten eine wichtige Rolle die Furcht und die Hoffnung,<sup>131</sup> die als Produkte einer gewissen Unwissenheit über die Naturkräfte angesehen wurden, aber auch die Einbildungskraft, deren Übergewicht pathologisiert wurde.<sup>132</sup> Dies erinnert an das berühmte Motto (Petronius zugeschrieben) ‚*Primus in orbe deos fecit timor*‘, das jetzt aber durch die Reiseberichte eine neue anthropologische Dimension gewann. So wendet Heyne diese ‚anthropologisch-kulturelle‘ Idee des Primitivismus auf eine ‚historisch-anthropologische‘ Auffassung der Antike an.<sup>133</sup> Heyne analysiert hierbei die Mythen nach ihrem eigenen Kriterium. Er versteht den Mythos als Ausdrucksweise dieser ersten Stufe der menschlichen Entwicklung. Auch für ihn ist die Unwissenheit ein ‚Katalysator‘ für die Mythen.<sup>134</sup> Mythen sind jedoch kein Irrtum, sondern ein notwendiges Moment der Kulturgeschichte des Verstandes, da der Urmensch wegen seiner Spracharmut seine Welt durch sinnliche Gesten und Bilder ausdrücken musste.<sup>135</sup> In diesem Sinn muss man vermeiden, die *eloquentia* des Naturmenschen mit der des modernen Menschen zu vergleichen.<sup>136</sup>

Durch diesen sinnlichen „Kindheitszustand“ alleine,<sup>137</sup> wovon Creuzers Forschung ausgeht, kann man aber nicht die Ausdrucksformen des Urmenschen erklären. In diesem Naturzustand hatte der Mensch auch eine Ahnung von der Gottheit.<sup>138</sup> Dieses überwältigende Gefühl hätte aber nur Furcht in den Menschen erzeugt ohne die Vermittlung der Priester. Der Schamane oder Seher war „Mittler zwischen der unbegrenzten Macht, die man Gottheit nannte, und der beschränkten Menschheit [...]“.<sup>139</sup> Creuzer erklärt nicht den Ursprung des Priestertums. Er schreibt nur, dass die, die die Naturkräfte durch Zauberwörter zu beherrschen versuchten, zu Priestern geworden seien. Der Priester trat als Vertreter der Gottheit unter die Menschen, um die göttliche Lehre mitzuteilen. Nicht durch Worte, sondern durch sinnliche Darstellungen. „Also, was der lehrende Verstandmensch durch eine geordnete Folge von Begriffen zu erläutern pflegt, ward hier in Einem [sic] grellen Bilde gezeigt“.<sup>140</sup> Diese zwei Gegensätze, Begriff und Bild auf der einen Seite, Folge und Simultaneität auf der anderen, stellen also zwei Ausdrucksarten dar. Zum Zeitalter der ursprünglichen Einheit gehört eine Darstellungsart, die alles simultan darstellt als eine einzige Repräsentation. Hier tritt das Wort ‚Symbol‘ auf. Creuzer schreibt: „Bild und Symbol vertrat ohne Zweifel auch hier die Stelle

131 Vgl. z.B. Hume 2000, 8.

132 Vgl. Gisi 2007, 160 f.

133 Vgl. Fornaro 2004, 35. In diesem Sinn ‚rehabilitiert‘ Heyne das Werk Herodots als ethnologisches Dokument. „Erodoto, dunque, etnologo *ante litteram*, non aveva falsato la verità, ma aveva al contrario descritto usanze, costumi, riti di popoli, di cui in prima persona era venuto a conoscenza“ (Fornaro 2004, 141).

134 In *Quaestio de causis fabularum seu mythorum veterum physicis* schreibt Heyne: „Rerum itaque causarumque ignoratio omniae mythologiae fundum substruere putanda est [...]“ (Heyne 1785, 191); vgl. auch Feldman und Richardson 1972, 219.

135 Vgl. Gisi 2007, 224.

136 Vgl. Heyne 1785, 192.

137 Vgl. Creuzer 1803, 2-3.

138 Vgl. Creuzer 1803, 3.

139 Creuzer 1803, 3.

140 Creuzer 1803, 4.

von Begriff und Beweis“.<sup>141</sup> Der Priester war Lehrer. Hier zitiert Creuzer Herodot, der in seinen *Historien* die konjugierten Verben φαίνω (beleuchten, erscheinen) und ἐκφαίνω (herauszeigen, sichtbar werden lassen) als Synonym für „lehren“ benutzt.<sup>142</sup> So unterstreicht Creuzer die Verbindung zwischen der pädagogischen Funktion des Priesters und der Anwendung von Bildern. Infolgedessen hat er nicht durch Begriffe und Argumentationen, sondern durch Bilder und Symbole unterrichtet.

Dass Creuzer aber die orakelhafte Sprache als Beispiel der bildlichen Ausdrucksform benutzt, ist keine Koinzidenz. Wie auch auf den jungen Schelling, der 1792 die Idee hatte *Über Dichter, Propheten, Dichterbegeisterung, Enthusiasmus, Theopneusie, und göttliche Einwirkung auf Menschen überhaupt* zu schreiben,<sup>143</sup> übte die Welt der Orakel eine anziehende Faszination auf den jungen Creuzer aus. In seiner Schrift *Herodot und Thucydides*, die Creuzer mit sechsundzwanzig Jahren geschrieben hatte (der Text wurde 1798 veröffentlicht, stammt aber aus 1797), lässt sich schon diese Vorliebe für Herodot und die Orakelsprache erkennen. „In Herodots Geschichte wird eine grosse Menge von Orakelsprüchen angeführt, und es ist dabei nicht zu verkennen, dass sie nach des Geschichtsschreibers religiöser Ueberzeugung wahrhaft göttliche Offenbarungen waren“.<sup>144</sup> Daher ist es nicht verwunderlich, dass die Lieblingsbeispiele Creuzers auch aus Herodot stammen.

Die symbolische Ausdrucksform besteht nach Creuzer aus einigen Eigenschaften. Erstens in der Funktion des sinnlich ‚Auffallenden im Beharrlichen‘. Das Darstellungsvermögen dieser ersten Bildungsstufe der Menschheit war mit den Erscheinungen ihrer Umgebung eng verknüpft und die Beobachtung der Natur hat hier eine zentrale Rolle gespielt. So wurden die Dinge durch ihre *auffallenden* Attribute ersetzt. Beispiele dieser Art sind nach Creuzer einige der Bezeichnungen, die Hesiod verwendet. In *Werke und Tage* nennt der Dichter die Ameise „ἄδρις“ („weise“)<sup>145</sup> und die Hand „πέντοζος“ („mit fünf Zweigen“).<sup>146</sup> Hesiod, obwohl jünger als Homer, hätte die Ausdrucksform der Urmenschen nachgeahmt, bzw. die Ausdrucksform der Priester, der Orakelsprache, so Creuzer.

Das zweite Mittel dieser Sprache war es, eine Analogie anzusetzen, was Creuzer nach Herder „metaschematisieren“ und „Metaschematismus“ nennt.<sup>147</sup> Das Verhalten der Analogie scheint nicht

---

141 Creuzer 1803, 6.

142 Creuzer 1803, 4, Fußnote 3; Hdt. 2.49.

143 Vgl. Michael Franz 1996, 192-201.

144 Creuzer 1798, 54.

145 Vgl. Hesiod, *Werke und Tage*, 778.

146 Vgl. Hesiod, *Werke und Tage*, 742.

147 Vgl. Creuzer 1803, 8, 10. Herder definiert Bilder in dem Text *Über Bild, Dichtung und Fabel* (erschieden im dritten Band der *Zerstreuten Blätter*, 1787a) als „jede Vorstellung eines Gegenstandes mit einigem Bewußtseyn der Wahrnehmung verbunden. Steht es vor meinem Auge, so ist es ein körperliches, sichtliches Bild. Wird es meiner Einbildungskraft dargestellt: so ist es eine *Phantasie* (φάντασμα), die aber dennoch von sichtlichen Gegenständen

so explizit thematisiert zu sein. Creuzer schreibt: „In Absicht des zweyten darf man nur die Voraussetzung von absichtlich gesuchter Dunkelheit, oder aus Weisheit gewählter Hülle aufgeben, um in den Orakeln das Symbol als ursprünglich natürlichen Ausdruck des Faktums zu finden“.<sup>148</sup> Hier wird ein Beispiel aus Herodot genannt, wo der Wahrsager Amphilytos die Eroberung Athens durch das Bild vom Fischfangen darstellt.<sup>149</sup>

Wie man sehen kann, ist die Erläuterung Creuzers nicht präzise. Er erklärt weder den Unterschied zwischen Bild und Symbol, noch den Kontrast zwischen beiden Beispielen. Problematisch scheint auch die Verbindung zwischen dem Erziehungszweck der Priester und der ‚absichtlich gesuchten Dunkelheit‘. Immerhin ist aber zu bemerken, dass die menschliche Urreligion von der Natur bestimmt ist. „Zugleich machte der Mangel an eigentlichen Bezeichnungen, und die Beschränktheit der umgebenden Welt, die Dürftigkeit der Erfahrungen bey jedem Versuche, eine bekannt gewordene That auszudrücken, die symbolische Übertragung nöthig“.<sup>150</sup> Trotzdem spricht Creuzer über die „Trägheit des Symbols“, da dieses Mittel keine vollkommene Ausdrucksform sei.

Die nächste Stufe dieser Entwicklung ist die Befreiung von der dringenden Not der Natur und versetzt den Mensch in die Lage, sein eigenes Leben zu beobachten.<sup>151</sup> In dieser Situation konnte er ein Ereignis in einer sinnlichen Erzählung von Handlungen darstellen. So fängt Creuzer an, über die Sagen und die Weiterentwicklung der griechischen Literatur zu sprechen – die hier nicht zu behandeln sind.

Nun wird zur Fragestellung des vierten Abschnitts übergeleitet. Dort behandelt Creuzer wieder den ursprünglichen Zustand der griechischen Literatur und Geschichtsschreibung, um die Entstehung der Prosa zu erklären. Die erste Stufe der Sprache war poetisch. „Diese erste Naturpoesie ist ihrem ganzen Wesen nach *Bild* und *Empfindung*, dieses letztere Wort in der Bedeutung genommen, da es den Ausdruck einer gegenwärtigen *Leidenschaft* bezeichnet. Von dieser Seite betrachtet, ist sie regellos und widerstrebt aller Beschränkung“.<sup>152</sup> Wie soll man diesen

---

ihre Gesetze borget“ (Herder 1787a, 93). Bei dieser Definition wird das Verhältnis zwischen Bild und Phantasie klar. Die Vorstellung eines Gegenstandes ohne Wahrnehmung heißt Phantasie. Die Mythen als die Erzählungen übernatürlicher Wesen wurden in diesem Sinn „phantastisch“ genannt. Infolgedessen wird diese Stufe der Menschheit mit der Kindheit verglichen. Nach Herder ist es die Funktion der Seele die Gegenstände nach Regeln in Bilder zu übersetzen. Diese Tätigkeit nennt Herder „metaschematisieren“ (vgl. Herder 1785, 95). Auch Creuzer verwendet dieses Wort als er über die Hauptmerkmale der symbolischen Sprache zu sprechen kommt.

148 Creuzer 1803, 9.

149 “[...] ἔρριπται δ’ ὁ βόλος, τὸ δὲ δίκτυον ἐκπεπέτασται, / θύννοι δ’ οἰμήσουσι σεληναίης διὰ νυκτός”, „Schon ist geworfen das Garn und ausgebreitet die Netze; / Und es stürzt hin der Thunfisch im Dunkel der Mondnacht“, Creuzer 1803, 9, Fußnote 11; Hdt. 1.62.4; Übersetzung: Herodot 2011, 69. Creuzer zitiert in Bezug auf diese Idee auch Pausanias: „Ἐλλήνων τοὺς νομιζομένους σοφοὺς δι’ αἰνιγμάτων πάλαι καὶ οὐκ ἐκ τοῦ εὐθέως λέγειν τοὺς λόγους [...]“, „Ich vermute, daß die als Weise angesehenen Griechen einst ihre Erzählungen in Rätsel und nicht unmittelbar verständlich gaben [...]“. Creuzer zitiert 8.8.2 anstatt 8.8.3, Paus. 8.8.3; Übersetzung Pausanias 1989, 21; Creuzer 1803, 5, Fußnote 4.

150 Creuzer 1803, 11.

151 Vgl. Creuzer 1803, 13.

152 Creuzer 1803, 168.

Satz verstehen? Auf der einen Seite, wie schon oben gesagt wurde, war die Ausdrucksart der ersten Menschheit nicht regellos, sondern von ihrer Umgebung bestimmt. Daher ist diese Urpoesie, nach Creuzer eine sinnliche, d.h. von der Körperlichkeit der Dinge geprägte. Deswegen war diese Ursprache so eng mit dem Rhythmus, dem Tanz und den Gebärden verknüpft.<sup>153</sup> Aber auf der anderen Seite schreibt Creuzer, dass diese Urpoesie unbeschränkt sei. Hier sollte man die Erklärung Creuzers ergänzen. Die Natursprache ist die Sprache des Mythos und erscheint als ein Produkt des freien Traumes der „Kindesphantasie“ der Menschheit.<sup>154</sup> Wie beim Traum oder bei Kinderspielen, mangelt es den Mythen manchmal an klarer Kausalitätslogik. Diese Armut an Logik erscheint dem Philologen aber als „Freiheit“ und „leichte[s] Schweben über der dargestellten Welt“.<sup>155</sup> Der Dichter taucht also als Nachfolger des Priesters auf.<sup>156</sup>

Um den Zustand des Dichters zu beschreiben benutzt Creuzer das Wort ‚Idealität‘. Sie ist die „geistliche Freiheit des dichterischen Spieles“ und entspricht der anderen Seite der Urpoesie. Creuzer bezeichnet das Metrum in der epischen Poesie als Zeichen dieser Idealität:

Wenn in der ungeschlachten Poesie des Wilden die Natur durch die beschränkte Kraft des Geistes und des Körpers dem fortreisenden und zerstörenden Strome der Gefühle ein nothwendiges Ziel setzt, so erscheint in der gebildeten Dichtkunst das Maß als das Zeichen, daß sich die schwebende Vielheit der Erscheinungen in dem Geiste des Poeten als in einem festen Punkte sammelt, als das Zeichen, daß dieser Geist alle diese Gestalten willkürlich hervorzauberte und frey über diese Zauberwelt herrscht.<sup>157</sup>

Dieses Zitat zeigt eindeutig den Versuch Creuzers, diese beiden Aspekte der Urpoesie zu versöhnen. Beschränktheit und Idealität kommen hier zusammen und bilden die Grundstruktur ihrer Fortentwicklung. Der Stil dieses Zitates ist aber auch nicht zu übersehen. Weit entfernt von der wissenschaftlichen Schreibweise einer philologischen Forschung, verwendet der Text poetische und philosophische Wörter (z.B. „Metaschematismus“, „Idealität“, „Freiheit“, „Schweben“ usw.), um seine Argumentation durchzuführen, was im Folgenden noch deutlich wird.

### **2.1.2. Das philosophische Kapitel**

Nach der Erörterung der Entstehung und Entwicklung der Historie, des fünften Abschnitts des Textes, befasst sich Creuzer mit der Natur der griechischen Historiographie im allgemeinen Sinn. Das Ziel dieses Teils besteht also darin, „die Begriffe der Griechen über das Wesen und die Gesetze

---

153 Vgl. Creuzer 1803, 168. „In jener ungeformten Urpoesie war demnach das Maß aus physiologischer und psychologischer Nothwendigkeit hervorgegangen“ (Creuzer 1803, 169).

154 Creuzer 1803, 16.

155 Vgl. Creuzer 1803, 171. Zum Begriff des Schwebens siehe Hühn 1997.

156 Creuzer thematisiert diese Überschreitung hier nicht. Vermutlich kann man es folgendermaßen deuten: als Schöpfer der Symbole war der Priester schon eine Art Dichter. Die eigentliche Dichtkunst manifestiert sich aber erst in einer späteren Stufe und teilt mit dem Priestertum seine symbolische Ursprache.

157 Creuzer 1803, 171.

der Historie zu würdigen“.<sup>158</sup> Wie oben schon gesagt wurde, wurde dieser Abschnitt von Creuzer als „philosophisch“ beschrieben. In der Tat gibt es einige Passagen (die Seiten 225 bis 240), die an einen philosophischen Text erinnern. Creuzer ist sich darüber im Klaren, da er diese Passage folgendermaßen einleitet: „Der Verfasser legt hier folgende Ideen bloß als einen hermeneutischen Versuch nieder, d.h. als hypothetische Sätze, wodurch er sich jene theoretischen Urtheile, so wie die historischen Werke der Griechen zu erklären sucht“.<sup>159</sup> Zum Schluss dieses Paragraphen gibt es noch eine interessante Bemerkung: „Bey einem großen Theile dieser Sätze hat der Verfasser die Ansicht der Neueren vor Augen gehabt, und in der That ist es zum richtigen Verstehen der Griechischen Geschichtsschreibung sehr wesentlich, die neuere damit zu vergleichen“.<sup>160</sup> Der Gegenstand dieses Textstücks ist folglich nicht nur die griechische Historiographie, sondern das Geschichtsschreiben allgemein, das mit den Werkzeugen der ‚neueren‘ Philosophie von Creuzer erläutert wird. So kann man dieses Stück relativ unabhängig vom Rest des Textes lesen. Die Passagen sind in vier Teile geteilt: einen ersten, ohne Titel (225-232), einen zweiten „Vom Zwecke der Historie“ (232-234), einen dritten „Bestandtheile der Historie“ (234-237) und einen vierten „Der historische Stil“ (237-249).

Die Ausdrucksweise des Textes verändert sich hier wieder und die Verwendung von Definitionen wird emphatisch markiert und erweitert. Auch die Zitate von klassischen Autoren sind verschwunden, um den Überlegungen Creuzers Platz zu machen. Die Hauptthese Creuzers lautet, dass die historische Kunst der Griechen die Realität mit der Idealität versöhnt, d.h. „den realen Zweck der Meldung“ mit „der ideellen Freyheit“.<sup>161</sup> So erläutert Creuzer die Aufgabe der Historie als: „*die in der Zeit gegebene Natur nach den Gesetzen des Geistes zur Betrachtung darzustellen*“.<sup>162</sup> Für Creuzer ist die Natur „der sinnlich wahrnehmbare Zusammenhang der Erscheinungen der Körperwelt“ und repräsentiert Notwendigkeit, weil alles, was in der Natur stattfindet, nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung geschieht. Die Freiheit wird hier vom Menschen repräsentiert, da er durch sein Selbstbewusstsein die Gründe seines Verhaltens auswählen kann. Die Durchdringung zwischen Notwendigkeit und Freiheit nennt Creuzer „Handlung“ und „Tat“. Der Gegenstand der Historie ist daher an sich eine Einheit dieser Gegensätze. Diese Durchdringung an sich aber erzeugt nicht die Historie, weil diese eine bestimmte Anordnung der Fakten voraussetzt. Die Handlungen erscheinen dem Geist als eine zufällige Abfolge, die er erst durch den Verstand zuordnen muss. Das Zufällige, in dem keine Ursache erkennbar ist, wird von der Historie ausgeschlossen. Hier unterscheidet der Autor zwischen Historie und Geschichte. In der

---

158 Creuzer 1803, 199.

159 Creuzer 1803, 225.

160 Creuzer 1803, 240.

161 Vgl. Creuzer 1803, 225.

162 Creuzer 1803, 226.

letzten „findet alles Platz, was in der Zeit gegeben, was *geschehen* ist“.<sup>163</sup> Der Zweck der Geschichte ist das Aufbewahren der Taten, mit anderen Worten: das Gedächtnis zu schützen. Die Historie dagegen versucht durch die Erforschung des Kausalverhältnisses eine höhere Einheit in diesen Fakten zu finden. Doch handelt es sich um eine „*bedingte sinnliche Einheit*“ insofern, als jeder Grund eines Faktums auch zur Kausalitätskette von Ursachen und Wirkungen gehört.<sup>164</sup> In diesem Sinn kann eine Staatsveränderung als Ursache eines Krieges erscheinen, aber gleichzeitig als Wirkung einer sozialen Krise. Der Geist, schreibt Creuzer, strebt nach einer höheren Einheit:

Der Geist sucht eine Einheit, die höher liegt als der Causalnexus selbst, die jene erste als bloßen Stoff ihrem eignen Gesetze unterwerfe, und folglich selbst nicht sinnlich bedingt sey: eine *übersinnliche Einheit*. Diese Einheit allein kann eine *historische* heißen, weil es die Aufgabe der Historie ist, die Natur geistig darzustellen, folglich den Geist über die Natur zu erheben.<sup>165</sup>

Diese Aufgabe ist jedoch nicht leicht zu erfüllen. Das letzte Kausalverhältnis der Natur ist nicht offenbar. Daher erscheint das Zufällige der Natur, seine absolute Absichtslosigkeit als „unendliche Freyheit“.<sup>166</sup> Infolgedessen definiert Creuzer Historie als „Darstellung zur *Betrachtung*“.<sup>167</sup> Die Betrachtung ist eine sinnliche Erfahrung und besteht darin, eine Empfindung der Vergangenheit vorzustellen. Die Natur soll aber nicht als das Zufällige erscheinen, sondern als das Resultat der Wechselwirkung zwischen Freiheit und Notwendigkeit oder mit den Worten Creuzers „als ein großes Schauspiel“.<sup>168</sup> So eine Darstellung muss deswegen „den Eindruck des *Friedens*“ erwecken,<sup>169</sup> diese Taten und Handlungen müssen als eine Totalität erscheinen. Die Historie muss aber auch vermeiden, ein geschichtliches Ereignis als eine moralische Lehre darzustellen. Wenn der Historiker den geschichtlichen Stoff unter einen bestimmten Begriff ordnet, um eine didaktische Wirkung zu erreichen, zerlegt er dadurch den „unendlichen Charakter“ der Natur. Die Geschichte soll als eine Totalität erscheinen, aber nicht als eine bestimmte Totalität. Man muss sich daran erinnern, dass die Einheit der Historie eine „übersinnliche“ ist. Creuzer erkennt in der Geschichte eine unbegreifliche Unendlichkeit, die man aber durch die Historie erfassen kann. Er schreibt: „Ist die Historie Darstellung der Natur, so ist ihr Zweck eben so unendlich als diese, oder vielmehr sie hat keinen Zweck, in so ferne [sic] man darunter eine *bestimmt gedachte und mit Bewußtseyn vorgesezte, bestimmte Wirkung* versteht“.<sup>170</sup> Deswegen wäre eine zur Erziehung der Menschheit

---

163 Creuzer 1803, 229.

164 Creuzer 1803, 230.

165 Creuzer 1803, 230.

166 Creuzer 1803, 233.

167 Creuzer 1803, 231.

168 Creuzer 1803, 233.

169 Creuzer 1803, 232.

170 Creuzer 1803, 232.

geplante Historie nicht nur problematisch, sondern auch unmöglich. Das ist deswegen so, weil der Historiker weder die Weiterentwicklung der Geschichte, noch die Bedürfnisse und Forderungen der zukünftigen Menschen kennen kann. In welchem Sinn kann dann die Historie die Unendlichkeit der Natur darstellen, ohne diese Unendlichkeit zu zerstören? Die Historie soll „ins Unendliche wirken“, d.h. soll in jeder Zeit eine nicht abgeschlossene Totalität darstellen. Jede Generation hat ihre eigene Erklärungsweise der Geschichte. Deswegen soll die Historie nicht die Möglichkeit verschiedener Deutungshypothesen ausschließen. Mit den Worten Creuzers: „in jeder künftigen Zeit soll der nachdenkende Geist sich durch sie [scil. durch die Historie] bereichert fühlen, und das Gemüth den Eindruck der Menschheit durch sie empfangen, welchen Eindruck es dann nach dem Maße seiner Kräfte verarbeite und fortbilde“.<sup>171</sup>

Die Darstellung der Natur zur Betrachtung ist daher weder eine Menge zufälliger Ereignisse, noch eine bestimmte und in sich abgeschlossene Einheit. Dieser scheinbare Widerspruch lässt sich nur durch eine – wenn nicht idealistische, so doch mindestens – philosophische Prämisse denken: „Die Historie ist reell und ideell zugleich“.<sup>172</sup> Dass der Stoff der Historie real und ideal ist, wurde schon erwähnt. Auf der realen Seite bekommt die Historie ihren Inhalt von der Natur in breitem Sinn. Die Erscheinungen dieser sind immer individuell und konkret. So lässt sich alles, was in der Geschichte geschieht, auf bestimmte Individuen reduzieren. Aber nicht nur der Inhalt, auch die Form fordert die Individualität der Erscheinungen, indem sie eine zeitliche Reihe bildet. Interessant ist zu bemerken, dass Creuzer hier kantische Terminologie verwendet. Er schreibt: „Die Form, unter welcher die ganze Summe der Individuen sich dem inneren Sinne darstellt, ist die Zeit“.<sup>173</sup>

Auf der idealen Seite spielt der Geist, d.h. der Geist des Historikers, die zentrale Rolle. Er muss nicht nur den Stoff nach dem Kausalitätsgesetz begreifbar machen, sondern auch den Stoff in ein Bild für die Sinne verwandeln, weil die Historie Darstellung zur *Betrachtung* ist. Damit dieses Ziel erreicht wird, muss der Historiker die „kritische“ und die „ästhetische“ Forschung verbinden. Der Geschichtsschreiber erklärt die Gegenseitigkeit der Fakten, indem er sie als Ursache oder Wirkung identifiziert. Neben dieser Zuordnung muss er zugleich eine Idee aufstellen, durch die die ganze Reihe von Ereignissen sich als eine Einheit erweist. Zu diesem höchsten Gesetz liefert Creuzer keine weitere Erklärung. Wie der Künstler soll der Historiker aber auch fähig sein, den pathetischen Zusammenhang der Fakten zu rekonstruieren. Die Historie soll poetisch sein, sie soll für das Gemüt ein lebendiges Bild der Vergangenheit bieten. Hier bleibt Creuzer seiner Bildtheorie treu. Das Bild kann verschiedene Elemente sinnlich vereinen. Eine rein logische Einheit kann nicht die Mannigfaltigkeit der Geschichte fassen, ohne diese Mannigfaltigkeit zu reduzieren. So schreibt

---

171 Creuzer 1803, 233.

172 Creuzer 1803, 234.

173 Creuzer 1803, 234.

Creuzer, die „künstlerische“ Forschung ziele darauf ab, „die einzelnen Züge der sinnlichen Wahrheit eines Faktums zu sammeln“.<sup>174</sup>

Die Affinität zwischen dieser Definition der Geschichte von Creuzer und der von Schelling ist erstaunlich. Die *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803) wurden im selben Jahr wie die *Historische Kunst* veröffentlicht, obwohl sie 1802 in Jena vorgetragen wurden. In der zehnten Vorlesung beschäftigt sich Schelling tatsächlich mit dem Studium der Geschichte und unterscheidet dort zwischen verschiedenen Behandlungsarten des geschichtlichen Gegenstandes: man kann die Geschichte als Werk der Vorsehung betrachten oder sie als etwas Empirisches begreifen. Der erste Standpunkt gehört nicht der reinen Historie, sondern vielmehr der Philosophie und der Religion an, die die Perspektive des Absoluten zum Anfangspunkt nimmt. Der zweite, empirische Standpunkt kann wie folgt noch in zwei weitere Punkte untergliedert werden: die bloße Geschichtsforschung (die nur die Betrachtung und Sammlung von Fakten beinhaltet) und die pragmatische Historie. Das Ziel der letzten Art ist eher begrenzt und zweckorientiert. Die Neutralität wird hier aufgegeben und das geschichtliche Material wird nach einem bestimmten politischen oder didaktischen Kriterium geordnet und interpretiert. Gegen eine solche Historie richtet sich Creuzer, wenn er schreibt, dass „der didaktische Zweck mit der Historie unverträglich ist“.<sup>175</sup> Neben der religiösen und der empirischen Behandlungsweise der Geschichte gibt es aber eine dritte. Schelling definiert dabei die „wahre Historie“ als eine „Synthesis des gegebenen und Wirklichen mit dem Idealen“ (SW V, 309), was an Creuzers Satz „die Historie ist reell und ideell zugleich“ erinnern muss. Dieser höchste Modus der Historie wird von Schelling als „historische Kunst“ bezeichnet: „Dieses ist nirgends als in der Kunst möglich, welche das Wirkliche ganz bestehen läßt, wie die Bühne reale Begebenheiten oder Geschichten, aber in der Vollendung und Einheit darstellt, wodurch sie Ausdruck der höchsten Ideen werden“ (SW V, 310). Bei der historischen Kunst ist es nicht wichtig, eine Universalgeschichte darzubieten. Diese ist für Schelling unmöglich und zerstört alle Singularität des Materials. Vielmehr soll die Historie, um wirklich als Synthesis der Notwendigkeit mit der Freiheit zu wirken, mit der ‚Natürlichkeit‘ eines Kunstwerkes erscheinen. Deswegen ist das Vorbild für die historische Kunst das Epos. Auch hiermit stimmt Creuzer überein: „Ruhige Darstellung einer immer wechselnden, aber nicht nothwendig geschlossenen Reihe von Erscheinungen ist das Wesen des Epos“.<sup>176</sup>

Durch diese Anklänge ist klar geworden, dass für Creuzer die Aufgabe der Historie darin besteht, die Realität mit der Idealität zu versöhnen, indem keine Tendenz vorherrschen darf. Deshalb wird die Prosa zum geeigneten Mittel dieses Ziels. Wie schon oben angemerkt wurde, ist das Metrum in

---

174 Creuzer 1803, 237.

175 Creuzer 1803, 232.

176 Creuzer 1803, 172.

der Poesie das Kennzeichen der maßvollen Freiheit des Dichters. In diesem Sinn ist der Ausdruck der Poesie noch zu sehr mit der Subjektivität und der Idealität verbunden. Der Historiker dagegen soll sich als „Organon“ betrachten, „wodurch die Natur erscheinen (das Schauspiel der handelnden und leidenden Menschheit dargestellt werden) soll“.<sup>177</sup> Es soll wiederholt werden, dass Historie die Darstellung ‚zur Betrachtung‘ ist.<sup>178</sup> Daher soll der Historiker nicht seinen eigenen Gesichtspunkt als Abstraktum vermitteln, d.h. seine Sprache darf nicht „die abstrakte Sprache des lehrenden Verstandes seyn“.<sup>179</sup> So stellt der Historiker die geschichtlichen Daten dar, ohne sie zu verfälschen. So soll der Geist des Lesers fähig sein, durch die sinnliche Darstellung die ideale Einheit zu betrachten. „Die Betrachtung ist eine aus Sinnlichkeit und Vernunft zusammengesetzte Aeußerung des Geistes, oder: eine ideelle Einheit von praktischer Tendenz, abgezogen aus der realen Vielheit (der Erscheinungen)“.<sup>180</sup>

### 2.1.3. Entwurf eines Symbolbegriffs

Dass Creuzer mit der philosophischen Passage unzufrieden war, kann man anhand seiner eigenen Aussage aus dem Buch *Aus dem Leben eines alten Professors* erkennen. Dort bezieht er sich auf die in der *Göttingischen gelehrte Anzeigen* erschienene Rezension Heynes zu seinem Werk.<sup>181</sup> So schreibt Creuzer, dass er „nicht wenig verdross[en]“ war, weil Heyne „aus dem philosophischen Capitel nichts machen wollte. Er hatte ganz Recht. Es war ein Kantisch-Fichtescher Lappen“.<sup>182</sup> In der Fußnote erklärt Creuzer aber den Grund, warum er dieses Kapitel in der zweiten Auflage des Textes nicht wegließ: Weil nämlich „gelehrte Freunde es mit anderen Augen“ betrachtet hatten und gleichzeitig, weil er gemerkt habe, „dass es, ohne eine grosse Lücke zu verursachen, nicht herauszuwerfen ist“.<sup>183</sup> Mit anderen Worten: die Auslassung des Kapitels bedeutete, „den Charakter des Buches wesentlich ändern oder vielmehr zerstören“.<sup>184</sup> Jedenfalls hat Creuzer den Abschnitt auch nicht umgeschrieben und er fungiert als nicht austauschbares Zeugnis der philosophischen Neigung Creuzers.

Da Heyne unmittelbar für die Bildung Creuzers als Mythologie verantwortlich war, ist es zu erwarten, dass Creuzer die Beurteilung Heynes über sein Buch mit großer Anregung erwartet hatte.

---

177 Creuzer 1803, 238.

178 Vgl. „So viel sehe ich lange, daß alle Theorie über Historie nichtig u. eitel ist, so lange nicht aus dem *inneren Wesen unseres Geistes* befriedigendere Theorien von *Darstellung, Drama*, u. *jeglicher Erzählung* herausgewirkt werden u. man nicht ein für allemal weiss wovon das Interesse abhängt, das wir etwas Dargestelltem – u. namentlich durch Erzählung Dargestelltem nehmen [...]“. Creuzer 1972, 76; Creuzer an Savigny, 10.01.1800.

179 Creuzer 1803, 240.

180 Creuzer 1803, 239.

181 *Die historische Kunst der Griechen* ist Heyne und Böttinger gewidmet.

182 Creuzer 1848, 26.

183 Creuzer 1848, 27.

184 Creuzer 1845, vii.

Die Rezension Heynes erschien am 27. Februar 1804 in Leipzig in der *Göttingischen Gelehrten Anzeigen*, deren Sekretär Heyne selbst war. Hier werden nur einige Beobachtungen der Rezension behandelt, die das Thema dieses Abschnitts betreffen. Im Großen und Ganzen ist die Beurteilung Heynes positiv. Er schätzt den „Versuch“ Creuzers als wertvoll ein, trotz der Schwierigkeit seiner Unternehmung (eine Geschichte der historischen Kunst zu verfassen). Die erste Kritik Heynes bezieht sich auf das schon vorgestellte Thema des ersten Abschnitts, die Urgeschichte des griechischen Volks. Heyne schreibt: „Hr. C. gehet aus von der Untersuchung über die Entstehung der Griechischen Geschichte überhaupt. Sie konnte wohl bey den Griechen nicht anders entstehen, als bey jeder andern Nation, die auf einer eben so niedrigen Stufe der Cultur steht [...]“.<sup>185</sup> Die Frage Creuzers ist auffällig, insofern sie nicht unbedingt die Philologie im engeren Sinn angeht. Man kann sagen, sie betrifft ein anthropologisches Problemfeld. Auf jeden Fall findet Heyne als Leser diesen Teil problematisch. So meint er: „Wir müssen gestehen, daß es uns scheint, der Verf. habe sich die Beantwortung der Frage viel schwerer gemacht, als sie uns vorkommt. Ist es die Terminologie einer neuern Schule, welche diese Dunkelheit verursacht, oder lag sie in den Ideen des Verf.“<sup>186</sup> Der Hinweis auf eine neue Terminologie ist merkwürdig. Als Schluss der Rezension schreibt der Altphilologe:

allein wenn er [sc. Creuzer] auf diesem Wege fortgeheth, wenn er vor allem sich hütet, sich in die Fesseln einer *Schul-Philosophie* schlagen zu lassen, die, welche die immer sey, den Gang eines freyen und selbstdenkenden Geistes nothwendig lähmt, so zweifeln wir nicht, daß er dieses schöne Ziel einst erreichen werde.<sup>187</sup>

Wer die Vertreter dieser Schul-Philosophie sind, erklärt Heyne leider nicht. Handelt es sich um Kant und Fichte, wie Creuzer in seinen Memoiren erzählt? Um Schelling? Aber die Kritik Heynes ist nicht nur terminologischer, sondern auch inhaltlicher Art. Creuzer beschreibt die erste Stufe der Menschheit als eine „Natureinheit“, in der die Urmenschen nicht durch Begriffe und Demonstrationen, sondern durch Bilder und Symbole gedacht haben. Der Urmensch war nicht in der Lage durch allgemeine Begriffe die Welt zu fassen, aber das negiert nicht die Möglichkeit, ‚einzelne‘ Begriffe zu besitzen. Nach Heyne scheint Creuzer die Fähigkeiten des Urmenschen zu unterschätzen. So fragt sich Heyne: „Handeln aber die Wilden nicht auch mit Vernunft, d.i. mit dem Bewußtseyn eines vorgesetzten Zieles?“<sup>188</sup> Heyne beendet diese Kritik mit dem Satz: „Jedoch von

---

185 Heyne 1804, 322.

186 Heyne 1804, 323.

187 Heyne 1804, 328.

188 Heyne 1804, 323. Wie oben schon festgestellt wurde, sind die Ideen Creuzers über die Urgeschichte nicht ausführlich genug dargestellt. Die Symbole sind das geeignete Mittel der priesterlichen Lehren, aber auch durch ihre Dunkelheit charakterisiert; sie gelten sowohl als Zeichen der Beschränktheit der Urmenschen, als auch als „geistliche Freiheit des dichterischen Spieles“. Außerdem bleibt auch der Ursprung des Dichtertums unerklärt. Der

diesen Untersuchungen, die immer Speculation bleiben müssen, da sie über die Zeiten der Geschichte hinaufgehen, kommt der Verf. schon im folgenden Abschnitte zu seinem eigentlichen Zwecke“.<sup>189</sup> Da die Dokumente dieser fernen Zeit kaum noch vorhanden waren, entstammen die Ideen über Urgeschichte hauptsächlich der Spekulation. Trotzdem sind diese Reflexionen für Creuzer nicht rein spekulativ. Als Philologe stützt Creuzer sein Argument auf die klassischen Quellen.

Creuzer versucht mithin die Natur der antiken Literatur aus dem Urzustand der Menschen abzuleiten. Im selben Zuge findet man schon hier die Frage nach der Eigenartigkeit dieses Urzustandes. Am Anfang des Textes erscheint die Bildlichkeit der Sprache der Priester als eine Folge des Mangels an abstrakten Begriffen. Aber im vierten Abschnitt ist die Bildlichkeit ein Merkmal der Poesie und der menschlichen Freiheit. Auch bei der historischen Kunst in ihrer höchsten Stufe spielt die Bildlichkeit eine herausragende Rolle. Nach Creuzers Definition ist die Historie Darstellung zur Betrachtung. Die Sinnlichkeit ist daher ein nicht zu übersehender Aspekt des Sprachvermögens. Die bildliche Darstellung tritt als ursprüngliche Instanz ein und die Spur dieser Instanz bleibt im Laufe der Geschichte anwesend. Die Erörterung Creuzers dieser Art der Darstellung ist nicht negativ, denn diese vordiskursive Darstellungsart ist von der Natureinheit ausgegangen. Die Bildlichkeit ist daher die Sprache dieses Naturzustands, weil es die verschiedenen Elemente einer komplexen Idee durch *ein* Bild vorstellen kann.

Es gibt aber einen anderen Grund zu glauben, dass Creuzers Symbolbegriff in der *historischen Kunst* nicht arbiträr ist. Obwohl der Autor die symbolische Sprache als „trocken, abgebrochen und hart“ beschreibt – ein Ausdruck, den Creuzer später in *Symbolik und Mythologie der alten Völker* wiederholt –,<sup>190</sup> ist sie das geeignete Mittel der Darstellung der Gottheit.<sup>191</sup> Zur Zeit dieses Werks konnte das Wort ‚Symbol‘ zumindest zwei verschiedene Bedeutungen enthalten. Erstens als bloßer Tropos, d.h. als Vorstellung eines abstrakten Begriffs durch ein sinnliches Bild, das einige Kennzeichen des Gegenstandes enthält. Die zweite Bedeutung ist subtiler. In diesem Sinn ist das Verhältnis zwischen dem Symbol und dem Dargestellten nicht nur formell, sondern auch inhaltlich. Das Symbol ist hier nicht die Vorstellung irgendeiner abstrakten Bedeutung, sondern die Vorstellung von etwas Höherem. Im Paragraphen 59 der *Kritik der Urteilskraft* (1790) stellt Kant seinen

---

Einwand Heynes geht weiter: „Daß die Sprache der rohen Naturmenschen eben so reich an Bildern, als arm an abstracten Ausdrücken sey, geben wir zu; aber daß der Ausdruck des Factums, daß die Erzählung darum so großen Schwierigkeiten unterworfen sey, sehen wir doch nicht ein“ (Heyne 1804, 324). In der Tat, logisch betrachtet erweist sich Creuzers These als unwahrscheinlich. Der Ausdruck des Faktums ist nichts mehr als die Darstellung einzelner Taten. Konnte der Urmensch die Ereignisse des Alltagslebens nicht ausdrücken? Entweder hat Creuzer eine solch einfache Überlegung übersehen, oder er wollte etwas anderes unterstreichen.

189 Heyne 1804, 324.

190 Vgl. Creuzer 1810, 109.

191 Creuzer 1803, 11.

Symbolbegriff als „Versinnlichung“ eines Vernunftbegriffs dar.<sup>192</sup> Während Schemata die Begriffe des Verstandes verkörpern, sind Symbole indirekte Anschauungen der Begriffe der Vernunft. Diese Hypotyposen (d.h. Schemata und Symbole), schreibt Kant, sind

nicht bloße *Charakterismen*, d.i. Bezeichnungen der Begriffe durch begleitende sinnliche Zeichen, die gar nichts zu der Anschauung des Objekts Gehöriges enthalten, sondern nur jenen, nach dem Gesetze der Assoziation der Einbildungskraft, mithin in subjektiver Absicht, zum Mittel der Reproduktion dienen.<sup>193</sup>

Symbole wie auch Schemata sind nach den Gesetzen des Dargestellten gestaltet und nicht nach oberflächlichen Merkmalen desselben. Deswegen nennt Kant solche Vorstellungsarten „Erkenntnis“. Obwohl das Dargestellte an sich – als Ding an sich – unerfassbar bleibt, stellt das Symbol „praktisch“ dar, was die Idee von dem Gegenstand „für uns und den zweckmäßigen Gebrauch derselben werden soll“. Und er schließt weiter: „so ist alle unsere Erkenntnis von Gott bloß symbolisch“.<sup>194</sup> Ohne hier die These Kants zu vertiefen, ist zu bemerken, dass diese Idee den Text Creuzers direkt betrifft. Auch bei ihm ist die symbolische Ausdrucksform eine Art Erkenntnis. Der Urmensch findet das „Gefühl des Göttlichen“ in sich selbst, ist aber nicht in der Lage dieses Gefühl auszudrücken. Ohne die Vermittlung der Symbole verhält er sich gegen dieses Gefühl als „furchtsamer Sklave“.<sup>195</sup> Die symbolische Sprache ist das Mittel, durch das dieses Gefühl begreifbar und zur Erkenntnis der Gottheit selbst wird.

Auch in seinem Briefwechsel mit dem Rechtsgelehrten Friedrich Carl von Savigny wird das große Interesse Creuzers an der Philosophie deutlich. In einem Brief vom 16. November 1799 stellt der Philologe einige Reflexionen zum Text Jacobis *Sendschreiben an Fichte* (1799) an. Die letzte Überlegung betrifft aber das Thema dieses Abschnitts. Creuzer schreibt:

Noch ist mir bei Jacobis Schrift die Bemerkung wieder lebhaft geworden: wie sehr doch die Sprache, je mehr sie die Darlegung des Tiefsten versucht, des Bildes u. der Allegorie bedarf – eine Hindeutung vielleicht auf eine dem Menschen von Natur angewiesene vernünftig *sinnliche* Existenz auch da wo er am höchsten strebt [...].<sup>196</sup>

Hier erscheint die bildliche Darstellung vielmehr als das eigentliche Mittel eines tiefen und philosophischen Gehaltes, als der rohe Versuch des Urmenschen komplexe Ideen zu kommunizieren. Die Spannung zwischen diesen verschiedenen Begriffen ist augenfällig, aber nicht unüberwindbar. Die Übereinstimmung der hier dargestellten sinnlichen Existenz der Menschen mit

---

192 Kant, AA I, 5, 255.

193 Kant, AA I, 5, 255.

194 Kant, AA I, 5, 257.

195 Vgl. Creuzer 1803, 3.

196 Creuzer 1972, 68.

der Darstellung der *historischen Kunst* ist klar. Die menschliche Existenz ist weder nur real, noch rein ideal, sondern real und ideal zugleich. Diese Idee wird im Rahmen der Historie durch die Durchdringung der Realität und Idealität hervorgehoben. Auch in ihrem höchsten Stadium der Entwicklung bleibt die Historie mit der Sinnlichkeit verknüpft.

Aber nicht nur der Ausdruck „*sinnliche Existenz*“, sondern auch das Wort „Allegorie“ ist nicht zu übersehen. ‚Allegorie‘ und ‚Symbol‘ wurden zur Zeit Creuzers nicht selten als Synonyme verwendet. Während Creuzer in seinem Werk *Symbolik* zwischen den beiden Wörtern unterscheidet, wird in dem Brief an Savigny offensichtlich das Wort ‚Allegorie‘ im Sinne des kantischen Symbols verwendet. Neben dem Einfluss Kants wäre deswegen von Bedeutung, den Einfluss Friedrich Schlegels zu erwähnen. Der Name Schlegels kommt nicht nur mehrmals im Briefwechsel mit Savigny vor, sondern auch in einigen Fußnoten der *historischen Kunst*.<sup>197</sup> Angesichts der Briefe kann man auch beweisen, dass Creuzer von der Zeitschrift *Athenäum* begeistert war.<sup>198</sup> Doch der Text, in dem Schlegel den Allegoriebegriff vorstellte, ist das *Gespräch über die Poesie*, der erst im dritten Band von *Athenäum* (1800) erschien. An jener Stelle ist zu lesen: „Das Höchste kann man eben weil es unaussprechlich ist, nur allegorisch sagen“.<sup>199</sup> Anhand dieses Satzes kann man aber nicht den Brief an Savigny deuten. Tatsächlich nämlich hat Creuzer im Jahr 1799 auch *Lucinde* gelesen, wo Schlegel das Wort „Allegorie“ ebenfalls verwendet, aber nicht in einem so deutlichen Sinn.<sup>200</sup> Das Unaussprechliche ist dort nicht die Gottheit selbst, sondern die Innerlichkeit. Auf jeden Fall geht es hier um einen Gehalt, der nicht mit Worten dargestellt werden kann. Die ‚göttlichen Sinnbilder‘, von denen Schlegel dort redet, beziehen sich vermutlich auf die Ausdrucksformen der alten Griechen, mit deren Poesie Schlegel sich intensiv in der *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer* (1798) beschäftigt hat. Hier wird die Allegorie als Ausdrucksform verstanden, „welche in ihren Dichtungen die zartesten Geheimnisse der sinnenden und ahnenden Vernunft in sinnreiche Bilder hüllte“.<sup>201</sup> Allegorie ist daher nicht der Vernunft entgegengesetzt. An einer anderen Stelle dieses Textes wird aber die Allegorie als eine Schöpfung des reinen Verstandes bezeichnet.<sup>202</sup> In diesem Sinn sind die homerischen Gedichte nicht allegorisch, d.h. nicht die Bekleidung einer moralischen Bedeutung, so Schlegel. Was hier als Entwurf vorkommt, ist die Unterscheidung zwischen Allegorie

---

197 Vgl. Creuzer 1803, 14, 116, 118, 170.

198 Vgl. Creuzer 1972, 61; Creuzer an Savigny, 16.09.1799.

199 KFS A I, 2, 324. Bekannt ist auch die Tatsache, dass Schlegel in der zweiten Aufgabe das Wort „allegorisch“ mit „symbolisch“ ersetzt hat.

200 „Andeuten will ich dir wenigstens in göttlichen Sinnbildern, was ich nicht zu erzählen vermag. Denn wie ich auch die Vergangenheit überdenke, und in mein Ich zu dringen strebe, um die Erinnerung in klarer Gegenwart anzuschauen und dich anschauen zu lassen: es bleibt immer etwas zurück, was sich nicht äußerlich darstellen läßt, weil es ganz innerlich ist. [...] Das Geheimnis einer augenblicklichen Entstehung oder Verwandlung kann man nur erraten und durch Allegorie erraten lassen“ (KFS A I, 5, 58-59).

201 KFS A I, 1, 553.

202 KFS A I, 1, 457.

(eine durch den Verstand gebildete Darstellung) und Symbol (eine durch Vernunft oder Geist in höherem Sinn generierte Darstellung). Weder Schlegel noch Creuzer verwenden in den erwähnten Texten (*Geschichte der Poesie* und *Die historische Kunst*) diese Unterscheidung, die jedoch von großer Bedeutung sein wird. Auch wenn diese Einflüsse schwer zu bestimmen sind, ist deutlich geworden, dass die Anwendung des Symbolbegriffes keine zufällige für Creuzer sein kann, sondern von dem Symbol- und Allegoriebegriff seiner Zeit geprägt ist.

In dem ‚philosophischen‘ Kapitel geht es um eine unendliche, übersinnliche Einheit, die der Historiker darzustellen versucht. Die Historie ist dort eine schriftliche Kunst, die aber durch die bildliche Sprache die Sinnlichkeit erwecken kann. In diesem Sinn schreibt Creuzer: „Die Betrachtung ist eine aus Sinnlichkeit und Vernunft zusammengesetzte Aeußerung des Geistes [...]“.<sup>203</sup> Die unendliche Einheit, die hinter der Geschichte liegt, kann nicht nur anhand der Vernunft betrachtet werden, so scheint die These Creuzers zu lauten. Vernunft und Sinnlichkeit sollen vielmehr gemeinsam auf den menschlichen Geist wirken.<sup>204</sup> Jedoch spricht Creuzer hier nicht über eine ‚symbolische‘ Darstellung der Geschichte. Stattdessen ist die symbolische Sprache nur in der ersten Stufe der menschlichen Entwicklung zu finden. Die Ausdrucksform der Historie teilt aber mit der symbolischen Sprache eine Affinität zur bildlichen Dimension des Gemüts. Was in der priesterlichen Zeit ein Übergewicht des Bildlichen war, findet auch einen bestimmte Ort im Rahmen der Prosa.

Abschließend lassen sich einige Bemerkungen machen. Die Absicht dieses Abschnittes war es, die Rolle des Symbolbegriffs in diesem früheren Werk Creuzers zu bestimmen. Die Gegenüberstellung zwischen Symbol und Begriff, die am Anfang des Textes den Übergang von der Natur zur Kultur darstellt, repräsentiert die Spannung zwischen zwei verschiedenen Denkart und nimmt die Unterscheidung zwischen Symbol und Allegorie vorweg. Die von uralten Priestern erzeugte symbolische Sprache wird nicht negativ bestimmt, sondern als angemessenes und geeignetes Mittel für eine bestimmte Stufe der menschlichen Entwicklung. Obwohl der Symbolbegriff keine zentrale Rolle in dem Text spielt, erweist sich die Verwendung des Wortes zugleich nicht als arbiträr. Anhand der Rezension Heynes ist zu erkennen, dass *Die historische Kunst der Griechen* offensichtlich von der philosophischen Terminologie ihrer Zeit geprägt war. So verbindet Creuzer Heynes ‚anthropologisch-philologisches‘ Verständnis der Mythen mit dem idealistischen Symbolbegriff. Das Symbol wird hier zwar nicht genau im Sinn von Kants Symbolbegriff oder Schlegels Allegoriebegriff wiederholt, jedoch kann man einige deutliche Parallelen feststellen.

---

203 Creuzer 1803, 239.

204 Vgl. Creuzer 1803, 249.

## 2.2. Poesie, Philosophie und symbolische Sprache im Briefwechsel Creuzers mit Karoline Günderrode und im Text *Das Studium der Alten als Vorbereitung zur Philosophie*

Dieser Abschnitt untersucht die Funktion der Begriffe ‚Symbol‘, ‚Poesie‘ und ‚Philosophie‘ anhand des Briefwechsels zwischen Creuzer und Karoline von Günderrode (1804-1806) auf der einen Seite und anhand des Textes von Creuzer *Das Studium der Alten als Vorbereitung zur Philosophie* (1805) auf der anderen. Dieses ausgewählte Textkorpus könnte inkongruent wirken: einerseits Briefe zwischen zwei Geliebten; andererseits ein Plädoyer für die Würdigung der Philologie. Jedoch sind die Briefe und das *Studium* zur selben Zeit entstanden und entsprechen sich auch inhaltlich. Der Liebesbriefwechsel Creuzers mit Karoline von Günderrode bietet nicht nur ein wichtiges Zeugnis über einen Teil von Creuzers Leben, den er in seiner Autobiographie unerwähnt lässt, sondern auch ein inhaltsreiches Dokument seiner akademischen Entwicklung. Zwar äußern sich die Verliebten hier über die Hindernisse ihrer Beziehung, zugleich aber auch über ihre akademischen Interessen.<sup>205</sup> Auch wenn nur wenige Briefe von Günderrode an Creuzer überliefert sind (da Creuzer die anderen verbrannt hat),<sup>206</sup> zeigen die Briefe, dass die Gesprächspartnerin auch eine geeignete und tief sinnige Schriftstellerin war. Aus diesem Grund sollen diese Briefe hier nicht als bloße Liebeskorrespondenz behandelt werden, sondern auch als wissenschaftliche Dokumente des intellektuellen Werdegangs des Philologen.<sup>207</sup>

Auch *Das Studium der Alten* ist ein merkwürdiger Text Creuzers, weil es sich hier mehr um eine Apologie der Philologie handelt als um einen philologischen Forschungstext (wie man z.B. in den Frühwerken Creuzers *Herodot und Thukydides*, *Die historische Kunst* oder *Mythorum ab artium operibus profectorum exemplum proponitur* usw. finden kann). Für diese Verteidigung nimmt Creuzer Philosophie und Poesie zur Hilfe. Die zentrale Aufgabe in diesem Zusammenhang besteht deshalb darin, die besondere Beziehung zwischen der Philosophie und der Poesie zu beleuchten. Die Poesie wird hier in einem breiteren Sinn verstanden als die höchste Manifestation der Wahrheit unter der Form der Schönheit. Die wahre und einzige mögliche Kenntnis dieser Wahrheit lässt sich

---

205 Wie Barbara Becker-Cantarino richtig betont, hat die Forschung den möglichen Einfluss von Günderrode auf Creuzer häufig übersehen und die Dichterin nur als „Empfangende“ des Mentors Creuzer betrachtet (Becker-Cantarino 2007, 281). Dagegen schreibt Becker-Cantarino: „Karoline von Günderrode bestärkte Creuzer darin, seine Texte über Mythologie mit dem Gestus eines romantischen Verständnisses von Poesie, Dichtung und Kunst zu schreiben“ (Becker-Cantarino 2007, 291).

206 Vgl. Einleitung von Karl Preisendanz in Creuzer 1912, xviii. Hierzu auch die Briefe vom 12.06.1806 und 23.06.1806, Seiten 290 und 299-303. Vgl. auch die Einleitung von Birgit Weißenborn in Günderrode 1992, 32.

207 Es gibt zwei wichtige Ausgaben des Briefwechsels. Die erste wurde 1896 von Erwin Rohde unter dem Titel *Friedrich Creuzer und Karoline von Günderrode: Briefe und Dichtungen* herausgegeben. Der Philologe und Direktor der Universitätsbibliothek Heidelberg, Karl Preisendanz, war für eine zweite Ausgabe verantwortlich, die unter dem Titel *Die Liebe der Günderrode. Friedrich Creuzers Briefe an Caroline von Günderrode* im Jahre 1912 erschien. Wegen ihrer Vollständigkeit wird hier diese zweite Ausgabe verwendet.

nicht durch Begriffe, sondern durch intuitive und poetische Symbole begreifen. Der Symbolbegriff, der in *Die historische Kunst der Griechen* nur skizzenhaft vorgestellt wurde, tritt hier mit neuer Klarheit hervor, indem Creuzer in diesem Zusammenhang das Symbol als wesentlichen Teil des philosophischen Diskurses bezeichnet.

### 2.2.1. Poesie und Symbol

1804 lernte Creuzer Karoline von Günderrode in Heidelberg kennen. Sie war 24, er 33 Jahre alt. Ihre Beziehung war von der Tatsache bestimmt, dass Creuzer seit 1799 mit der 13 Jahre älteren Witwe Sophie Leske verheiratet war. Sophie wusste über die Gefühle Creuzers für Günderrode Bescheid und überlegte, sich von ihm zu trennen. Am Ende entschied sie sich aber dagegen und blieb bis zu ihrem Tod 1831 bei ihrem Mann. Günderrode und Creuzer hatten geplant gemeinsam nach Russland (in den Briefen „Alexandria“ genannt) zu fliehen, wozu es jedoch nie kam. Aus den Briefwechseln geht aber hervor, dass Sophie nicht der einzige Grund für die Hoffnungslosigkeit Günderrodes war. Offensichtlich spielte auch die persönliche Unsicherheit Creuzers eine Rolle.<sup>208</sup> Am 26. Juli 1806 tötete sich die Dichterin am Rheinufer im Winkel (Rheingau) mit einem Dolch.<sup>209</sup> Diese tragische Liebesgeschichte, die von Bettine von Arnim 1840 in Form eines Romans ‚romantisiert‘ wurde,<sup>210</sup> stellt den in den Briefen behandelten philosophischen Inhalt in den Hintergrund. Um eine so einseitige Sicht zu vermeiden, wird diese Arbeit von der Perspektive und Voraussetzung ausgehen, dass der Symbolbegriff aus den Briefen mit den Begriffen in der Abhandlung *Das Studium der Alten* übereinstimmt.<sup>211</sup>

Am 12.11.1804 schreibt Creuzer Folgendes an Günderrode:

Wäre ich reich, so würde ich Dich mahlen lassen – aber wie die Poesie gemahlt ist in Raphaels Schule von Athen: himmlisch, herrschend, die Begeisterung im Auge, auf Wolken schwebend – in der Hand ein verschlossenes Buch anzudeuten ihre mystische Natur (so sah´ ich sie jüngst in einem guten Kupferstich).<sup>212</sup>

Das Thema des Bildes erscheint mehrmals in der Korrespondenz.<sup>213</sup> Creuzer wiederholt seinen

---

208 Vgl. Creuzer 1912, 299-303; Creuzer an Günderrode, 23.06.1806.

209 Williamson 2004, 126; Engehausen 2008, 30. Winkel war andererseits ein alter Treffpunkt der Geliebten (vgl. Creuzer 1912, 260; Creuzer an Günderrode, 03.05.1806).

210 Vgl. Arnim, 1983.

211 Auch Münch und Marelli scheinen diese Lesart zu unterstützen (vgl. z.B. Münch 1973, 58; Marelli 2000, 85).

212 Creuzer 1912, 40; Creuzer an Günderrode, 21.11.1804.

213 Bilder sind hier auch Erinnerungen. „Dein Bild wird mich begleiten“ (Creuzer 1912, 72; Creuzer an Günderrode 21.03.1805) bedeutet zuletzt an sie zu denken. Ein anderes Beispiel: „Jede Veranlassung, die mir Dein Bild vor die Seele führt, ist mir ein sanft erwärmender Strahl – oft auch ein elektrischer Schlag“ (Creuzer 1912, 49; Creuzer an Günderrode 24.12.1804). Die Abwesenheit kann aber auch die Vorstellung einer Person verfälschen, wie Creuzer mit Humor ausdrückt: „Die Abwesenheit mahlt Dir wenigstens mein Bild etwas günstiger, als es ist“ (Creuzer 1912, 42; 28.11.1804). Vgl. „[...] die längere Entfernung hat in Ihrer Seele wieder untergeschoben ein günstigeres Bild von mir gemalt, mit den Farben Ihrer idealisirenden Dichtung – und nun ich dann selber komme in meiner Armuth

Wunsch im Mai 1805<sup>214</sup> bis Günderrode im November seiner Bitte schließlich entgegenkommt.<sup>215</sup> Die Erwartung des Porträts macht Creuzer unruhig.<sup>216</sup> Folgende Äußerung scheint besonders interessant:

Es wird Dir nicht ganz gleichen, das weiss ich schon. Denn wer vermag nur zu malen diesen Engelsblick und darzustellen diese überirdische Schöne die über Dein ganzes Wesen ausgegossen ist? Nur *Symbole* vom Heiligsten und Höchsten entlehnt und in einer Poesie dargestellt, die Musik ist ohne Worte und doch wieder bestimmter als Musik – das könnte mehr genügen.<sup>217</sup>

Das Wort „Symbol“ kommt hier in seinem eigentlichen Sinn vor, d.h. nicht als Metapher oder Allegorie, sondern als Darstellung des „überirdische[n] Schöne[n]“. Das Symbol-Konzept, das hier zugrunde liegt, fußt auf dem oben bereits diskutierten Begriff des „Unaussprechliche[n]“. Es handelt sich um etwas, dessen Eigenschaften jenseits des menschlichen Verstandes liegen und nicht durch Worte begreifbar sind. Es benötigt eine ursprüngliche und gleichzeitig höchste Sprache. Diese Zugehörigkeit zwischen Symbol und Poesie zeigt sich schon in der *historischen Kunst*. Darin wird gesagt, „[d]aß die älteste Sprache mit der Poesie identisch sey, wenn man bey diesem letzteren Ausdrücke den Begriff von Kunst entfernt, ein Satz, der jetzt wohl keines Beweises mehr bedarf“.<sup>218</sup> Hier wird aber die Poesie in einem höheren Sinne gemeint. Creuzer bezeichnet Caroline als „Poesie“.<sup>219</sup> Es ist hier die Rede von einer höchsten Personifikation der Schönheit und der Kunst, wie Creuzer mit der Allegorie der Poesie von der Stanza della Segnatura, dem von Raphael ausgemalten Saal im Vatikanpalast, andeutet. Da es hier nicht um einen systematischen Text geht, lassen sich die theoretischen Implikationen dieses Ausdrucks nicht genau bestimmen. Es besteht jedoch kein Zweifel daran, dass dieser Symbolbegriff als Darstellung des Unaussprechlichen fungiert.

Am 17. Dezember 1805 erhielt Creuzer vermutlich das Portrait Günderrodes<sup>220</sup> und teilte zwei Tage später seinen Eindruck mit: er vergleicht es mit dem Bild, das der heilige Markus<sup>221</sup> von der

---

– so kann ich nicht bestehen – und das bewundert mich tief – und ich muß trauern“ (Creuzer 1912, 57; Creuzer an Günderrode, 27.01.1805). Deswegen scheint das Bild für den Liebhaber so wichtig: „so hätte ich ein Symbol von Dir“ (Creuzer 1912, 107; Creuzer an Günderrode, 29.05.1805).

214 „Wenn ich doch der Maler wäre!“, Creuzer 1912, 108; Creuzer an Günderrode, 29.5.1805.

215 „Wie Du gut bist, daß Du Dich für mich malen lässest. Ist es denn aber auch für mich? Und soll ich das Bild auch behalten dürfen? O, wie wollte ich es werth halten, wenn ich es hätte“(Creuzer 1912, 189; Creuzer an Günderrode, o.a.11.1805).

216 „Dein Bild erwarte ich sehnlich, seitdem ich wieder den Muth errungen es zu besitzen“ (Creuzer 1912, 197; Creuzer an Günderrode 8.12.1805).

217 Creuzer 1912, 197; Creuzer an Günderrode 8.12.1805.

218 Creuzer 1803, 168.

219 Vgl. „Der Fromme [sc. Creuzer] versuchte zu arbeiten. Es gelingt ihm nicht. Die Poesie erfüllt ihn, wie kann er dem Realen dienen und der Welt“ (Creuzer 1912, 168; Creuzer an Günderrode, 23.10.1805).

220 Vgl. Creuzer 1912, 201-202; Creuzer an Günderrode 18.12.1805 und 19.12.1805.

221 Diese Erzählung referiert normalerweise auf den heiligen Lukas. Vgl. Belting 2004, 70-72.

Mutter Gottes gemalt hatte.<sup>222</sup> Diese Erzählung handelt über die Idee einer überweltlichen Schönheit, die nur durch die Vermittlung der Gottheit selbst darstellbar ist. Es gibt noch ein weiteres Zitat, das von großer Bedeutung ist. Am 29. Mai 1805 hatte der Philologe geschrieben:

Alles kommt doch darauf an ob man fähig sei jenen Einen Blick in die Natur zu tun – der fähig macht alle Gegensätze der Erscheinung aufzuheben. Diese Naturansicht darzustellen, gehört der mystischen Poesie an. Bild und Symbol sind die Spiegel des Ewigen – nicht logische Rede. Hab ich unrecht? [...]

Daneben äußert sich Creuzer über seinen Freund, den Theologen und Philosophen Carl Daub:

Der D[aub] liest in seiner Art vortrefflich Colleg – aber soll ich aufrichtig seyn, je länger ich Alles höre, desto fester überzeug ich mich, daß die Philosophie so, durch discursives Vortragen *nicht* gelehrt werde noch gelehrt werden könne. Der lange Weg geht immer um die äußern Tempelmauern herum. Ins Innere wird keiner eingeführt. Das ist nicht des D[aub] Schuld, sondern Schuld des rohen Haufens und der Sprache. Die Poesie muss mit einer Symbolik (von Gott verliehen – sie ist ja Liebling der Götter) ins Mittel treten und sich der Philosophie annehmen. Unendlich näher dem Wahren sind die schauenden Mystiker (wie Plotinos) als die discursierenden Lehrer.<sup>223</sup>

Dieses Zitat fasst alle vorigen Eigenschaften des Symbolbegriffes zusammen. So wird der Gegensatz zwischen symbolischer und logischer Sprache, der schon in *Die historische Kunst* vorgestellt wurde, noch stärker. Es gibt zwei ganz verschiedene Darstellungsarten, die sich auf verschiedene Inhalte beziehen: die Inhalte des Verstandes und die Inhalte der Vernunft, um kantische Terminologie zu verwenden. Anders als bei Kant, ist hier die Erkennbarkeit der göttlichen Inhalte mystisch zu erfassen. ‚Mystisch‘ heißt, dass die Differenzen durch „einen Blick“, d.h. unmittelbar in einer Anschauung aufhebbar sind. Nicht durch Reflexion, sondern durch eine Art ‚*intuitus originarius*‘ ist diese Natureinheit darstellbar. Nur das Bild, wie schon gesagt, kann eine Ganzheit ohne Vermittlung des Verstandes vorlegen. Auch die Idee einer Philosophie, die sich an die Poesie knüpft, soll unterstrichen werden. Diese Überlegung scheint ebenfalls nicht neu zu sein. Creuzer hatte schon an Savigny geschrieben, dass „die Darlegung des Tiefsten [...] des Bildes u. [der] Allegorie bedarf“.<sup>224</sup> Diese „Darlegung“ wird aber hier „Philosophie“ genannt. Die Erwähnung von Plotin stellt dabei eine neuplatonische Auffassung der Philosophie als Wissenschaft des Absoluten wieder her. Merkwürdig ist hier, dass die Form dieser Philosophie so zentral wie ihr Inhalt ist. In einem anderen Brief an Savigny vom 5. Februar 1800 beschäftigt sich Creuzer mit der

---

222 „Nun hab ich noch kein Wort von dem *Bilde* gesagt. Ach und ich habe es seit den zwei Tagen doch so lieb wie einen alten Bekannten! Und doch – nun höre eine Geschichte: Man erzählt dem heiligen Markus, dem Apostel sei die Mutter Gottes im Traume erschienen in aller ihrer Lieblichkeit. Dies Bild habe sich nun aufs tiefste seinem Gemüthe eingepägt, und er habe keinen sehnlichem Wunsch gehabt als die himmlische für die sichtbare Welt in einem Bilde darzustellen aber das Bewußtseyn seiner Unfähigkeit habe ihn sehr traurig gemacht. Da habe *unser Herr* seine Augen und seine Hände berührt, und nun habe er plötzlich vermocht das Bild zu malen, so daß jeder die *himmlische* Magd des Herrn erkennt“ (Creuzer 1912, 202; Creuzer an Günderrode 19.12.1805).

223 Creuzer 1912, 11; Creuzer an Günderrode 29.05.1805.

224 Creuzer 1972, 68; Creuzer an Savigny, 16.11.1799.

Frage, woraus die beste Einführung in die Philosophie bestehen solle:

Es scheint bei dem deutschen philosophischen Publikum allgemein die Vorstellung zu herrschen, als sei man schon durch einige Ideen, die man die seinigen nennen kann, zum Einweihpriester in der Philosophie berufen, das andere vergißt man gewöhnlich ganz. Man vergißt es, daß es nicht genug ist, einige Ideen so gerade in die Welt hinaus zu sagen, sondern daß man sie in sich vorher zu einem Ganzen gebildet, daß man in dem Reiche der Phantasie mit Besonnenheit verweilt haben u. daneben Kenntniß der höheren Menschen Bedürfnisse *aus eigener Anschauung* besitzen müsse, um ein Medium der Mitteilung zu schaffen, das dem inneren Zustand des Menschen, bevor er wirklich in der Philosophie eingewohnt ist, homogen wäre.<sup>225</sup>

Laut Creuzer muss die Kommunikation einer philosophischen Idee in Bezug auf das Ganze geschehen. Daher sei diese bereits mehrfach ins Spiel gebrachte Organizität (bzw. Einheit) mit dem Begriff einer lebendigen Philosophie zu denken. Dass die Ideen „aus eigener Anschauung“ hervorgehen sollen, erinnert unbestritten an das fichtesche Motto: „Denke dich, und bemerke, wie du das machst“,<sup>226</sup> das Creuzer anscheinend kannte.<sup>227</sup> Nur durch eigene Erfahrungen könne man eine Idee und ihre Funktion in der Totalität begreifen. Daneben setzt sich aber ein zentraler Ansatz durch, der diesen Diskurs mit der Rolle der Poesie verbindet. Die Phantasie als Vermittlung zwischen dem Inhalt und seiner Mitteilung gehört zu Themen der schon erörterten Abhandlung in *Die historische Kunst*. Dort wird die sinnliche und „idealistische“ Behandlung der Geschichte hervorgehoben. Während dabei die Historie als „Darstellung zur Betrachtung“ erläutert wurde, wäre hier in den Briefen die Darstellung der Philosophie ohne die Hilfe der Phantasie undenkbar.

Daran lässt sich ein Gedicht Günderrodes knüpfen, das wiederum das hier vertretene Interesse Creuzers am Symbol beweist. Der Titel des Gedichts lautet „Zueignung“:

Ich habe dir in ernsten stillen Stunden,  
Betrachtungsvoll in heil'ger Einsamkeit,  
Die Blumen dieser und vergangner Zeit,  
Die mir erblüht, zu einem Kranz gewunden.  
Von Dir, ich weiß es, wird der Sinn empfunden,  
Der in des Blütenkelchs Verschwiegenheit  
Nur sichtbar wird dem Auge, das geweiht  
Im Farbenspiel den stillen Geist gefunden.  
Es flechten Mädchen so im Orient  
Den bunten Kranz; daß vielen er gefalle,  
Wetteifern unter sich die Blumen alle.  
Doch Einer ihren tiefern Sinn erkennt,  
Ihm sind Symbole sie nur, äußre Zeichen;  
Sie reden ihm, obgleich sie alle schweigen.<sup>228</sup>

---

225 Creuzer 1972, 78; Creuzer an Savigny, 05.02.1800.

226 Siehe *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797/98) (GA I, 4, 274).

227 Creuzer 1972, 67; Creuzer an Savigny, 16.11.1799.

228 Günderrode 1990 I, 318.

Dass dieses Gedicht Creuzer gewidmet war, lässt sich anhand der Korrespondenz zeigen.<sup>229</sup> Das Gedicht wiederholt einige Stichpunkte, die in dem Briefwechsel schon erschienen sind. Drei Elemente des Gedichts stehen besonders im Vordergrund: das Symbol, der Orient und das Mystische. Drei Themen, die unleugbar im Rahmen der Symboltheorie Creuzers miteinander verbunden sind.

Die Referenz auf die Symbole, die ‚ihm schweigend reden‘ und die aus ‚vergangener Zeit‘ kommen, ist eindeutig: Symbole des Altertums. Das „Schweigen“ der Symbole steht dem Mystischen ganz nah. Der Gegensatz zwischen ‚reden‘ und ‚schweigen‘ ruft eine Art esoterisches Paradox wach, wie bei der Beschreibung der oben zitierten Allegorie der Poesie: „in der Hand ein verschlossenes Buch anzudeuten ihre mystische Natur“. Der „Orient“ andererseits tritt als Heimat der Urpoesie auf. Der „Orient“ war nicht nur ein beliebter Schauplatz und eine zentrale Inspirationsquelle für Günderröde, sondern auch ein wesentliches Thema für Creuzer.<sup>230</sup> Auf der Schwelle zum 19. Jahrhundert entstand im Rahmen der Entwicklung der Sprachforschung die Vorstellung vom Orient als „kulturellem Ursprungsort des Abendlandes oder gar der Menschheit“.<sup>231</sup> So spricht zum Beispiel Eusebio (der Spitzname, mit dem Günderröde Creuzer in ihrem nachgelassenen Werk *Melete* benennt): „Die Wunder uralter Weisheit, in geheimnißvollen Symbolen niedergelegt [...]“.<sup>232</sup> Diese Vermutung mystifiziert das Bild des Orients. So schreibt Creuzer an Günderröde:

Deine Poesie ist mystisch [...] eben darum ist sie nicht *plastisch*. Folglich ist Dir alles fremd, was seiner Natur nach hervortreibende systematische Gestalt fordert, folglich das *eigentliche systematische Drama* [...] vermeide jedes Drama das einen *historischen* Boden hat; am meisten das *occidentalische* der *ganz hellen* Geschichte. Ist es überhaupt mißlich, die Urkunden überbieten zu wollen, die von einem großen Manne deutlich zeugen, so ist es doppelt mißlich für ein Weib.<sup>233</sup>

Die Übereinstimmung zwischen den hier aufgezählten Merkmalen des ‚Occidentalischen‘ und den oben genannten Charakteristika des ‚discursiven Vortragen‘ scheint glasklar: das Abendland sei systematisch, das Morgenland mystisch-symbolisch.<sup>234</sup> Diese Entgegensetzung, die im Briefwechsel

229 Vgl. Günderröde 1990 III, 174.

230 Vgl. Becker-Cantarino 2007, 284. Hierzu auch Creuzer über sein Interesse am Orient: „Das orientalische Element habe ich hingegen schon frühe durch eifriges Studium der Herderschen Schriften mir zu erwerben und weiterhin bis auf den heutigen Tag durch die v. Hammerischen zu erhalten gesucht, und hatte in den mittleren Jahren das Glück, mit unserm Orientalisten dahier in Schrift und Wort einen lebendigen Verkehr zu unterhalten.“ Creuzer 1858, 19).

231 Polaschegg 2005, 178.

232 Günderröde 1990 I, 354.

233 Creuzer 1912, 230 f.; Creuzer an Günderröde, 20.02.1806. Die Unterscheidung zwischen ‚plastisch‘ und ‚mystisch‘ erinnert an Schellings Unterscheidung zwischen ‚Symbolischem‘ und ‚Mystischem‘: „Inwiefern die Handlung, wodurch das Endliche hier zugleich das Unendliche wird, als Andacht in das empfangende Subjekt fällt, insofern ist sie nicht symbolisch, sondern *mystisch*; inwiefern sie aber eine äußere Handlung ist, ist sie symbolisch“ (AA II, 6.1, 168/ SW V, 434).

234 Wie Becker-Cantarino bemerkt, ist der Okzident für Creuzer „historisch, hell, systematisch – und männlich, der Orient galt als mystisch, poetisch, subjektiv und – weiblich“ (Becker-Cantarino 2007, 293).

vielleicht exzessiv oder ‚romantisch‘ erscheinen kann, gilt als Hinweis einer Hauptidee Creuzers. Das Symbol bietet eine Darstellungsform, die nicht durch den logischen Diskurs beschränkt ist und simultan einen ursprünglichen und göttlichen Inhalt verkörpern kann. So kann Creuzer in seiner Autobiographie *Aus dem Leben eines alten Professors* behaupten: „Allegorie und Bildersprache sei ein allgemeines Organ der uns bekannten orientalischen und griechischen Vorwelt“.<sup>235</sup>

### 2.2.2. Philologie, Poesie und Philosophie

1805 veröffentlichte Creuzer zusammen mit seinem Freund Carl Daub die erste Ausgabe der Zeitschrift *Studien* (1805-1811, insgesamt 6 Bände). Der Charakter dieser Publikationen wurde von Anfang an als interdisziplinär bezeichnet.<sup>236</sup> Neben Creuzer und Daub nahmen ganz verschiedene Intellektuelle daran teil: U.a. Schwarz, Karoline von Günderrode (unter dem Pseudonym ‚Tian‘), Böck, Fries, Görres, W. C. Grimm, Welcker und Moser. Nach der ersten Nummer, d. h. nach dem Tod von Günderrode, wurde aber klar, dass der Schwerpunkt der Publikationen die Altertumforschung und die Theologie waren. Die Poesie verschwand aus dem Inhaltsverzeichnis. Der Ton der ersten Vorrede und der Aufsatz Creuzers waren jedoch noch eng mit dem Briefwechsel zwischen ihm und Günderrode verbunden. Poesie und Philosophie, Kunst und Wissenschaft sollten untrennbar wirken. Von Creuzer wurde auch die von Friedrich Schlegel in der Zeitschrift *Athenäum* verarbeitete Idee einer „Symphilosophie“ als anregend empfunden.<sup>237</sup> Unter „freundschaftliche[r] Symphilosophie“ muss man daher eine Denkart verstehen, die gemeinsam und kollektiv auf eine Bereicherung des Wissens hinzielt. Dieses Denken wurde auch als ein durchlaufender, manchmal fragmentarischer Prozess verstanden, der auf eine „Vollendung“ verzichtet: „Es sind zum Theil Ausstellungen, die erst künftig, fortgebildet, und einem Ganzen einverleibt, ihre letzte Bestimmung erhalten werden“.<sup>238</sup> Die Vorrede enthält auch eine Verteidigung der Poesie, deren Einschließung in der Ausgabe von dem Leser als unharmonisch gewertet werden konnte, so die Verfasser.

Dieser vielseitigen Berührbarkeit wegen wünschten sie [sc. die Herausgeber] vorzüglich auf jüngere Leser rechnen zu können, die, nicht unbekannt mit dem Ernste des Denkens, das ernstlich Dargebotene ohne Vorurtheil aufnehmen und den Sinn für eine Poesie die das Ewige in der Idee zu symbolisieren vermag, nicht für unvereinbar halten mit den würdigsten Bestrebungen in der Wissenschaft.<sup>239</sup>

Die Poesie als Symbolisierung des Ewigen findet deswegen auch ihren Platz im Raum der

---

235 Creuzer 1848, 61.

236 Als eine „[...] Reihe von Arbeiten, welche sich über mehrere Zweige der Wissenschaften und Künste verbreiten sollen“ (Creuzer und Daub 1805, xi).

237 Vgl. Creuzer 1972, 36 (Creuzer an Savigny, 9.6.1799), 38 (Creuzer an Savigny, 9.6.1799), 40 (Creuzer an Savigny, 16.6.1799), 56 (Creuzer an Savigny, 2.10.1799). Hierzu vgl. auch Lepper 2016.

238 Creuzer und Daub 1805, xiii.

239 Creuzer und Daub 1805, xii-xiii.

Wissenschaft – einen Platz, den nicht jeder Leser der *Studien* annehmen mochte.<sup>240</sup> So erweist sich Creuzers Absicht als der Versuch zwei voneinander abweichende Vorstellungen der Wissenschaft zu vereinigen. Auf der einen Seite die Idee einer aufgeklärten und in verschiedene, hochspezialisierte Gebiete getrennten Wissenschaft. Auf der anderen ein lebendiger und organischer Begriff, der die Wissenschaft als *Wissenschaft des Ewigen* zu denken versuchte.

Diese Spannung lässt sich als Hauptthema des Beitrags Creuzers erkennen. *Das Studium der Alten, als Vorbereitung zur Philosophie* ist ein Ansatz, den „absoluten“ Wert der „Wissenschaft des Alterthums“ zu unterstreichen.<sup>241</sup> Schon die Verwendung des Ausdrucks „Studium der Alten“ entspricht einer semantischen Umstellung und einer breit gefächerten Perspektive – es geht nicht nur um Philologie im klassischen Sinn. Die Altertumforschung oder „Alterthumskunde“ präsentiert sich als eine vereinende Auffassung der Antike, die nicht nur mit Hilfe philologischer Werkzeuge, sondern auch durch archäologische Überlieferungen die Erweiterung ihrer Grenze beabsichtigt. Der Philologe sollte ein Proteus sein.<sup>242</sup> Diese Wendung korrespondiert mit der Geburt und Entwicklung der neuen ‚Altertumswissenschaft‘,<sup>243</sup> wie sie in der Einleitung schon thematisiert wurde. Friedrich August Wolf hat 1807 auf diese Verwandlung der Semantik seine Aufmerksamkeit gerichtet: „Man nennt sie bald *Philologie*, bald *klassische Gelehrsamkeit*, bald *alte Literatur*, bald *Humanitäts-Studien*, zuweilen noch mit einem ihnen fremden und ganz modernen Namen, *schöne Wissenschaften*“.<sup>244</sup> Das neu eingeführte Wort „Wissenschaft“ in Bezug auf die Philologie betrifft, wie Creuzer bemerkt, die empirische Naturforschung.<sup>245</sup> Der Mangel an „Brauchbarkeit“ und „zeitliche[n] Vortheile[n]“, d.h. an praktischen und verwendbaren Ergebnissen war der wichtigste Schwachpunkt der philologischen Disziplin.<sup>246</sup> Creuzer sieht sich in der Pflicht, die „Ruinen“ der alten Literatur zu retten. Paradoxerweise, um den „absoluten Wert“ der Philologie zu unterstreichen, stellt Creuzer das Studium der Alten als „Vorbereitung zur Philosophie“ dar. In diesem Sinn wäre der Wert nicht absolut, sondern bloß sekundär.

Bei dem Studium der Alten muss man laut Creuzer zwei Aspekte betrachten: den Inhalt und die

---

240 Siehe die in der *Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung* erschienene Rezension (30. und 31. Oktober 1805, Nr. 259-260, ss. 202-216): „Rec. Ehrt und schätzt das Symbolisiren [sic], aber er ehrt noch höher die göttliche Klarheit des Gedankens; auch hat das Höchste kein Bild. Wenn man nicht symbolisiren kann, ohne im Besitz der Wahrheit in reiner Einsicht zu seyn (denn nur dadurch unterscheidet sich das Symbolisiren des Philosophen von dem Bildermachen des Schwärmers: warum soll sie nicht gezeigt werden in reiner Klarheit?“ (Luden 1805, 202-203). Der Rezensent unter dem Pseudonym „Δθ. Pl.“ soll Heinrich Luden sein (vgl. K. Bulling 1962, 96).

241 Creuzer und Daub 1805, 2 f.

242 Vgl. Creuzer 1807, 13.

243 Vgl. Turner 2014, 168-171.

244 Wolf 1807, 11. Wolf hat sogar in diesem Werk - *Darstellung der Altertumswissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Wert* - die *Studien* gelobt (vgl. Wolf 1807, 86; Creuzer 1848, 112).

245 Creuzer 1805a, 1.

246 Vgl. Creuzer 1805a, 2.

Form.<sup>247</sup> Inhaltlich erlaubt die alte Literatur dem Studenten, sich mit den Sitten und der geistigen Welt des Altertums zu beschäftigen. Dem „Jüngling“ eröffnet die Poesie ein Bild des Lebens der ersten Bürger, wo Gesetze, Erziehung und die Liebe zum Vaterland im Vordergrund stehen. Dazu muss man auch das Ideal, „das Individuum zu vergessen und die Idee einer würdigen, göttlichen Menschheit zu verfolgen“, zählen.<sup>248</sup>

Der zweite Aspekt ist „die Gesetzmäßigkeit ihrer *Form*“. Unter diesem Ausdruck versteht Creuzer das Streben nach Schönheit, das als Basis der ganzen klassischen Poesie fungiert.<sup>249</sup> Er nennt dieses Merkmal „unräsonierte Objektivität“, indem der Dichter ganz frei von „berechnende[r] Künstlerklugheit“ und Individualität, in „heiliger Trunkheit“ verlassen, sein Werk als ein Naturprodukt darstellt.<sup>250</sup>

Um diesen Geist der alten Welt zu greifen, damit die Altertumsforschung ein „Bildungsorgan zur absoluten Idealität“ werden kann, muss diese Wissenschaft in ihrem „wahren Mittelpunkt“ aufgefasst werden.<sup>251</sup> Weder eine urteilslose und von Sehnsucht geprägte Nachahmung, noch die formlose Sammlung an Materialien des Polyhistor, oder eine scharfe analytische und logische Sprachforschung können die Einseitigkeit vermeiden. Die wahre Methode dieser Wissenschaft soll gemeinsam die Form, den Stoff und die menschliche Dimension des Altertums betrachten, um „das Antike als ein Ganzes in der Idee zu denken, sein inneres Wesen im Gegensatz gegen das Romantische zu erforschen und daraus die Gesetze seiner Bildung abzuleiten“.<sup>252</sup> Aber nicht nur auf den Geist, auch auf den Buchstaben legt Creuzer großen Wert. So fordert er das Lehren und Lernen der Sprachgesetze gegen die, die nur „ein leichtes Raisonement über ihre allgemeinen Gründe“ favorisieren.<sup>253</sup> Nur durch die Bearbeitung der Quellen sei dieser Geist zugänglich. Das bedeutet mindestens in diesem Text eine Neigung zu Griechenland. Nach dem Urteil Creuzers war die Lage der Altertumsforschung durch die römische Perspektive eingeschränkt. Sogar unter den Römern äußert der Verfasser seine Vorliebe für Lucretius, statt für den von den Deutschen bevorzugten

---

247 In seinem kleinen Werk *Das akademische Studium des Alterthums* (1807) schreibt Creuzer, dass die Antike dem Philologen zwei Perspektiven darbietet: die „historische“ und die „exemplarische“ (Creuzer 1807, 1). Historisch betrachtet, ermöglichen die Texte des Altertums einen genaueren Blick in die Vergangenheit. Diese Schriften sind aber auch „exemplarisch“, indem sie als „ewige Muster alles Denkens und aller Rede“ gelten (vgl. Creuzer 1807, 4 f.). Hier in dem Text der *Studien* scheint daher der inhaltliche Wert der Philologie diesen exemplarischen Aspekt zu vertreten.

248 Vgl. Creuzer 1805a, 3 f.

249 Vgl. Creuzer 1805a, 5.

250 Vgl. Creuzer 1805a, 5 f. Diese schon von Winckelmann angedeutete Idee, dass das Produkt des Künstlers als Naturprodukt erscheinen soll, war zur Zeit Creuzers ganz beliebt. Siehe z.B. bei Kant: „An einem Producte der schönen Kunst muß man sich bewußt werden, daß es Kunst sei und nicht Natur; aber doch muß die Zweckmäßigkeit in der Form desselben von allem Zwange willkürlicher Regeln so frei scheinen, als ob es Product der bloßen Natur sei“ (KdU §45, AA I, 5, 306).

251 Creuzer 1805a, 7.

252 Creuzer 1805a, 11.

253 Creuzer 1805a, 14.

Horatius.<sup>254</sup> So wird auch der Einfluss der Naturphilosophie auf Creuzer bestätigt. Nur „auf dem alten Griechischen Boden“, schreibt er, „blüheten auf jene gesünderen Gewächse [sc. die alexandrinische Dichtung] aus der lebendigen Fülle der Natur selbst“.<sup>255</sup>

Eine treue und konstante Erforschung der Antike soll daher zum Kern des Lebens der alten Welt, d.h. zur Philosophie führen.

Philosophie heißt uns aber nicht eine, einem andern Wissen dienende Wissenschaft, und nicht sagen wir von dem, daß etwa darauf ausgehet, sich eine logische Technik zu erwerben, um sein empirisch bedingtes Fach des Wissens durch Hilfe derselben systemartig zu ordnen: sondern Philosophie ist uns die Wissenschaft der Bedingung aller übrigen Wissenschaften, die Wissenschaft des Absoluten.<sup>256</sup>

Obschon sehr allgemein und unbestimmt, spiegelt diese Passage Creuzers Interesse an der Philosophie wider. Er stellt den alten und den neuen Philosophieunterricht einander gegenüber. Dieser Kontrast steht auch mit dem schon zitierten Brief Creuzers über Daub in Verbindung. Als Wissenschaft des Absoluten ist die Darstellungsart und Unterrichtsart der Philosophie keine einfache Mitteilung. Die Philosophiestudenten suchten in dieser Disziplin einen Sinn für ihr „bedeutungsloses Leben“ in der Hoffnung, diese Weisheit „als ein fertiges Werk“ aus der Hand des Lehrers zu empfangen.<sup>257</sup> Schon an Günderrode hatte Creuzer geschrieben, „daß die Philosophie so, durch discursives Vortragen *nicht* gelehrt werde noch gelehrt werden könne“.<sup>258</sup> Und ganz ähnlich an Savigny: „Man vergißt es, daß es nicht genug ist, einige Ideen so gerade in die Welt hinaus zu sagen“. Die wahre Weisheit sei weder diskursiv, noch als ein bloßer Inhalt des Verstandes begrenzt. Laut Creuzer war die philosophische Erziehung in der antiken Welt ein fortschreitender Prozess, der durch verschiedene Stufen vermittelt wurde (daher die Unterscheidung zwischen „exoterisch“ und „esoterisch“). Daneben war das Verhältnis zwischen Schüler und Lehrer keine einseitige Beziehung. Es war vielmehr ein Beispiel wahrer „Symphilosophie“: durch gesellschaftliche Gespräche erreichte, gegenseitige Kenntnis. Obgleich Creuzer sich nicht für eine totale Rehabilitierung dieser Unterrichtsart einsetzt, ermuntert er den Leser dazu, „jene ehrwürdige Sorge für das Ewige“ zu lernen.<sup>259</sup>

Die letzten Paragraphen des Textes behandeln das Verhältnis zwischen Philosophie und Poesie. Die rhetorischen Mittel der sokratischen Ironie sind nicht auf die „Heuristik“ des Gesprächs zu reduzieren. Vielmehr ist die poetische Darstellung der philosophischen Ideen ein wesentliches Moment dieser Erziehung. „Ferner, in den Schriften des Platon sind Philosophie und Poesie aufs

---

254 Vgl. Creuzer 1805a, 12.

255 Creuzer 1805a, 12.

256 Creuzer 1805a, 15.

257 Creuzer 1805a, 16.

258 Creuzer 1912, 110; Creuzer an Günderrode 29.05.1805.

259 Vgl. Creuzer 1805a, 16-18.

innigste vermählet, und eben dadurch erwecken sie aufs lebendigste den Sinn für höhere Speculation“.<sup>260</sup> Tatsächlich redet Creuzer explizit über „die Nothwendigkeit der Symbole und Allegorien“ als „Bildungsmittel zum Philosophiren“. Die Bilder, die exoterisch als poetisch erscheinen, dienten auch als Träger esoterischer Inhalte. Diese Symbole hatten noch „jene frische Kraft des Naturlauts“ erhalten. Mit anderen Worten, diese Bilder waren für die alten Philosophen nicht nur künstliche Metaphern, sondern von der Natur bestimmte Zeichen. Damit glaubte Creuzer, den Kreis seiner Argumentation geschlossen zu haben: als Vermittler zwischen den Ideen der Philosophie und der Darstellungsart der Poesie tritt die Philologie ein. Das Studium des Altertums ermöglicht das Studium der Philosophie, indem jenes die wahre und ursprüngliche Bedeutung der Griechischen Weisheit enthüllt. Was Creuzer aber in dieser Schrift vor Augen hat, geht noch einen Schritt weiter: je mehr die Philologie als Vorbereitung der Philosophie agiert, desto mehr wird sie zur Philosophie.<sup>261</sup>

### 2.2.3. Plotins Betrachtungsbegriff in der Übersetzung Creuzers

Die Übersetzung von Plotins Enneade III, 8 zeigt sich als ein praktisches Beispiel der Beziehung zwischen Philosophie und Philologie. Gleichzeitig versucht Creuzer damit, die philosophischen Geheimnisse Plotins durch eine strenge philologische Bearbeitung zu beleuchten und dabei die intuitive Kraft seiner Philosophie nicht zu mindern. Das Interesse Creuzers am Neuplatonismus war sein ganzes Leben hindurch immer stark. Durch Hemsterhuys, Ruhnken, Wyttenbach und Tiedemann hatte Creuzer diese Ideen zuerst rezipiert.<sup>262</sup> Er wurde aber bald kraft seines Amtes ein großer Kenner dieser Denktradition. Das Studium des Neuplatonismus ist bei Creuzer nicht nur anhand der gehäuften Zitate, die man in seinem mythologischen Werk finden kann, wahrzunehmen, sondern auch in seinen eigenen Veröffentlichungen, die sich direkt mit dem Thema befassen. Unter den verschiedenen anderen Publikationen sind folgende hervorzuheben: 1814 gibt Creuzer *Plotini liber de Pulchritudine* heraus; zwischen 1820 und 1822 veröffentlicht er *Initia philosophiae* (Schelling – erster Band – und Hegel – zweiter und dritter Band – gewidmet), in denen neuplatonische Texte behandelt werden; 1834 rezensiert er Georg Anton Heigls Buch *Plotini ad Gnosticos*; 1835 gibt er die *Opera Omnia* Plotins heraus.

Man könnte sagen, dass Creuzer ein doppeltes Interesse am Neuplatonismus hatte: philologisch-symbolisch und naturphilosophisch. Die neuplatonischen Texte waren nicht nur eine wichtige Quelle der griechischen Sprache. Sie waren wichtig für die Geschichte der Philologie und boten

---

260 Creuzer 1805a, 19.

261 Vgl. Creuzer 1805a, 21.

262 Vgl. Marelli 2000, 83.

auch die ersten allegorischen Deutungen der Mythologie an.<sup>263</sup> Der Verwandlung des Wortes ‚Symbol‘ entspricht seine eigene Geschichte. Bei etymologischen Erklärungen wird häufig erwähnt die ursprüngliche Verwendung des Wortes für die sogenannte ‚*tessera hospitalis*‘, d.h. das Erkennungszeichen, das die Einigkeit zwischen zwei Parteien darstellen soll – eine Idee, die das bekannte Zitat aus dem *Symposion* (191d) geprägt hat.<sup>264</sup> Die Weiterentwicklung des Terminus, vom Vertragszeichen bis zum Erkennungszeichen, Allegorese und Passwort ist hier nicht zu rekonstruieren.<sup>265</sup> Relevant ist aber, dass für die neuplatonische Tradition das Symbol kein fremder Begriff war.<sup>266</sup> Bei Plotin ist der Fall anders, weil das Wort ‚Symbol‘ bei ihm so gut wie nicht vorkommt.<sup>267</sup> Trotzdem, da für Creuzer die Darstellungsart so wichtig wie der Inhalt eines Textes ist, steht der symbolischen Thematik das Verhältnis zwischen der Urquelle des Absoluten und der Schönheit ganz nahe, wie gleich erläutert werden wird.

Zweitens waren diese neuplatonischen Werke eine Inspirationsquelle der neuerscheinenden Naturphilosophie. Für Creuzer war der Name Plotins eng mit Schelling verbunden. Beim Briefwechsel mit Günderröde wird deutlich, dass Creuzer sich zur selben Zeit mit beiden Autoren beschäftigte und seiner Geliebten empfahl, beide zu lesen.<sup>268</sup> Creuzer erkannte unbestritten eine philosophische Verwandtschaft zwischen Plotin und „manchen Ideen der neuesten Philosophie“.<sup>269</sup> Was Creuzer genau unter ‚Naturphilosophie‘ verstanden hat, lässt sich nur schwer klären. Tatsächlich hat er Schellings „Einleitung“ zur „Philosophie der Natur“ gelesen.<sup>270</sup> Eine Hauptidee dieser Naturphilosophie ist es, dass die Natur nicht mechanisch ist, sondern ein organisches und

263 Wie Peter Struck in seiner Monographie über die Frühgeschichte des Symbolbegriffs, *Birth of the Symbol*, erläutert, findet die allegorische Hermeneutik der Mythen wichtige Vertreter in der neuplatonischen Tradition (vgl. Struck 2004, 5).

264 Vgl. Creuzer 1810, 33-36; Müri 1976a, 8; Struck 2004, 77-78. Das Zitat Platons (191d) lautet: „ἕκαστος οὖν ἡμῶν ἐστὶν ἀνθρώπου σύμβολον [...]“. Eine mögliche deutsche Übersetzung wäre: „Jeder von uns ist also ein Stück von einem Menschen [...]“ (Platon 2016, 63).

265 Siehe Müri 1976a und Struck 2004. Für die Übersetzung von ‚συμβόλαιον‘ durch ‚pactum, conventum‘ siehe Creuzer 1814, 115-116.

266 Hier nur zwei Beispiele: Porphyrios gibt in *Über die Nymphengrotte* eine Art symbolische – oder hier auch *allegorisch* zu nennende – Antwort auf die Frage ‚Was wollte Homer mit der Nymphengrotte sagen?‘ (Odyssee 13, 102-112; vgl. Porphyrios 1765, 1). Schon dort zeigt sich paradigmatisch die hermeneutische Position seiner Schule: Homer hat den Mythos als bildliches Mittel der göttlichen Dinge gebraucht („[...] ἐν μυθαρῶν πλάσματι εἰκόνας τῶν θειοτέρων ἠνίσσεται“; Porphyrios 1765, 32). Bei Jamblichus ist die Rolle des Symbolischen noch deutlicher. In *Über die Mysterien* sind die Symbole Bedingung der göttlichen Erkenntnis (vgl. Crome 1970, 59). Dort wird geschrieben: „Weil die Ägypter nämlich wissen, daß alle höhern Wesen an der Ähnlichkeit des Niedrigern (Sinnwahrnehmbaren) mit dem Höhern (Göttlich-Ideelen) ihre Freude haben, und weil sie durch eine möglichst genaue Nachahmung die niedrigeren Wesen auf diese Weise mit Gütern (wahrer Gotteserkenntnis) erfüllen wollen, wenden sie mit vollem Rechte auch ihrerseits die den höhern Wesen angemessene Methode der Einführung in die Geheimlehre mit Hilfe von Symbolen (symbolischen Bildern und Gebetsformeln) an“ (Jamblichus 1922, 161).

267 Vgl. Crome 1970, 79.

268 Creuzer 1912, 36. Creuzer an Günderröde, 7.11.1804. Hierzu vgl. auch Creuzer 1912, 47; Creuzer an Günderröde, 4.12.1804; und Creuzer 1912, 76; Creuzer an Frau v. Heyden, 5.5.1805 (hier äußert Creuzer die Idee, mehrere Schriften Plotins zu übersetzen).

269 „Die oft sehr nahe liegende Vergleichung Plotinischer Sätze, mit manchen Ideen der neuesten Philosophie, bleibt dem wissenschaftlichen Leser überlassen“ (Creuzer 1805b, 59).

270 Creuzer 1972, 89; Creuzer an Savigny, 21.05.1800.

produktives Ganzes. Alle Produkte der Natur sind als Teil und Manifestation des Absoluten zu denken. In diesem Sinn könnte Creuzer eine Affinität zwischen dem Absoluten der Naturphilosophie und dem neuplatonischen Urprinzip gefunden haben. Am 19. Mai 1805 schreibt er – diese schon oben zitierte Stelle – an Günderröde:

Die *Naturphilosophie* mußte erst die Mysterien offenbaren, durch sie ward es erst möglich die Geheimnisse alles *Seyns* zu ahnden oder zu denken das ewige Leben und Regen der Natur – da erst trat wieder an die Stelle der Reflexion und Syllogistik (welche auch noch im Kriticismus herrscht) die von Wort und Schlußfolge befreite *Offenbarung*.<sup>271</sup>

Wenn hinter der Natur ein einziges Urprinzip verborgen bliebe, wäre der Zugang zum absoluten Bereich nur mithilfe einer Offenbarung möglich. Die Offenbarung ist hier ein eigenständiger Darstellungsmodus. Das diskursive Denken wurde schon in *Die historische Kunst der Griechen* als zergliederndes beschrieben, ein Denken, das die Natureinheit der alten Menschen nicht fassen kann. Creuzer stellt daher der Sprache des Begriffs die Sprache der Offenbarung gegenüber. Ebenso äußerte sich Creuzer in einem Brief vom 31. September 1805 über *Melete*, das posthum erschienene Buch von Günderröde: „Es gefiel ihm [d.h. dem ‚Frommen‘, das Pseudonym Creuzers, mit dem Creuzer sich selbst betitelte] manches sehr von den philosophischen Aufsätzen besonders war es ihm lieb fast gar keine logische Demonstration zu finden, sondern fast alles so ausgedrückt, wie Aussprüche einer innern Offenbarung“. Und dann schreibt er weiter: „In einigen Ideen war ihm die Aehnlichkeit mit Plotinischen Sätzen auffallend [...]“.<sup>272</sup>

Alle diese Ideen lassen sich in der Übersetzung Creuzer verfolgen. In *Enneade III, 8* schreibt Plotin „*Alles begehre der Betrachtung*“, i.e. auch die Natur betrachtet. Zunächst fragt sich Plotin, wie es überhaupt möglich wäre, sich die Betrachtung der Natur ohne Vernunft vorzustellen. Zusammenfassend lässt sich die Antwort wie folgt formulieren: obwohl die Natur nicht über ihren eigenen Seinsgrund reflektiert, kann sie trotzdem erzeugen. Indem sie etwas erzeugt, erzeugt sie gleichzeitig eine Form, d.h. nicht nur Materie. Das Schaffen der Natur ist ihre Betrachtung, „gleich wie die Geometrien betrachtend Figuren zeichnen“.<sup>273</sup> Es ist daher nicht erstaunlich, dass eine solche Vorstellung einer ‚produktiven‘ Natur gegenüber dem ‚technomorphen Modell‘ einer rein passiven Natur attraktiv für die romantischen Naturphilosophen war.<sup>274</sup> Die ‚ruhige‘ und ‚schweigende‘ Betrachtung der Natur führt zur Seele, die über der Natur steht, und die Seele daher zur Intelligenz. Diese ist aber nicht das Letzte – weil sie noch doppelt ist, als ‚sehendes Sehen‘–

---

271 Creuzer 1912, 101; Creuzer an Günderröde, 19.5.1805.

272 Creuzer 1912, 171 f. Creuzer an Günderröde, 31.10.1805. Hierzu vgl. auch den oben zitierten Brief Creuzers an Günderröde: Creuzer 1912, 110; Creuzer an Günderröde, 29.05.1805.

273 Creuzer 1806, 35.

274 Vgl. Halfwassen 2004, 114.

sondern das Eine, das über ihr steht. Nachdem Plotin die Erhebung der Betrachtung zur Intelligenz vorgestellt hat, wird der umgekehrte Weg von oben nach unten – vom Einen in die Vielfältigkeit – präsentiert.

Die Anmerkungen, die Creuzer seiner Übersetzung beifügt, zeigen, wie eng der Betrachtungsbegriff und die Ideen aus dem Text *Das Studium der Alten* mit Creuzers Briefen verbunden sind. Dort erklärt er, warum ‚Betrachtung‘ und nicht ‚Schau‘ oder ein anderes Wort die beste Übersetzung für ‚θεωρία‘ sei.<sup>275</sup> Er versteht den Terminus im „ideele[n] Sinn“ als „Speculation“.<sup>276</sup> Seiner Meinung nach enthält das Wort ‚Betrachtung‘ durch seine Affinität mit dem Verb ‚trachten‘ eher die Idee von ‚begehren‘, die auch am Anfang der Enneade erscheint.<sup>277</sup> Die Betrachtung wird nicht als logische Reflexion beschrieben.<sup>278</sup> Dementgegen greift Creuzer auf eine sonderbare Etymologie zurück: ‚θεωρεῖν‘ sei aus ‚τὸ τῶν θεῶν ὄρεῖν‘ („das Göttliche besorgen“) abzuleiten.<sup>279</sup> Nicht zufällig bezieht der Philologe dieses Anschauen des Göttlichen auf die Orakel. So wäre diese Betrachtung der Gottheit eine „Erhebung des Gemüths zum Unendlichen“ und ein „Schauen mit der Seele selber“.<sup>280</sup> Folgende Stelle zeigt abschließend, dass Creuzers Interesse an der symbolischen Sprache sich auch in dieser Übersetzung von Plotin widerspiegelt: „Was im Künstler mit Bewußtseyn und Wahl verknüpftes Kunstvermögen ist, ist in der Natur ein bewußtloses und aus ihrer Form selbst nothwendig hervorgehendes. Ihre Begriffe sind nicht Produkte eines discursiven Denkens, sondern Aeßerungen ihres inneren Wesens“.<sup>281</sup>

Die Insistenz Creuzers auf der Spannung zwischen diskursivem und nicht diskursivem Denken weist auf die Rolle des Symbols in den hier kommentierten Texten hin. Eine *systematische* Definition dieses Begriffs ist insofern noch nicht zu finden, nur eine *informelle*: „Bild und Symbol sind die Spiegel des Ewigen – nicht logische Rede“.<sup>282</sup> Obschon das Wort nicht in besonderem Maße behandelt wird, ist deutlich geworden, dass für Creuzer die nicht diskursive Dimension ein wichtiges Merkmal dieses Konzeptes ist. Das Altertum ist für Creuzer die Heimat einer ursprünglichen Darstellungsart, die wiederbelebt werden kann. Auf diese Weise nehmen die Briefe und der Text *Das Studium der Alten* Kategorien vorweg, die bei der Diskussion um Creuzers

---

275 In der dritten Ausgabe seiner Symbolik (Band 4) bemerkt Creuzer, dass die Ausdrücke ‚schauen‘ und ‚Anschauung‘ bessere Optionen gewesen wären (Creuzer 1843, 707, Fußnote 2).

276 Vgl. Creuzer 1805, 63.

277 Ein Argument, das den Autor der oben zitierten Rezension gar nicht überzeugt hat. Dort schreibt „Δθ. Pl.“: „[...] liegt denn dieser Nebenbegriff in dem Worte *Betrachtung*? Freylich, wenn man die Sylben urgirt. Aber welche Sylbe muss man denn in *θεωρία* urgiren, um diesen Nebenbegriff aufzufinden?“, so die in der *Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung* erschienene Rezension (30. und 31. Oktober 1805, Nr. 259-260, ss. 202-216), 206. ‚Betrachtung‘ ist ebenso, wie schon oben gezeigt wurde, ein Hauptbegriff in der *Historischen Kunst der Griechen*.

278 Vgl. Halfwassen 2004, 40.

279 Creuzer 1805, 65.

280 Creuzer 1805, 66, 69.

281 Creuzer 1805, 72.

282 Creuzer 1912, 110; Creuzer an Günderröde, 29.05.1805.

Symbolik eine erhebliche Rolle spielen werden, wie ‚Orient‘, ‚Mystik‘ und ‚Symbol‘. Auch der Versuch, die Philologie mit der Philosophie und der Poesie zu verbinden, zielt darauf, die Grenze der Altertumskunde zu erweitern. Der Geist des Altertums ist für Creuzer kein *caput mortuum*, sondern etwas, mit dem der Philologe eine gewisse Kommunikation schaffen kann. Auf diese Weise verlangt Creuzer eine tiefgreifende Wende innerhalb der klassischen Philologie, die nur durch eine neue Wahrnehmung des Altertums erreicht werden kann.

### 2.3. Creuzers Symbolbegriff in Symbolik und Mythologie der alten Völker (1810-1812)

Die Ideen, die Creuzer in seinen früheren Schriften *Die historische Kunst der Griechen* und *Das Studium der Alten als Vorbereitung für die Philosophie* hatte, kristallisieren sich heraus in seiner *Symbolik*. Die ersten sechs Kapitel von Creuzers *Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen*, seines *opus magnum*, sind hauptsächlich dem Symbolbegriff gewidmet. Der erste Band ist in zwei Hauptteile gegliedert: eine „Allgemeine Beschreibung des symbolischen und mythischen Kreises“ und eine „Betrachtung der Gottheiten und des Gottesdienstes“. In der ersten Ausgabe dieses Werkes macht der erste Teil sogar mehr als die Hälfte des Bandes aus. Nach dem Entstehen der von Aby Warburg geprägten ikonologischen Disziplin und später der sogenannten ‚ikonischen Wende‘ könnte die Darstellung Creuzers als vorweggenommener Versuch einer ikonographischen Methode angesehen werden, indem er die Wahrheit der Bilder im Rahmen ihrer Überlieferung betont. So wurde Creuzers *Symbolik* in der letzten Zeit als eine ‚Mediologie‘ charakterisiert.<sup>283</sup> Die Zeitgenossen Creuzers hingegen haben die ‚Bildlichkeit‘ dieses Begriffs kaum beachtet.<sup>284</sup> Die Tatsache, dass der Symbolbegriff an sich in den anderen drei Bänden der *Symbolik* so gut wie gar nicht vorkommt (wo Creuzer vielmehr über ‚Allegorien‘ und ‚Personifikationen‘ redet) und die auffällige Entscheidung Creuzers, in der dritten Ausgabe diese Kapitel an das Ende des Textes zu setzen, werfen jedoch die Frage auf, wie Creuzer diesen Begriff versteht und welche Rolle dieser Begriff in seiner *Symbolik* spielt.

Wie in den vorigen Kapiteln gezeigt wurde, ist das Symbol eine Notion, die Creuzers Denken seit 1803 immer begleitet hat. Einer der Hauptbeiträge von Creuzers *Symbolik* ist

---

283 Hierzu schreibt Frauke Berndt, dass Creuzer eine „kulturanthropologische Perspektive auf das Medium“ beabsichtige. Er betone damit die „Körperlichkeit“ der Bilder. „An diesem Punkt folgt der ikonologischen Wende der Episteme in Creuzers Mediologie die narrative, und das heißt: dem Symbol der Mythos auf dem Fuß“ (Berndt 2011, 87). Auch Jürgen Paul Schwindt schreibt: „180 Jahre vor dem sogenannten *Iconic turn* rückt Creuzer Bild und Bildsprache mit Entschiedenheit ins Zentrum der philologischen Wissenschaften. Und so sehr er auch auf der als primitiv empfundenen Vorläufigkeit des Bildübermittlungsgeschehens bestehen mag, so wenig ist zu übersehen, daß die Bilder und Symbole, einmal als Medien der Erkenntnis etabliert, nicht mehr aus der Welt zu schaffen sind. Als originäre Erkenntnisträger überdauern sie gerade auch in der modernen, romantischen Vermittlung des kulturhistorischen Wissens“ (Schwindt 2007, 47 f.). Mildred Galland-Szymkowiak bezieht sich auch auf die Ikonische Wende und ergänzt dazu: „Il est particulièrement caractéristique de la décision creuzérienne que le symbolique soit ici reconnu non seulement comme *l'objet* ultime, mais en même temps comme la *méthode* de la philologie“ (Galland-Szymkowiak 2011, 7).

284 Ein Grund dafür mag sein, dass unser Bildbegriff wesentlich von der technischen Reproduzierbarkeit konstituiert ist. Gemeint sind hier allerdings die Rezensionen, die auf die erste Ausgabe der *Symbolik* reagiert haben. Bei Lobeck geht es mehr um den mystischen Inhalt des Symbols: „Dass in dem Zeitalter, von welchem hier die Rede ist, ausser gewissen Ritualgesetzen, irgend eine Geheimlehre den Eingeweihten vorgetragen worden sey, ist eben so unerwiesen als unwahrscheinlich“ (*Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung*, Num. 96, 27.04.1811, 187; Lobeck verwendet das Pseudonym „G.St.“, hierzu Bulling 1962, 267). Vgl. auch die Rezensionen in *Göttingische gelehrte Anzeigen* (ohne Unterschrift, 10.01.1811, 41 f.) und *Leipziger Literatur-Zeitung* (ohne Unterschrift, 02.01.1812, 12 f.).

aber, dass hier der ästhetisch-philosophische Symbolbegriff – wahrscheinlich von Kant, Friedrich und August Wilhelm Schlegel, Heinrich Meyer<sup>285</sup> und Schelling geprägt – im Rahmen einer philologischen Untersuchung verwendet wird. D.h. Creuzer verwendet in der *Symbolik* zum ersten Mal das Symbol als heuristischen Begriff. Damit rehabilitiert Creuzer die Interpretationsgeschichte des Neuplatonismus durch Elemente der romantischen Symboltheorie. Die Entfaltung des Symbolbegriffs bei Creuzer hat darum zwei Dimensionen. ‚Methodologisch‘ betrachtet begreift Creuzer das Symbol als Mittel der Altertumsforschung. Auf einer ‚ontologischen‘ Ebene definiert er das Symbol als verkörperte Idee. Die Einzigartigkeit von Creuzers Symbolbegriff soll in diesem Sinn verstanden werden als Zusammenhang beider Bereiche, Methodologie und Ontologie.

Zuerst wird hier die programmatische und methodologische Absicht der *Symbolik* mithilfe der Aussagen anderer Texte Creuzers aus derselben Epoche dargestellt. Die Funktion der Symbole als historische Quellen dient dabei als Rechtfertigung der Anwendung von Symbolen im Bereich der Philologie. Zweitens werden die sogenannten ‚grammatischen‘ und ‚physischen‘ Bestimmungen des Symbols und des Mythos skizziert. Dadurch soll die ‚ontologische‘ Konstitution des Symbols beleuchtet werden. Diese Auseinandersetzung soll deutlich machen, dass der Symbolbegriff zentral für den hermeneutischen Standpunkt der *Symbolik* ist, aber gleichzeitig nur sekundär in Bezug auf die leitende Idee des Werkes an sich. Im dritten Teil soll abschließend das Schicksal des Symbolbegriffs *nach* der *Symbolik* kurz präsentiert werden mit Blick auf die Frage: warum ist die Bildlichkeit so wichtig für diesen Begriff?

### 2.3.1. Die Bilder als Quelle

Schon im Titel von Creuzers Hauptwerk *Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen (Symbolik)* wird die Hauptidee des Textes angekündigt. Neben der ‚Mythologie‘ setzt Creuzer die ‚Symbolik‘ ein. Damit werden die zwei Hauptbegriffe des Buches vorgestellt: das Symbol und der Mythos.<sup>286</sup> Die mythologischen Phänomene im breitesten Sinne bestehen für Creuzer in zwei Aspekten: das Bildliche und das Sprachliche. Die mythischen Sammlungen der alten Völker aus ihren bildlichen Darstellungen zu untersuchen,

---

285 Hierzu siehe die zweite Ausgabe der *Symbolik*, in der Creuzer einen Kommentar von Görres hinzufügt: „Auf Meyers von Ihnen aufgenommene Annahme des Symbols [hätte Görres an Creuzer geschrieben], der Allegorie als Bedeuten, gebe ich nichts“ (Creuzer 1819b, 147). In der Tat, Creuzer zitiert (Creuzer 1810, 77) die Anmerkungen Meyers zur Ausgabe der von Fernow herausgegebenen winckelmannischen Texten (Winckelmann 1808).

286 Creuzer verwendet das Wort ‚Mythus‘ anstatt des auch möglichen ‚Mythe‘ oder ‚Mythos‘.

war zur Zeit Creuzers nicht selbstverständlich.<sup>287</sup> Sogar in der Vorrede der ersten Ausgabe der *Symbolik* (1810) wird dieser Wandel deutlich. Einerseits ist nach dem Verfasser die Arbeit mit den literarischen Quellen bei anderen Philologen an sich mangelhaft. So hebt Creuzer hervor, dass viele Forscher sich nicht direkt auf die originalen Textstellen beziehen.<sup>288</sup> Andererseits aber unterstreicht er die Wichtigkeit von unkonventionellen Forschungsquellen für die Mythologie. Creuzer legt sowohl viel Wert auf die Fragmente der alten Historiker, als auch auf die neuplatonische Philosophie.<sup>289</sup> Dazu soll man aber ebenso die alten bildlichen Darstellungen und Kunstwerke zählen, da außer den Texten der alten Völker ihre Bildwerke gleichermaßen zahlreich waren. Auch Friedrich August Wolf, Autor von *Prolegomena ad Homerum* (1795), hatte in seiner *Darstellung der Alterthumswissenschaft* (1807) die Wichtigkeit, aber auch Herausforderung der Behandlung von bildlichen Quellen dargestellt.<sup>290</sup> Nach einer „vollständige[n] Aufzählung des Erhaltenen“ wäre für die Altertumforschung endlich eine „Grammatik, Hermeneutik und Kritik“ dieser Quellen nötig:

Nehmlich auch die Werke der Kunst bedürfen zu ihrem Verständnis und zur Bildung eines richtigen Urtheils darüber eine dreifache ähnliche Theorie, die wir *Kunstlehre* nennen können. [...] Hierher gehören noch die Lehren von der Symbolik, von der Allegorie und aller Ikonologie der Kunst, wo überall viele Gegenstände sich darbieten, welche neue philologische und philosophische Aufschlüsse fordern.<sup>291</sup>

Deshalb unterstreicht Creuzer die zentrale Bedeutung der bildlichen Quellen: „Eben so haben die beigefügten Kupferstiche und Umrisse einzig Belehrung zur Absicht. Zur blossen Verzierung können und sollen sie nicht dienen“.<sup>292</sup> Die neue Rolle, die von den Bildern angefordert wird, ist deutlich. Die Beifügung von Kupferstiche ist schon in *Idee und Probe*

---

287 Dazu erkennt Aloys Hirt in seinem *Bilderbuch für Mythologie, Archäologie und Kunst* (1805): „[d]och was allen diesen grössern und kleinern Compendien noch mangelt, ist eine Darstellung der mythologischen Gegenstände nach den Denkmahlen der bildenden Kunst“ (Hirt 1805, v). Darüber beschwert sich auch Aubin L. Millin in seiner *Galerie mythologique: recueil de monuments pour servir à l'étude de la mythologie, de l'histoire de l'art, de l'antiquité figurée, et du langage allégorique des anciens* (1811). Dort schreibt er, dass trotz der großen Menge an neu erschienenen Büchern über Mythologie nur wenige die bildliche Produktion Ernst nehmen („[...] on a cité les passages des poètes, mais on a rarement indiqué les monuments“, Millin 1811, v).

288 Vgl. Creuzer 1810, vi.

289 Vgl. Creuzer 1810, xi. Diese Methodologie – das Symbol aus Sicht der Neuplatoniker zu betrachten – störte schon den Rezensenten der *Göttingische gelehrte Anzeigen*: „Mit einer alles umfassenden Belesenheit, besonders in den Platonikern, ist Hr. Creuzer an seine Untersuchungen gegangen: aber eben daher ist es geschehen, daß er seine Erklärung und Bestimmung der Symbolik nicht aus der Natur und dem Gange des menschlichen Geistes, sondern aus den spätern Griechischen künstelnden Philosophen und Grammatikern aufgenommen hat; Manches wird dadurch eher erschwert als erleichtert“ (*Göttingische gelehrte Anzeigen*, 5te Stück, 10.01.1811, 42).

290 Vgl. Wolf 1807, 66.

291 Wolf 1807, 74 f.

292 Creuzer 1810, vii.

*alter Symbolik* zu finden, wo Creuzer zwei Bilder vom Silen reproduziert.<sup>293</sup> Sie illustrieren nicht den Text, sondern vielmehr dient der Text dazu diese Bilder zu erklären.

Das Thema einer ‚Symbolik‘ erscheint also bereits vor der Veröffentlichung der *Symbolik* in drei verschiedenen Texten von Creuzer: die schon erwähnte *Idee und Probe alter Symbolik* (1806), *Philologie und Mythologie, in ihrem Stufengang und gegenseitigen Verhalten* (1808)<sup>294</sup> und die Rezension Creuzers des Buches *Ideen zu einer allgemeinen Mythologie der alten Welt* (1808) von Jacob Wagner. In *Idee und Probe*, erschienen im zweiten Band der *Studien*, unterscheidet Creuzer von Anfang an zwischen einer bloß „blinde[n] Bilderjagd“ und einer formalen Symbolik.<sup>295</sup> Unter diesem letzten Ausdruck versteht Creuzer die Zuordnung der Symbole unter eine bestimmte Leitidee. Gegen die Bilderbücher oder Kompendien, d.h. Bildersammlungen, die normalerweise dem Künstler gewidmet waren, bevorzugt Creuzer eine „Grammatik“, die „die Gesetze der höheren Bildersprache einem höchsten Gesetze unterzuordnen trachten“.<sup>296</sup> Diese Grammatik entspricht aber nicht – wie man auch erwarten könnte – einer Erklärung von einzelnen Elementen, wie es z.B. in einem ikonologischen Lexikon sein mag.<sup>297</sup> Vielmehr sei diese formale Symbolik als ein Versuch zu verstehen, den zugrunde liegenden Inhalt der Mythologie zu erläutern. Er fordert daher eine „Symbolik als Wissenschaft“.<sup>298</sup> Bilder stellen hierfür zwar nicht die einzige, aber doch eine wesentliche Quelle dar, die Altertumsforscher für ihr Verfahren in Gebrauch nehmen sollen.<sup>299</sup>

Dementsprechend kritisiert Creuzer auch in seiner Rezension zur Arbeit Jacob Wagners *Ideen zu einer allgemeinen Mythologie der alten Welt*, erschienen zusammen mit *Philologie und Mythologie* im ersten Band der von Creuzer herausgegebenen *Heidelbergschen Jahrbücher der Literatur für Philologie, Historie, Literatur und Kunst*, den Mangel an bildlichen Beispielen: „von den Denkmahlen alter Bildnerey [wird] kein nennenswerther Gebrauch

---

293 Das erste Bild stammt aus *Les monuments antiques du Musée Napoléon* (1804) von Louis Petit Radel. Das zweite Abbild stammt aus *Le Antiche Lucerne Sepolcrali Figurate* (1681) von Pietro Santi Bartoli (mit Kupferstichen von Lorenzo Filippo de Rossi).

294 Manche Passagen dieses Textes wurden später als Teil von *Symbolik und Mythologie* mit wenigen Veränderungen reproduziert (vgl. Creuzer 1810, 203-205).

295 Creuzer 1806, 224 f.

296 Creuzer 1806, 225. In der *Symbolik* wird es „Bildungsgesetze des symbolischen und mythischen Ausdrucks“ genannt (Creuzer 1810, vii). In Bezug auf diese Bilderbücher, die ein künstlerisches Ziel hatten – er kannte auch die Emblem-Tradition der Renaissance – erwähnt Creuzer Christoph Weigels *Oculum animumque delectans Emblematum Repositorium* (1718) und Honoré Lacombe de Prézels *Ikonologisches Wörterbuch* (1759), Creuzer 1810, 250.

297 Z.B. hierzu *Ikonologisches Lexicon oder Einleitung zur Kenntniß allegorischer Bilder auf Gemälden, Bildhauerarbeiten, Kupferstiche, Münzen und dergleichen*, Nürnberg: Johann Gottfried Stiebner, 1793. Auch Winkelmanns *Versuch einer Allegorie, besonders für die Kunst* (1766) ist als eine Inventur strukturiert.

298 Creuzer 1810, 220.

299 In *Philologie und Mythologie* schreibt er über die Aufgabe des Mythologen: „Er kehrt zurück mit veredeltem Geiste, mit mannigfach angeregter Phantasie; nachdenkend über das Viele, das er gesehen von Denkmahlen alter Zeit, von Statuen und Reliefs, von Vasen und Münzen“ (Creuzer 1808a, 23).

gemacht, und selbst die classische Mythologie ist nicht aus der Symbolik herausgebildet“.<sup>300</sup> Das Projekt Wagners, erklärt Wagner, ist mehr die Unternehmung einer philosophisch-evolutionären Darstellung der Mythologie als eine philologische Untersuchung und wird von Creuzer durchweg kritisch behandelt.<sup>301</sup> Einige Bemerkungen Creuzers sind besonders signifikant. So bemerkt er in Bezug auf die Auseinandersetzung Wagners mit dem Ursprung der Sprache, dass er die Rolle der Bilder übersehen habe:

(Hier fragen wir den Verf., ob nicht gerade *hier, vor* einer solchen Erklärung der *Schrift*, mehrere Vorstufen zu betrachten gewesen wären, die der menschliche Geist nothwendig vorher durchlaufen muß. Schon auf dieser Stelle, neben so guten, beyfallswerthen Bemerkungen, äußert sich der nachtheilige Einfluß jener Vernachlässigung der Archäologie oder Ikonologie als der Mutter aller religiösen Symbolik).<sup>302</sup>

Dass das Bild ursprünglicher als der Begriff war, ist schon in der *historischen Kunst* (1803) zu lesen. Hier wird aber die Ikonologie als „Mutter aller religiösen Symbolik“ bewertet. Die ‚Ursprünglichkeit‘ der Bilder hat bei Creuzer eine doppelte Funktion: nicht nur fungieren die Bildwerke als Quelle alter Mythologie, sondern auch als Spur der sogenannten ‚vorhellenischen‘ Völker und daher als Quelle der griechischen Kultur. Obwohl Creuzer das Herkunftsland der Symbole nicht bestimmt, ist die Andeutung über einen starken ägyptischen Einfluss auf die Griechen deutlich.<sup>303</sup> Ägypten gilt – neben Indien – in diesem Sinn als eine der ältesten Quellen, in der man die ursprüngliche Symbolik suchen soll. Dem Text *Idee und Probe* zufolge habe Plotinos diese Eigenart bereits erkannt. So haben die ägyptischen Priester ihre Weisheit nicht mithilfe des diskursiven Denkens überliefert, „sondern vielmehr Bilder zeichnend in ihre heiligen Bücher“.<sup>304</sup> Damit wird auch festgestellt, dass die Symbole Träger von Bedeutung sind. Diese Bedeutung gehört zu einer bestimmten Gattung und diese Deutung macht eine der grundlegenden Thesen der *Symbolik* aus: der Inhalt der Symbole ist religiös aufzufassen. Dazu schreibt Creuzer in der Vorrede der *Symbolik*:

Damit glaube ich aber keineswegs, dass die Moral den ganzen Inhalt der Religionen [bzw. der Mythologien] erschöpfe, weiss auch, dass die edelsten Menschen und die merkwürdigsten Völker alter und neuer Zeit in ihnen noch etwas Weiteres gesucht und gefunden haben, höhere Aufschlüsse über das

---

300 Creuzer 1808b, 27. Creuzer wiederholt den Einwand später: in dem von Wagner unbeachteten Bild von Kybele sei „der Schlüssel des ganzen Cultus und Mythos [...]“ (Creuzer 1808b, 49).

301 Wagner 1808, x. Siehe hierzu auch seine *Lebensnachrichten und Briefe*: „Ich wollte es ihm noch verzeihen haben, daß er meine *Ideen* zu einer Mythologie als ein System einer Mythologie rc. rc. [bzw. ‚etc. etc.‘] behandelte, und die vollständige Ausführung da verlangte, wo nur Grundzüge versprochen waren“ (Wagner 1849, 232; Wagner an A. Adam, 18.05.1808).

302 Creuzer 1808b, 29.

303 In der ersten Ausgabe der *Symbolik* heißt das dritte Kapitel des zweiten Buches (Band I) „Ägyptische Grundbegriffe in ihrem Zusammenhang mit Asiatischen und Griechischen Religionsideen und Symbolen“. Dieser Titel kommt in den späteren Ausgaben nie wieder vor.

304 Plotinos *Enneaden* V 8.6 von Creuzer übersetzt und zitiert, Creuzer 1806, 229.

Hier polemisiert Creuzer gegen die Interpreten, die, wie Creuzer es später im vierten Band ausdrückt, in den Mythen eine ‚Hausmoral‘ finden.<sup>306</sup> Es handelt sich vielmehr um das, was Creuzer gemäß Plotinos „wahre Wesenheit“ nennt und das nicht durch Begriffe gefasst werden kann.<sup>307</sup> Die Anwendung der Symbole als Quellen der Mythologie wird daher in der Bedeutung der Symbole begründet. Die Aufgabe des Mythologen – so schreibt Creuzer in *Philologie und Mythologie* – ist es, diese Universalität in den individuellen Manifestationen der verschiedenen Mythen herauszufinden. „Es ist sehr recht, und vor allem wichtig, die *Grundfäden* nachzuweisen, die durch alle Sage[n] ziehen und die *allgemeinen Gesetze* alles Mythos auf dem Boden der Philosophie aufzusuchen“.<sup>308</sup> Diese Feststellung schließt ein, dass die alte Lehre in Kontakt mit der Wahrheit war und in diesem Sinn nennt Creuzer diese Doktrin „Offenbarung“.<sup>309</sup> Diese Offenbarung, erklärt der Verfasser, entstand aus der Vermutung der Alten, die hinter den sinnlichen Phänomenen eine höhere „Bedeutsamkeit“ angenommen hatten. Dieses Vorgefühl der Menschen scheint aber durch die Priester vermittelt worden zu sein, denn das „*Deuten und Offenbaren*“ war die Urform ihrer Lehre.<sup>310</sup> Mit der Spannung zwischen einer direkt an den Urmenschen mitgeteilten Offenbarung und einer durch die Diener der Gottheit vermittelten Manifestation beschäftigt sich Creuzer nicht.<sup>311</sup> Auch nicht mit der Spannung zwischen dem Begriff von Offenbarung, der eine Art von Unmittelbarkeit betrifft, und der durch Bilder verhüllten Lehre.<sup>312</sup>

Die heilige Bedeutung der Symbole soll aber auch geschichtlich gerechtfertigt werden. Wie schon oben zitiert wurde, ist nach Creuzer eine Passage des zweiten Buches der *Geschichten* Herodots der zentrale Beweis für die Erklärung der Vorgeschichte der Griechen und seiner „Theorie der Bildung“.<sup>313</sup> Die ganze Stelle nach der Übersetzung Creuzers lautet:

---

305 Creuzer 1810, ix.

306 Vgl. Creuzer 1812, v.

307 Creuzer 1806, 228.

308 Creuzer 1808a, 22.

309 Creuzer 1810, 7.

310 Creuzer 1810, 9.

311 Auch Baur erkennt die unzureichende Erklärung an, die Creuzer vom Priestertum anbietet (vgl. Baur 1824, 112).

312 Hierzu Wunberg: „Dieser Kontradiktion: der Idee einer allen *zugänglichen Urweisheit und Urwahrheit*, - ohne irgendeine Vermittlung wie sie im Mythos stattfindet, dem Menschen faßbar; und der Tatsache des Mythosphänomens als einer schlechthin unenthüllbaren Verkleidung dieser Idee, muß begegnet werden. Denn es geht im Mythos um die Ganzheit und Einheit und Fülle und Ungebrochenheit und wie immer das jeweils von Creuzer bezeichnet werden mag. Diesem inneren Widerspruch kann nur so abgeholfen werden – und aus den oben erläuterten Gründen muß ihm abgeholfen werden – daß die gesamte Fülle der Ursprünglichen Wahrheit ungebrochen ins Mythische hineinverlagert wird und als dort und sonst nirgends, als auf der letzten erfaßbaren Stufe menschlichen Vorstellungsvermögens, das uns überliefert ist, auffindbar postuliert wird“ (Wunberg 1957, 54).

313 Schwandt 2007, 47.

Es opferten aber die Pelasger, wie ich zu Dodona vernommen, anfänglich unter Gebeten den Göttern alles Mögliche. Jedoch legten sie Keinem derselben einen Beinamen oder Namen bei, dieweil sie noch niemals dergleichen gehört hatten. *Götter* benannten sie sie, und [zwar] deshalb, weil sie alle Dinge in Wohlordnung gesetzt, und Alles in Eintheilung gebracht. Später, nach Ablauf geraumer Zeit, erfuhren sie der übrigen Götter Namen, und viel später noch den des Dionysos, den man aus Ägypten hereingebracht. Darauf befragten sie sich, dieser Namen wegen zu Dodona; denn dieses Orakel wird für das älteste in Hellas gehalten, und war dazumalen das einzige. Da die Pelasger nun in Dodona anfragten, ob sie die von den Barbaren herkommenden Namen gebrauchen sollten, so antwortete das Orakel: sie sollten sie gebrauchen. Von dieser Zeit an gebrauchten sie dann diese Götternamen, wann sie opferten. Von den Pelasgern aber empfingen sie nachgehends die Hellenen.<sup>314</sup>

Die Pelasger gelten als Vorgänger der Griechen, daher wird diese Erzählung von Creuzer auf eine Vorstufe der Geschichte bezogen. Die namenlosen Götter könnten hier auch als Spur einer ‚vordiskursiven‘ Epoche interpretiert werden.<sup>315</sup> Dieses Moment der Menschheit war aber nicht der Naturzustand, sondern eine „Zwischenperiode“, in der die Priesterschaft das religiöse Bewusstsein dieses „hülflosen“ Volkes gestaltet hat. Woher und wie diese Priesterschaft entstanden ist, erläutert Creuzer nirgendwo und das Buch fängt gewissermaßen *in medias res* an. Creuzer beschreibt diese Lage folgendermaßen: „Diese Priester nun, einem so spracharmen Volke gegenüber gestellt, mit welchen Forderungen konnten sie ihm nahen?“<sup>316</sup> Der in den vorigen Texten Creuzers eingeführte Gegensatz zwischen diskursivem und nicht-diskursivem Denken erscheint hier erneut. Die „halbthierische Dumpfheit“ des Naturmenschen kann nicht durch Begriffe erweckt werden, hingegen aber mittels einer „körperlichen“ Gestalt.<sup>317</sup> Daraus schließt Creuzer: „Die Wahrheit einer heilsamen Lehre, welche aus dem weiten Wege des Begriffes verloren gehen würde, tritt im Bilde unmittelbar zum Ziele“.<sup>318</sup> Da für Creuzer die Sprache „die treueste Urkunde der Völker“ ist, unterstützt er seine These durch den Sprachgebrauch des Wortes ‚δείκνυμι‘, das z.B. bei Homer im Sinne von ‚zeigen‘ und ‚lehren‘ Verwendung findet.<sup>319</sup> So war die alte Lehre der Orakel auch ein

314 Creuzer 1810, 2 f., aus Hdt. 2, 52.

315 Inwiefern Creuzer diese Passage wörtlich verstanden hat, ist nicht klar, da er über die „stummen Handlungen“ und „fast stumme Verehrung“ dieser Riten spricht (Creuzer 1810, 3).

316 Creuzer 1810, 4. Diese kann mindestens auf *De theologia gentili* von Gerhardus Vossius zurückgeführt werden, den Creuzer in Bezug auf den Urmonotheismus zitiert. In der Tat kann man im Werk dieses niederländischen Gelehrten lesen, dass die Priester auf die Götter durch Symbole hingewiesen haben, die später vom Volk mit Gott verwechselt wurden: „Facile enim in vulgo inolevit opinio, non este numinis symbola, sed ipsum numen“ (Vossius 1700, 769).

317 Vgl. Creuzer 1810, 4. Dort erscheint zum ersten Mal die von Creuzer beliebte Prisma-Metapher: „Das reinsten Licht der lautersten Erkenntnis muss sich zuvor in einem körperlichen Gegenstande brechen, damit es nur im Reflex, und im gefärbten, wenn auch trüberein Schein, auf das ungeübte Auge falle“.

318 Creuzer 1810, 4.

319 Creuzer 1810, 10 f. Hom. Od. 10.302, dort steht das konjugierte Verb: „ἔδειξε“. Das Wort ist mit dem lateinischen Verb ‚dicere‘ verbunden. Die Stelle Homers lautet: „Also sprach Hermeias, und gab mir die heilsame Pflanze, / Die er dem Boden entriss, und zeigte mir ihre Natur an: „Ihre Wurzel war schwarz, und milchweiß blühte die Blume“ (von Voß übersetzt; Voß 1837, 163).

Weisen und Zeigen, denn der Priester „erzeugte“ die göttlichen Gestalten und „bezeugte“ damit die himmlische Wahrheit, so Creuzer.<sup>320</sup> Zu beachten ist hier, dass der Anspruch, Bilder als Quelle der philologischen Forschung zu verwenden, keine willkürliche Aufforderung Creuzers ist, sondern von der Sache selbst gefordert wird, da die ersten religiösen Mitteilungen ihrer Natur nach bildlich waren.

### 2.3.2. Die Grundlegung des Symbols

In der Vorrede zum ersten Band seines Werks *Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums* (1824) behauptete Ferdinand Baur, dass Creuzer in seiner *Symbolik* „nicht einmal eine festbestimmte und dialectisch entwickelte Definition der beiden Hauptbegriffe Symbol und Mythos“ gelungen sei.<sup>321</sup> In der Tat erscheint Creuzers Symbolbegriff trotz seines Versuchs, eine ausführliche Taxonomie der Grundelemente der Mythologie darzustellen, letztlich als eine unpräzise Sammlung von Bedeutungen, deren letztendliche Verbindung am Ende der Exposition über das Symbol (viertes Kapitel der ersten Ausgabe der *Symbolik*) ohne Erklärung bleibt.<sup>322</sup> Was gewonnen ist, ist die Entfaltung des schon in den vorigen Texten Creuzers enthaltenen Gedanken des Symbols und dessen Zusammenhang mit dem Mythosbegriff und daneben eine genauere – obgleich nicht vollständige – Definition beider Elemente (Symbol und Mythos). Sie sollen als „die Grundsätze zur Beurtheilung der besonderen Symbole und Mythen“ dienen.<sup>323</sup>

Unter dem Titel „Grammatische Grundlegung“ stellt das zweite Kapitel der *Symbolik* eine „allgemeine Beschreibung des symbolischen Vortrags der Alten“ dar und damit eine etymologische geschichtliche Erörterung seines eigenen Symbolbegriffs. Creuzer geht von dem schon bekannten Gegensatz zwischen dem Intuitiven – hier auch nach Proclus „Endeiktisches“ genannt – und dem Diskursiven aus. Dieser endeiktische Ausdruck – obwohl am Anfang ungetrennt – teilte sich in eine ‚symbolische‘ und eine ‚mythische‘ Form. Während das Symbol als ein ‚Bild für das Auge‘ verstanden werden kann, sei der Mythos ‚ein Bild für das Ohr‘. Als „ausgesprochene Symbole“ sind die Mythen nicht anders als durch Wörter entfaltete Bilder.<sup>324</sup> Beide Darstellungsarten zeichnen sich durch ihre Bildlichkeit aus.

---

320 Vgl. Creuzer 1810, 14.

321 Baur 1824, viii.

322 Der Text wurde sogar von zwei erläuternden Tabellen begleitet.

323 Creuzer 1810, vii.

324 Creuzer 1810, 109. Vgl. auch: „Im Symbol nimmt ein allgemeiner Begriff das irdische Gewand an, und tritt als Bild bedeutsam vor das Auge unseres Geistes. Im Mythos äussert die erfüllte Seele ihr Ahnen oder Wissen in einem lebendigen Wort“ (Creuzer 1810, 108). Creuzer vergleicht das Symbol auch mit einer Puppe und den Mythos mit einem Schmetterling (Vgl. Creuzer 1810, 122 f.). Das Symbol des Schmetterlings, wie Ferdinand Baur erklärt, war im Altertum ein Zeichen der Metamorphose der Seele (Baur

„Nicht bloß aber durch das Bildliche und Kurze verrieth der Mythos seinen Ursprung aus dem Symbol, sondern auch durch das Gewicht und durch die Tiefe seines Inhalts“.<sup>325</sup> Dieses Streben nach der göttlichen Unendlichkeit sei das Kennzeichen von Symbol und Mythos.

Das Symbol kommt vor dem Mythos.<sup>326</sup> Was genau für Creuzer die Priorität des Symbols vor dem Mythos ist, illustriert er mittels des Beispiels von der goldenen Kette des Zeus.<sup>327</sup> Für dieses homerische Bild findet Creuzer einen anregenden Parallelismus in einem Vers aus dem *Bhagavad-gītā*.<sup>328</sup> Diese hinduistischen Wörter seien „ein wörtliches getreues Abbild eines symbolischen Urbildes“ und zeigen die „vollkommene Congruenz mit dem *Sinn* der Homerischen Stelle“.<sup>329</sup> Diese Passage ist einer der wenigen Abschnitte, in denen Creuzer eine mögliche Funktionsweise für seine Theorie vorschlägt. Er schreibt:

Vielleicht hatte in dem älteren Spruch eines religiösen Sängers sich die goldene Kette des Zeus eben so getreu abgespiegelt. Wir bezeichnen diesen Fall als die erste Stufe. Auf einer zweiten hatte ein anderer Dichter das philosophische Symbol, in ein *Factum* umgebildet. Nun war es ein kurzer Mythos: Zeus hat alle Grundkräfte und Körper des Weltalls an einer goldenen Kette am Olympus befestigt.<sup>330</sup>

Creuzer versucht hier sich vorzustellen, wie die Verwandlung des Symbols in den Mythos tatsächlich geschehen sein könnte. Das religiöse Symbol geht dem philosophischen Symbol voraus. Diese Art Transkription des philosophischen Symbols in Erzählung modifiziert aber auch den ursprünglichen Sinn des ursprünglichen Symbols, der größtenteils verloren geht. Durch eine etymologische Bearbeitung, die Creuzer ‚grammatisch‘ nennt, versucht er zu zeigen, dass diese Ursprünglichkeit des Symbols auch sprachlich zu beweisen ist. Die drei Hauptbedeutungen des Wortes ‚συμβάλλειν‘ seien auf „*das Getrennte zusammenbringen*“, „*mit Jemand zusammentreffen*“ und „*etwas Räthselhaftes zu errathen suchen*“ zurückzuführen.<sup>331</sup> Der ersten Bedeutung nach ist das Symbol als Zeichen (σημεῖον) dargestellt. Dazu gehört auch die schon kommentierte Bedeutung von *tessera hospitalis* als Zeichen des Vertrags und der Verbindung.<sup>332</sup> Die zweite („*unverhofft begegnen*“) und dritte Bedeutung („*aus dunkelen Andeutungen errathen*“) behalten jedoch einen religiösen Bezug

---

1824, 20).

325 Creuzer 1810, 109 f.

326 Jedenfalls nach Wunberg soll das Primat des Symbols nicht als zeitlich, sondern als ‚modal‘ mit einer kausalen Bedeutung verstanden werden (vgl. Wunberg 1957, 82). Vgl. Frank 1982, 91 f.

327 „Auf wohlan, ihr Götter, versucht’s, daß ihr All’ es erkennt/ Eine goldene Kette befestigend oben am Himmel“ (Il. 8.19-20; von Voß übersetzt: Voß 1856, 138).

328 „An mir hängt dieses All vereint, wie an der Schnur der Perlen Zahl.“ Zitiert von Creuzer nach der Übersetzung F. Schlegels (Creuzer 1810, 118).

329 Creuzer 1810, 118.

330 Creuzer 1810, 118.

331 Creuzer 1810, 33.

332 Siehe Kapitel 2.2.

bei.<sup>333</sup> In der griechischen Altliteratur sind die Phänomene der Natur wie Blitze und ‚μετέωρα‘ als göttliche Symbole verstanden. Hier, in der Orakelsprache, soll der Ursprung des Symbolbegriffs gesucht werden.<sup>334</sup>

Nach der ‚grammatischen Grundlegung‘ folgt die ‚Physik des Symbols‘, d.h. seine ontologische Bestimmung. Der religiöse Glaube an ein „allgemeines Leben der Dinge“ sei für den Ursprung des Symbols verantwortlich. Um nicht in den Bereich der Spekulation hineinzusteigen, verzichtet Creuzer jedoch auf die Frage nach „Quell und Ursprung“ der symbolischen Denkart und dem „Geheimniss alles Daseyns“.<sup>335</sup> Seine „Physik“ des Symbols strebt vielmehr danach, die Hauptmerkmale dieses Begriffs zu bestimmen. Die Symbole sind die „höchsten Äusserungen des bildenden Vermögens“ und „auf diesen engeren Kreis verkörperter Ideen sollte diese Benennung im streng wissenschaftlichen Gebrauche eingeschränkt bleiben“.<sup>336</sup> Daneben listet er vier eigentümliche Merkmale auf, die, obwohl sie nicht systematisch oder ausführlich präsentiert werden, dazu dienen, den creuzerschen Begriff genauer zu erläutern: das *Notwendige*, das *Momentane*, das *Totale* und das *Unergründliche ihres Ursprungs*.<sup>337</sup>

Die Notwendigkeit des Symbols entspricht seiner ‚Natürlichkeit‘. Der Ursprung des Symbols soll nicht in einer durch einen Abstraktionsprozess entstandenen Entwicklung vom mimetischen zum komplexeren Zeichen gesucht werden.<sup>338</sup> Daher sei der symbolische Kreis von der ‚Kyriologie‘ zu unterscheiden, in der das Abbild seine Bedeutung bloß nachahmend schematisiert – so interpretiert Creuzer den Anfang der chinesischen Ideogramme.<sup>339</sup> In diesem Sinn ist das Symbol ein notwendiges Produkt des Geistes, „nicht [ein] willkürliche[s] und figürliche[s]“ Zeichen.<sup>340</sup> Diese Darstellungsart lässt sich als Natursprache bezeichnen. Sie trägt in sich selbst „eine Erinnerung an das, was in der Natur als unveränderliches Gesetz

---

333 Vgl. Creuzer 1810, 38.

334 Vgl. hierzu mit *Aus dem Leben eines alten Professors*: „Ich verglich die Sprüche der Propheten mit den Orakeln im *Herodot*; da ich fand, dass die Orakel, die dieser Geschichtschreiber im fünften Jahrhundert vor Christi Geburt, als allgemein bekannt, seinen griechischen Zuhörern öffentlich zu erzählen wagen durfte, mit ihrer *Bildersprache* zu den Abgeordneten *aller* Stämme, zum einen, wie zum andern, redeten, und dass die unverwerflichsten Fragmente der älteren griechischen Philosophen, wie die des Heraklit u. a., bildlichen und symbolischen Charakter hatten, so ergab sich das Resultat: Allegorie und Bildersprache sei ein allgemeines Organ der uns bekannten orientalischen und griechischen Vorwelt gewesen“ (Creuzer 1848, 61). Wie aber der Rezensent der *Göttingische gelehrte Anzeigen* bemerkt, erklärt Creuzer nirgendwo, wie man diese Entwicklung chronologisch zuordnen soll (*Göttingische gelehrte Anzeigen*, 10.01.1811, 45).

335 Vgl. Creuzer 1810, 62.

336 Creuzer 1810, 75.

337 Dass diese Kennzeichnungen von Creuzer nicht deutlich dargestellt wurden, lässt sich anhand der Sekundärliteratur zeigen, in der keine Übereinstimmung zwischen den Autoren zu finden ist. Siehe z.B. Wunberg 1957, 65; Marelli 2000, 112-113.

338 Hier bezieht sich Creuzer auf Antoine-Yves Goguet (vgl. Goguet 1796, 77 f). Vgl. auch Creuzer 1854, 134.

339 Vgl. Creuzer 1810, 60 f. Auch hierzu Marelli 2000, 113.

340 Creuzer 1810, 62.

sinnbildlich zu dem Menschen spricht“ und wirkt unmittelbar auf das Gemüt ein.<sup>341</sup>

Das Momentane wird von Creuzer auch ‚Kürze‘ genannt. „Es ist wie ein plötzlich erscheinender Geist, oder wie ein Blitzstrahl, der auf einmal die dunkle Nacht erleuchtet“. <sup>342</sup> Diese lakonische, aus seinem visuellen Ursprung ableitbare Eigenschaft des Symbols kann gegenüber der Allegorie exemplifiziert werden.<sup>343</sup> Die Allegorie setzt eine Reihe von Momenten voraus, da ihr Inhalt grundsätzlich eine diskursive Gedankenfolge ist.<sup>344</sup> Nicht die Natur, sondern der Verstand und der Witz bestimmen die Form der Allegorie. Creuzer deutet die Allegorie als Darstellung eines allgemeinen Begriffs, während das Symbol „die versinnlichte, verkörperte Idee selbst“ ist und direkt auf die Seele wirkt.<sup>345</sup>

Darin sind sich beide ähnlich, dass beide eine wichtige, oft tiefe Wahrheit in dem Dunkel ihrer Hülle verbergen. Nur gleicht das Symbol mehr der halbverschlossenen Blumenknospe, welche in ihrem Kelche das Schönste unentwickelt verschliesst; die Allegorie den in die Breite rankenden Zweigen einer üppig vegetierenden Pflanze.<sup>346</sup>

Das Bild der Blumenknospe stammt wahrscheinlich von Schelling, der in seinen *Vorlesungen*

---

341 Creuzer 1810, 85 f. Hinter dieser Idee steht die lange Geschichte des Symbolbegriffs. Während die Unterscheidung zwischen „natürlichen“ und „willkürlichen“ Zeichen eine zentrale Rolle bei A. G. Baumgarten, G. F. Meier und Moses Mendelssohn gespielt hatte, wurde diese Differenz ab Herders und Goethes Überlegungen aufgehoben. Um diesen Übergang genauer zu betrachten, siehe Sørensen 1963, 32-69; Todorov 1993, 169-233; Halmi 2007, 27-62. Hier ist die ‚Natürlichkeit‘ nicht mit der natürlichen Zeichen zu verwechseln, weil hier ‚Natur‘ einen tieferen religiösen Sinn hat.

342 Creuzer 1810, 69.

343 Vgl. Lessing 1990, 31-34.

344 Für Heinrich Meyer ist die Allegorie mit der Idee einer Handlung verbunden (z.B. „Jupiter die Viktoria auf der Hand haltend“). So soll man diese ‚Folge‘ verstehen. In den Anmerkungen zur damals neuen Ausgabe der Winckelmannschen Texte kann man auch lesen: „In ihnen [sc. den Symbolen] spricht sich die Kunst höher und ihrer selbst würdiger aus, als in Allegorien geschehen kann, weil diese nicht so vollkommen, selbstständig und einfach im Anschaulichen und Dargestellten, sondern mehr in einer sinnreichen, manchmal auch nur witzigen, aus der Darstellung abzuleitenden, Bedeutung sich zeigen. Symbole hingegen erfordern allemal das höchste schöpferische Kunstvermögen, wenn sie gelingen sollen; und dies ist wahrscheinlich die Ursache, warum keiner der neueren Künstler je ein vorzügliches, den Antiken vergleichbares Werk solcher Art zu Stande gebracht hat. In der Allegorie hingegen, da dieselbe ihrer Haupteigenschaft, der Bedeutung, nach, vielmehr auf dem Geiste der Erfindung als auf höchstmöglicher Vollkommenheit, Würde und Kraft der Kunst in der schöpferischen Darstellung beruht, können auch aus neueren Werken durchaus musterhafte, den besten des Alterthums an Gehalt fast gleichkommende Allegorien nachgewiesen werden. Die symbolische Darstellung ist der versinnlichte allgemeine Begriff, die allegorische Darstellung bedeutet bloß einen von ihr verschiedenen allgemeinen Begriff“ (Meyer in Winckelmann 1808, 685). Damit wird der Einfluss Meyers auf Creuzer deutlich. Für die sogenannte ‚Rehabilitierung‘ der Allegorie durch Benjamin war diese Sequenz-Dimension der Allegorie als Zeitliche zu verstehen. So schreibt er in *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1928): „Unter der entscheidenden Kategorie der Zeit, welche in dieses Gebiet der Semiotik getragen zu haben die große romantische Einsicht dieser Denker war, läßt das Verhältnis von Symbol und Allegorie eindringlich und formelhaft sich festlegen. Während im Symbol mit der Verklärung des Unterganges das transfigurierte Antlitz der Natur im Lichte der Erlösung flüchtig sich offenbart, liegt in der Allegorie die facies hippocratica der Geschichte als erstarrte Urlandschaft dem Betrachter vor Augen“ (Benjamin 1991, 342 f.).

345 Creuzer 1810, 83. Auch Winckelmann hatte die Allegorie als „eine Andeutung der Begriffe durch Bilder“ verstanden, obwohl hier nicht an die Verstandesbegriffe zu denken ist. Es ist nicht schwer, in seinem *Versuch einer Allegorie* eine der Hauptquellen des ersten Teils der *Symbolik* zu sehen. Jedoch hatte Winckelmann nicht zwischen Symbol und Allegorie unterschieden. Viele Ideen, wie z.B. die ‚Natürlichkeit‘ der Allegorie, erinnern trotzdem an den Symbolbegriff von Creuzer (vgl. Winckelmann 1766, 2 f.).

346 Creuzer 1810, 84 f.

über die Methode des akademischen Studiums geschrieben hatte: „Wie in den Sinnbildern der Natur lag in den griechischen Dichtungen die Intellektualwelt wie in einer Knospe verschlossen, verhüllt im Gegenstand und unausgesprochen im Subjekt. Das Christentum dagegen ist das geoffenbarte Mysterium [...]“ (SW V, 289).<sup>347</sup> Creuzer aber reinterpretiert dieses Gleichnis, denn für ihn befindet sich der Inhalt des Symbols ‚kondensiert‘ nicht nur im Sinn einer späteren Offenbarung, sondern als verfügbare Potentialität für die Herstellung der Mythen.

Die dritte Eigenschaft, das ‚Totale‘, wird von Creuzer nicht deutlich dargestellt. Dennoch redet er von der im Symbol enthaltenen Vielheit („das Viele“), die vom Verstand in seine Bestandteile aufgelöst wird.<sup>348</sup> Darüber hinaus kann man sagen, dass das Symbol eine Ganzheit darstellt, die nur später durch den Intellekt getrennt wird.

Zuletzt ist die ‚Unergründlichkeit ihres Ursprungs‘ zu nennen. Was Creuzer schon in seinem Werk *Die historische Kunst der Griechen* über den unaussprechlichen und religiösen Ursprung des Symbols sagt, lässt sich durch den Begriff vom ‚Schweben‘ ergänzen.<sup>349</sup> Da das Symbol das Unendliche durch das Bildlich-Endliche zu fassen versucht, ist diese „Doppelnatur“ des Symbols als eines „Schwebens“ zwischen zwei Bereichen zu verstehen. Statt aber einer spielerischen Oszillation zwischen Endlichem (die Form) und Unendlichem (das Wesen), wird diese innere Spannung als ein Zeichen des „schmerzliche[n] Sehnen[s]“ des Symbols nach etwas, das es nie erreichen kann, verstanden.<sup>350</sup> Die Darstellung der Unendlichkeit durch das Symbol ist anhand dieser „Inkongruenz“ zu bezeichnen. Wie beim Regenbogen, schreibt Creuzer, wird das Licht der Sonne „in einen farbigen Strahl von Bedeutsamkeit zerlegt“.<sup>351</sup> Deshalb bleibt das Symbol mangelhaft. Sein Inhalt muss jedoch göttlich bleiben und auch sein Ursprung, aber seine äußerliche Natur verhindert das Streben nach dem Unendlichen.

Im Grunde bildet das bisher Beschriebene die Hauptcharakteristika des „mystischen“ Symbols. Creuzer unterscheidet aber zwischen „mystischen“ und „plastischen“ Symbolen.<sup>352</sup>

---

347 Vgl. auch AA II, 6.1, 127/ SW V, 384 und F. Schlegels *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer* (KFSAI, 1, 410).

348 Vgl. Creuzer 1810, 69.

349 Auch Wunberg verbindet beide Begriffe: „Selbst die Unergründlichkeit des Ursprunges des Symbols, nämlich des Ursprunges aus der Schweben, bleibt nicht nur bestehen, sondern erhält gerade darin seine Bestätigung und Bekräftigung: Die Schweben, die in der Inkongruenz besteht, läßt ihrem Wesen nach keinen eindeutigen Grund erkennen, in dem das Symbol entsteht, und doch entspringt es gerade aus ihr“ (Wunberg 1957, 78).

350 Nicht wie z.B. beim freien Spiel der Vorstellungskräfte in Kants *Kritik der Urteilskraft*. Hierzu z.B. § 9. AA I, 5, 217 f. Jedenfalls darf das mystische Symbol Creuzers nicht mit dem Schönheitsbegriff Kants verglichen werden.

351 Creuzer 1810, 68.

352 Creuzer 1810, 72 f. Hierzu auch schon im Briefwechsel mit Günderrode (Creuzer 1912, 230; Creuzer an Günderrode, 20.02.1806) und in *Idee und Probe* (Creuzer 1806, 227). Eine ähnliche Unterscheidung stellt auch Schelling in *Philosophie der Kunst* dar. Dort spricht er über eine „mystische“ oder „subjektive“

Damit macht er den Übergang vom Symbol zum Mythos denkbar, den die Griechen vollziehen, indem sie durch ihre Neigung zur Diskursivität das Symbol von dem ‚Verwirrenden‘ befreien und es zum Kunstwerk aufheben.<sup>353</sup> Kurzum: hier wird das Symbol ‚plastisch‘. Dieses Schönheitsideal findet seine Resonanz bei anderen Autoren und stimmt mit der vorigen ästhetischen Tradition ein.<sup>354</sup> Das mystische Symbol hingegen wird als „trocken, abgebrochen und hart“ beschrieben.<sup>355</sup> Nach dem Muster der Hieroglyphen ist das Symbol für Creuzer eine mit einem tiefen Sinn verbundene Darstellungsart, die aber nichts mit der Schönheitsvorstellung der griechischen Kunst zu tun hat.<sup>356</sup> Die Weiterleitung von dem

---

Symbolik – gegenüber dem Symbolischen im eigentlichen Sinn (AA II, 6.1, 186/ SW V, 456).

353 Creuzer nennt drei „Forderungen“ des plastischen Symbols: die Klarheit, die Kürze und das Schöne (Creuzer 1810, 77 f.).

354 Dass die Durchdringung von Form und Inhalt in Griechenland ihren höchsten Punkt erreicht, ist z.B. in Schellings *Philosophie der Kunst* dargestellt (vgl. AA II 6.1, 148/ SW V, 410). Später wird diese Idee paradigmatisch z.B. in Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Kunst (Nachschrift Hothos, 1823) dargestellt: „Die klassische Kunst ist die absolute Vereinigung beider Seiten [d.h. der Form und des Inhalts]“ (GW 28.1, 369).

355 Creuzer 1810, 109.

356 Der Symbolbegriff Creuzers ist von der zu seiner Zeit gängigen Vorstellung Ägyptens stark geprägt, besonders von der Figur der Hieroglyphen, die am Anfang des 19. Jahrhundert eine starke Faszination auf viele Autoren ausgeübt haben (z. B. auf Novalis und Schlegel). Da die *Symbolik* vor der von Jean-Francois Champollions in den Jahren 1822 und 1824 veröffentlichten Entzifferung des Steins von Rosette geschrieben worden war, ist die ‚Hieroglyphenvorstellung‘ Creuzers als eine Projektion unterschiedlicher Annahmen zu begreifen. Die Hieroglyphen müssen für Creuzer daher zu einem früheren Zustand gehören, weil die Buchstabenschrift mit der Entstehung des diskursiven Redens assoziiert wird (Vgl. Creuzer 1810, 26). Creuzer versteht sie als Bildersprache, die aber aus einzelnen und unabhängigen Elementen besteht. 1823 schrieb Creuzer an Baur: „Wenn Sie sagen, die Hieroglyphenschrift habe nur im Zusammenhang, oder in der Verbindung mehrerer Zeichen, Bedeutung, so kann ich dies nicht zugeben. Wenn Isis den Nilkrug hat, so bedeutet letzterer allein schon etwas“ (Baur 1993, 30; Creuzer an Baur, 24.07.1823). Weder Creuzer noch Baur begreifen die Hieroglyphen als phonetische Zeichen. Allerdings sind sie von Baur zumindest als eine Art kombinatorisches Schriftsystem gedacht. Hierzu auch die Stelle von Baur's *Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums*: „Auf die zuerst angegebene Stufe der allegorischen Darstellung stellen wir die Hieroglyphik, zwar nicht sofern sie durch einzelne Zeichen und Bilder einzelne Begriffe darstellt, sondern sofern sie durch Zusammensetzung derselben ganze Gedanken und Sätze ausdrückt. Ebendies gehört zu ihrem Begriff, und wie die Zeichen der Buchstabenschrift nur in ihrer Verbindung mit einander ihren Werth haben, so sollten auch die Hieroglyphen, die gigantischen Charactere eines der Zahl nach unbestimmbaren Alphabets seyn“ (Baur 1824, 75). Auch in der Rezension zu Wagner verteidigt Creuzer die heilige Natur der bildlichen hieratischen Hieroglyphen gegenüber der ‚epistolographischen‘ (domotischen) Schrift (Creuzer 1808b, 36). Vgl. mit der dritten Ausgabe der *Symbolik* in den *Deutschen Schriften* (erste Abteilung, zweiter Band), in der Creuzer über die Entdeckungen von Champollion berichtet (Creuzer 1840, 250). Vgl. auch: Kocziszky 2008, 305-307 und Keiner 2003. Schelling unterscheidet dagegen in seiner *Philosophie der Kunst* zwischen Hieroglyphe und Allegorie: „Die Allegorie ist, wie von der Sprache, ebenso auch von der Hieroglyphe verschieden. Denn auch diese ist nicht nur überhaupt willkürlich und nicht nothwendig an den wesentlichen Zusammenhang dessen, was bedeutet werden soll, und dessen, wodurch, gebunden, sondern sie ist auch noch überdieß mehr eine Sache des Bedürfnisses als der höheren Absicht, die auf Schönheit an und für sich gerichtet ist; daher es für die Hieroglyphe genug ist, wenn sie die Sache nur überhaupt, gleichviel ob auf eine schöne oder widrige Weise, andeutet. Von der Allegorie dagegen wird gefordert, daß jedes Zeichen oder Bild nicht bloß auf allegorische Weise mit dem Gegenstand verknüpft sey, sondern daß es mit Freiheit und Absicht aus das Schöne entworfen und ausgeführt sey. Die Natur ist selbst allegorisch in allen denjenigen Wesen, denen sie den unendlichen Begriff von ihnen selbst nicht als Lebensprincip und Princip der Selbständigkeit einverleibt hat. So ist die Blume, deren Farbe die innere Natur oder die Intention der Natur, oder, was dasselbe ist, die Idee nur andeutet, wahrhaft allegorisch. Sonst hat sich auch darin der Instinkt zur Allegorie gezeigt, daß der Grund aller Sprachen, vorzüglich aber der ältesten Völker, ein allegorischer ist. Wie wären, um nur etwas ganz Allgemeines anzuführen, die Menschen je darauf gefallen, die Dinge in der Sprache nach dem Geschlechte zu sondern (eine Sonderung, die durch alle nicht vorzüglich unpoetischen Sprachen geht), ohne allegorische

rohesten orientalischen Symbol zu einer klassizistischen Auffassung versucht zwei widersprüchliche Symbolbegriffe zu versöhnen und damit die klassische und moderne Tradition der Symbolauffassung zusammenzubringen.<sup>357</sup>

### 2.3.3. Eine ‚Bilder-Odyssee‘

Nach der Veröffentlichung seiner *Symbolik* beschäftigt sich Creuzer kaum mehr mit theoretischen Fragen hinsichtlich des Symbols. Von zentraler Wichtigkeit ist allerdings der Briefwechsel mit Gottfried Hermann *Briefe über Homer und Hesiodus* (1818), durch den, dank der Kritik Hermanns, Creuzer gezwungen wird, die Position seiner *Symbolik* deutlicher zu definieren. Dort ist die Intention Hermanns unverkennbar, ‚diskursive Begriffe‘ schon bei der Entstehung der Mythologie zu setzen. Demgegenüber wendet sich Creuzer gegen eine Priorität des Begrifflichen<sup>358</sup> und plädiert für „das Schauen“ dieser „religiöse[n] Anschauungen“.<sup>359</sup> Der Mythologe soll bei seiner Aufgabe seine „Sehkraft“ und sein „Sensorium“ nicht ausschließen. Die Aufmerksamkeit wird von einer intellektuellen Interpretation der Mythen hin zu deren Erfahrung gelenkt.<sup>360</sup> Den philologischen Kenntnissen soll das intuitive Anschauen zur Hilfe kommen. Gewissermaßen soll dadurch die ursprüngliche Volkserfahrung nacherlebt werden. Die Betonung der Begriffe ‚Natur‘, ‚Volk‘ und ‚Anschauung‘ zeigt eine markante philologische Position. Dass Creuzer acht Jahre nach der Veröffentlichung seiner *Symbolik* noch auf diesen Ideen beharrt, ist aber ein Zeichen seiner eigenen Überzeugung. So schreibt er: „Denn die wahre Mythologie ist doch nichts anders, als Reproduction ursprünglicher Anschauungen und Ideen in ihrem Zusammenhang“.<sup>361</sup> Das Symbol, wie Creuzer in seiner *Symbolik* vertritt, ist keine willkürliche Versinnlichung, sondern etwas natürliches, mit religiöser Notwendigkeit Entstandenes. Nun ergänzt er: „Ein Originalgedanke, durch einen göttlichen Blitzstrahl im innersten Geiste des Menschen erzeugt und in ein glückliches Bild gefaßt, kann nimmer untergehen“.<sup>362</sup> Demnach bleibt die Möglichkeit einer Wiedererweckung des Ursinns für den Altertumsforscher immer latent.

---

und gleichsam persönliche Vorbilder dieser Dinge zu haben?“ (AA II, 6.1, 258 f./ SW V, 549 f.).

357 Während Kocziszky die Betonung Creuzers des ‚Hässlichen‘ und des ‚Monströsen‘ unterstreicht (Kocziszky 2008, 300 ff.), beurteilt Sørensen diesen plastischen Symbolbegriff als ein Merkmal der Widersprüche Creuzers und seines „nie ganz überwundene[n] Rationalismus“ (Sørensen 1963, 275).

358 So schreibt er: „[Es] sind *mir* die Begriffe nicht etwas Constitutives, sondern etwas Leitendes; sie gelten mir nicht legislatorisch, sondern nur interpretierend“ (Creuzer und Hermann 1818, 89; Creuzer an Hermann).

359 Creuzer und Hermann 1818, 90; Creuzer an Hermann.

360 „Denn es giebt ein *Erfahren* der Mythen und ein *solche[s]* erfährt die Mythe alle Tage, wenn er sich umsieht in der lebendigen Haushaltung der Natur, und das Volk in seinem Thun und Leben beobachtet“ (Creuzer und Hermann 1818, 90; Creuzer an Hermann).

361 Creuzer und Hermann 1818, 94; Creuzer an Hermann.

362 Creuzer und Hermann 1818, 115 f.; Creuzer an Hermann.

Die creuzersche Symboltheorie ist aber auch eine Theorie der Transformation und Überlieferung von Mythen und ihre ‚Bildlichkeit‘ lässt sich nur anhand dieses Aspektes verstehen. Symbole werden in Mythen verwandelt und diesen Prozess zu thematisieren ermöglicht Creuzer auch andere Dimensionen seines Denkens zu begründen, wie die Idee eines orientalischen Ursprungs. Seine Theorie ist keine bloße *Symboltheorie*, sondern vielmehr eine Theorie des Verhältnisses zwischen *Symbol* und *Mythos*. Innerhalb des Schriftwechsels mit Hermann wird dieser Punkt deutlich. Die Priorität des Symbols ist nur in Bezug auf die Mythen zu begreifen, da das Ziel Creuzers letztendlich die Deutung der Mythen ist. Dadurch entwirft Creuzer eine Hermeneutik, die das homerische Privileg aufhebt. Er spricht sogar von einer Ilias und einer Odyssee „*ante Homerum*“ und von einer „Bilderodyssee“.<sup>363</sup> Nach dieser Ansicht seien viele Situationen der homerischen Gedichte schon in den ältesten Vasenmalereien und Skulpturwerken enthalten.<sup>364</sup> „Alle wesentlichen Szenen der Νεκυία möchten aus Aegyptischen Sculpturen wieder aufzufrischen seyn“.<sup>365</sup> Homer selbst könnte diese Bildwerke gekannt haben, so Creuzer.<sup>366</sup> Nicht nur religiöse Bilder, sondern auch Orakel hatte Homer nach Creuzer – und gegen die Meinung Hermanns – gekannt. So wird Homer selbst ein Zeuge dieser Bilder der Vergangenheit.

Ein anderes Beispiel, in dem sich die Implikationen der creuzerschen Methode zeigen lassen, findet man bei der Deutung der hesiodischen Gaia. Hermann sieht in dieser Figur die Antwort eines ‚uralten Philosophen‘ auf die Frage nach dem Ursprung der Welt. Gaia wäre in diesem Fall die Materie, die im Rahmen des leeren Raumes (Chaos) entsteht. Creuzer liefert eine andere Deutung: Gaia ist nicht die Materie, sondern die *Mutter-Erde*. Dem intellektuellen Begriff Hermanns stellt Creuzer eine „Volksanschauung“ gegenüber, die die Priester weiter entwickelt haben.<sup>367</sup> Die Reflexion der Philosophen kann nur eine spätere Erscheinung sein. „Mit einem Wort, was wir im abstrakten Begriff Realgrund nennen, das war zuerst und lange Zeit für den Sinn da, war Bild für Aug’ und Phantasie“.<sup>368</sup> Von diesen ursprünglichen Bildern hat Creuzer aber paradoxerweise nur textliche Berichte, wie die von Pausanias erwähnte ‚Erde mit breiter Brust‘, die nach Creuzer an die Ephesische Diana erinnern soll.

Mit den bisherigen Ausführungen kann man festhalten, dass die Überzeugung Creuzers bezüglich der bildlichen Natur der Symbole im Laufe der Jahre nicht abgenommen hat.<sup>369</sup>

---

363 Vgl. Creuzer und Hermann 1818, 123 f.; Creuzer an Hermann.

364 Dass viele dieser Malereien nachhomerisch sind, spricht nach Creuzer nicht gegen die vorhomerische Entstehung ihres Inhaltes (vgl. Creuzer und Hermann 1818, 123, Fußnote; Creuzer an Hermann).

365 Creuzer und Hermann 1818, 124; Creuzer an Hermann.

366 Vgl. Creuzer und Hermann 1818, 129; Creuzer an Hermann.

367 Creuzer und Hermann 1818, 149; Creuzer an Hermann.

368 Creuzer und Hermann 1818, 149; Creuzer an Hermann.

369 In der Vorrede zur vierten Band seiner *Symbolik* (zweite Ausgabe) schreibt Creuzer noch: „Wer über die heidnische Religionen der Vorzeit mitsprechen wollte, sollte, neben vielem Andern, doch kein Fremdling auf

Kein einziges Werk Creuzers hatte aber die Rezeption gefunden, die die *Symbolik* damals erreichte. Der Symbolbegriff, der eine wichtige Rolle zwischen 1803 und 1810 spielte, verlor allmählich seine Zentralität. Von diesem Moment an ist es nur möglich, seine Gedanken bezüglich des Symbols basierend auf einigen fragmentarischen Kommentaren in seinen Rezensionen zu rekonstruieren.

In seiner Rezension zu Böttingers *Ideen zur Kunst-Mythologie* (1826), die 1827 in den *Heidelberger Jahrbüchern der Literatur* veröffentlicht wurde,<sup>370</sup> kritisiert Creuzer Böttingers Reduktion der Religionsformen auf zwei politische Kategorien: die auf den Gestirnkult basierte Priesterreligion (bei theokratischen Gesellschaften) und die auf den Naturdienst basierte Völkerreligion (bei Gesellschaften, in denen die Priesterkaste eine untergeordnete Rolle spielte). In diesem Zusammenhang versteht Böttinger die Bedeutung der Mythen als ein „Aggregat historischer und physischer Localsagen in Genealogien verschmolzen“.<sup>371</sup> Nach Creuzer ist die Definition Böttingers vieldeutig, weil er zwischen „*Aggregaten, Repräsentanten, Personifikationen* [und] *Symbolen*“ nicht unterscheidet. So fragt er sich:

Wie will sich dieses Alles neben einander vertragen? Kann z.B. ein Aggregat auch ein Symbol sein? Oder ist letzteres *nicht* eine urplötzlich und ganz und auf einmal im Bilde sich offenbarende Idee? Der Wahrheit liebende Verf. [sc. Böttinger] sucht nach Ausdrücken. Wäre er zum Ursprung des Symbols hindurchgedrungen, hätte der erste Laut des Mythos selber sein Ohr berührt – der Eine einzig rechte Ausdruck würde sich ihm von selber darbieten.<sup>372</sup>

Diese Stelle ist freilich wichtig, weil sie zeigt, dass Creuzer 1827 seinen Symbolbegriff weiter verteidigt. ‚Urplötzlich‘ und ‚auf einmal‘ erinnern ebenso an die schon zitierten Wörter aus der *Symbolik*: das Symbol „ist wie ein plötzlich erscheinender Geist, oder wie ein Blitzstrahl, der auf einmal die dunkele Nacht erleuchtet“.<sup>373</sup>

Als Nachtrag der dritten Ausgabe seiner *Symbolik* (1842), 32 Jahre nach der ersten Erscheinung derselben, bietet Creuzer eine Art Epilog für den ganzen Symbolstreit unter dem Titel „Neue Stimmen über Symbol und Mythos“. Mehr als darauf, seine eigene Position weiter zu entfalten, konzentriert sich Creuzer darauf, verschiedene Reaktionen auf seine *Symbolik* zu zitieren. Relevant hier ist der Hinweis auf Johann Adam Hartungs *Die Religion der Römer*, ein Werk, in dem Creuzers Symbolbegriff kritisiert wird. Hartung protestiert nicht gegen die Heiligkeit des Symbols, im Gegenteil, er äußert sich aber gegen die Homologierung

---

dem Gebiete der alten Kunst seyn. *Bildnerei* bedingt ja hier fast alles; und wenn von alten ethnischen Religionen die Rede, so ist zunächst von bildlichen Dingen die Rede (Creuzer 1821b, xii).

370 Seiten 529-552.

371 Böttinger 1826, xxxvi; vgl. Creuzer 1846, 407.

372 Creuzer 1846, 408.

373 Creuzer 1810, 69.

von Symbol und Bild. Für Hartung ist das Symbol ein Zeichen, ein „*Unterpfand*“.<sup>374</sup> Dabei kritisiert er diejenigen, die „die Symbole und Mythen von einer Art dunkler Spekulation ausgehen ließen, die sich nicht wie ordentliches Denken in Begriffen, sondern in Bildern und Allegorien bewegt habe, [denn dadurch] machten sie Religionslehrer oder Priester zu verwirrten Schwärmern“.<sup>375</sup> Die Andeutung auf Creuzer, der nicht genannt wird, ist dabei glasklar. Die Kritik Hartungs ist doppelseitig: philologisch verneint er die Deutung des Wortes ‚σύμβολον‘ als etwas Bildliches; theologisch-philosophisch meint er: das Bild wird „durch einseitige Wahl geschaffen oder erkoren, und durch einseitige Deutung errathen, das Zeichen aber beruht auf Einverständniss oder Uebereinkunft“.<sup>376</sup> Mit anderen Worten: das Symbol als Zeichen stellt eine Kommunikation zwischen dem Menschen und Gott dar, das Bild nicht. Creuzer scheint nur an dem Angriff auf seinen philologischen Stolz interessiert zu sein und zitiert einige Beispiele, in denen gezeigt werden soll, dass nicht selten ‚σύμβολον‘ mit dem Sinn von ‚Bild‘ verwendet wird und dass eben ein Siegel letztendlich ein Bild ist.<sup>377</sup> Allerdings fügt er hinzu, dass Bilder auch „nicht blos einseitig gedeutet [werden], sondern beiderseitig, vom Schreiber des Briefs und vom empfangenden Gastfreund, errathen und anerkannt“.<sup>378</sup>

Diese beiden Beispiele sind natürlich nicht genug, um zu bestimmen, was Creuzer nach 1820 über das Symbol gedacht hat. Dachte er, dass der Symbolbegriff nicht ‚wissenschaftlich‘ genug war? Warum hatte er die Ideen, mit denen er seine Berühmtheit gewonnen hatte, nicht mehr weitergeführt? Diese Fragen müssen leider offen bleiben. Was man aber zu bestimmen versuchen sollte, ist die Angelegenheit hinsichtlich der ‚Besonderheit‘ dieses Symbolbegriffs. Creuzers Symboltheorie vereinigt damit zwei verschiedene Aspekte der Mythosforschung. Auf der einen Seite eine hermeneutische und methodologische Perspektive, die die Bilder als Quelle für die mythologisch-philologische Forschung betrachtet. Auf der anderen eine in der Bedeutungsgeschichte begründete Bestimmung des Symbols, hinter der sich ein ästhetisch-philosophisches Bestreben erahnen lässt. Die Rolle des Symbolbegriffs in der *Symbolik* kann weder nur methodologisch noch rein metaphysisch sein. Wenn *Philologie und Mythologie* als Programmschrift verstanden wird, dann lässt sich die Absicht Creuzers glasklar bestimmen. Laut Creuzer hatte Winckelmann den Einfluss der Kunstgeschichte auf die Fabellehre gezeigt, aber seine Ergebnisse wieder zurückgestellt, da für viele Philologen „die *Kunst* kaum als eine

---

374 Hartung 1836, 12.

375 Hartung 1836, 14.

376 Hartung 1836, 14.

377 Creuzer 1843, 705-707. Diese ganze Stelle ist eigentlich ein Zitat von Creuzers Rezension des Buches Hartungs, die ursprünglich in den *Heidelberger Jahrbüchern* erschienen ist und die er nun hier als Nachtrag wörtlich zitiert (vgl. Creuzer 1837a).

378 Creuzer 1843, 706.

in der Ferne nachfolgende dienende Magd der Mythik“ erscheint.<sup>379</sup> Was fehlt, meint Creuzer, ist eine Einheit, die die Vielfalt der bildlichen Darstellungen vereinigt. „Eine Mythologie des Alterthums soll uns unter die Trümmer führen, wo der Geist jedes Volkes in eigenen Bildern redet“.<sup>380</sup> Die Priorität des Bildes vor dem Mythos ist aber für Creuzer nicht ein Selbstzweck sondern nur das hermeneutische Mittel einer Interpretationswende, die die Religion ins Zentrum der Mythosdeutung rückt. Dass eine solche Deutung harte ‚Schwärmerei‘-Vorwürfe treffen könnte, ist dem Autor der *Symbolik* bewusst, denn er schreibt schon in der ersten Vorrede der *Symbolik*: „Sollten sie [die Grundsätze des Buches] für mystisch ausgegeben werden, so will ich mich zu diesem Mysticismus hierdurch öffentlich bekannt haben“.<sup>381</sup>

---

379 Creuzer 1808a, 19. An Savigny hatte Creuzer 1807 schon über das Projekt seiner *Symbolik* geschrieben: „Meine Absicht geht darauf hin, die Lücke auszufüllen die *Winkelmann* [sic] in seiner *Allegorie* [...] in einer Hauptsphäre dieser Wissenschaft gelassen hat“ (Creuzer 1972, 218; Creuzer an Savigny, 13.06.1807.

380 Creuzer 1808a, 22.

381 Creuzer 1810, xiv. Hierzu auch z.B. Creuzer 1808a, 21.

## 2.4. Vom Symbol zur Vorstellung?: Schellings Symbolbegriff als Grundelement seiner Mythosdeutung<sup>382</sup>

In der Frage nach der Verbindung von Symbol und Tautegorie, dem von Coleridge entlehnten Begriff, den Schelling in der *Kritischen-historischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie* einmal zitiert, geht es nicht nur um die terminologische Kontinuität zwischen der *Philosophie der Kunst* und der *Philosophie der Mythologie*, zwei Werke, die zu verschiedenen Momenten der philosophischen Produktion Schellings gehören. Sie dient vielmehr dazu, ein anderes Problem in den Vordergrund zu stellen: was genau sind die mythologischen Darstellungen für Schelling? Das Symbol und die Tautegorie zeigen das Interesse Schellings, diese Frage auf eine Art zu beantworten, die die Zusammengehörigkeit zwischen der äußeren Form und dem inneren Inhalt der Mythen herbeiführt. Verschiedene Autoren haben die Verwandtschaft zwischen dem Symbol und der Tautegorie bereits pointiert dargestellt, aber die spezifische Affinität wurde nie vollständig erklärt.<sup>383</sup> Dies soll nicht bedeuten, dass die Verbindung zwischen diesen beiden Begriffen kryptisch ist. Im Gegenteil: sie ist offensichtlich. Diese Bemerkung alleine erklärt dennoch nicht, warum Schelling das Wort ‚Symbol‘ nicht mehr verwendet. Die Nähe beider Konzepte ermöglicht, wie im Folgenden gezeigt wird, nicht nur das Symbol aus der *Philosophie der Kunst* als einen mythologischen – und nicht nur ästhetischen – Begriff einzuordnen, sondern auch das Symbol als Grundelement der Mythologie zu betrachten. Auch wenn das Symbol im eigentlichen Sinn in der *Philosophie der Mythologie* nicht vorkommt, sind die Vorstellungen der Mythologie ‚symbolisch‘ zu denken, d.h. als eigentliche Manifestationen der göttlichen Potenzen. Gemeint ist, dass die Mythologie in Vorstellungen besteht. Das Wort ‚Vorstellung‘ kommt häufig in den Schriften Schellings über Mythologie vor, jedoch gibt der Philosoph keine Definition dieses Terminus’. Unbeachtet der langen philosophischen Geschichte dieses Begriffs, interessiert hier vor allem seine

382 Hierzu vgl. auch Wirtz 2018a.

383 Xavier Tilliette schreibt „Mais il possédait déjà la formule, sinon le mot, pour son premier essai de philosophie mythologique, dans la *Philosophie de l'Art* [...]. Que la tautégorie se confondît alors [in der Spätphilosophie] avec le symbole, ne changeait rien à la coïncidence de l'être et de la signification“ (Tilliette 1970b, 411). Edward Allen Beach schreibt in seinem Buch *The Potencies of God(s)*, dass in der Spätphilosophie der Begriff von Potenz – eine reale und unabhängige Macht – die Idee vom Symbol ersetzt, obwohl „Schelling continued to regard symbols as the implicit coin of the realm of mythology“ (Beach 1994, 36). Halmi kommt in seinem Buch über das romantische Symbol zu einem ähnlichen Ergebnis: „By the 1840s, when Schelling was lecturing in Berlin on the philosophy of mythology, the concept of the symbol had long since ceded its centrality in his thought to the theory of the three ‚potencies‘ (*Potenzen*), relations of subjectivity and objectivity governing the absolute's self-realization. Yet in those late lectures he continued to oppose allegorizing interpretations of mythical figures on the grounds that the gods are actually existing *beings*, whose *existence* is not something different from their *meaning*, for they mean *only* what they are [...]“ (Halmi 2007, 164). Auch Gabriel betont eine strukturelle Kontinuität: „Die *Philosophie der Mythologie* bleibt somit dem Grundanliegen des Identitätssystem offenkundig in dem Sinne treu, daß auch sie nur dasjenige als Gegenstand der Philosophie gelten läßt, was im Sinne des idealistischen Wahrheitsbegriffs wahr ist [...]“ (Gabriel 2006, 257). Die ‚Verschmelzung‘ von Sein und Sinn, die von der *Philosophie der Kunst* geerbt sein soll, ergänzt sich aber nach Gabriel durch die ästhetische Philosophie Kants und seinem formalen Bewusstseinsbegriff (vgl. Gabriel 2006, 263 f.). Zur Kontinuität zwischen der *Philosophie der Kunst* und der *Philosophie der Mythologie* vgl. auch Hennigfeld 1973, 130-133. Neuerlich hat auch Danz auf die Affinität zwischen Symbol und Tautegorie hingewiesen, obwohl nicht entfaltet (vgl. Danz 2017, 56 f.).

Funktion innerhalb der idealistischen Religionsphilosophie. Diese Vorstellung spielt z.B. eine wichtige Rolle in Hegels Religionsphilosophie: eine zentrale, aber dem Begriff untergeordnete Rolle.<sup>384</sup> Ohne hier in die hegelsche Religionsphilosophie einzutreten, lässt sich ein Spezifikum der schellingschen Philosophie der Mythologie vor diesem Aspekt des hegelschen Vorstellungsbegriffs erkennen: für Hegel muss die Vorstellung – als primitive Form des religiösen Bewusstseins – durch *Abstraktion*<sup>385</sup> vermittelt werden, da die Vorstellung in der Form der ‚Einfachheit‘ ist.<sup>386</sup> Obwohl für Hegel der *Inhalt* der Religion nicht für sich selbst, sondern in der *Form* der Vorstellung ist, ist es klar, dass es sich um eine durch das Denken vermittelte Form handelt.<sup>387</sup> Dies soll nun keineswegs bedeuten, dass Hegel die Rolle der Vorstellung übersehen hat. Wenn er (in Bezug auf das Verhältnis der Religion zur Kunst) zwischen Bild (als unmittelbarer sinnlicher Anschauung) und Vorstellung (als dem Bild in seiner Allgemeinheit) unterscheidet,<sup>388</sup> deutet das auf eine gnoseologische Differenzierung hin, die bei Schelling nicht zu finden ist. Für ihn dagegen ist die Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt unteilbar. Bild und Vorstellung scheinen bei Schelling nicht so streng getrennt zu sein, indem die mythologischen Vorstellungen auch als unmittelbare Anschauungen sich manifestieren. Auch wenn die Philosophie der Mythologie Schellings im Vergleich zur historischen Forschung der Mythen über die bloß konkrete Existenz der Mythologie hinausgeht – d.h. über „[...] Handlungen und Gebräuchen, stummen Denkmälern (Tempeln, Bildwerken) oder redenden Zeugnissen, Schriftwerken [...]“ (SW XI, 5) –, ist die Mythologie ohne diese einzelnen Darstellungen nicht denkbar. Dazu schreibt Schelling, dass diese mythologischen Figuren nicht als Tropen der Ausdrucksart der Urmenschen verstanden werden sollen – wie die vorigen poetischen, evemeristischen oder allegorischen Traditionen vertreten hatten –, sondern als *wirkliche* Vorstellungen des Bewusstseins. Durch die Erklärung des Symbols in der *Philosophie der Kunst* (1) und die Rolle der tautegorischen Ansicht in der *Historischen-kritischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie* und der *Philosophie der Mythologie* (2) wird dieser Übergang zwischen dem künstlerischen Symbol und der mythologischen Vorstellung verdeutlicht (3). Damit soll festgestellt werden, inwiefern die Hauptmerkmale der mythologischen Vorstellung sich anhand des Symbolisch-Tautegorischen erklären lassen.

---

384 Hier folge ich Danz 2013.

385 Z.B. schreibt Hegel in seinem Vorlesungsmanuskript zur Philosophie der Religion: „Insofern die Religion wesentlich ihren Inhalt in Gestalt von *Vorstellungen* gibt, hat sie eine *Lehre* und zwar die der *Wahrheit*,  $\alpha\alpha$  ihr Inhalt ist und gilt als *Wahrheit*; hat etwas polemisches an sich; – denn der Inhalt wird nicht in sinnlicher, Anschauen, bildlicher Weise *unmittelbar aufgefaßt*, sondern mittelbar auf dem Wege der *Abstraktion*, – erheben des Bildlichen oder Sinlichen in das *Allgemeine* [...]“ (GW 17, 72).

386 Vgl. Hegel 1993, 300.

387 „This operation is supposed to be not a reduction but a transformation, yet the question remains as to how and to what extent representational images continue to reverberate in concepts“ (Hodgson 2007, 112). Hierzu schreibt Christian Danz: „Zwar stimmt er [sc. Schelling] mit Hegel in der Charakterisierung des religiösen Bewusstseins als ein vorstellendes Bewusstsein überein. Aber im Unterschied zu ihm vertritt er die These, dass die Wahrheit der Religion in ihrer eigentümlichen Form liege, vorstellendes Bewusstsein zu sein“ (Danz 2013, 240).

388 GW 17, 71.

### 2.4.1. Der Symbolbegriff in der Philosophie der Kunst

Der schellingsche Symbolbegriff soll zunächst im Zusammenhang mit der Geschichte dieses Begriffs betrachtet werden.<sup>389</sup> In diesem Kontext scheint sogar der Begriff Schellings eine von der vorigen Tradition stark geprägte spätere Erscheinung zu sein. Karl Friedrich August, der Sohn Schellings, sagt in der Vorrede zum fünften Band der Sämtlichen Werke, dass sein Vater die Edition der Vorlesungen über die Kunst als Ganzes nicht vor Augen hatte, eben deshalb, weil das meiste schon bei Schiller, Goethe und den Brüdern Schlegel zu finden war (vgl. SW V, xvi). Diese Aussage könnte auch teilweise für den Symbolbegriff gelten, in dem wenigstens Restbestände des Denkens anderer Autoren zu finden sind.<sup>390</sup> Daher sollte der Symbolbegriff Schellings mehr als eine originelle Unternehmung betrachtet werden, statt als Versuch, verschiedene Traditionen zu verbinden. In dieser Verschmelzung verschiedener Bereiche liegt auch die Komplexität des Begriffes. Auf der einen Seite begründet Schelling die Natur des Symbols in der Struktur des Absoluten (indem die Kunst, und eben deshalb die symbolische Kunst, eine Selbstdarstellung des Absoluten ist). Auf der anderen Seite ist das Symbol im Zusammenhang mit dem Schema und der Allegorie zu verstehen, die beiden anderen Kategorien, mit denen Schelling die Entwicklung der Kunst zu systematisieren versucht.

Eine große Herausforderung der *Philosophie der Kunst* ist es, eine Gesetzmäßigkeit in der Kunst zu beweisen. Um eine absolute Konstruktion<sup>391</sup> der Kunst zu begründen, muss Schelling belegen,

---

389 Wie schon gesagt wurde, stellt die Geschichte des Symbols ein wichtiges Thema für sich selbst dar. Für die Geschichte des sogenannten ‚romantischen‘ Symbols siehe Sørensen 1962; Halmi 2007; Berndt und Drügh 2009;

390 Hier sollen mindestens Goethe und A.W. Schlegel erwähnt werden. Goethe war einer der ersten, der die Unterscheidung zwischen Allegorie und Symbol betont hat (Siehe Todorov 1993, 282; vgl. Sørensen 1962, 111). In *Über die Gegenstände der bildenden Kunst* (1797, Postum in der *Weimarer Ausgabe* im Jahr 1896 veröffentlicht) bezeichnet er in Bezug auf die verschiedenen Behandlungsweisen der künstlerischen Gegenstände die symbolische Behandlung als ‚indirekte‘ und die allegorische als ‚direkte‘ Darstellungsart (Goethe 1896, GWA I/ 47, 95). Todorov erklärt diese ‚indirekte‘ Natur als ‚Intransitivität‘. So wäre das Symbol immer eine Totalität in sich, die nur sekundär oder indirekt die Funktion eines Zeichens hat (vgl. Todorov 1993, 283). Daneben wird das Symbolische durch die ‚Natürlichkeit‘ des Gefühls, das es erschöpft, seine ‚Autonomie‘ (diese Gegenstände „scheinen bloß für sich zu stehen“) und die Tiefe seines Inhalts (Goethe 1896, GWA I/ 47, 94) bezeichnet. Bekannt ist auch der Brief Goethes an Schelling, in dem jener den Philosophen bittet, dem Maler Martin Wagner die Unterscheidung zwischen Allegorie und Symbol zu erklären: „Können Sie ihm den Unterschied zwischen allegorischer und symbolischer Behandlung begreiflich machen; so sind Sie sein Wohlthäter, weil sich um diese Axe so viel dreht“ (Goethe 1894, GWA, IV/16, 367, Goethe an Schelling, 29.11.1803, auch Plitt II, 8). Zum Thema des Symbolbegriffs bei Goethe siehe: Sørensen 1962, 86-132; Stockhammer 1998, 1030-1033; Hamm 2003, 814-817. Bei A.W. Schlegel – auch wenn für Sørensen die Romantiker keine Quelle für Schellings Symbol waren, weil sie keine Unterscheidung zwischen Symbol und Allegorie gemacht haben (vgl. Sørensen 1963, 249) – wird in seinen *Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst* (1801-1802) in Übereinstimmung mit Schelling das Schöne als „eine symbolische Darstellung des Unendlichen“ dargelegt (A. W. Schlegel 1884, 90). Für die Bearbeitung dieser Vorlesungen hatte sich A.W. Schlegel von dem *System des transzendentalen Idealismus* inspiriert gefühlt. Schelling seinerseits hat eine Abschrift der Vorlesungen A.W. Schlegels verwendet, um seine eigenen Vorlesungen über die Kunst vorzubereiten (siehe Plitt I, 398, Schelling an A.W. Schlegel, 03.09.1802; Briefe II, 449). In diesem Sinn betont Whistler, – im Gegensatz zu Sørensen – dass A.W. Schlegels Symbolbegriff eine wichtige Rolle für Schellings eigenen Begriff gespielt hat (Whistler 2013, 14). Bezüglich der verschiedenen Autoren, die Schellings Kunstphilosophie beeinflusst haben siehe Binkelman und Unger 2018, 59-72.

391 Unter diesem Ausdruck versteht Schelling: „ihre Stelle [die Stelle der Kunst] im Universum zu bestimmen“ (AA II, 6.1, 119/ SW V, 373).

dass es einen Parallelismus zwischen der Kunst und der Dynamik des Absoluten gibt. Tatsächlich bildet Schelling den ersten Paragraphen des Textes als eine Deduktion ‚nach geometrischer Methode‘ mit dem Begriff des Absoluten als Anfangspunkt. Nach Schelling soll man die Kunst als wahrhaft nehmen, d.h. die Philosophie der Kunst soll wissenschaftlich sein. Wie soll dieser Anspruch auf Wahrheit garantiert werden? Die Verbindung zwischen der Kunst und dem Absoluten liegt in dem Begriff der Darstellung. Das Kunstwerk ist eine Äußerung des göttlichen Wesens, es stellt im Rahmen des Realen dar, was das Absolute im Rahmen seiner Absolutheit als absolute Identität darstellt. Genauer ist das Absolute absolute Identität in der Einheit von dem idealen und realen All. Deswegen wird auch die Kunst diese Identität als Indifferenz des Idealen und Realen darstellen.

Was soll man aber unter ‚Darstellung‘ verstehen? Vom Standpunkt des Unendlichen aus, ist alles identisch, alles ist Eins. Aber vom Standpunkt des Endlichen aus gibt es Pluralität. Um diesen Übergang deutlich zu machen, begreift Schelling Gott als „*unendliche Affirmation von sich selbst*“ (AA II, 6.1, 120/ SW V, 374). Während des Affirmationsprozesses wird das Absolute durch sich selbst vermittelt und entfaltet. Diese Entfaltung enthält drei ‚Aspekte‘: das Affirmierende, das Affirmierte und die Indifferenz der beiden. Diese Aspekte des Absoluten entsprechen den drei Ideen der göttlichen Natur: der Wahrheit, der Güte und der Schönheit (AA II, 6.1, 126/ SW V, 382). Dennoch ist die Schönheit – als Einheit des Affirmierenden und des Affirmierten im Absoluten – das Gegenbild des göttlichen Urbildes. In diesem Spiegelungsspiel tritt also die Kunst als objektives Abbild dieses Gegenbildes ein, obwohl diese Stufung keine Betonung einer platonischen Verarmung der Essenz durch die Kopie impliziert.<sup>392</sup>

Das Wort ‚Darstellung‘ enthält dabei verschiedene Bedeutungen. Einerseits beschreibt es die Selbstverwirklichung (bzw. Selbstdarstellung) des Absoluten. Andererseits artikuliert es die Idee einer Manifestation der göttlichen Indifferenz im Rahmen der Objektivität unter der Form der Kunst. Beide Bedeutungen gehören trotzdem wesentlich zusammen. Schelling präsentiert drei Modi dieser ‚objektiven‘ Darstellung: das Schema, die Allegorie und das Symbol.<sup>393</sup> Diese

---

<sup>392</sup> Diese anregende Spiegel-Metapher kommt mehrmals in den Texten dieser Epoche vor. Ausdrücke wie *Sinnbild*, *Nachbild*, *Abbild*, *Gegenbild*, *Vorbild*, *Urbild* und *Gleichbild* gehören auch unleugbar zum Vokabular Schellings in der *Philosophie der Kunst* (und auch in der *Philosophie der Mythologie*). In der vierzehnten Vorlesung der *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* behauptet Schelling: „Philosophie der Kunst ist notwendiges Ziel des Philosophen, der in dieser das innere Wesen seiner Wissenschaft wie in einem magischen und symbolischen Spiegel schaut“ (AA II, 6.1, 103/ SW V, 351; diese vierzehnte Vorlesung fungiert als die genannte ‚Einleitung A‘ der *Philosophie der Kunst*, siehe Binkelman und Unger 2018, 7). Auch in diesem Text nennt Schelling die Geschichte „Spiegel des Weltgeistes“, indem das Absolute in der Selbstdarstellung durch die Widerspiegelung seines Wesens in der Realität betrachtet werden kann. Im *System des transzendentalen Idealismus* spricht Schelling über die „unsichtbare Scheidewand“, die Trennung zwischen Realität und Idealität, die durch die Kunst erhoben wird (AA I, 9, 328; SW III, 628) – ein Bild, das metaphorisch auch an den Spiegel erinnert. In der *Philosophie der Kunst* spricht er also über die Natur als Spiegel des Göttlichen (vgl. AA II, 6.1, 124/ SW V, 379). Zu Überlegungen bezüglich der Bild-Metapher bei Schelling siehe: Binkelman und Unger 2018, 54-56 und Knatz 1999, 221.

<sup>393</sup> Es gibt eine vierte Figur, die kaum beachtet wird: das Bild. Schelling führt diesen Begriff schon im *System des transzendentalen Idealismus* an. Dort schreibt er: „Das Schema muß unterschieden werden sowohl vom Bild als

„Darstellungsarten“, die – zumindest in einem allgemeinen Sinn – zum Vokabular der Einbildungskraft gehören, werden von Schelling aber als „allgemeine Kategorien“ bezeichnet.<sup>394</sup> Dies bedeutet, dass diese ‚Formen der Einbildungskraft‘ Formen der ganzen Realität sind (vgl. AA II, 6.1, 146/ SW V, 407).<sup>395</sup> Diese verschiedenen Konfigurationen, die die Darstellung des Absoluten einnehmen kann, bestehen aus der Dialektik zwischen der Unendlichkeit (das Affirmierende) und der Endlichkeit (das Affirmierte). Auf diese Weise ist das Schema die Darstellung des Besonderen durch das Allgemeine. Umgekehrt ist die Allegorie die Darstellung des Allgemeinen durch das Besondere. Das Herrschende im Schema ist das Allgemeine, das Herrschende in der Allegorie ist dagegen das Besondere. Beide bestehen aber in einer gemeinsamen Interaktion. An höchster Stelle steht das Symbol als vollkommene Vereinigung der beiden Dimensionen.

Schelling erklärt den Begriff ‚Symbol‘ zum ersten Mal in seiner *Philosophie der Kunst*, obwohl er dieses Wort – als ‚Schema‘ und ‚Allegorie‘ – schon früher verwendet hat.<sup>396</sup> In der *Philosophie der Kunst* definiert er das Symbol als die „Darstellung des Absoluten mit absoluter Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen im Besonderen“ (AA II, 6.1, 145/ SW V, 406). Aus dieser Definition lassen sich einige formale Merkmale ableiten. Auf der einen Seite ist das Symbol sinnlich und objektiv, da es ‚eine Darstellung im Besonderen‘ ist, bzw. im Rahmen des Realen. Bereits intuitiv lässt sich sagen, dass das Kunstwerk etwas Konkretes ist. Dieses Merkmal gehört eben zu den drei Darstellungsarten. Der Künstler schafft einen Gegenstand, den man mit den Sinnen wahrnehmen kann. Die Kunst ist die Versöhnung von Unendlichem (dem Idealen, dem Subjekt) und Endlichem (dem Realen, dem Objekt) im Rahmen des Endlichen. Während die Philosophie durch die

---

vom Symbol, mit welchem es sehr häufig verwechselt wird. Das Bild ist immer von allen Seiten so bestimmt, daß zur völligen Identität des Bildes mit dem Gegenstand nur der bestimmte Theil des Raums fehlt, in welchem der letztere sich befindet“ (AA I, 9, 206; SW III, 508). In der *Philosophie der Kunst* wiederholt er fast wörtlich: „Wir haben jedes dieser drei [Schema, Allegorie und Symbol] auch noch vom Bild zu unterscheiden. Das Bild ist immer concret, rein besonders, und von allen Seiten so bestimmt, daß zur völligen Identität mit dem Gegenstand nur der bestimmte Theil des Raumes fehlt, worin letzterer sich befindet“ (AA II, 6.1, 146/ SW V, 407). Neben dieser Bestimmtheit des Bildes erwähnt Schelling später ein anderes Merkmal: es ist bedeutungslos (vgl. AA II, 6.1, 149/ SW V, 411 f.). In der Tat scheint Schelling hier anzunehmen, dass das Bild eine vierte ‚Darstellungsart‘ ist, obwohl sein Status untergeordnet scheint oder mindestens zu einer anderen Ordnung gehörig. Fast wie ein umgekehrtes Symbol stellt das Bild nicht dar, es ist einfach. Hierzu vgl. auch die Überlegungen Schellings in *Vom Ich* bezüglich des Unterschieds zwischen Bild und Schema (AA I, 4, 120 f.; SW I, 228). Vgl. auch Wirth 2015, 159-161.

394 In diesem Sinn spricht er vom Denken, von der Geometrie, von der Malerei und von der epischen Poesie als schematisch, vom Handeln, von der Arithmetik, von der Musik und von der Lyrik als allegorisch und von der Kunst an sich, von der Philosophie und von der Dramatik als symbolisch (AA II, 6.1, 149/ SW V, 411). Später geht Schelling aber davon aus, dass die Musik symbolisch sei (vgl. AA II, 6.1, 213/ SW V, 491).

395 Die drei Darstellungsarten entsprechen den drei Potenzen der Identitätsphilosophie: „Die erste Potenz bezeichnet hier das Uebergewicht des Idealen; die Realität ist hier nur in der ersten Potenz des Affirmirtseyns gesetzt. In diesen Punkt fällt das Wissen, welches demnach mit dem größten Uebergewicht des idealen Faktors oder des Subjektiven gesetzt ist. Die Dritte Potenz beruht auf einem Uebergewicht des Realen; der Faktor des Realen ist Nämlich hier zur Zweiten Potenz erhoben. In diesem Punkt fällt das Handeln als die objektive oder reale Seite, zu der sich das Wissen als die subjektive verhält. Das Wesen der idealen Welt ist aber ebenso wie das Wesen der realen die Indifferenz. Wissen und Handeln indifferenziren sich also nothwendig in einem Dritten, welches als das Affirmirende beider die dritte Potenz ist“ (AA II, 6.1, 125/ SW V, 380).

396 Siehe z.B. die *Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur* (in den SW *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre genannt*) (AA I, 4, 132/ SW I, 405), und das *System des transzendentalen Idealismus* (AA I, 9, 206-209; SW III, 508-511). Hier folgt Schelling dem kantischen Symbolbegriff. Zu Schellings Symbolverständnis in seinem früheren Werk siehe Danz 2017, 65 f.

intellektuelle Anschauung diese Versöhnung in der Vernunft vorstellt, ist das Ziel der Kunst sie im Rahmen der Sinnlichkeit durch die ästhetische Anschauung darzustellen.<sup>397</sup> Auf der anderen Seite steht der Begriff der Indifferenz. Diese wesentliche Eigenschaft des Symbols wird als „*völlige Indifferenz*“ des Besonderen und des Allgemeinen bezeichnet. Vom Standpunkt einer ontologischen Deutung her sollte diese Aussage folgendermaßen interpretiert werden: das Allgemeine *ist* das Besondere, das Besondere *ist* das Allgemeine. Hieraus manifestiert sich aber die vieldeutige Struktur dieser Indifferenz. Neben der ontologischen Dimension lässt sich eine ‚semiotische‘ Ebene erkennen, die in erheblicher Spannung mit der ontologischen Ebene steht. Wenn Schema und Allegorie ein Darstellendes und ein Dargestelltes enthalten, dann soll dies auch beim Symbol der Fall sein. Semiotisch betrachtet, handelt es sich hier um eine Form und einen Inhalt. Schelling scheint diese Ansicht zu vertreten, wenn er den Terminus ‚Sinnbild‘ als Synonym des ‚Symbol‘ verwendet: so sei beim Symbol der Sinn (Inhalt) das Bild (Form) und umgekehrt. Im Gegensatz dazu soll bei der Allegorie (bei der Darstellung, in welcher das Besondere das Allgemeine bedeutet) die Form eine andere, externe Bedeutung darstellen. Die Bedeutung beim Symbol hingegen ist das Sein selbst. Die Allegorie ist im Unterschied dazu mit ihrer Bedeutung nicht wesentlich, sondern rein zufällig verbunden.<sup>398</sup>

Nun muss darauf hingewiesen werden, dass Schelling die Erörterung des Symbolbegriffs im Rahmen des Abschnittes „*Construktion des Stoffs der Kunst*“ durchführt. In diesem Sinn darf die Darstellung des Symbols von der Mythologie, d.h. dem Stoff der Kunst, nicht abstrahiert werden. Die Mythologie ist nicht nur als Kanon der künstlerischen Motive zu begreifen, sondern als wirklicher ontologischer Grund der Kunst definiert, denn die Götter sind wirkliche Wesen an sich. Die Ableitung der Kunst unmittelbar aus dem Absoluten gelingt nur, insofern die Kunst sich auf dem Boden der Mythologie fortentwickelt. Hierbei geschieht die Grundlegung des Symbols im

---

397 Vgl. *System des transzendentalen Idealismus* (AA I, 9, 325; SW III, 625).

398 Nach Daniel Whistler „the symbol does not signify“ (Whistler 2013, 150). Daher schließt er – gegen Todorov (Todorov 1993, 293) – eine Deutung des Symbols als Zeichen aus und spricht über eine „ontologization of the semiotic“. Dagegen muss man betonen, dass die semiotische Struktur Teil seiner Natur ist, obwohl sicherlich der Symbolbegriff Schellings gegenüber einem Paradigma der Repräsentation steht. Doch ist Schelling darüber ganz deutlich: die symbolische Form schließt in sich die Allegorie ein (vgl. AA II, 6.1, 147/ SW V, 409). Auch später, als die symbolische Malerei zur Rede kommt, schreibt Schelling: „Symbolisch ist ein Bild, dessen Gegenstand die Idee nicht nur bedeutet, sondern *sie selbst ist*“ (AA II, 6.1, 262/ SW V, 555). Der Ausdruck „nicht nur“ weist darauf hin, dass eine allegorische Deutung der symbolischen Kunst als ‚Möglichkeit‘ bleibt. Im Symbol bleiben daher beide Seiten der semiotischen Struktur weiter präsent, nur das Verhältnis dieser beiden Pole variiert, indem das Übergewicht neutralisiert wird und die gegenseitige Abhängigkeit beider Potenzen in den Vordergrund tritt. Obwohl diese drei Darstellungsarten in keiner Abhängigkeit voneinander stehen (d.h. jede Art besteht für sich selbst), bringt das Symbol das Schema und die Allegorie zusammen. In diesem Sinn kann man sagen, dass das Symbol eine Synthese ist. Whistler wendet gegen diese Aussage – auch von Todorov vertreten – ein, dass die Idee von Synthese einen vorher bestehenden Gegensatz voraussetzt, was hier nicht der Fall sei (Whistler 2013, 161). Darüber muss man aber bemerken, dass Schelling tatsächlich das Wort ‚Synthesis‘ verwendet (AA II, 6.1, 147/ SW V, 407). Die symbolische Darstellung ist aber keine bloße Mischung von Schema und Allegorie, sondern besteht aus einer qualitativen Differenz. Das Symbol bedeutet nicht, das Symbol ist. McLuhan paraphrasierend könnte man sagen: das Medium, das Zeichen ist die Botschaft. Daneben sollte auch erwähnt werden, dass Schelling in diesen Vorlesungen nicht konsequent in der Anwendung des Wortes ‚Symbol‘ ist. So z.B. spricht er von Prometheus als „das allgemeine Symbol“ der Sittlichkeit, d.h. als Zeichen (vgl. AA II, 6.1, 156/ SW V, 420).

Zusammenhang mit der Frage nach der Deutung der Mythologie. Seit *Ueber Mythen, historische Sage und Philosopheme der ältesten Welt* (1793) bleibt das Interesse Schellings an der Interpretation von Mythen eine konstante Thematik in seinem Leben. Was sind die Mythen? Was bedeuten die mythischen Erzählungen? Wie soll man die Götter und die anderen mythischen Figuren erklären? Die *Philosophie der Kunst* verrät die anhaltende Beschäftigung Schellings mit diesen Fragen.<sup>399</sup> Daraus ist zu bemerken, dass die Definition des Symbols in Ablehnung anderer Deutungsarten der Mythologie stattfindet. ‚Symbolisch‘ wird folglich nicht nur als ästhetischer Begriff verwendet, sondern als mythologisch-hermeneutisches Konzept. Wenn Schelling schreibt, dass die Mythologie „weder schematisch, noch allegorisch, sondern *symbolisch*“ ist, erwartet man eine Gegenüberstellung verschiedener Deutungshypothesen der Mythen. Deswegen ist die Mythologie nicht ein bloßes Beispiel, mit dem Schelling den Symbolbegriff illustriert, vielmehr bekommt das Symbol seine Funktion in Bezug auf die Mythologie.<sup>400</sup>

Die verschiedenen Deutungsarten der Mythen sind nicht so deutlich dargestellt wie später in der *Historischen-Kritischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, trotzdem kann man einige Positionen unterscheiden. Im Zentrum der Diskussion steht die allegorische Deutung, gefolgt von der ‚historischen‘ und der ‚historisch-psychologischen‘.

Als zentraler Kontrapunkt des Symbols setzt Schelling die Allegorie ein: „In der Allegorie *bedeutet* das Besondere nur das Allgemeine, in der Mythologie [als symbolisch] *ist* es zugleich selbst das Allgemeine“ (AA II, 6.1, 147/ SW V, 409). Die Kritik an der Allegorie enthält auch einen offenkundigen Bezug auf Heyne „und seine Schule“ (AA II, 6.1, 147/ SW V, 409).<sup>401</sup> Da für Heyne die Mythologie „die älteste Geschichte und älteste Philosophie“ und daneben „der Inbegriff der alten Volks- und Stammesagen, ausgedrückt in der alten rohen Sprache“ ist, seien die Mythen ursprünglich Philosopheme, die später durch die Dichterbehandlung die bildliche und künstlerische Form angenommen haben.<sup>402</sup> Dies bedeutet für Schelling nicht nur eine Erniedrigung der Poesie – und daher Homers –, sondern auch die „Geistlosigkeit“ einer so primitiven Ausdrucksart (vgl. AA II, 6.1, 147/ SW V, 409). Einer solchen Perspektive gemäß könnte man z.B. Athene für eine Allegorie, d.h. für ein Zeichen der Weisheit halten. Schelling lehnt diese Alternative ab und betont eindringlich: „Die gänzliche Entfernung der griechischen Phantasie vom Allegorischen zeigt sich vorzüglich darin, daß selbst Personificata, die man am ehesten für allegorische Wesen halten

399 Schon am Ende des *Systems des transzendentalen Idealismus* kündigt Schelling eine ‚Abhandlung über Mythologie‘ an, die nie veröffentlicht wurde. Vgl. AA I, 9, 329; SW III, 629.

400 Dagegen scheint Whistler die Rolle der Mythologie zu unterschätzen oder zumindest den engen Zusammenhang zwischen Mythologie und Symbol zu übersehen. Unleugbar hat das Symbol eine umfangreiche Funktion innerhalb des Systems – in diese Richtung schreibt Whistler: „I argue that a construction of symbolic language is both possible and necessary for the *Identitätssystem*“ (Whistler 2013, 141), gleichwohl ist aber die Darstellung des Symbols eng mit der Diskussion über die Mythologie verknüpft.

401 Wer hier gemeint ist, ist nicht unbedingt klar. Wahrscheinlich handelt es sich um Martin Gottfried Hermann (1754-1822), der nicht mit Gottfried Hermann (1772-1848) zu verwechseln ist.

402 Vorrede zum *Handbuch der Mythologie aus Homer und Hesiod als Grundlage zu einer richtigen Fabellehre des Alterthums* von Martin Gottfried Hermann, Heyne 1787, ii f.

könnte, wie z.B. die Eris (Zwietracht) doch durchaus nicht bloß als Wesen, die etwas bedeuten sollen, sondern als reelle Wesen, die zugleich das sind, was sie bedeuten, behandelt werden“ (AA II, 6.1, 148/ SW V, 410).<sup>403</sup> Diese Entfernung von der Allegorisierung bringt nicht nur eine Kritik der Repräsentation mit sich, sondern auch eine Verteidigung der Autonomie der Mythologie gegenüber diesen Interpretationen, was Schelling „absolute poetische Unabhängigkeit“ nennt (AA II, 6.1, 147/ SW V, 409).

Eine andere Deutungshypothese für die Frage ‚Was sind die Mythen?‘ ist die ‚historische‘ (später ‚evemeristisch‘ genannt): nach dieser Ansicht sind die Mythen als Vergötterung geschichtlicher Ereignisse und Apotheosen besonderer Personen zu verstehen (vgl. AA II, 6.1, 150/ SW V, 412). Dass das, „was in den Dichtungen der Mythologie lebt, einst wirklich existiert hat“, will Schelling nicht bestreiten (AA II, 6.1, 150/ SW V, 413). Wogegen er sich ausspricht, ist die Aussage, dass man die mythologischen Narrationen zerteilen soll, um die einzelnen faktischen Elemente der Geschichte zu erblicken. Die Faktizität der Götter liegt aber nach Schelling nicht in ihrer individuellen Geschichtlichkeit, sondern vielmehr in ihrer universellen Gültigkeit als verkörperte Ideen. Dennoch scheint es, als ob Schelling auch diese Bedeutung der geschichtlichen Wirklichkeit vertritt, denn er schreibt: „Alles andere überzeugt uns, daß das gegenwärtige Menschengeschlecht ein Menschengeschlecht aus der zweiten Hand ist, daß also ohne Zweifel, was in den Dichtungen der Mythologie lebt, einst wirklich existiert hat, und ein Göttergeschlecht dem gegenwärtigen der Menschen vorangegangen ist [...]“ (AA II, 6.1, 150/ SW V, 413). Die Wahrheit der Mythologie ist aber von diesen Tatsachen unabhängig, da sie eine eigene Wirklichkeit besitzt.

Eine dritte Deutungshypothese wird zwar in Klammern eingefügt, soll aber nur bedingt zu den Deutungsarten gezählt werden. Trotzdem verlangt sie eine kurze Erwähnung, auch wenn Schelling sie schnell ausschließt. Es geht um „historisch-psychologische Erklärungen der Mythologie“, die die mythologischen Vorstellungen als Ergebnis eines unentwickelten Denkvermögens behaupten. Aber weder eine Neigung zur Personifikation, noch die „Armuth der Bezeichnungen oder Unwissenheit der Ursachen“ – eine Aussage, die auch an Heyne erinnert – dürfen als Grund der Mythologie verstanden werden (AA II, 6.1, 151/ SW V, 413). Schelling möchte damit die

---

<sup>403</sup> Die Auseinandersetzung Schellings mit dem Begriff der Allegorie ist schon in dem Text *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (1793) zu erkennen – in Paulus’ *Memorabilien* abgedruckt. Obwohl der achtzehnjährige Philosoph die Figur der Allegorie dort nicht ausführlich behandelt, wird Schellings Interesse an der Deutung der Mythen und seine Kenntnisse über die Fachliteratur zu diesem Thema – besonders bezüglich Heyne – klar deutlich. In dieser Abhandlung wird die Allegorie als „Vergleichung“ bezeichnet (AA I, 1, 220/ SW I, 65), wie es z.B. bei Lessing zu finden ist: „Die *Allegorie* sagt also nicht, was sie den Worten nach zu sagen scheint, sondern etwas *Ähnliches*“ (Lessing 1997, 349). Die Position, die Schelling in diesem Text vertritt, entfernt sich von der These der *Philosophie der Kunst*, da der junge Schelling tatsächlich eine allgemeine philosophische Bedeutung der Mythen verteidigt. Die Unterscheidung zwischen historischen und philosophischen Mythen, d.h. Mythen, deren Inhalte historische Ereignisse oder Personen sind, und Mythen, deren Bedeutung die Versinnlichung philosophischer Ideen sind, könnte aber auch als Vorversuch der Position der *Philosophie der Kunst* angesehen werden. Mehr noch, wenn Schelling in einer Fußnote schreibt „Jeder Mythos ist als Mythos eigentlich zu verstehen“, erinnert es ohne Zweifel an seine symbolische Deutung (AA I, 1, 243/ SW I, 82).

Möglichkeit ausschließen, dass die Mythen als Folge einer primitiven und wilden Phantasie erklärt werden, und somit freilich als mangelhafter Verstand.

Diese drei Deutungsalternativen für die Mythologie sollen schließlich um die von Schelling vertretene symbolische Interpretation ergänzt werden. Obschon Schellings Konstruktion des Symbolbegriffs hauptsächlich gegen die Allegorie gerichtet ist, dienen die ‚historischen‘ und die ‚historisch-psychologischen‘ Erklärungen dazu herauszustellen, dass die Konstruktion des Symbols anhand der Auseinandersetzung mit anderen mythologischen Perspektiven gelingt.<sup>404</sup> Es gibt in der *Philosophie der Kunst* daher gute Gründe für die Annahme, dass das Symbol nicht nur aus der Mythologie hervorgeht, sondern dass es als Grundansicht der Mythologie zu betrachten ist.

#### 2.4.2. Der Symbolbegriff in Schellings Philosophie der Mythologie

In der *Historisch-Kritischen Einleitung* und in der *Philosophie der Mythologie* spricht Schelling nicht mehr vom ‚Symbol‘ im Sinne der *Philosophie der Kunst*. Die Frage ist nun, ob irgendein anderer Begriff diese Rolle übernimmt oder nicht. Eine erste Parallele scheint eine Taxonomie der verschiedenen Deutungsarten der Mythologie zu sein. Wie in der *Philosophie der Kunst*, stehen anderen Deutungsarten der Mythologie der Ansicht Schellings entgegen. Dies illustriert Schelling mit Hilfe einer Tabelle, in der er diese Deutungsmöglichkeiten zusammenfasst (SW XI, 214):

A.	B.
Es ist überall <i>keine</i> Wahrheit in der Mythologie; sie ist:	Es ist Wahrheit in der Mythologie, aber nicht in der Mythologie <i>als solcher</i> . Das Mythologische ist:
1) entweder <i>bloß</i> poetisch gemeint, und die Wahrheit, die sich in ihr findet, ist eine bloß zufällige;	1) entweder <i>Einkleidung, Verhüllung</i>
2) oder sie besteht aus sinnlosen Vorstellungen, welche die Unwissenheit erzeugt, [die] Dichtkunst später ausgebildet und zu einem poetischen Ganzen verknüpft hat (J.H. Voß).	a) einer historischen Wahrheit (Euemeros), b) einer physikalischen (Heyne); 2) oder <i>Mißverstand, Entstellung</i> a) einer <i>rein wissenschaftlichen</i> (wesentlich irreligiösen) (G. Hermann), b) einer religiösen Wahrheit (W. Jones), (Fr.

<sup>404</sup> Der Ausschluss dieser historischen Erklärungen spricht der Mythologie die Geschichtlichkeit nicht ab. Im Gegenteil: das Sehnen nach einer Mythologie für das Christentum oder nach einer neuen Mythologie, wie am Ende des *Systems des transzendentalen Idealismus* dargestellt wurde (vgl. AA I, 9, 329; SW III, 629), wiederholt sich hier im Zusammenhang mit dem Anspruch auf einen höheren ‚Realismus‘, d.h. einen gleichzeitig historischen und universellen Grund, aus dem die Kunst ihre Motive entnehmen kann. Hier setzt er der natürlichen und vollendeten Symbolik Griechenlands die Geschichtlichkeit des Christentums entgegen. Die griechische Mythologie ist daher realistisch gegenüber der idealistischen Lehre des Christentums (vgl. AA II, 6.1, 180/ SW V, 448). Die griechischen Götter sind historisch, insofern sie ‚objektiv‘ und ‚poetisch unabhängig‘ sind (vgl. AA II, 6.1, 144/ SW V, 405). Im Christentum hingegen herrscht die Freiheit als Betrachtungspunkt der ganzen menschlichen Entwicklung. Eine realistische Mythologie scheint deswegen hier zu scheitern, weil das moderne christliche Individuum kein für die ganze Gattung geltendes Epos schöpfen kann. Auf diese Weise wird hier im Rahmen der *querelle des Anciens et des Modernes* Schellings Wirklichkeitsanspruch in Bezug auf die Mythologie durchgeführt. Wie bei der Allegorie wird in der modernen Welt das Absolute nur angedeutet, aber nicht vollkommen innerhalb der Endlichkeit wahrgenommen. Das Christentum dagegen hat keine „vollendeten Symbole“, sondern nur „symbolische Handlungen“ (AA II, 6.1, 167/ SW V, 433), obwohl Schelling an einer anderen Stelle sagt, dass ein Bild der Madonna oder der heiligen Cäcilia symbolisch sei (vgl. AA II, 6.1, 263/ SW V, 555). Wichtig ist aber die Idee, dass das Symbol, um ein solches zu sein, ‚historisch-objektiv‘ sein muss.

Creuzer).

C.

Es ist Wahrheit in der Mythologie *als solcher*.

Auffallend an dieser Tabelle ist die Ähnlichkeit mit den von Gottfried Hermann in *Über das Wesen und Behandlung der Mythologie* (1819) dargestellten vier Ansichten der Mythologie – eine ähnliche Version wurde auch von William Jones vorgeschlagen.<sup>405</sup> Hermann, der seinen Text als Antwort auf Creuzer und als Fortsetzung seiner brieflichen Konversation mit dem Philologen in *Briefe über Homer und Hesiodus* (1818) schreibt, unterscheidet zwischen einer poetischen, einer historischen, einer philosophischen und einer theologischen Ansicht. Nach der ersten sind die Mythen nicht mehr als Erzählungen oder Fabeln. Dagegen sucht die zweite Ansicht, „welche diesen Erzählungen Wirklichkeit zuschreibt“, hinter den Mythen eine historische Erklärung zu finden.<sup>406</sup> Die dritte Position sieht in der Mythologie einen „Inbegriff von bildlich ausgedrückten Philosopheme[n]“ und zuletzt die vierte einen Ausdruck von „Glaubenslehren“ (hier war Creuzer gemeint).<sup>407</sup> Die ersten beiden Möglichkeiten werden von Hermann als unwahrscheinlich beseitigt: da ihre Inhalte aus einer Mischung von Phantasie und Ähnlichkeit mit der Wirklichkeit bestehen, bleiben sie nicht nachweisbar. Offenbar tendiert Hermann zur dritten Position, da eine geoffenbarte Lehre – als Gegenstand des Glaubens – nicht überprüft werden kann. Auch wenn der Ausgangspunkt der theologischen Ansicht nicht eine prophetische Offenbarung wäre sondern die Vernunft, d.h. die Naturreligion, so wäre diese Offenbarung letztendlich nichts anderes als Philosophie.<sup>408</sup> Dagegen, so argumentiert Hermann, sei der Inhalt der Mythologie „aus Betrachtung, Beobachtung, Erforschung der Naturwelt hervorgegangen“.<sup>409</sup>

Die von Hermann aufgeführten Möglichkeiten erschöpfen diese Problematik aber nicht. In der Tat gliedert Schelling den Vorschlag Hermanns in seine eigene Taxonomie ein. Dazu führt Schelling zwei Begriffe ein, die einer genaueren Betrachtung bedürfen: ‚eigentlicher Sinn‘ und ‚doktrinelles Sinn‘.<sup>410</sup> So enthält die Position A den eigentlichen Sinn auf Kosten des doktrinellen Sinns, während für Position B der doktrinelles Sinn im Vordergrund steht. Diese Begriffe stammen wahrscheinlich aus Gerhard Vossius, dessen *De theologia gentili* (1642) Schelling mit Verehrung erwähnt (vgl. SW

---

405 In *On the Gods of Greece, Italy, and India* (1784) spricht Jones von den vier „Quellen der Mythologie“: 1) Die Historische, 2) die ‚Astronomische‘, 3) die Poetische und 4) die Allegorische („The metaphors and allegories of moralists and metaphysicians“) (vgl. Jones 1807b, 320-322). Während aber Jones von ‚Quellen‘ spricht, redet Hermann von ‚Ansichten‘.

406 Hermann 1819, 14.

407 Hermann 1819, 14 f.

408 Vgl. Hermann 1819, 26.

409 Hermann 1819, 35.

410 Auch Creuzer verwendet den Begriff „doctrinelles Gehalt“ (siehe Creuzer 1812, vii).

XI, 86). Dort unterscheidet Vossius ‚cultum proprium‘ und ‚cultum symbolicum‘.<sup>411</sup> In der ersten Art wird der Gott selbst verehrt, in der zweiten wird der Gott durch ein Symbol (Zeichen) angebetet. Beide Bedeutungen betrachtet Schelling aber als zwei Dimensionen der mythischen Hermeneutik. Die ‚poetische‘ oder ‚eigentliche‘ Ansicht nimmt die Form der Mythen als ihre Wahrheit an, die ‚doktrinelle‘ Ansicht dagegen nimmt die äußere Form der Mythologie als uneigentlich – als etwas, das nicht zum wahren Inhalt dieser Mythen gehört – an und setzt einen externen Inhalt voraus.<sup>412</sup> Um diese beiden Betrachtungsarten zu versöhnen, geht Schelling einen Schritt weiter und postuliert die Interdependenz zwischen eigentlichem und doktrinellem Sinn. Diese Idee wird unter dem Begriff der ‚Tautegorie‘ vorgestellt.

Die Mythologie ist nicht *allegorisch*, sie ist *tautegorisch*. Die Götter sind ihr wirklich existierende Wesen, die nicht etwas anderes *sind*, etwas anderes *bedeuten*, sondern *nur das bedeuten was sie sind*. Früher wurden Eigentlichkeit und doctrineller Sinn einander entgegengesetzt. Aber Beides (Eigentlichkeit und doctrineller Sinn) lässt sich nach unserer Erklärung nicht trennen, und anstatt zum Besten irgend einer doctrinellen Bedeutung die Eigentlichkeit hinzugeben, oder die Eigentlichkeit, aber auf Kosten des doctrinellen Sinns, zu retten, wie die poetische Ansicht, sind wir umgekehrt vielmehr durch unsere Erklärung genötigt, die durchgängige Einheit und Untheilbarkeit des Sinnes zu behaupten (SW XI, 195-196).<sup>413</sup>

Unübersehbar ist hier die Ähnlichkeit zwischen der Tautegorie und dem, was Schelling in der *Philosophie der Kunst* ‚Symbol‘ nannte. Bild und Sinn, Form und Inhalt werden hier als Eigentlichkeit und doktrineller Sinn thematisiert. Fast wörtlich wiederholt Schelling den Grundgedanken des Symbols: „In der Allegorie *bedeutet* das Besondere nur das Allgemeine, in der Mythologie [als symbolisch] *ist* es zugleich selbst das Allgemeine“ (AA II, 6.1, 147/ SW V, 409). Mehr noch, wenn man den Text von Coleridge betrachtet, von dem Schelling diesen Terminus genommen hat, wird deutlich, dass Coleridge ‚Tautegorie‘ als Synonym von ‚Symbol‘ verwendet.<sup>414</sup>

411 „Propium voco, quando, quod colitur, propiè & in se Deus esse existimatur [...] Symbolicum apello, cùm quid colitur, non quia credatur Deus; sed quia Deum significet. Quomodo Sol cultus in igne Vestali, Hercules in statua“ (Vossius 1700, 11). Innerhalb des eigentlichen Kultus unterscheidet er auch „simplicem“ und „mixtum“, d.h. wenn der Gott alleine oder mit einem anderen göttlichen Wesen verehrt wird (z.B. Hercules und die Sonne).

412 Schelling nennt die erste Ansicht auch „Poetische“ (vgl. SW XI, 54).

413 SW XI 195-196.

414 Schelling bezieht sich auf den Text Coleridges *On the Prometheus of Æschylus*, in den *Transactions of the Royal Society of Literature* vom Jahre 1834 veröffentlicht (auch wenn der Text an sich am 18.05.1825 vorgetragen wurde). Die betroffene Passage lautet: „It is in this sense that Jove’s jealous, ever-quarrelsome spouse represents the political sacerdotal cultus, the church, in short, of republican paganism — a church by law established, for the mere purposes of the particular state, unennobled by the consciousness of instrumentality to higher purposes — at once unenlightened and unchecked by revelation. Most gratefully ought we to acknowledge, that since the completion of our constitution in 1688, we may, with unflattering truth, elucidate the spirit and character of such a church by the contrast of the institution to which England owes the larger portion of its superiority in that in which alone superiority is an unmixed blessing—the diffused cultivation of its inhabitants. But, previously to this period, I shall offend no enlightened man if I say, without distinction of parties (*infra muros peccatur et extra*) that the history of Christendom presents us with too many illustrations of this Junonian jealousy, this factious harassing of the Sovereign Power, as soon as the latter betrayed any symptoms of a disposition to pursue its true policy, viz. to privilege and *perpetuate* that which is best, to tolerate the tolerable, and to restrain none but those who would restrain all, and subjugate even the state itself. But while truth extorts this confession, it, at the same time, requires that it should be accompanied by an avowal of the fact, that the spirit is a relic of paganism; and with a bitter smile would an Æschylus or a Plato, in the shades, listen to a Gibbon or a Hume vaunting the mild and tolerant spirit of

Jetzt ergibt sich aber die Frage, warum dem Philosophen der Gebrauch des Wortes ‚Symbol‘ unangemessen erscheint, während er seine Bedeutung durch den Begriff der Tautegorie erhält. Zudem verwendet Schelling aber auch den Ausdruck ‚tautegorisch‘ nirgendwo anders. Das Wort ‚Symbol‘ kommt dagegen mehrmals in der *Philosophie der Mythologie* vor, aber nicht in seinem ‚tautegorischen‘ Sinn, sondern es wird als Synonym für Zeichen oder Allegorie verwendet. Diese semantische Wende lässt sich mithilfe einiger Beispiele erklären. So schreibt Schelling:

Man ist heutzutage gewohnt, dergleichen Handlungen [die Handlungen der Priester] mit einem Lieblingswort *symbolische* Handlungen zu nennen. Aber es gibt deren, die wohl mehr als nur symbolisch sind. Symbolische Handlungen sind nur als freie, überlegte zu denken, diese aber sind nicht freie, sondern durch einen inneren, wirklichen Zustand unmittelbar gebotene, gleichsam inspirierte Handlungen. (SW XII, 248 f.)

Hier wird das Symbolische mit „freien“ und „überlegten“ Handlungen konnotiert. Nach der *Philosophie der Kunst* können die Symbole jedoch nichts derartiges wie freie und konventionelle Zeichen sein.<sup>415</sup> Hier bedeutet ‚symbolisch‘ nichts anderes als ‚allegorisch‘. An anderer Stelle schreibt er bezüglich griechischer Münzen:

Zum Überfluß finden sich auf eben diesen Münzen zugleich die Zeichen von Sonne und Mond abgebildet, woraus man freilich nicht berechtigt ist zu schließen, daß der Verfertiger dabei Sonne und Mond für etwas anderes oder Höheres als bloße *Symbole* der männlichen und weiblichen Urkraft gedacht habe. (SW XII, 602)

Der Ausdruck „bloße *Symbole*“ zeigt ostensiv, dass Schelling auch hier den Terminus ‚Symbol‘

---

the state religions of ancient Greece or Rome. Here we have the sense of Jove’s intrigues with Europa, Io, &c., whom the god, in his own nature a *general* lover, had successively taken under his protection. And here, too, see the full appropriateness of this part of the mythus, in which symbol fades away into allegory; but yet in reference to the working cause, as grounded in humanity, and always existing either actually or potentially, and thus never ceases wholly to be a symbol or tautegory” (Coleridge 1834, 400). Wie in der Nachschrift der Münchener Vorlesungen von 1841 über *Philosophie der Mythologie* zu lesen ist, merkt Schelling an, dass Coleridge „das Wort tautegorisch als gleichbedeutend mit Philosophem“ gebraucht (Schelling 1996a, 157). In der Vorlesungsmitschrift Chotwas’ (1842) steht noch: “Er [gemeint ist Coleridge] hat mich [sc. Schelling] beauftragt, ich soll ihm die Abhandlung von den Gottheiten von Samothrake hinschicken–“ (Schelling 1996b, 153 f.). Unleugbar ist jedenfalls, dass ‚Symbol‘ und ‚Tautegorie‘ als Synonym verwendet werden. Daneben muss man bemerken, dass auch Coleridge zwischen Symbol und Allegorie unterscheidet – wenn auch nicht in dem Sinn Schellings. In Bezug auf das Philosophem schreibt der Engländer: „The substance, the *stuff*, is philosophy, the *form* is only poetry. The Prometheus is a *philosopheme* and ταυτηγορικόν: the tree of knowledge of good and evil, an allegory (τεροπαίδευμα), thought the noblest and most pregnant of its kind“ (Coleridge 1834, 391). Es ist nicht verwunderlich, dass diese Terminologie (wie ‚Stoff‘ und ‚Form‘) an Schellings *Philosophie der Kunst* erinnert. In seinem Text *The Statesman’s Manual* (1816) schreibt Coleridge über das Symbol – gegenüber der Allegorie als bildliche Übersetzung eines abstrakten Inhaltes – „a Symbol (ὁ ἔστιν ἄει ταυτηγόρικον) is characterized by a translucence of the Special in the Individual or of the General in the Special or of the Universal in the General“ (Coleridge 1816, 37). Hier wird der Einfluss Schellings deutlich. Interessant ist hier auch die Meinung Douglas Hedleys, der in seinem Buch *Living Forms of the Imagination*, in dem er zwischen der Unzeitlichkeit der Wahrheit bei Coleridge und der ‚kumulativen‘ Offenbarung Schellings (“[...] for Schelling the symbols represent diachronic divine disclosure”, Hedley 2008, 122) unterscheidet. Dabei schreibt er: “Mythology is the protocol of a developing divine revelation, whereas Coleridge sees the myth as giving expression to a revelation which is instantaneous rather than cumulative or incremental” (Hedley 2008, 122).

415 So z.B. schreibt Schelling: „Homerus hat diese Mythen nicht erst unabhängig poetisch und symbolisch gemacht, sie waren dieß gleich im Anfang [...]“ (AA II, 6.1, 148/ SW V, 410).

nicht in dem in der *Philosophie der Kunst* verwendeten Sinn benutzt. Diese und andere Beispiele weisen auf einen ‚gewöhnlichen‘ Gebrauch des Wortes ‚Symbol‘, den Schelling widerwillig annehmen muss.<sup>416</sup> Allerdings problematisiert Schelling diese Bedeutungswende. In Bezug auf die Deutung Persephones als „Symbol des Saatkorn“, d.h. als agrarische Allegorie, schreibt er: „dieß kann man nur in einer Zeit behaupten, wo unter denen, die über Mythologie reden, der Begriff des Symbols ganz von seiner wahren ursprünglichen Bedeutung abgebracht, ja rein umgekehrt worden ist“ (SW XII, 639). Das Symbol kann nie das Unsinnliche und Höhere (bzw. die Götter, hier Persephone) als Zeichen des Sinnlichen (hier das Saatkorn) setzen. Seiner ursprünglichen Bedeutung nach kann das Sinnliche des Symbols dagegen nur Zeichen etwas Übersinnlichen sein (z.B. die Sonne ein Symbol Apollos).<sup>417</sup> Diese Definition entspricht nicht dem Sinn der Tautegorie, weil Schelling hier noch von ‚Bedeuten‘ spricht: nicht das Übersinnliche darf ein Symbol des Sinnlichen sein, sondern umgekehrt. Aber eben deshalb impliziert diese Inversion eine qualitative Modifikation hinsichtlich des Zeichens. Das Sinnliche darf ein Symbol des Unsinnlichen sein, weil das Unsinnliche zu einer höheren Ebene des Seins gehört. Die Unterscheidung Schellings ist daher ontologisch, wie bei der Tautegorie, und stellt sich der allegorischen Lesart gegenüber.

Infolgedessen kann man sagen, dass die *Philosophie der Kunst* und die *Philosophie der Mythologie* eine tautegorische Interpretation der Götter teilen. In beiden Werken meint Schelling, „[...] daß die [(]homerischen[)] Götter wirklich ernstlich und wahrhaft als *Götter* gemeint sind, nicht als allegorische Darstellungen oder Personificationen von Naturkräften“ (SW XII, 650). Es liegt auf der Hand, dass Schelling eine ‚symbolisch-tautegorische‘ Deutung der Mythologie unterstützt, obwohl er das Wort ‚symbolisch‘ nicht benutzt. Auch in diesen beiden Werken wird das Symbol der Allegorie gegenüber gesetzt, da die sogenannte Position B im weitesten Sinn als ‚allegorisch‘ charakterisiert werden kann.<sup>418</sup> Wenn die Produkte der Mythologie nicht Zeichen oder Allegorien eines metamythologischen Inhaltes sind, dann müssen sie dagegen selbstreferentiell sein. Die poetische Ansicht postuliert eine solche Lösung. Die ‚Eigentlichkeit‘ der Mythologie ist ihre Form, hinter der sich überhaupt keine Bedeutung versteckt. Die ‚symbolisch-tautegorische‘ Ansicht Schellings vertritt daneben eine höchste Selbstbezüglichkeit, indem die Götter „*nur das bedeuten[,] was sie sind*“. Während für die poetische Deutung die Form ohne Bezug auf etwas anderes bestimmt ist, denkt Schelling Eigentlichkeit und Unabhängigkeit als Inhalt der mythologischen Gestalten. Doch auch wenn Schelling es nicht zugeben würde, so vollzieht diese Einstellung zwar

416 Siehe z.B. SW XII, 423; SW XII, 378; SW XII, 379; SW XII, 249.

417 Dieses klassische Beispiel von Apollo als Sinnbild der Sonne war auch ein klassischer Diskussionspunkt unter den Altertumsforschern. Voß hatte schon in seinen *Mythologischen Briefen* gegen Heynes Apollos-Deutung als die Sonne geschrieben (vgl. Voß 1794, 334). Eine Antwort auf Voß übt 1803 Philipp Buttmann in seinem Vortrag *Ueber die philosophische Deutung der griechischen Gottheiten, insbesondere von Apollo und Artemis* (vgl. Buttmann 1828, 1-21).

418 „Die Mythologie sagt also oder scheint etwas anderes zu sagen, als gemeint ist, und die der ausgesprochenen Ansicht gemäßen Deutungen sind überhaupt und das Wort im weitesten Sinn genommen *allegorische*“ (SW XI, 26).

die Aufhebung der oben eingefügten Positionen A und B, aber auf Kosten des Verbleibens im Gebiet der traditionellen Mythosforschung und unter der Voraussetzung einer ‚Ontologisierung‘ der mythischen Figuren. Die Lösung Schellings ist freilich originell, aber nur insofern niemand unter den Philologen eine solche Alternative als möglich je erwogen hätte.

### 2.4.3. Die Wirklichkeit der bildlichen Vorstellungen

Die schellingsche Interpretation der Mythologie geht davon aus, wie schon zitiert wurde, dass die Götter „wirklich ernstlich und wahrhaft als Götter gemeint sind“. Das Problem besteht nun in der Deutung dieser Wörter. Wie soll man verstehen, dass die Götter ‚wirklich existierende Wesen‘ sind? Soll man naiv verteidigen, dass die Götter faktisch unter den Menschen der Welt gewohnt haben und damit eine wörtliche Deutung der Mythen bevorzugen? Oder soll man vielmehr ihre Existenz nur als abstrakte ‚verkörperte Ideen‘ auslegen?<sup>419</sup> Während die erste Möglichkeit nicht plausibel wirkt, erscheint die zweite zuletzt als eine Umformulierung der allegorischen Ansicht, die Schelling vermeiden möchte. Die Objektivität der Götter soll aber für Schelling nicht nur normativ oder exemplarisch sein, wie es etwa beim Begriff der abstrakten Ideen zu denken wäre. Dass Schellings Theorie eine Art ‚Realismus‘ des Inhaltes der Mythen mit sich bringt, hat schon Ferdinand Baur wahrgenommen. Am Ende seiner eigenen *Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums* (1824) schreibt er:

Unter den philosophischen Theorien, welche in neuerer Zeit auf die Mythologie angewandt worden sind, können wir die Emanations- und Evolutions-Theorie unterscheiden. Letztere, nach welcher die verschiedenen Götter nicht abwärts gehende immer mehr sich abschwächende Ausflüsse einer höchsten und obersten Gottheit sind, sondern Steigerungen einer untersten, zu Grunde liegenden Kraft, die sich endlich alle in Eine höchste Persönlichkeit verklären, hat Schelling in seiner Schrift über die Gottheiten von Samothrake 1815 aufgestellt (S. 25. u. 78.), während er an dem Creuzer’schen Werke tadelt, dass zufolge einer sehr particulären, philosophischen Ansicht allen Erklärungen die Emanations-Theorie zu Grunde liege. Allein beide Theorien haben eine gleich untergeordnete, einseitige, bloss realistische Bedeutung, und ihr Realismus muss erst wieder zum Idealismus erhoben

---

<sup>419</sup> Eine dritte Alternative bezieht sich auf die Rolle der Metaphern in Schellings Verwendung der Sprache. Sind die Götter metaphorisch in einem höheren Sinn? Es ist unleugbar, dass Schellings Texte von einer poetischen, bildvollen Konzeption der Sprache gekennzeichnet sind. Für Högrefe ist der popularphilosophische Ton des *Weltalters* klar (vgl. Högrefe 1989, 33). Während aber im *Weltalter* die Vorstellungsart der Philosophie explizit thematisiert wird, wird dieser Punkt in der *Philosophie der Mythologie* nicht direkt angesprochen. Welche Rolle spielt die Sprache hier auf einer performativen Ebene? In seiner Arbeit *Metapher – Zwischen Metaphysik und Archäologie* versucht Mende das metaphorologische Problem bei Schelling zu thematisieren. Er erkennt dabei eine Potentialität in den Metaphern, indem ihre bildliche Dimension einen Mehrwert auf die rein semantische Ebene werfen soll. Die Resonanzen und Verknüpfungen des Metaphernspiels sollen einen „weiten Anwendungs- und Auslegungsspielraum“ eröffnen (vgl. Mende 2013, 49). Während diese Aussage schwer abzulehnen ist, muss aber auch bemerkt werden, dass die Gefahr hier darin besteht, alles nochmals auf eine Metaphorologie zu reduzieren. „Mich interessiert, wie sich Schellings Versuch, die Bild-Metapher zu terminologisieren, in den vorgespurten wirkungsgeschichtlichen Untergrund religiösen und philosophischen Metapherngebrauchs einschreibt“ (Mende 2013, 45). Zunächst muss man feststellen, dass Mendes Interpretation der Metapher vielschichtig ist und die ontologische Dimension der schellingschen Metapher nicht verkennt. Allerdings scheint das Wort ‚Metapher‘ an sich irreführend sein. Schelling war sich bewusst, dass die Darstellung des Absoluten mit der menschlichen Sprache nicht transparent übersetzbar ist. Dies heißt aber nicht, dass Schellings Sprache ‚metaphorisch‘ zu verstehen ist, wenn er deutlich von einer tautegerischen Deutung dafür spricht.

werden, um auf das allein wahre und höchste Princip aller Mythologie, das in dem Verhältniss des Bildes und der Idee gegeben ist, zu kommen.<sup>420</sup>

Obwohl Baur nicht Schellings Vorlesungen zur *Philosophie der Mythologie* vor Augen hatte, konnte er das vorliegende Problem antizipieren. Mit dieser vereinfachten Darstellung würde Schelling nicht übereinstimmen, jedoch ist der Eindruck Baur's berechtigt. Die Auslegung der Götter als ‚Kräfte‘ entspricht Schellings Potenzenlehre, nach der die Götter der vorchristlichen Religionen tatsächlich Manifestationen der drei göttlichen Potenzen sind. Obwohl sie zum polytheistischen Entfremdungsprozess Gottes gehören und eben deshalb gegenüber dem wahren und einzigen Gott des Christentums nicht absolut wahr sind, sind sie in diesem Sinn wahr und wirklich als notwendiges Moment der theogonischen Selbstoffenbarung Gottes. Diese metaphysische Wahrheit der Mythologie, die von Schelling „verkehrte Wahrheit“ genannt wird (SW XI, 74), schließt aber nicht die Möglichkeit einer ‚konkreten‘ Wirklichkeit aus. Tatsächlich lautet die Position Schellings: „[e]s ist Wahrheit in der Mythologie *als solcher*“. So besteht auch die Möglichkeit, dass die Wahrheit der Mythologie *als solche* phänomenologisch verstanden werden kann. Diese Alternative ermöglicht die konkrete Wirklichkeit der Mythologie zu erklären, ohne ihre Idealität – die Bezogenheit auf die Gottheit – auszuschließen. „Die Mythologie als Göttergeschichte, also die eigentliche Mythologie, konnte sich nur im Leben selbst erzeugen, sie *mußte* etwas *Erlebtes* und *Erfahrenes* seyn“ (SW XI, 125). In der positiven Philosophie Schellings spielt die Erfahrung eine kaum zu unterschätzende Rolle. Diese ist nicht als eine empirische Erfahrung zu verstehen, sondern vielmehr als die Erfahrung eines Prozesses. Phänomenologisch betrachtet findet dieser Prozess im Bewusstsein der Menschheit statt. Ohne hier den in der *Philosophie der Mythologie* erörterten mythologischen Prozess zu erklären, lässt sich sagen, dass die Mythologie ihre Entstehung findet, indem das ursprüngliche Wesen des Menschen (A) von dem dunklen Prinzip (B) besetzt wird – was theologisch als Widerspiegelung des Sündenfalls zu deuten ist (vgl. SW XII, 155). Auf diese Weise „[...] hat die Mythologie keine Realität *außer* dem Bewußtseyn“. Die Mythologie besteht dabei in einer „*Succession von Vorstellungen*“, die aber „nicht wieder als eine solche bloß *vorgestellt* seyn“ kann, sondern „im Bewußtsein wirklich sich ereignet haben“ muss (SW XI, 124 f.).<sup>421</sup> Von diesem Standpunkt aus lässt sich nun die Wahrheit der Mythologie *als solcher*, d.h. in ihrer ‚doktrinellen Eigentlichkeit‘, näher betrachten:

Die Ausdrücke der Mythologie, sagt man, sind bildlich. Dieß ist auf gewisse Weise wahr, aber sie sind für das mythologische Bewußtsein nicht uneigentlicher, als der größte Theil unsrer ebenfalls bildlichen Ausdrücke für das wissenschaftliche Bewußtseyn uneigentlich ist. Indem wir also diese – der Mythologie eigentlichen – Ausdrücke in unsrer Entwicklung da setzen, wo sie zufolge des Zusammenhangs verständlich werden *müssen*, erlangen wir daß nicht wir die Mythologie, sondern

---

420 Baur 1824, 385 f.

421 Dass die Mythologie in dem menschlichen Bewusstsein stattfindet, bedeutet aber nicht, dass sie vom Bewusstsein bestimmt ist. Hierzu *Der Monotheismus (Philosophie der Mythologie, erstes Buch)*: SW XII, 4.

diese sich selbst erklärt, und daß wir nicht nöthig haben, den mythologischen Vorstellungen einen uneigentlichen Sinn (sensum improprium) zu suchen, sie allegorisch zu verstehen, wie z.B. die Rationalisten [...]. (SW XII, 139)

Die Eigentlichkeit bedeutet hier: was für die Mythologie wesentlich ist. Die Bilder der Mythologie brauchen nicht enträtselt zu werden, sie sind die Mythologie. Die Kategorien für die Erklärung der Mythologie sollen nicht außerhalb der Mythologie gesucht werden. Im Gegenteil sind diese Kategorien zusammen mit der Mythologie gegeben. Was eigentlich zur Mythologie gehört sind ihre Bilder, ihre Darstellungen. In der von Dekker überlieferten Handschrift (aus dem Jahr 1828, nach Meinung Fuhrmans') steht:

Wie nun das Sprüchwort, das einen Gedanken im Bilde faßt, dessen Allgemeinheit jeden frappiert, nicht so entsteht, daß jemand erst den Gedanken sucht, und dann das Bild dafür, sondern wie ein Blitz in ihm entsteht, so hat auch das Volk auf der ersten Stufe der Entwicklung die dunklen Gedanken im lebendigen Bilde gefaßt.<sup>422</sup>

Zweifellos erinnert diese Stelle an Creuzers *Symbolik*. Nun lässt sich sagen, dass Schelling eine phänomenologische Perspektive einnimmt: er versucht die Mythologie aus ihrer eigenen Sprache zu erforschen; freilich, wie die Mythologie sich selbst vorstellt.<sup>423</sup> Die hier betonte Rolle der Bildlichkeit darf daher nicht übersehen werden. Die Mythologie existiert übrigens nur in den Gestalten ihrer bildlichen Darstellungen. Diese konkreten Darstellungen sind aber auch ‚Vorstellungen‘, indem sie zuerst vorgestellt werden mussten, um dargestellt zu werden. Auf diese Weise lässt sich beibehalten, dass die Philosophie der Mythologie nicht mit „bloß abstrakten Begriffe[n]“ zu tun hat:

die im Urbewußtseyn gesetzte, ihm zu Grunde liegende Potenz des anders-Seyns, *diese* Potenz ist *Persephone*, so meinen wir nicht, sie werde durch *Persephone* *bedeutet*; der mythologischen Vorstellung ist sie *Persephone*, und umgekehrt, *Persephone* *bedeutet* nicht jene Potenz des Urbewußtseyns, sie ist sie selbst. (SW XII, 156)

Trotz der Schwierigkeit, eine Philosophie ohne Begriffe zu denken, ist diese Aussage im Rahmen der *Philosophie der Mythologie* gerechtfertigt. Anstatt einer Deduktion soll die Darstellung der Vorlesungen über Mythologie vielmehr als Beschreibung eines ‚erfahrbaren‘ Prozesses des Bewusstseins verstanden werden. *Persephone* ist daher nicht der Name, durch den der antike Mensch sich den Urzustand seines Bewusstseins zu erklären versucht. Stattdessen ist *Persephone*

---

422 Schelling in Dekker 1930, 103.

423 Vgl. „[...] *die sich selbst erklärende* Mythologie“ (SW XII, 139). Einige Vorlesungen später wiederholt Schelling dieselbe Idee: „Ich begreife es wohl, daß es manchem bei solchen Ausdrücken unheimlich werden kann, aber nicht ich mache diese Ausdrücke, sondern die Mythologie selbst drückt sich so kühn aus; meine Aufgabe ist, die Sachen, wie sie sind, zu zeigen, und an der rechten Stelle jederzeit auch das eigentliche, das natürliche Wort zu setzen, wie es sich dem mythologischen Bewußtseyn selbst Nothwendig aufgedrungen hat“ (SW XII 193). Diese Selbsterklärung der Mythologie ist aber keine vernünftige Selbstreflexion, sondern ein unbewusster Prozess, der nur am Ende seiner Entwicklung als selbstbewusste Totalität betrachtbar wird.

die potentielle Konfiguration dieses Stadiums; sie ist das, was der Urmensch erfahren hat, die Darstellung seines Denkens.

Im Blick auf die Bildlichkeit, d.h. die Eigentlichkeit der Mythologie muss hier nun angemerkt werden, dass dieser Begriff nicht nur die einzelnen Gottheiten des Heidentums betrifft, sondern die mythologischen Darstellungen überhaupt. Der mythologische Prozess ist dadurch gekennzeichnet, dass jede bildliche Gestalt nicht zufällig zu fassen ist. Dem gegenüber ist die ‚Evolution‘ – da Schelling sie als progressive Entwicklung versteht – der bildlichen Darstellungen eine Spiegelung des Bewusstseinsprozesses. Dazu heißt es:

Der Schritt zur völlig menschenähnlichen Gestalt frei beweglicher Götter war indeß unstreitig der größte, und nur allmählich und stufenweise entschloß sich das griechische Bewußtseyn, die menschenähnliche Gestalt der Götter auch in der bildenden Kunst, in wirklicher Darstellung zu zeigen. (SW XII, 653)<sup>424</sup>

Die Idee eines Parallelismus zwischen der inneren Entwicklung des Menschen und der äußeren Evolution seiner bildlichen Repräsentationen ist schon in der *Philosophie der Kunst* zu finden (vgl. AA II, 6.1, 256 f./ SW V, 547).<sup>425</sup> Mithilfe dieser ‚progressiven‘<sup>426</sup> Auffassung der menschlichen Darstellungen wird die Logik der Götterbilder veranschaulicht: die erste Konfiguration der blinden Potenz B wird angesichts ihrer Unbestimmtheit als ‚bildlos‘ beschrieben (vgl. SW XII, 293); das Bild eines gefesselten Melkarth-Herakles sollte die Knechtsgestalt der befreienden Potenz A<sup>2</sup> widerspiegeln (vgl. SW XII, 329 f.); die Tierverehrung Ägyptens stellt den Zustand eines noch von der Natur befangenen Bewusstseins dar (vgl. SW XII, 424 f.); in dem amykläischen Apollo, der seine Beine in eine Masse eingewickelt hat, zeigt sich ebenso ein schon Mensch-gewordenes aber noch nicht völlig befreites Moment des Bewusstseins (vgl. SW XII, 655) usw. Diese Phasen stellen aber nicht Bildungsstufen der Kunst, sondern genauer gesagt Stufen des religiösen Bewusstseins dar. Die Entstehung der Kunst ist selbst ein Moment dieses Bewusstseins und erscheint erst am Ende des mythologischen Prozesses. Deswegen ist es nicht verwunderlich, dass die vorletzte Vorlesung der *Philosophie der Mythologie* den Übergang vom Mythos zur Kunst darstellt.<sup>427</sup> Homer

---

424 Vgl. auch SW XII, 526.

425 Vgl. auch *Ueber das Verhältnis der bildenen Künste zu der Natur*, wo Schelling über die Entwicklung des Kunsttriebes der Natur zu sprechen kommt (SW VII, 304).

426 Dieses Fortschreiten darf aber nicht als eine genetisch-psychologische Progression der Kultur verstanden werden, sondern im Sinn einer Entwicklung des religiösen Bewusstseins.

427 So bilden die *Philosophie der Kunst* und die *Philosophie der Mythologie* eine kreisförmige Bewegung. In der *Philosophie der Kunst* war die Mythologie der Stoff ihrer Entstehung, der Anfang der Kunst. In der *Philosophie der Mythologie* ist die Kunst gleichermaßen das Ende der Mythologie. Hierzu schreibt Schelling in der *Historisch-kritischen Einleitung*: „Obwohl ich bei diesem Gegenstand jetzt nicht eigentlich verweilen kann, will ich dennoch bemerken, daß die Philosophie der Mythologie, wie sie einen nothwendigen Bezug auf die Philosophie der Geschichte hat, so auch für die Philosophie der Kunst eine nicht zu entbehrende Grundlage bildet. Denn es wird für diese unerlässlich, es wird sogar eine ihrer ersten Ausgaben seyn, sich mit den Gegenständen der künstlerischen und dichterischen Darstellungen zu beschäftigen. Hier wird es unvermeidlich seyn, eine aller bildenden und dichtenden Kunst vorausgehende, ursprünglich, nämlich auch den Stoff erfindende und erzeugende Poesie gleichsam zu fordern. Etwas aber, das sich als eine solche ursprüngliche, aller bewußten und förmlichen Poesie vorausgehende

– und auch Hesiod mit seiner *Theogonie* – ist das Symptom des Endes des mythologischen Prozesses, da er den vollendeten Geist der griechischen Götter wiedergibt: „Er [sc. Homer] ist – die symbolische Person, in welcher sich der reine, von seinem Gegensatz völlig freie Polytheismus aussprach“ (SW XII, 648).<sup>428</sup> So formuliert Schelling die von F. A. Wolf durch sein Werk *Prolegomena ad Homerum* (1795) angedeutete These bezüglich der Individualität Homers um.<sup>429</sup> Denn während für Wolf die homerischen Epen das Produkt kollektiver mündlicher Überlieferungen sind, liegt für Schelling die Allgemeinheit Homers auf einer höheren metaphysischen Ebene. Weder ein Dichter, noch eine Menge an Individuen haben die homerische Poesie geschaffen, sondern das Bewusstsein der menschlichen Völker. Dennoch gilt: um die Wahrheit dieser Poesie zu sichern, darf dieses Bewusstsein nicht als absichtlich erscheinen, sondern muss als ein unbewusster Prozess verstanden werden. Durch diesen doppelten Anspruch auf Allgemeingültigkeit und historische Objektivität – da die homerischen Gedichte etwas konkret sind – wird die Wirklichkeit der Mythologie garantiert.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die mythologischen Vorstellungen sich als symbolisch-tautegorisch denken lassen. Damit lässt sich die relative semantische Äquivalenz beider Begriffe – Symbol und Tautegorie – formulieren. So verwendet Schelling das Wort ‚Tautegorie‘, um die ursprüngliche Bedeutung seines Symbolbegriffs zu bewahren. Erstens wird das Symbol als Tautegorie den allegorischen, poetischen und historischen Ansichten gegenübergestellt. Die Darstellung des Symbols und der Tautegorie gelingen nicht als isolierte, sondern treten immer als Gegensatz anderen hermeneutischen Deutungen entgegen. In der *Philosophie der Kunst* wird das Symbol gegen die allegorische Position Heynes gesetzt, aber auch gegen die ‚historische‘ und die ‚historisch-psychologische‘ Ansicht. Mit anderen Worten, nicht nur in der *Philosophie der Mythologie* wird die hermeneutische Einstellung Schellings gegen die von der vorigen Tradition

---

Ideenerzeugung ansehen läßt, findet sich eben nur in der Mythologie. Wenn es unstatthaft ist, sie selbst als Dicht-Kunst entstehen zulassen, so ist es darum nicht weniger offenbar, daß sie sich zu allen späteren freien Hervorbringungen als eine solche ursprüngliche Poesie verhält. In jeder umfassenden Philosophie der Kunst wird daher ein Hauptabschnitt die Natur und Bedeutung, insoweit auch die Entstehung der Mythologie erörtern müssen, wie ich in meinen vor fünfzig Jahren gehaltenen Vorträgen über Philosophie der Kunst ein solches Kapitel in sie aufgenommen hatte, dessen Ideen in den späteren Untersuchungen über Mythologie häufig reproducirt wurden“ (SW XI, 241).

428 Vgl. auch hierzu die *Philosophie der Kunst*: „Insofern wird das Epos, der Homeros (nach dem wörtlichen Sinn der Einigende, die Identität), welcher dort das Erste ist, hier das Letzte seyn und die ganze Bestimmung der neuen Kunst erfüllen“ (AA II, 6.1, 187/ SW V, 457).

429 „Fuerunt aliquando philosophi, qui hanc omnium rerum ac corporum compagem et universitatem non mente numineque divino factam, sed forte et casu natam atque concretam esse statuerent. Non metuo, ne quis me similis temeritatis accuser, quum vestigiis artificiosae compagis et aliis gravibus causis adducar, ut Homerum non universorum quasi corporum suorum opificem effe, sed hanc artem et structuram posterioribus saeculis inditam putem“ (Wolf 1795, cxxxiv; vgl. Wolf 1985, 131). Genauer gesagt hatte Wolf damals keine anthropologische These über die tatsächliche Art der mündlichen Kultur der Antike (wie etwa Havelock in seinem klassischen Buch *The Muse Learns to Write*, 1988) geliefert, sondern mit seiner philologischen Begabung die verschiedenen Bearbeitungen und *emendata* betont, durch die ein solch episches Gedicht zustande komme. Mehr zum Verhältnis zwischen Schelling und Wolf siehe Matuschek 2010. Zur Rezeption der *Prolegomena* siehe Grafton, Most und Zetzel 1985, 26-35.

vorgeschlagenen Deutungshypothesen für die Mythen gerichtet. Beim Symbol der *Philosophie der Kunst* muss aber unterstrichen werden, dass es sich um eine ästhetisch-mythologische Kategorie handelt, während es in der *Philosophie der Mythologie* vor allem um die Mythologie geht. Zweitens sind das Symbol und die Tautegorie darin gekennzeichnet, dass sie nicht willkürlich, sondern mit Notwendigkeit erzeugt sind. Dies ist ein typisches Merkmal des Symbols: es ist nicht von den Menschen, sondern von der göttlichen Natur bedingt. Zur dritten Besonderheit gehört der Begriff von Einheit – was Schelling in der *Philosophie der Kunst* ‚Synthese‘ nennt – zwischen Form und Inhalt, bzw. Eigentlichkeit und doktrinellen Sinn. Nach dieser Auffassung ist die Form und die Bildlichkeit der Mythologie so wesentlich wie deren metaphysischer Inhalt. In dieser Versöhnung entdeckt Schelling die wahre Bedeutung der Mythologie: die Selbstreferentialität der Mythen weist – indem die Götter ‚nur das bedeuten, was sie sind‘ – darauf hin, dass die mythischen Darstellungen in ihrer Erscheinungsart wirklich sind. Das führt zum vierten Charakteristikum der symbolisch-tautegorischen Darstellung: die eigentliche Form dieser Vorstellungen ist historisch-objektiv und bildlich. Sie sind deswegen nicht als abstrakte Begriffe zu denken. Doch während diese Objektivität im Rahmen der Kunst der Materialität des Werkes zugeschrieben wird, wird sie in der Mythologie als bildliche Vorstellung des Bewusstseins verstanden. Die Vorstellung erscheint dabei als eine phänomenologische Einheit im Bewusstsein, die nicht auf einen unabhängigen Inhalt reduzierbar ist. Schellings Mythologie ist daher keine formelle Symbolik, sondern eine lebendige.<sup>430</sup> So mit den Worten Wirths: „For Schelling there is nothing but the life of images, but to detach images from their living ground is to turn them into dead images, idols“.<sup>431</sup>

---

430 Der Jurist Friedrich von Roth schreibt (02.10.1828): „Schelling klagt über das Seminar zu Urach, wo sein 15jäh. Sohn [Paul] [ist], Mythologie wird da gelehrt, schreibt der Sohn, das Mythologische selbst verschwindet ganz und bleibt nichts als Symbolik“ (in Schelling 1998, 72).

431 Wirth 2015, 119.

### **Dritter Teil. Die Mythologie**

Die Organisation der Texte Schellings zur Philosophie der Mythologie könnte folgendermaßen verstanden werden: die *Historisch-kritische Einleitung* bietet, wie der Titel bereits verrät, eine Auseinandersetzung mit anderen Theorien der Mythologie. Sie ist also *propädeutisch* oder *methodologisch* zu verstehen. Der hermeneutische Schlüssel hier ist, wie schon gezeigt wurde, das tautegorische Verständnis der Mythologie. *Der Monotheismus* erklärt die logische Struktur der Mythologie. In diesem Text wird Schellings Monotheismusbegriff im Zusammenhang mit seiner Potenzenlehre vorgestellt. Die *Philosophie der Mythologie* (zweites Buch des zwölften Bandes, *Die Mythologie*) stellt den mythologischen Prozess dar. Hier findet man also die Phänomenalität der Mythologie. Im ersten Buch der *Philosophie der Offenbarung* werden letztendlich die Mysterien entfaltet, die als das Ende der Mythologie zu fassen sind. Diese Abfolge möchte ich hier beibehalten, auch wenn ich ab und zu auf andere Texte rekurrieren muss, um Schellings Ideen zu verdeutlichen.

#### **3.1. Mythologie und Monotheismus**

Der ‚relative Monotheismus‘ stellt in Schellings *Philosophie der Mythologie* den ersten Moment des wirklichen mythologischen Bewusstseins, die Urreligion, dar. Die ‚Relativierung‘ dieses Moments, die Schelling durchführt, zielt darauf ab, das Wort ‚Monotheismus‘ für die wahre und letzte Form der Religion zu bewahren. Vor dem Hintergrund der religiös-philosophischen Diskussion der Zeit spezifiziert sich aber die Frage nach der Urreligion als keine irrelevante.<sup>432</sup> Für Schelling waren nicht nur die philosophischen Leistungen zum Thema von Bedeutung, sondern auch die anthropologischen Studien seiner Zeit (wie z.B. die Reiseberichte über die Urvölker). Dazu muss man auch die klassischen Quellen (vor allem Herodot) und die alten christlichen Autoren (wie Vossius) erwähnen. Die Verwendung des Ausdrucks ‚relativer Monotheismus‘ zeigt daher den Versuch, diese verschiedenen Perspektiven zu integrieren. Systematisch betrachtet stellt dieser Wortgebrauch eine falsche und beschränkte Form dar, den Monotheismus zu verstehen. ‚Monotheismus‘ bedeutet für Schelling nicht nur die äußerliche Form einer Religion, die nur einen Gott verehrt (etwa wie eine Monolatrie). ‚Monotheismus‘ impliziert vielmehr die Verehrung des wahren trinitarischen Gottes selbst, des Absolut-Einen. Denn was die Tradition manchmal als ‚Monotheismus‘ bezeichnet, hat nach Meinung Schellings nichts mit dem wahren Monotheismus zu

---

<sup>432</sup> Für eine gute Zusammenfassung der geschichtlichen Entwicklung dieser Frage siehe Schmidt 1987. Dort positioniert er Creuzer neben F. Schlegel auf der Seite einer romantischen Reaktion gegen die aufklärerische These eines ‚Urpolytheismus‘ (Schmidt 1987, 27-30). Die ‚Indomanie‘ dieser Autoren entfernt sich aber auch von den theologischen orthodoxen Deutungen, die vor allem die biblische Exegese als Hauptmethode dieser Frage unterstützt haben (vgl. Schmidt 1987, 32).

tun. Der Philosoph hält jedoch am tradierten Ausdruck fest und nimmt dabei an der Diskussion zwischen Creuzer und Hermann teil. Diese Diskussion ist repräsentativ für die zwei verschiedenen Hauptausrichtungen bezüglich des Ursprungs der Religion. Auf der einen Seite verteidigt Creuzer die Möglichkeit eines Urmonotheismus, der später in Polytheismus ‚zerbrochen‘ wurde. Auf der anderen Seite steht Hermann, der für den Fetischismusdienst als Ausgangspunkt des religiösen Verhaltens plädiert und Creuzers These als unwissenschaftlich zurückweist. Schelling greift auf diese Diskussion zurück, um seinen eigenen Monotheismusbegriff zu bestimmen. Innerhalb dieses Gesprächs Schelling zu situieren, soll dazu dienen, später seine *Philosophie der Mythologie* grundsätzlich darzustellen.

### 3.1.1. Creuzers Urmonotheismus-Hypothese und die Kritik Hermanns

Die Idee eines Urmonotheismus wurde selbstverständlich nicht von Creuzer erfunden, aber er wurde in seiner Zeit häufig als einer der Hauptvertreter dieser Hypothese erwähnt.<sup>433</sup> Was für eine Bedeutung hatte eigentlich dieser Begriff für ihn? In seiner Selbstbiographie *Aus dem Leben eines alten Professors* (1848) bezieht sich Creuzer auf die Rezeption seiner Idee eines Urmonotheismus folgendermaßen:

Ich füge einige Worte über eine ganz entgegengesetzte Beurtheilung meiner Mythologie und Symbolik bei. Wenn ich nämlich jetzt von einer andern Seite hören muss, dass ich in der neuen Ausgabe des Buches, wo man es doch erwartet hatte, nicht weit genug gegangen, so mag dies die Klage von jungen Männern sein, die entweder eine reichere Ader von Witz oder mehr Muth, als ich, besitzen. Es war bei mir niemals auf Paradoxien abgesehen, und wenn ich von dem Satze eines ursprünglichen reinen Monotheismus, der sich allmählich in Vielgötterei verfinstert habe, ausgehe: so war dies im Grunde ein alter Satz, für den ich nur neue Bestätigungen gesucht und gefunden. Es sind Facta, worauf ich meine Untersuchungen gern gründe, und wo mich die Beobachtung der Natur und des menschlichen Geistes, wo Bibel und Geschichte mich verlassen, da ziehe ich meine Schritte zurück. Meine historischen und mythologischen Versuche waren von specieller Kritik und philologischer Auslegung der alten Schriftsteller ausgegangen; und sie mussten sich in ihrer Anwendung auf die Schriften der Griechen und Römer für Kritik und Auslegung hinwieder brauchbar zeigen. Auf welche Art und mit welchem Erfolge sich diese Anwendung nun ergeben, werden gelehrte Leser aus meinen neuen

---

<sup>433</sup> So rezipiert z.B. eine englische Zeitschrift das Werk Creuzers: „On the supposition that the whole human race is descended from one common parent, and consequently, that all the nations of the earth have arisen from one primitive people, it seems probable, that certain ideas and notions have been transmitted from age to age, and from one people to another; and considering that human nature is, with reference to Divinity and to the universe, the same in all ages, and under all climates, certain primitive notions must have been expressed by the different peoples all over the world. Those ideas and notions have consequently their origin in the nature of man, and their utterance may be considered a universal language of that nature. Hence mythology is, according to Creuzer’s definition, the knowledge of the universal language of nature, as expressed by certain symbols“ (Anonym 1829, 325). Unter dem Pseudonym ‚A‘, liefert der Rezensent eine positive Bewertung der Position Creuzers. Wiener Jahrbücher der Literatur, Bd. 1, 1818, ss. 199-210. Siede auch unter dem Pseudonym ‚Δ.Θ‘, in der *Neuen Kritischen Bibliothek für das Schul- und Unterrichtswesen*, Nummer 8, 1825, ss. 849-852. Vgl. auch J.G. Rhode, *Beiträge zur Alterthumskunde*, 1819, 17; P. F. A. Nitsch, *Neues mythologisches Wörterbuch*, Zweiter Teil, 1821: 674; Ludwig Preller 1838, 824; und auch Preller 1854, 21; Ludwig Schaaff 1851, 18. Vgl. auch Carsten Colpe 2007, 24. Zur Auseinandersetzung F.G. Welckers mit dem Urmonotheismus Creuzers siehe Bravo 1987; zur allgemeinen Beziehung zwischen Welcker und Creuzer siehe Henrichs 1984.

Schriften, aus dem Dionysus, dem ersten Hefte der Meletemata, aus den Homerischen Briefen an *Hermann*, aus den angefangenen Commentationen über Herodot und aus der Ausgabe von Cicero de natura Deorum beurtheilen.<sup>434</sup>

An diesem langen Zitat wird deutlich, dass die Reaktionen auf Creuzers Einstellung mindestens erwähnenswert sind und dass er 1848 noch fest an seinen Ideen hängt. Dabei ist er überzeugt, dass er dafür „neue Bestätigungen gesucht und gefunden“ habe. Die Idee des Urmonotheismus ist von Creuzer nie vollständig dargestellt worden. Sie spielt aber eine besondere Rolle in seiner Methode, weil die Behauptung einer ursprünglichen Einheit aller Religionen (bzw. Mythologien) eine gute Erklärung für die Verwandtschaften und Übereinstimmungen zwischen verschiedenen Kulturen darbietet. Creuzer war allerdings auch davon überzeugt, dass in diesem Sinn seine *Symbolik* ein origineller wissenschaftlicher Beitrag war.

Die Idee des Urmonotheismus war, wie gesagt wurde, durch Vossius ein bekannter Topos der Religionsphilosophie. Die Idee eines gemeinsamen Bodens der Religionen lässt sich schon im programmatischen Text Creuzers *Philologie und Mythologie* (1808) verfolgen. Dort formuliert er die Frage: „Der alte Fabelfluß Aegyptens strömt auch lang in Einem Bette. Ist darum seine Quelle eine Einzige?“<sup>435</sup> Auch dort erwähnt Creuzer neben Gerhard Vossius und seiner Theorie einer „hellenische[n] Zersplitterung des göttlichen Urelements“ den Graf Friedrich Leopold von Stolberg.<sup>436</sup> Die ausdrückliche Rede eines ‚Urmonotheismus‘ ist später in der ersten Ausgabe der *Symbolik* (1810) nirgendwo explizit zu finden, obwohl der Ton der Arbeit darauf hindeutet und Creuzer in dem vierten Band (1812) wieder auf Vossius Theorie zurückgreift.<sup>437</sup> Erst in der Rezension (von 1817) der Schrift Schellings *Ueber die Gottheiten von Samothrake* (1815) unterstützt Creuzer diese These ausdrücklich.<sup>438</sup> Gegen William Warburtons These, dass der Inhalt der samothrakischen Mysterien die bloße Einheit Gottes sei, argumentiert Schelling in seiner Schrift über die samothrakischen Mysterien, dass der Inhalt dieses Kultus in gewisser Weise das System der Potenzen sei (vgl. SW VIII, 361).<sup>439</sup> Trotzdem negiert Schelling nicht kategorisch die Möglichkeit eines Ursystems (vgl. SW VIII, 401).<sup>440</sup> So begrüßt Creuzer in seiner Rezension mit Freude die Idee, dass ein *wahre* Gotteserkenntnis sich schon in früher Vorzeit erkennen lässt. Erst

---

434 Creuzer 1848, 65.

435 Creuzer 1808, 17.

436 Creuzer 1808, 16. Wahrscheinlich meint Creuzer Stolbergs *Geschichte der Religion Jesu Christi* (erster Band, 1806). Dort behauptet z.B. der hochgebildete Graf, dass eine Geschichte des Christentums die „Abwege des Unglaubens“ nicht ausschließen soll (Stolberg 1806, v – der Einleitung –).

437 In der Vorrede des vierten Bandes (erste Ausgabe, 1812) der *Symbolik* nimmt Creuzer aber das Thema vorweg, indem er über eine Art universeller Uroffenbarung spricht: „Jene Theorie [sc. die Theorie von Vossius] ist eben so wahr als grosartig und erhebend, wenn man dabei nur nicht vergisst, dass, wie die Bibel selber sagt, Gott sich keinem Volke unbezeugt gelassen, und das es schon in früher Vorzeit unter Aegyptern, Persern, Indiern u.s.w. Weise gegeben, die für göttliche Zeugnisse empfänglich und zu deren Fortpflanzung geschickt waren“ (Creuzer 1812, iv f.).

438 Vgl. Creuzer 1817, 747.

439 Obwohl zu dieser Zeit Schellings Potenzenlehre noch nicht vollkommen entwickelt war. Hier kann man auch schon die Unterscheidung erkennen zwischen einem ‚einseitigen‘ oder ‚Mohamedanischen‘ Monotheismus, in dem nur eine Persönlichkeit zu finden ist, und einer wahren Dreieinigkeit (vgl. SW VIII, 401).

später im Rahmen des Briefwechsels mit Gottfried Hermann (1818), sowie in der zweiten (1819) und der dritten (1837) Ausgabe der *Symbolik* wird das Thema des Urmonotheismus wieder explizit von Creuzer genannt. Die Vorrede zur zweiten Ausgabe der *Symbolik* lässt sich sogar als eine Fortsetzung des Briefwechsels mit Hermann deuten. Da die *Briefe über Homer und Hesiodus* mit einem langen Brief Creuzers enden, hatte Hermann seinem Gegner in einer späteren Schrift, *Über das Wesen und Behandlung der Mythologie* (1819), geantwortet. In der Vorrede der *Symbolik* von 1819 taucht ebenso der Name Hermanns wieder auf, obwohl Creuzer ihn als Kontrahent mit Respekt referiert.<sup>441</sup> So schreibt Creuzer in Bezug auf den Streit: „Meinen Hauptsatz aber halte ich in seiner ganzen Ausdehnung gegen den Mann [sc. Hermann], zu dem der Vermittler [Ouwaroff] auch gesprochen, fest. Es ist die Grundlehre von einer anfänglicher reinen Erkenntniss und Verehrung Eines Gottes, zu welcher Religion sich alle nachherigen wie die gebrochenen und verblassten Lichtstrahlen zu dem vollen Lichtquell der Sonne verhalten“.<sup>442</sup> Interessant ist hier die Betonung des Urmonotheismus, den Creuzer in den *Briefen über Homer und Hesiodus*, wie gezeigt werden wird, nur am Rand berührt, und seine Bezeichnung als ‚Hauptsatz‘ der Methode Creuzers.<sup>443</sup> Hier scheint dieser Hauptsatz deswegen eine wichtige Rolle zu spielen. Weil beim Lesen der *Symbolik* das Thema fast nie wieder angesprochen wird, kommt jedoch die Frage auf, wie man eigentlich diesen ‚Hauptsatz‘ interpretieren soll.

Im fünften Kapitel der zweiten Ausgabe der *Symbolik* (1819) (unter dem Titel „Ueberblick der Glaubensformen und der wesentlichen Theile des Cultus, besonders des polytheistischen“), findet man eine ganz kurze Behandlung des Problems des Urmonotheismus.<sup>444</sup> Dort stellt Creuzer die Situation vor: „Zuvörderst in Betreff der zwei Hauptformen aller Religion: *Monotheismus* und *Polytheismus*, so kehrt in verschiedenen Zeitaltern immer die Frage wieder: welches die ältere sey“.<sup>445</sup> An der Herausforderung dieser Frage scheint Creuzer trotzdem nicht interessiert. Nur werden hier die – nicht der orthodoxen Philologie angehörigen – Autoren aufgelistet, deren Theorien Creuzer wichtig für die Fragestellung findet: „Die neueren Ideen und Theorien von

440 Über diese Stelle der *Gottheiten* äussert sich Schelling später in einer Fußnote seiner *Historisch-kritischen Einleitung*: „Man vergl. die Stelle in meiner Abhandlung [...], die indeß, wie der Zusammenhang zeigt, keine Behauptung enthalten, sondern nur der dort angeführten Meinung, die sich bloß an den Buchstaben der mosaïschen Urkunden hält, eine andere als ebenfalls möglich entgegenstellen sollte“ (SW XI, 88).

441 Creuzer 1819b, xf.

442 Creuzer 1819b, xif. Sergey Semionovich Uvarov – auch ‚Ouwaroff‘ und ‚Ouvaroff‘ – hatte 1819 eine Schrift unter dem Titel *Über das Vor-Homerische Zeitalter* als ‚einen Anhang zu den Briefen über Homer und Hesiod‘ von Hermann und Creuzer veröffentlicht. Dort unterstützte er die Idee eines vorhomerischen Ursprungs der eleusinischen Mysterien angesichts seines früheren Textes *Essai sur les mystères d’Eleusis* (1812). Die Lehre der Mysterien war für ihn ein verschleierter Monotheismus. Auch in Bezug auf den orientalischen Ursprung der Religion war Uvarov auf der Seite Creuzers.

443 „Diese Ueberzeugung ist mir durch diese neue Arbeit immer fester geworden. Sie musste mich daher auch diesmal auf meinem Wege leiten“ (Creuzer 1819b, xii).

444 Dieses fünfte Kapitel wurde in der zweiten Ausgabe weithin umgearbeitet. So findet man in der ersten Ausgabe keine Erwähnung der Urmonotheismus-Hypothese. In der Ausgabe 1810 lautet der Name des Kapitels „Andeutung der Arten des Glaubens und des Dienstes, besonders des polytheistisches“. Da 1819 ‚Andeutung‘ durch ‚Überblick‘ ersetzt wird, hat man den Eindruck, Creuzer habe gemerkt, dass das Thema komplexer als gedacht war.

445 Creuzer 1819b, 150.

Herder, Friedrich Schlegel, J.J. Görres, Friedrich Leopold Graf zu Stolberg, Schelling und einigen Anderen [...]“.<sup>446</sup> Gleich danach führt er die Hypothese eines „ursprünglichen Monotheismus“ ein, obwohl er dadurch sich limitiert, seinen Freund Schwarz zu zitieren: „Die erste Kirche war real in der Patriarchalischen Einheit der Völker“.<sup>447</sup> Die Zurückhaltung Creuzers, seine eigene Einstellung auszudrücken, erkennt man in einer Fußnote, in der der Philologe anhand einer Referenz an Hume als Gegenposition zu Schwarz schreibt: „Der Leser meines Buches wird von selbst bemerken, auf welcher Seite ich stehen möchte [sc. auf der Seite Schwarzs oder auf der Seite Humes]“.<sup>448</sup> Dieses Problem wird aber gleich verabschiedet, indem Creuzer feststellt:

Wie man nun aber auch über den ersten Ursprung der Religionen denken mag; so viel ist unverkennbar: in der frühesten Menschengeschichte begegnen uns gleich zwei von einander scharf getrennte Formen des Lebens und insbesondere auch des religiösen Cultus, nämlich unstäte *Hirtenreligion* und der geordnetere und gemilderte Dienst der *Ackerbauer*.<sup>449</sup>

Das Thema des Urmonotheismus wird nicht weiter entwickelt und später nur kurz am Rande angedeutet.<sup>450</sup> Es ist daher in den *Briefen über Homer und Hesiodus* – und anhand eines Kommentars Hermanns –, wo man die Thematisierung des Urmonotheismus suchen muss.<sup>451</sup> Verschiedene Themen werden in diesem Briefwechsel angesprochen. Unter diesen bietet dieser Schriftverkehr auch einige allgemeine Reflexionen über die Methode der Philologie an sich.

Wenn ‚Vereinen‘ und ‚Trennen‘ die zwei Hauptmethoden des Mythologen sind, erkennt Hermann in Creuzer eine Neigung zum Ersten, indem er „ein System gewisser symbolisch ausgedrückter Lehren“ annimmt, deren Gemeinsamkeiten er innerhalb verschiedener Mythen nachspüren kann.<sup>452</sup> In dieser Tendenz „alles zu Einem“ zu vereinigen entdeckt Hermann die Gefahr, „alles mit allem zu vermischen“ und verteidigt dagegen eine mittlere Position, deren Vorstellung der Mythologie „nichts als eine Geschichte der Mythen und der in ihnen liegenden Ideen“ sein soll.<sup>453</sup> Hier sieht Hermann, dass man, um verschiedene Mythen wesentlich zu

---

446 Creuzer 1819b, 152.

447 Creuzer 1819b, 152. Schwarz schreibt in seinem *Grundriss der kirchlich-protestantischen Dogmatik*: „Die verschiedenen Stufen und Formen des Heydenthums enthalten symbolische Ausdrücke auf den ewigen Gott hindeutend“ (Schwarz 1816, 11).

448 Creuzer 1819b, 153, Fußnote 244.

449 Creuzer 1819b, 154.

450 Vgl. „Das Schicksal hatte in den Geist der Griechen einen wunderbaren Bildungsantrieb gelegt, der nach ganz andern Gesetzen, als selbst ein grosser Theil der polytheistischen Vorwelt kennt, aus dem Einem, welches das Göttliche heisst, Götter bildete [...]“ (Creuzer 1819b, 197); „Erleuchtete Männer, im unbehaglichen Gefühle der unseligen Vielheit, worin das Eine und Göttliche zersplittert worden, äusseren heilsame Zweifel, klagen über der Mythen ungemessene Zahl und Lächerlichkeit, und treten, ausgezeichnet durch redlichen Forschungsdienst, aus der Menge rühmlich hervor“ (Creuzer 1819b, 199).

451 In der Tat der erste, der den Begriff erwähnt, ist Hermann; an der Stelle, in der er sich auf die ‚nicht ungegründete‘ These Uvarovs eines monotheistischen Inhalts der eleusinischen Mysterien bezieht (vgl. Creuzer und Hermann 1818, 82 f.).

452 Creuzer und Hermann 1818, 61; Hermann an Creuzer.

453 Creuzer und Hermann 1818, 60; Hermann an Creuzer. Dieses Problem Creuzers wird auch von Schelling hervorgehoben (vgl. SW XII, 289).

vergleichen, die Einheit eines Systems als Voraussetzung eines Verwandtschaftsprinzips postulieren muss. Creuzer hält diesen Systembegriff aber auch nicht für fruchtbar und schlägt als Gegenbehauptung die Metapher eines „Gewebes“ vor.<sup>454</sup> Diese Stelle gehört zu den wichtigsten Äußerungen Creuzers hinsichtlich des Urmonotheismus:

Ich weiss nicht, ob von der Mythologie ingesammt der Ausdruck *System* bequem gebraucht werden könnte. Denn wenn gleich in ihren Kreis auch Religionslehren und Ideen gehören, die, sobald sie doctrinell und wissenschaftlich gefaßt werden, ein systematisches Ganzes bilden können, so bleiben doch bei weitem die meisten Mythen innerhalb der Grenzen des Sinnes, des Glaubens, der bloßen Anschauung und der Phantasie stehen. Ich möchte also lieber von der Ganzheit mythologischer Massen oder von den Fäden eines großen mythischen Geweben sprechen. Was die Sache selbst betrifft, so möchte ich meine Ansicht von den Mythen mit einer Hypothese unserer Astronomen vergleichen. Diese erkennen in den neuerlich entdeckten Planeten Pallas, Ceres und Vesta, wenn ich nicht irre, die auseinander gefahrenen Theile eines zerstorbenen Urplaneten, die nun in verschiedenen Bahnen um die Sonne laufen. Nun ist unstreitig das Nächste, diese einzelnen Bahnen zu beobachten, und das Licht, die Dichtigkeit und alle Erscheinungen des einen wie des andern wahrzunehmen. Das Höchste jedoch und die wahre Einsicht in ihr Wesen bleibt die Erkenntniß ihrer ursprünglichen Einheit, sowohl *daß* die Theile eines Ganzen waren, als auch *wie* sie es waren, wie sich ungetrennt zu einander verhielten u.dgl. [...] Es ist dieser erste Typus eine reine Urreligion, die Monotheismus war, und die, so sehr sie auch durch den eingerissenen Polytheismus öffentlich zersplittert und verfälscht worden, dennoch zu keiner Zeit ganz untergegangen, sondern selbst bis mitten unter das anthropomorphistische Griechenthum durch Priester Tradition und Mysterien im Wesentlichen ist erhalten worden.<sup>455</sup>

Diese Passage bietet vielleicht eine der wichtigsten Beispiele Creuzers spekulativer Aussagen und condensiert die Hauptelemente seiner Theorie: Priester, Mysterien, Urmonotheismus und die Rolle der Anschauungen. Der Deutlichkeit im Wege steht Creuzers Verwendung der Metaphern. Während das Gewebe-Bild auf eine komplexe Struktur nicht-linearer Verwandtschaften hindeutet, stellt die Planet-Metapher die Idee einer organischen Ureinheit in den Vordergrund. Der zersplitterte Urplanet könnte an verschiedene Glieder eines Ganzen erinnern, die komplementär und ergänzend sind. Wie kann man aber das *Daß* dieser Einheit und das *Wie* der Trennung anhand der verfälschten übrigen Überlieferungen entnehmen? Seine folgende Prisma-Metapher erhellt dabei auch nicht viel. Der einfallende Lichtstrahl der Sonne wird im Prisma gebrochen und das Spektrum der Lichtquelle wird sichtbar. Nach diesem Gleichnis soll man nach Creuzer das Verhältnis zwischen Ureinheit und Polytheismus denken.<sup>456</sup> Ist dies eine positiv bewertete Zerreissung? Weder die Planet-Metapher, noch die Prisma-Metapher helfen weiter, den Verfisterungsprozess, den Creuzer im Kopf hat, zu veranschaulichen. Anders als Erzählungen, die je nach Erzähler variieren können, scheinen die Symbole größere Stabilität zu besitzen, obzwar Creuzer das nicht sagt. Für ihn ist die Mythologie kein vollständiges System, sondern ein Gewebe, in dem keine deutliche Ordnung zu finden ist.

---

454 Vgl. Creuzer und Hermann 1818, 90; Creuzer an Hermann.

455 Creuzer und Hermann 1818, 95 f.; Creuzer an Hermann.

456 Vgl. Creuzer und Hermann 1818, 96; Creuzer an Hermann.

Jedenfalls, *wie* dieser Urmonotheismus zu rekonstruieren sei, interessiert auch ihn nicht.<sup>457</sup> Ihm geht es vielmehr um die Verwandtschaft der damals bekannten Mythologien zueinander in Bezug auf die griechische und die Rolle der ‚orientalischen‘ Symbole.

Die *Briefe über Homer und Hesiodus* enden – wie schon angesprochen – mit einem langen Brief Creuzers. Um den zu beantworten, veröffentlicht Hermann 1819 *Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie* mit dem Untertitel *Ein Brief an Herrn Hofrath Creuzer*. Alle umstrittenen Punkte der Position Creuzers werden in diesem Text von seinem Gegner behandelt: die Priorität der Anschauungen, die orientalische Hypothese, die Rolle der Priester und auch die Urmonotheismus-These. Dass für Hermann diese letzte Sache nicht zentral ist, verrät die Bezeichnung „Nebensache“.<sup>458</sup> Hier macht Hermann unmißverständlich klar, dass die Ableitung der Mythologie aus einem Urmonotheismus für ihn sowohl theoretisch als auch historisch unvertretbar ist. Dafür bietet Hermann zwei Argumente. Das erste: der creuzersche Monotheismus bedarf einer Offenbarung. Diese Offenbarung kann aber nach Hermann nicht wissenschaftlich geprüft werden und muss daher aus reinem Glauben heraus akzeptiert werden. Wäre dies aber nicht der Fall, dann müsste Creuzer annehmen, dass der Begriff eines einzigen Gottes aus der vernünftigen Reflexion entstanden ist (im Sinn einer rationalen Naturreligion). Würde diese Prämisse angenommen, dann wird es deutlich, so Hermann, dass ein solcher Gottes-Begriff einen „hohen Grad von Geistesbildung“ voraussetzt.<sup>459</sup> Der Idee einer progressiven religiösen Entwicklung liegt offenkundig ein Zustand von Unvollkommenheit, Unfähigkeit und sinnlicher Roheit zugrunde. Das menschliche Denken ist an seinem Anfang in eine Situation versetzt, so dass ihm nicht der Begriff der wahren Einheit Gottes unmittelbar gegeben ist. Nur von „Vorstellungen von einzelnen unbegreiflichen Wesen“ kann hier die Rede sein.<sup>460</sup> Hier kommt es ganz besonders darauf an, den einzigen Gott vom bloßen Einen zu unterscheiden. Der Urmensch könnte alle unbegreiflichen Attribute an einem gleichen Wesen festmachen. Dieses Wesen könnte nur ‚zufällig‘ als ‚der einzige Gott‘ gelten, nur insofern „noch kein anderer neben ihn gestellt worden“ ist.<sup>461</sup> Der wahre einzige Gott dagegen „ist nothwendig einer, und schließt andere Götter neben sich aus, weil sie dem Begriffe von ihm, als der einzigen höchsten Ursache aller Dinge widersprechen“.<sup>462</sup> Er ist *qualitativ* und nicht *quantitativ* der Einzige. Deshalb soll nach Hermann diese Art Monotheismus eigentlich ‚Polytheismus‘ genannt werden, weil er „die Möglichkeit mehrerer Götter nicht aufhebt“.<sup>463</sup> Eine spätere Erscheinung des Monotheismus glaubt Hermann durch diese Gedankenfolge bewiesen zu

---

457 Es ist auch nicht deutlich, ob Creuzer diese Lehre als ein Emanationssystem verstanden hat. Einige Stellen sprechen dafür (Creuzer 1819b, 399, Fußnote 25).

458 Vgl. Hermann 1819, 36.

459 Hermann 1819, 36.

460 Hermann 1819, 37.

461 Hermann 1819, 37.

462 Hermann 1819, 37.

463 Hermann 1819, 37.

haben.

Zumindest unspezifisch lässt sich daher die monotheistische Hypothese Creuzers ansehen. In diesem Zusammenhang ist vielleicht auch der Hinweis darauf von Interesse, dass Akzeptanz oder Ablehnung dieser Hypothese hier mit zwei verschiedenen Betrachtungsweisen der Mythologie verknüpft werden. Hermann identifiziert durchaus Creuzers theologische Deutung als historisch unbeweisbar und daher unwissenschaftlich – ohne diesen starken Ausdruck gegen seinen Kollegen zu verwenden.<sup>464</sup> Das ‚Ähnlichkeitsprinzip‘ der creuzerschen Methode – nach dem „[d]ie Gleichheit und Aehnlichkeit der Namen und Symbole [...] auf gleich und ähnliche Ideen hin[weist]“ –<sup>465</sup> hilft damit nicht, die verschiedenen Mythen säuberlich zu trennen, im Gegenteil. Dementsprechend erscheint die Urmonotheismus-Hypothese als eine *ad hoc*-Prämisse, die nur den Verwandtschaftsaussagen und der Vermischung der Mythen dient. Hermann neigt dagegen dazu, die Übereinstimmungen verschiedener Mythen anhand der Fortpflanzung eines Urvolkes zu rekonstruieren, obwohl er diese Aufgabe aufgrund der mangelnden Zeugnisse als empirisch undurchführbar empfindet.<sup>466</sup> Hermann präsentiert sich selbst hierbei als Vertreter einer geschichtlichen Methode, indem die Mythologie „eine Geschichte der Mythen sein soll“.<sup>467</sup> Diese Geschichte entspricht für Hermann einem entwicklungspsychologischen Bild der Entwicklung der Religion von der Tierheit bis zur Philosophie. Der Anfangspunkt der Bewegung ist also nicht der religiöse Urmonotheismus Creuzers, sondern der Fetischdienst und die Verehrung magischer Naturkräfte.<sup>468</sup> Dabei positioniert sich Hermann auf der Seite einer langen Tradition von Autoren wie Hume und de Brosses.<sup>469</sup> Alle diese Autoren haben *mutatis mutandis* die ersten materiellen Schritte der Religion in der Verehrung von in der Unwissenheit entstandenen sinnlichen Vorstellungen gefunden.

---

464 „[...] [D]a nach dieser Ansicht mystische Ideen der eigentliche Gegenstand der Mythologie sind, und sie bloß auf unmittelbare Anschauungen ausgeht, entsagt sie freiwillig allen Ansprüchen auf Darlegung bestimmter Begriffe“ (Hermann 1819, 127).

465 Hermann 1819, 126.

466 Vgl. Hermann 1819, 8f.

467 Hermann 1819, 12.

468 Vgl. Hermann 1819, 139.

469 Wobei man unter die Zeitgenossen Schellings auch z.B. J. Wagner und Hegel zählen kann. Zwischen diesen Autoren gibt es natürlich Unterschiede. Für Hume z.B. wird die erste religiöse Betrachtung der Welt nicht aus der Wahrnehmung der Natur erzeugt, sondern aus der Unsicherheit des menschlichen Geistes. Wichtig für alle war aber die Annahme, dass die erste Stufe der religiösen Entwicklung eine enge Beziehung zu den Affekten aufgrund mangelnder Rationalität voraussetzt. Von Charles de Brosses ist das Werk *Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritié* (1760) gemeint, nach dem das Wort ‚Fetischismus‘ popularisiert wurde. Obwohl das Werk Johann Jakob Wagners *Ideen zu einer allgemeinen Mythologie der alten Welt* (1808) keine große Nachwirkung fand, ist das Buch erwähnenswert, indem es ein früher Versuch war, historisch-philosophisch eine große Menge verschiedener Mythologien nach gemeinsamen Kriterien darzustellen. Wagner unterscheidet vier Entwicklungsstufen des Bewusstseins: Empfindung (Fetischismus), Selbstheit (Naturdienst), Reflexion und Weisheit. Die Position Wagners ist aber, wie bei Hegel, keine empirische Approximation. Wagner geht von einem idealistisch geprägten Selbstgefühl aus, das sich an die Dinge verliert (vgl. Wagner 1808, 4). Hierzu vgl. auch Gisi 2007, 173-191.

### 3.1.2. Der Theismus-Begriff

Einer der zentralen Begriffe der Philosophie der Mythologie Schellings ist unleugbar der Monotheismusbegriff. Die Mythologie ist im Grunde eine Bewegung, die die interne Struktur des wahren christlichen Monotheismus zum Ziel hat. Charakteristisch für das Denken Schellings ist auch der Anspruch, den Monotheismusbegriff sowohl philosophisch als auch historisch zu rechtfertigen. Die Unterscheidung zwischen relativem und wahren Monotheismus in der *Historisch-kritischen Einleitung* und zwischen ‚bloßem Theismus‘ und Monotheismus in *Dem Monotheismus* sollen daher vor einem breiteren Hintergrund betrachtet werden. Wegen des weiten Spektrums an verschiedenen mit dem Monotheismus verwandten Begriffen ist das dahinterliegende Interesse Schellings nicht einfach zu bestimmen. Seine Behandlung der Termini ‚Theismus‘, ‚Pantheismus‘ und ‚Deismus‘ in *Dem Monotheismus* scheint nicht zufällig zu sein. Diese Konzepte fungieren doch als Gegenpole des eigentlichen Monotheismus. Die Ausschließung anderer Positionen bedeutet aber für die eigene Einstellung Schellings auch eine Bestimmung seines Zieles. Einer der interessanten Aspekte der Philosophie der Mythologie Schellings ist vielleicht ihre Fähigkeit, verschiedenen Dimensionen zu vereinigen. Seine Auffassung der Mythologie ist primär religiös, was die Herausforderung mit sich bringt, das Phänomen geschichtlich und strukturell zu erklären. Die Überlegungen zum Monotheismusbegriff in der *Historisch-kritischen Einleitung* und in *Dem Monotheismus* beruhen daher – so könnte man es formulieren – auf der Frage nach der faktischen Natur des Monotheismus.

Seit den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* und noch deutlicher seit der *Freiheitsschrift* versucht Schelling die verschiedenen Formen der Religion in die Geschichte der Philosophie zu integrieren. Dies lässt sich besonders in den *Weltaltern* (1811) beobachten, wo Schelling – seinerseits als Reaktion gegen Schlegels *Indienschrift* – Emanationslehre, Dualismus und Pantheismus als Momente der Entwicklung des Urlebendigen mit dem philosophischen Idealismus (Dualismus) und dem Realismus (Pantheismus) artikuliert (WA I, 90 f.). In seiner Schrift *Ideen zur Kunst-Mythologie* (1826) – ebenso wohl als Reaktion gegen die *Symbolik* Creuzers zu interpretieren – bezieht sich Böttinger auf die *Vorlesungen über die Methode* Schellings (vgl. SW V, 298) und identifiziert dabei den Sabäismus mit dem Idealismus und den Fetischismus mit dem Realismus.<sup>470</sup> Für Böttinger gibt es zwei Urformen aller Religionen: Religionen des Himmels (Hirtenvölker) und Religionen der Erde (Jägervölker).<sup>471</sup> Religionssysteme sind hier für Böttinger mit den philosophischen Positionen seiner Zeit zu vergleichen. Wie überwindet Schelling diese Dichotomie in seiner Spätphilosophie?

Eine interessante thematische Figur, die in diesen Texten Schellings vorkommt, ist der Theismus. Der Theismus verkörpert für Schelling den Begriff eines abstrakten Monotheismus. Aus dem Begriff

---

<sup>470</sup> Vgl. Böttinger 1826, 169.

<sup>471</sup> Vgl. Böttinger 1826, 7.

einer reinen übermächtigen Einheit kann keine faktische Mannigfaltigkeit entstehen. Umgekehrt, um den Übergang aus einer empirischen Vielfalt von Götterdarstellungen zu erklären, greifen die Vertreter eines ursprünglichen Polytheismus (bzw. Fetischismus) auf eine natürliche Entwicklung der kognitiven Fähigkeiten zurück. Sie stellen sich den Übergang vom Polytheismus zum Monotheismus vor als die gnoseologische Überführung von tierischer Sinnlichkeit in vollendete Rationalität: die sogenannte Naturreligion. Hermann nennt diese Alternative eine ‚eingebildete Offenbarung‘.<sup>472</sup> Was diese beiden Erklärungen teilen, ist die Hervorhebung eines intellektuellen Monotheismusbegriffs. Dagegen ist der Monotheismus für Schelling keine bloße Kategorie, sondern die wirklich existierende Lehre des wahren Gottes, ein geschichtliches Phänomen, das im Bewusstsein des Menschen eintritt. „Hermanns Theorie [sc. dass die Mythologie aus Philosophemen besteht] wäre gewiß ganz vortrefflich, wenn die Mythologie nie anders als auf dem Papier existiert hätte, oder eine bloße Schulübung gewesen wäre“ (SW XI, 82). Als Gegenbeispiel erwähnt Schelling die blutigen Opfer der Mythologie. Dies heißt: für Schelling ist die Mythologie (bzw. der Polytheismus) kein milder intellektueller Prozess, sondern die Manifestation der erschütternden Bewegung des Bewusstseins.<sup>473</sup> Der Monotheismusbegriff entsteht für Schelling nicht aus reiner begrifflicher Reflexion, sondern aus einem existenziellen Kampf des menschlichen Bewusstseins gegen den Ungott. Was Schelling sucht, ist deswegen ein Begriff, der den Monotheismus als einen dialektischen und geschichtlichen Prozess zu denken ermöglicht. In diesem Kontext recurriert Schelling auf Creuzers Urmonotheismus-Begriff.

Das Ziel des ersten Teils der *Philosophie der Mythologie, Der Monotheismus*, besteht nicht in der Entfaltung eines neuen Monotheismusbegriffs, sondern vielmehr in der Erläuterung des schon „vorhandenen Begriff[s]“ (SW XII 10).<sup>474</sup> Die Grundbestimmung dieses Begriffes, „daß außer Gott

---

472 Vgl. Hermann 1819, 30.

473 „Wenn nur kosmogonische Philosophen im Hintergrund standen, keine Erinnerung an einen realen Vorgang, der solchen Vorstellungen eine unwiderstehliche Gewalt über das Bewußtseyn verlieh, mußte da nicht sofort die Natur in ihre Rechte wieder eintreten?“ (SW XI, 82).

474 Wie man historisch zu diesem Begriff gekommen sein mag, behandelt Schelling nicht hier. Er recurriert aber – in der *Historisch-kritischen Einleitung* – auf drei in der Tradition vertretene Positionen, um zu zeigen, dass das Verhältnis zwischen Gott und Mensch wesentlich sein soll. Er teilt nun diese Positionen (ihrer Einstellung zum Gott nach) gemäß der Art ihres Zugriffs auf Gott ein, der entweder ‚irreligiös‘ (1) oder ‚religiös‘ (2.a. und 2.b.) sei. 1) Diese Bezeichnung (die irreligiöse Ansicht) bedeutet demnach, dass keine wahre inhärierende Beziehung mit Gott in der Mythologie zu finden ist. David Hume hatte die erste Möglichkeit wenigstens formuliert, indem „er die ersten Vorstellungen von unsichtbaren Wesen weniger aus Reflexionen über Naturerscheinungen herleitet“ (SW XII, 69). Später im Text wird von Schelling erklärt, dass Hume hier nicht von einem „Trieb“ spricht, aber von einer „Geneigtheit“, „an die Existenz *irgend einer* unsichtbaren und intelligenten Gewalt zu glauben“ (SW XII, 78). Daran lässt sich die Meinung Voß’ anknüpfen, der die Mythologie als Folge eines Zustandes „thierischer Dumpfheit“ verstanden hat. Voß selbst verwendet diesen Ausdruck nicht. In seinen *Mythologischen Briefen* aber kann man die Idee eines ‚sinnlichen‘ Ursprungs der Religion finden: „Man muss die seltsamsten, die unbegreiflichsten Sprünge der Menschenerziehung, man muss das Wunder einer Sonne um Mitternacht annehmen, oder es gelten lassen: dass, je nachdem der Begriff des Edlen und des Guten sich läuterte, auch der Adel der Menschheit, der Held und der Gott, aus sinnlicher Gewaltsamkeit zu weiser und wohlthätiger Macht sich erhob“ (Voß 1794, 19). Diese Auffassung (1) basiert – vielleicht ohne es zu beabsichtigen – auf der Vermutung einer Art Uratheismus des menschlichen Bewusstseins, indem angenommen wird, dass der Mensch die Gottheit ‚entdecken‘ kann. Der Hauptpunkt dieser Position ist deswegen für Schelling, dass es keine ursprüngliche religiöse Verbindung zwischen dem Menschen und seiner Vorstellung Gottes gibt. Diese Vorstellungen erscheinen daher als Resultat

kein anderer Gott ist“, erscheint dem Philosophen nicht transparent. Diese Definition (man könnte es so umformulieren: der Gott des Monotheismus ist der Gott, außer dem kein anderer Gott ist) macht eine Behauptung über die Einzigkeit des Gottes, aber auch über seine Einheit, da die Negation der Äußerlichkeit als eine Affirmation der absoluten Innerlichkeit verstehbar ist. Mehr noch, der Satz führt eine implizite Tautologie ein, weil der Gott, der einzig ist, schon vom Subjekt des Satzes vorausgesetzt ist (vgl. SW XII, 15). Deswegen soll eine nicht tautologische Definition des Monotheismus genau zwischen Einzigkeit und Einheit unterscheiden, um danach die Bedeutung und die Besonderheit dieser Begriffe zu bestimmen.

Für Schelling ist das, was normalerweise ‚Monotheismus‘ genannt wird, nichts anderes als ‚Theismus‘.<sup>475</sup> Der Theismus geht in der Tat von einer ‚schwachen‘ Deutung des Monotheismusbegriffs aus. Durch diese Lesart lassen sich die bloß ‚negativen‘ Attribute des Einen-Gottes denken.<sup>476</sup> Zu diesen negativen Eigenschaften zählt Schelling die Ewigkeit, die Unendlichkeit und die Einzigkeit, die man auch ‚abstrakte‘ Attribute nennen könnte – deswegen nennt Schelling die Theisten auch ‚Rationalisten‘ (vgl. XII, 77). Als solche erscheint der Theismus

---

einer natürlichen Entwicklung. 2.a.) Die erste religiöse Deutung der Mythologie erklärt dagegen die Möglichkeit, eine immanente gnoseologische Potentia, zum Gott. Sie stellt nicht eine vollkommene Idee Gottes, die *a priori* gegeben sein soll dar, sondern nur eine angeborene Tendenz zur Religion. Diese von der ‚Schultheologie‘ genannte ‚*notitia Dei insita*‘ drückt einen ersten noch an die Sinne gebundenen „*religiösen Instinkt*“ aus (SW XI 75). Das angeborene Sehnen nach der Gottheit könnte hier eine Begründung der Naturvergötterung ermöglicht, indem diese blinde Suche das Heilige mit natürlichen Dingen indentifiziert (vgl. SW XI, 76). Als Vertreter dieser Position könnten Schleiermacher, aber auch Constant gemeint sein. Obschon Schelling ihn nie erwähnt, vertritt auch Böttinger die Idee einer „*Ahnung des Menschen von seinem Verhältnis zu der Summe von Kräften und Energieen, die nicht er selbst und nicht in seiner Gewalt sind*“ (Böttinger 1826, 4). Man muss bemerken, dass Schleiermacher selbstverständlich mit seinem Gefühlsbegriff nicht ein bloßes physisches Gefühl betont, sondern das tiefere Erlebnis der Unendlichkeit, das nicht an die Sinne gebunden zu sein scheint: „Ich liege am Busen der unendlichen Welt: ich bin in diesem Augenblicke ihre Seele, denn ich fühle all ihre Kräfte und ihr unendliches Leben, wie mein eigenes, sie ist in diesem Augenblicke mein Leib, denn ich durchdringe ihre Muskeln und ihre Glieder wie meine eigenen, und ihre innersten Nerven bewegen sich nach meinem Sinn und meiner Ahnung wie die meinigen“ (Schleiermacher 2004, 41f. [74]). Constants Betonung des ‚*sentiment religieux*‘ bei den ‚*hordes sauvages*‘ scheint hier ein besserer Kandidat zu sein, indem er dieses Gefühl als „*une qualité inhérente à notre nature*“ definiert (Constant 1824, 142; vgl. auch Schmidt 1987, 36-38). 2.b) Eine weitere philosophische Version des religiösen Instinkts wird von Schelling ‚rein innere‘ genannt (vgl. SW XI, 77). Diese Modalität impliziert die notwendige Bewegung eines inneren Gesetzes, das auch graduell nach Gott strebt, und zwar so, dass die Zufälligkeit der vorigen Auffassung vermieden wird und durch eine logisch immanente Entwicklung ersetzt wird. Obschon Schelling hier keinen Vertreter dieser Position ausdrücklich nennt, könnte der Ausdruck „ein bloßes logisches Kunststück“ ein Hinweis auf Hegel sein. Dabei bezieht sich Schelling tatsächlich auf das Setzen der Gottesidee, „um sie dann künstlich im Gedanken wieder zur Vollendung gelangen zu lassen“ (SW XI, 77). Selbstverständlich ist aber Hegels Begriff für Schelling keine bloße formale Verstandskategorie, sondern die Sache selbst, das Seiende selbst. Schelling scheint aber zu verkennen, dass der Selbstbezug des Denkens einer bestimmten Objektivität außerhalb des Denkens entspricht (hierzu Schick 2012, 401). So protestiert Schelling immer gegen Hegels Ausschließung eines Existierenden, das komplett außerhalb des Denkens und vor ihm existieren kann.

475 Kant hatte in seiner *Kritik der reinen Vernunft* zwischen dem Deismus und dem Theismus unterschieden. Der Deismus geht von einer rein begrifflichen Erkenntnis Gottes aus und bestimmt ihn als *Weltursache*. Der Theismus geht einen Schritt weiter, indem er eine göttliche Freiheit und einen göttlichen Verstand zu denken erlangt und darüberhinaus Gott als *Welturheber* bestimmt (vgl. KrV B, AA I, 3, 659-660). Diese Unterscheidung scheint allerdings Schelling sehr schwach, indem beide Begriffe auf einer abstrakten Interpretation des Monotheismus fußen (vgl. SW XII, 75-77). Hierzu vgl. mit Chotwas Nachschrift (Schelling 1996b, 150).

476 Wie eine Anmerkung des Sohnes Schellings Bescheid gibt, gehört die hier bezogene Textstelle (in *Dem Monotheismus*) zu einem älteren Manuskript, deren Hinwendung hier aber inhaltlich gerechtfertigt ist (vgl. SW XII, 62).

als die schwächste Form einer Lehre.<sup>477</sup> Unter den positiven Eigenschaften erwähnt Schelling den Verstand, den freien Willen, die Weisheit, die Güte und die Gerechtigkeit. Wichtig scheint hier die Tatsache, dass die negativen Attribute als Resultat einer Deduktion (oder Abstraktion) angesehen werden und eine ganz unbestimmte Vorstellung der Gottheit bilden: „Theismus ist derjenige Begriff, in welchem nur überhaupt Gott (θεός) gesetzt ist, nicht der bestimmte Gott (ὁ θεός), der Gott, der es ist“ (SW XII, 70). In *Dem Monotheismus* erscheint der Theismus als eine bloß mangelnde und unvollkommene Lehre, bei der man nicht stehen bleiben kann.<sup>478</sup> Es gibt daher zwei mögliche Zusammensetzungen mit dem Theismus: Pantheismus und Monotheismus (SW XII, 70).<sup>479</sup> Schelling unterscheidet mithin zwischen einem falsch verstandenen Pantheismus und einem richtigen verstandenen Spinozismus. Das von Jacobi als ‚Strohmann-Pantheismus‘ rekurrierte Bild ist Schelling gemäß nichts anderes als ein blinder Fatalismus. Hierunter soll man eigentlich den Deismus auch rechnen, in dem die einzige Substanz als „blinde Wurzel des Seyns“ verstanden wird (vgl. SW XII, 77). Der Spinozismus postuliert dagegen keine ‚parmenidische‘ „leere Einheitslehre“, weil seine Substanz durch die Attribute der Extension und des Denkens differenziert ist. Schelling findet in dieser internen Differenzierung eine Vorwegnahme seiner eigenen Perspektive. Während aber Schelling die Potenzen aus ihrer „gegenseitige[n] Einwirkung gegeneinander“ konstruiert, besteht der Fehler Spinozas darin, dass er Denken und Extension als zwei ‚bewegungslose‘ und isolierte Attribute gedacht habe. Trotzdem erkennt Schelling, ohne die Vorstellung des Pantheismus aus dem System auszuschließen, dass der wahre Monotheismusbegriff das blind Seiende als eine Potenz dialektisch einschließt. Anders gesagt, indem der wahre Monotheismusbegriff durch die Überwindung dieses einseitigen Begriffs entsteht, muss man daraus schließen, dass dieser einseitige

---

477 Lehre heißt für Schelling hier Glaube, der Inhalt eines bestimmten religiösen Bewusstseins.

478 Die Lehre des Theismus kann bei Hume – so die Lesart Schellings – nur als Resultat eines vorher dagewesenen Ausbildungsprozesses des Menschen existieren. Die Vermutung, dass man die Idee eines „intelligenten Welturheber[s]“ nur mithilfe logischer Argumente erreichen kann, widerspricht nach Schelling der Vorstellung einer tierlichen Urmenschheit. Dieser ‚vernünftige Theismus‘ (*theisme raisonné*, da Schelling die französische Übersetzung Humes zitiert) kann aber die Komplexität des religiösen Phänomens nicht begreifen (vgl. SW XI, 79). In seinem Artikel über Hume und Schelling schreibt Peetz, dass Hume eine „Wendung zur Faktizität“ durchführt, durch die eine skeptische Distanzierung vom theologischen Gottesbeweis zum Probabilismus führte (vgl. Peetz 2017, 143-145). Nach Peetz war der Einfluss Hume auf Schelling zentral für die schellingsche „Substitution der rationalen durch die wilde Religion“ (vgl. Peetz 2017, 154). Dabei muss bemerkt werden, dass der Ausdruck ‚wilde Religion‘ in Bezug auf Schelling undeutlich wirkt. Die Naturreligion in dem Sinn einer Urreligion ist für Schelling keine ‚wilde‘, wenn man unter ‚wilde Religion‘ eine bloß empirische ‚sinnliche‘ Verehrung versteht. Im Gegenteil, die wilde Religion (im Sinne des Fetischismus) manifestiert sich für Schelling erst später als eine wirkliche Entartung der Mythologie. Was Peetz genau unter ‚wilder Religion‘ versteht, ist leider nicht erklärt. Allerdings ist es auch wahr, dass die erste Potenz (Potenz der ersten Religion) als die wilde Potenz bezeichnet werden kann. Zum Verhältnis von Schellings Theismus-Konzeption mit Humes *Dialogen über natürliche Religion* siehe Hermanni 2004, 175 f.

479 Schellings Beurteilung des Pantheismus ist – wie schon angedeutet – durch den Pantheismusstreit seiner Zeit beeinflusst. Relevant ist aber hier die Aussage F. Schlegels, der in seinem Werk *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1808) schreibt, dass der Pantheismus – als System der reinen Vernunft – „in leere Indifferenz“ gerät – ein Begriff, der unleugbar an Schelling erinnert (KFSA I, 8, 117). Schelling hatte an dieser Diskussion schon in seiner *Freiheitsschrift* und in den *Weltaltern* teilgenommen.

Monotheismus ein Moment des wahren Monotheismus ist (vgl. SW XII, 68 f.).<sup>480</sup>

Um den ‚Monismus‘ des Theismusbegriffs aufzuheben, muss daraus die Vielheit in der Einheit gedacht werden.<sup>481</sup> In dieser Annahme, um weiter seinen eigenen Monotheismusbegriff zu bestimmen, stellt Schelling das Problemfeld der Beziehung zwischen Monotheismus und Polytheismus dar. Da der Polytheismus ein faktisches Phänomen ist, muss daher eine ursprüngliche theistische Idee, wie jene, die die Idee Gottes als Anfangspunkt hat, einen Prozess annehmen, der das Verhältnis zwischen einer wahren Idee Gottes und dem Polytheismus erklärt. Entweder ist der Polytheismus in Monotheismus umgewandelt, oder der Monotheismus hat den Polytheismus erzeugt. Der Übergang von Polytheismus (sinnliche Vielheit) zum Theismus ist problematisch, weil sie eines qualitativen Sprunges bedarf, dessen Reichweite nicht präformiert werden kann. Die naturalistische Steigerung der Qualitäten bis zur ‚Maximierung‘ der göttlichen Eigenschaften hilft hierbei auch nicht. Durch diesen Prozess gelingt es, eine bloß „äußerlich[e]“ Form des Theismus zu setzen, aber keinen wahren Monotheismus (vgl. SW XII, 81). So scheint die Absicht der Vertreter des ‚Urpolytheismus‘ zu sein, dass sie das Unendliche durch das Endliche zu erreichen versuchen. Man könnte sich aber einen anderen Weg vorstellen, vom Monotheismus ausgehend. Hier bedarf eine solche Hypothese einer guten Erklärung für das Übergehen in den Polytheismus: warum hätte der Mensch sich von der Wahrheit entfernt? Hier taucht der Begriff auf, der den Kreis der Naturreligion unterbrechen soll: die Offenbarung (als Offenbarung des Einen-Gottes). Wie Hermann argumentiert hatte, kann der Urmensch den Monotheismus nur mit Hilfe einer Offenbarung annehmen. Diese Prämisse führt die Frage nach der Lehre wieder auf die Frage nach der Entstehung zurück. Die neuen empirischen Kenntnisse und Materialien der orientalischen Mythologie bieten für Schelling eine Gelegenheit, das Verhältnis zwischen Einheit und Vielheit zu bedenken. Die neuentdeckten Übereinstimmungen zwischen den verschiedenen Götterfiguren und Erzählungen der antiken Welt (Altes Testament inklusive) ermöglichen die Hypothese einer „allen Götterlehren zum Grunde liegende[n] Einheit“ (SW XI, 87). Eine ‚ausführliche‘ Version dieser Hypothese findet Schelling endlich bei Friedrich Creuzer. Seine Lehre ist für Schelling hier lobend hervorzuheben: „so hat dagegen *Friedrich Creuzer* durch die Macht einer allseitigen und überwältigenden Induction die *ursprünglich* religiöse Bedeutung der Mythologie zu einer nicht mehr zu widersprechenden historischen Evidenz erhoben“ (SW XI, 89).<sup>482</sup> Diesen ganz allgemeinen Aspekt will Schelling von Anfang an akzeptieren. Die Unterstreichung der ‚Induktion‘ – im

---

480 Warum ist aber für Schelling der Pantheismus *mehr* als der Theismus? Der Pantheismusbegriff konzipiert Gott als eine blinde Substanz, das könnte der Theismus nicht machen, denn für diese Definition ist Gott nur eine „unterschiedlose Unendlichkeit“ (vgl. SW XII, 74).

481 Hier wird die ‚geschichtliche‘ Lösung des Theismusproblems dargestellt, d.h. wie durch die Geschichte der Monotheismus seine interne Dimensionalität erreicht. Metaphysisch gesehen aber stellt schon der interne Dualismus eine Antwort darauf dar (siehe z.B. Hermann 2004, besonders 174).

482 Vgl. mit der Nachschrift Eberz (1836/37): „Seine Schlüsse sind manchmal nicht genau begründet, aber Friedrich Creuzer machte die relative Bedeutung zur unwidersprechlichen Evidenz in seiner Symbolik der Mythologie der alten Völker, welche von Moser ganz gut ausgezogen hat [...]“ (Schelling 1996b, 64).

Kontrast zu der ‚Deduktion‘ jener, die von einem logischen Gottesbegriff ausgehen – als Methode erinnert auch an das Verfahren der positiven Philosophie, die *a posteriori* ihr Vorhaben vollzieht. Der zweite Teil der These Creuzers benötigt aber nähere Betrachtung.

Da *nicht* unmittelbar die Offenbarung selbst, sondern nur das im Bewußtseyn gebliebene Resultat derselben einer Alteration fähig ist, so mußte hier allerdings eine Lehre in die Mitte treten, aber eine solche, in der Gott nicht nur theistisch, bloß *als* Gott in seiner Absonderung von der Welt, sondern zugleich als Natur- und Welt begreifende Einheit, dargestellt war, sey es auf eine Weise, die *den* Systemen analog war, welche zumal ein gewisser schaler Theismus *alle* ohne Unterschied als Pantheismus bezeichnet, oder daß man sich jenes System mehr in der Weise altorientalischer Emanationslehren denke, wo die an sich von aller Vielheit freier Gottheit herabsteigend sich in eine Vielheit endlicher Gestalten einbildet, die nur ebenso viele Manifestationen ihres unendlichen Wesens sind. Auf die eine oder die andere Weise gedacht wäre die Lehre nicht ein abstrakter, die Vielheit absolut ausschließender, sondern ein *realer*, die Vielheit in sich selbst setzender *Monotheismus*. (SW XI, 89 f.)

Es gäbe für Creuzer eine ursprüngliche Beziehung der Menschheit mit Gott (die Uroffenbarung), deren Erinnerung später entstellt wurde. Dieser Übergang scheint für Schelling eine Konsequenz der Uroffenbarung zu sein („in sich selbst setzender *Monotheismus*“), obwohl Creuzer dies nirgendwo erörtert. Dieser Kernpunkt der These aber interessiert Schelling. Der von Creuzer geleistete Beitrag besteht daher nicht nur in der These eines Urmonotheismus, sondern vielmehr in der Möglichkeit, die Vielheit positiv und mit philologischen Werkzeugen in eine religiöse Einheit zu vereinigen. Wichtig für Schelling ist, dass hier die Offenbarung in den Bereich des Bewusstseins versetzt ist. Diese Theorie nimmt aber eine „succesive Entartung“ an (vgl. SW XI, 90).<sup>483</sup> „Auf diese Weise wäre also die Mythologie ein *auseinander gegangener Monotheismus*“ (SW XI, 91). Hier kommt es ganz besonders darauf an, die Zufälligkeit einer irreligiösen Erklärung der Mythologie zu vermeiden. Creuzer leiht damit Schelling die historischen Zeugnisse und philologische Unterstützung, um solch eine Theorie zu bekräftigen. Deswegen schreibt Schelling, dass die Idee eines Urmonotheismus nicht nur eine philosophische Aussage ist, sondern auch eine geschichtlich plausible Hypothese (vgl. SW XI, 91).

Die Frage ist allerdings, wie man diese creuzersche monotheistische Uroffenbarung verstehen soll, da er ganz wenige Hinweise dazu gibt. Diese Hypothese scheint Schelling in der Tat noch „sehr unbestimmt“ (SW XI, 92). Die Stärke der Theorie Creuzers dagegen liegt für Schelling nicht im Versuch, aus den mangelnden Quellen die historischen Verhältnisse der Völker in Betracht zu ziehen – die letztendlich schwer zu beweisen sind –, sondern vielmehr in der Feststellung einer „Verwandschaft der Vorstellungen“. Diese Betonung der ‚Vorstellungen‘ überrascht nicht, denn die Mythologie findet unter der Form der Tautegorie ihre Wirklichkeit im Bewusstsein.

Es gibt noch einen Punkt, den Creuzer richtig geahnt hat, auf den Schelling hinweist: den

---

<sup>483</sup> Die ‚Monströsität‘ der indischen und ägyptischen Religionen würde hier ein Resultat dieser mischenden Entartung sein (vgl. SW XI, 90f.).

Zusammenhang zwischen Völkertrennung und Entstehung des Polytheismus. Mit anderen Worten: die These Creuzers bietet dabei einen Beobachtungssatz dar, um seine Aussage zu prüfen. Die religiöse Hypothese eines Urmonotheismus reicht nicht, um den Übergang zu erklären; sie bietet nur eine Grundlage dafür. Die *Historisch-kritische Einleitung* zielt nicht nur darauf ab, eine philosophisch mögliche Erklärung der Mythologie zu formulieren, sondern auch eine geschichtlich plausible Theorie zu entwickeln. Könnte die Unterstützung durch Creuzer in dieser Richtung interpretierbar sein?

### 3.1.3. Schellings relativer Monotheismus

Der Naturzustand der absoluten vorgeschichtlichen Zeit, in der Schelling die erste Form des wirklichen menschlichen Bewusstseins setzt, bedarf nun einer Reflexion über das Wesen dieses Einheitsbewusstseins. Strategisch nicht untypisch ist für Schelling eine terminologische Überlegung ausgehend von einer intuitiven Definition. Die numerische Unterscheidung zwischen Monotheismus und Polytheismus erscheint sofort als unzureichend. Anhand der griechischen Mythologie lässt sich diese Bestimmung verfeinern. Mit dem griechischen Pantheon ist man dahin geführt, nicht nur eine Vielheit von Göttern zu erkennen, sondern auch eine bestimmte Sukzession von herrschenden Göttern und Göttergenerationen – wie die, die Hesiod durch die Zeugungsreihe von Uranos, Kronos und Zeus beschrieben hat. Zu verschiedenen Götterkonstellationen gehören bestimmte Figuren, die eine höchste hierarchische Position besitzen. Jede dieser Konstellationen bildet eine ‚Göttervielheit‘, aber keine ‚Vielgötterei‘. Diese ist keine bloß unbestimmte Koexistenz verschiedener Götter (Göttervielheit), sondern die progressive Sukzession verschiedener herrschender Götter. Durch diese ‚Desynchronisierung‘ des Pantheon-verständnisses (das Pantheon entwickelt sich jetzt in der Zeit) wird der ganze Polytheismusbegriff in einer Weise umgeformt, dass der Polytheismus nun die Struktur einer Göttergeschichte annimmt. So führt Schelling die Zeitlichkeit in den Begriff des Polytheismus ein. Somit mag die Spannung zwischen dem Polytheismus- und dem Monotheismusbegriff in Bezug auf die Geschichte eine Antwort finden. Die Pointe Schellings liegt in der mit Recht betonten Bedingung einer wahren konkreten Sukzession: „Was nie Realität für uns hatte, kann uns nicht zur *Stufe*, nicht zum Moment werden [...]“ (SW XI, 124). Eine abstrakte Reihenfolge eines selben Elements bleibt immer noch eine ‚Vielheit‘. Die ‚Mehrheit‘ dagegen impliziert für Schelling eine qualitative Differenz. So will Schelling die Existenz von verschiedenen Göttergeschlechtern, aber auch von verschiedenen ‚Arten‘ oder Kategorien von Göttern, angeben (vgl. SW XI, 127).

Dieser Gedanke wird von Schelling folgendermaßen schematisiert: Eine Sukzession von Gottheiten lässt sich als die Folge der Götter A, B und C denken. Der erste Gott der Reihe ist A.

Solange der zweite Gott (B) nicht auftaucht, solange A in seiner Einsamkeit bleibt, kann man sagen, dass er der Eine-Gott ist. Man könnte daher auch behaupten, dass dies ein ‚numerischer‘ Monotheismus sei. Diese formelle Erwägung verhilft aber auch zum qualitativen Begreifen der Sukzession. Für das Bewusstsein ist der erste Gott „in der That der *schlechthin, der unbedingt-Eine*“ (SW XI, 126). Die strukturelle Reihenfolge (A, B, C) muss in Bezug auf das Bewusstsein verstanden werden. Die verschiedenen Zustände des Bewusstseins, die von der Dynamik der göttlichen Potenzen überdeterminiert sind. Nichtsdestotrotz hilft das Schema, die Bezeichnung ‚relativer Monotheismus‘ zu verstehen. Er ist nur relativ der Eine als erstes Glied der Reihenfolge. Er ist der Gott eines *geschichtlichen* Monotheismus, nicht eines abstrakten Theismus. Innerhalb des ersten Moments des wirklichen Bewusstseins gibt der relativ-Eine Gott dem Bewusstsein eine Vorstellung der Einheit. Seine Einheit ist seine Einsamkeit. Er ist aber nicht die Einheit selbst, er ist „kein absolutes Prinzip“ (SW XI, 130). Gleichwohl ist er aber real. Das erste Glied dieser Kette besitzt deswegen einen speziellen Status. Als der Gott des ersten Menschengeschlechts ist er der Gott, der dem Bewusstsein eine falsche Einheit schenkt. Diese Einheit ist – wie schon gezeigt wurde – eine abstrakte, die durch ihre Homogenität und Unbeweglichkeit gekennzeichnet ist. Er ist aber gleichzeitig der erste Gott eines sukzessiven Polytheismus. Mit anderen Worten, der relative Urmonotheismus ist schon Polytheismus. Der relative Monotheismus haftet an der einseitigen Einheit, trotzdem bedeutet er nichts, solange er in seiner Isolierung beharrt. Per definitionem gehört das erste Element des Polytheismus daher zum polytheistischen Prozess und dabei zum Bewusstsein des gefallen Menschen. So löst Schelling das Problem der Urreligion. Für Schelling ist die Frage nach einem Urmonotheismus oder einem Urpolytheismus eine zu unspezifisch formulierte Frage. In ausdrücklicher Übereinstimmung mit Hermann findet Schelling, dass das Wort ‚Monotheismus‘ hier nur begrenzt gilt. „Eine Lehre, welche bloß zufällig nur Einen Gott kennt, ist *der Sache nach* wahrer Polytheismus, weil sie die Möglichkeit anderer Götter nicht aufhebt, und nur darum bloß von Einem weiß, weil sie von andern, oder wie wir zunächst sagen würden, von einem anderen, noch nicht gehört hat“ (SW XI, 127). Der erste Gott ist nur zufällig der Eine. Er ist nicht der absolut-Eine, weil er die – weder logische noch materielle – Möglichkeit anderer Götter nicht verhindert. Seine Zufälligkeit ist aber auch nicht die von Hermann vertretene Zufälligkeit einer primitiven Naturverehrung. Hier steht Schelling vielmehr auf der Seite Creuzers. Die Urreligion, obwohl kein wahrer Monotheismus, ist eine notwendige Manifestation des religiösen Bewusstseins, das sich am Anfang als einseitiges manifestiert. Die Macht, die diese Vorstellung ausübt, lässt sich nicht auf ein bloßes Naturprodukt reduzieren. Für die Empiristen war die Idee einer ursprünglichen Einheitsvorstellung (als allgemeiner Begriff) problematisch, da diese Idee einen bestimmten Bildungsprozess voraussetzt.

Dies ist zugleich der Punkt, an welchen Schelling seine Empirismuskritik anschliesst. Das

Bewusstsein gerät nicht in die Idee eines einzigen Gottes durch Abstraktion, sondern durch das Verhältnis des Bewusstseins mit der Gottheit selbst. Unter den mythologischen Theorien seiner Zeit konnte Schelling keine befriedigende Antwort finden, weil die Philologen sich nicht mit metaphysischen Theorien beschäftigt haben. Unter denen ist die allgemein-formulierte Theorie Creuzers die einzige, die zumindest ein Minimum der schellingschen Ansprüche erfüllen kann. Allerdings wurde Creuzers Hypothese im Rahmen einer philologischen Diskussion eingeführt. In diesem Sinn konnte Creuzer die folgende Kritik Schellings an seiner ‚Verdunkelungs-Hypothese‘ nicht vorhersehen. Auch wenn Creuzer die Notwendigkeit einer Ureinheit gesehen hat, konnte er den Übergang in die Vielheit nicht gut genug artikulieren. Mittels verschiedener Metaphern versucht der Philologe den Einheitsverlust zu erklären. So spricht er – und Schelling zitiert ihn – von einem Planet, der in kleinere Planetoiden zerrissen wird (vgl. SW XI, 138). An einer anderen Stelle bedient sich Creuzer aber der schon erwähnten Prisma-Metapher (vgl. SW XI, 137, Fußnote 1). Dieses Bild scheint gegenüber dem astronomischen Gleichnis die ‚Vielfältigkeit‘ (die ‚Buntheit‘) zu betonen und gibt den Eindruck, dass die Verdunkelung nicht unbedingt negativ konnotiert werden muss. Interessant ist es zu bemerken, dass Schelling in einer Fußnote dieses Simil auf seine eigene Art übersetzt:

Man könnte die Mythologie etwa auch mit einem großen Tonstück vergleichen, das eine Anzahl Menschen, die allen Sinn für den musikalischen Zusammenhang, für Rhythmus und Tact desselben verloren hätten, gleichsam mechanisch fortspielte, wo es dann nur als eine unentwirrbare Masse von Mißtönen erscheinen könnte, indeß dasselbe Tonstück, kunstgemäß aufgeführt, sogleich seine Harmonie, seinen Zusammenhang und ursprünglichen Verstand wieder offenbaren würde. (SW XI, 89, Fußnote 2)

Im Vergleich mit dem optischen Bild Creuzers legt das akustische Gleichnis Schellings den Akzent auf die Seite der Menschen und der Sukzession. Die musikalische Analogie Schellings bringt ein neues Element ins Spiel: die Zeit. Ein Musikstück entfaltet sich in der Zeit. Was nun im Bewusstsein bleibt, ist die Erinnerung an eine Melodie. Es geht um ein Vergessen. Dass die Mythologie eine Erinnerung und eine Wiederholung ist, wird von Schelling mehrmals angedeutet. Man könnte sagen, dass die Mythologie für Schelling nichts anderes ist als ein aktiver Erinnerungsprozess. Hier handelt es sich aber immer noch um eine Lehre, die vergessen wurde, was tatsächlich nicht genau der Position Schellings entsprechen kann. Weder eine Verfinsterungs- noch eine Entartungstheorie kann den Einheitsverlust erklären. Schelling ist der Überzeugung, dass dieser Übergang kein harmloses Ereignis ist. Der Sache nach ist dieser Übergang eine Krisis und ein Vergessen, eine Trennung.

Gegen die Vorstellung, dass die Mythologie ein ‚passives‘ Vergessen ist, betont Schelling die ‚schreckende‘ Dimension der Mythologie. Von daher wird verständlich, warum Schelling z.B. die

menschlichen Opfer bei einigen Kulturen unterstreichen muss (vgl. SW XI, 82). Dieser Grundton wiederholt sich bei der Auseinandersetzung mit der Verdunkelungs-Hypothese Creuzers. Hier schreibt der Philosoph:

Durch ein bloßes *Schwächerwerden* der ursprünglichen Erkenntniß wird die *Gewalt*, mit welcher der Polytheismus entsteht, so wenig erklärt, als von der andern Seite die Anhänglichkeit eine bloße *Lehre*, die ohne dieß schon als eine schwächer gewordene angenommen wird, die entgegengesetzte Gewalt erklärt, mit der die Einheit im Bewußtseyn sich behauptet, und die völlige Auflösung, die am Ende nicht einmal Polytheismus übrig gelassen hätte, verhindert. (SW XI, 139)

Der Übergang von der wahren Ureinheit in den Polytheismus lässt sich dagegen nur durch „eine positive, die Einheit zerstörende Ursache“ erklären (SW XI, 139). Wer sich der schellingschen *Philosophie der Mythologie* zu nähern versucht, sieht sich bald mit verschiedenen Beispielen konfrontiert, die einen fast übertriebenen Glauben darstellen – wie z.B. die rituelle Prostitution, die fanatische selbstentmannende Priester Cybeles, die Kinderopfer, usw. Dies soll nicht heißen, dass Schelling die Mythologie als eine irrationale Menge von Praktiken versteht. Im Gegenteil, die Mythologie ist ein notwendiger Prozess. Schelling möchte hiermit betonen, dass die Mythologie kein sanftes ‚Verwischen‘ einer Erinnerung ist, sondern ein ekstatischer und sogar schmerzhafter Prozess. Die Mythologie wird von einem Vergessen erzeugt, von einer Katastrophe, aber der Prozess ist mehr als ein Erinnern zu verstehen.

Was bleibt vom Monotheismusbegriff übrig? Schelling findet eine Antwort auf die Diskussion zwischen Hermann und Creuzer und bezieht sich sogar auf diesen Briefwechsel. So hofft Schelling seine eigene Position vor der klassischen Philologie gerechtfertigt zu sehen. Er findet dazu in Creuzers These einen Ansatzpunkt. Die Befassung mit Creuzer darf aber nicht isoliert von ihrer Umgebung betrachtet werden. Schelling konfrontiert sich so mit Hermann und einer Tradition, die die Mythologie als das Produkt einer frühen Phase der menschlichen intellektuellen Entwicklung begriffen hat. Für diese Autoren war die Mythologie bloß irreligiös. In systematischer Rücksicht aber, auf die es hier ankommt, gelingt es Schelling – seinem Stil treu – beide gegensätzlichen Positionen durch eine dritte Möglichkeit zu überwinden. Die Alternative zwischen einem ursprünglichen Monotheismus und einem ursprünglichen Polytheismus (bzw. Fetischismus) wird durch den relativen Monotheismus aufgehoben, indem eine Einheit als Anfangspunkt gesetzt wird, zwar keine absolute, aber eine einseitige Einheit. Was für die Theisten als höchster Begriff Gottes zu verstehen war, ist für Schelling nur ein einseitiges Moment des Bewusstseins. Auf der Ebene der konkreten Manifestation dieses einseitigen Einen lässt sich auch die Auseinandersetzung mit den vorigen Theorien erkennen. Der Fetischismus stellt einen in die Sinnlichkeit gesunkenen Zustand des Menschengeschlechts dar, in dem das primitive Denken in einer Art ‚Pantheismus der Sinne‘ alle Naturdinge vergöttert. In diesem Bild erscheint die Natur als etwas vorhanden und der Mensch

in seiner Interaktion mit seiner Umwelt als ein noch unentwickeltes Wesen. Die Urreligion Schellings dagegen ist weder die Religion der Sinnlichkeit, noch die wahre Religion. Sie stellt dagegen das ‚reale‘ Prinzip der Religion dar, das Substrat für eine dialektische Entfaltung des mythologischen Prozesses.

Um diesen Prozess zu verstehen, sollen nun die Grundelemente von Schellings *Philosophie der Mythologie* dargestellt werden. Zunächst ihre logische Struktur: die Potenzenlehre. Danach ihre Dynamik, die von der Theorie der Zeit Schellings geliehen wird. Diese zeitliche Entfaltung entspricht zwei parallelen Dimensionen: rein *empirisch-geschichtlich* betrachtet widerspiegelt die Völkertrennung den ideellen Kampf der Potenzen; dieser *ideell-wirkliche* Prozess wird abschließend aus der Perspektive des mythologischen Bewusstseins nach der *Philosophie der Mythologie* dargestellt.

### 3.2. Die Potenzenlehre als Grundlage und Grundstruktur der Philosophie der Mythologie

Wenn man die Texte der Spätphilosophie Schellings betrachtet, zeigt sich, dass sie ihrer Form nach als eine Art ‚Erzählung‘, die aus vielen Momenten besteht, gesehen werden kann. Die Erzählung ist weithin die Erzählung der Schöpfung, vom Anfang – innerhalb der göttlichen Immanenz – bis zur Verwirklichung der Geschichte als Selbstoffenbarung Gottes verstehbar. In ähnlicher Art und Weise wird so von der Schöpfung in der Bibel gesprochen. Man könnte daher auch von ‚Erzählung‘ als Textgattung oder zumindest als Organisationsform von Ideen sprechen. Doch unterscheidet sich die Erzählung von einer rein logischen Gedankenreihe, da in der literarischen Erzählung kontingente und unerwartete Situationen geschehen können, die am Anfang der Erzählung nicht präformiert waren. Die Erzählung erlaubt das ‚Unerwartete‘. Literarische Erzählungen – könnte man ergänzen – sind normalerweise Erzählungen von Handlungen und Handlungen lassen sich nicht rein logisch erklären. Es gäbe keine Überraschung oder Spannung in einer Erzählung, wenn die ganze Entwicklung nur eine logische analytische Entfaltung der anfänglichen Elemente wäre. Auch wenn Schelling in der *Historisch-kritischen Einleitung* und der *Philosophie der Mythologie* nicht von ‚Erzählung‘ spricht, wäre dieser Begriff möglicherweise hilfreich, um seine Potenzenlehre in Zusammenhang mit seiner Philosophie der Mythologie zu verstehen. ‚Erzählung‘ aber kann auch ein gefährliches Wort sein, da es einem *terminus technicus* in den *Weltaltern* entspricht. „Das Gewußte [d.h. das „Vergangene“] wird erzählt“ schreibt Schelling dort (SW VIII, 199). Wie man weiß, spielt der Erzählungs-Begriff eine herausragende Rolle in *den Weltaltern*, in dessen erstem Teil – die „Vergangenheit“ – die Verfahrensweise Schellings zwischen Erzählung und Dialektik zu oszillieren scheint. Er kritisiert dort diejenigen, die den ganzen Entwicklungsprozess des Urlebendigen als ein ‚pacifiziertes‘ und schon gelöstes logisches ‚Rätsel‘ darstellen möchten: „Aber sie möchten da, wo nur die That entscheidet, alles mit friedlichen allgemeinen Begriffen schlichten, und eine Geschichte, in der wie in der Wirklichkeit Szenen des Kriegs und des Friedens, Schmerz und Lust, Erretung und Gefahr wechseln, als eine bloße Folge von Gedanken vorstellen“ (SW VIII, 207). Man könnte einwenden, dass Schelling in den *Weltaltern* den Erzählungsbegriff mit der vorweltlichen Vergangenheit verknüpft und nicht mit der ‚Vergangenheit unserer Gegenwart‘, die das Zeitalter der Mythologie ist. Von einer rein terminologischen Perspektive her ist dies schwer zu verneinen. Man könnte auch meinen, dass Schelling sich in den *Weltaltern* weder rein erzählerisch, noch rein dialektisch äußert. Man könnte dagegen aber letztendlich auch in einem weiteren Sinn von ‚Erzählung‘ sprechen.<sup>484</sup> In seiner *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung* formuliert

---

<sup>484</sup> Siehe hierzu den Abschnitt 3.3.1 dieser Arbeit. Das Wort ‚Erzählung‘ kommt in den *Weltaltern* vor und das sogar als Kontrapunkt zur bloß logischen Reihenfolge: „Denn alles Bisherige war, in der gewöhnlichen Sprache zu reden, nichts anderes als die vollständige Konstruktion der Idee Gottes, die sich nicht in eine kurze Erklärung fassen oder gleich einer geometrischen Figur mit Grenzen umschreiben läßt. Die Erklärung wirkt fast wie eine analytische Explikation, während die Erzählung an die Form einer synthetischen Entfaltung erinnert. Was wir bisher (soweit

Schelling dies so: „Von einem Entschluß, einer Handlung oder gar einer That weiß das reine Denken nichts, in welchem alles mit Nothwendigkeit sich entwickelt“ (SW XIII, 173). Schelling betont, dass die positive Philosophie keine apriorische Methode ist, d.h. sie versucht nicht die Wirklichkeit Gottes aus seinem Begriff analytisch zu deduzieren. Dagegen ist die positive Philosophie als ein ‚*per posterius*‘-strukturierter Beweis zu denken. Dabei wird Gottes Existenz bewiesen, indem man die Folgen des hypothetischen Gottesbegriffes mit den tatsächlich, in der Welt sichtbaren Phänomenen vergleicht und feststellt, dass die Welt derartig strukturiert ist, wie sie der hypothetische Gottesbegriff erwarten lassen würde (vgl. SW XIII, 129).<sup>485</sup> Der Grund dieser Idee (eines Erweises *per posterius*) ruht in der Freiheit Gottes, d.h. in der Behauptung, dass die wichtigsten Folgen der Existenz Gottes (z.B. die Schöpfung) nicht aus seinem Begriff ableitbar sind. Mehr noch: Schelling spricht nicht vom ‚Begriff Gottes‘, sondern von den ‚Potenzen Gottes‘. Im Laufe seiner Erklärung gerät Schelling jedoch an ein Problem. Wenn die Schöpfung als eine freie und wirklich ‚neue‘ Tat (d.h. als etwas, dessen Notwendigkeit nicht vor seiner Erscheinung absolut bestimmt ist) gedacht werden soll, dann dürfte die Entscheidung Gottes nicht aus seiner Gottheit (d.h. aus seiner Natur) erklärbar sein. Der Gott Schellings ist ein Gott, der solche Entscheidungen treffen kann. Er kann auch ein Gegensein zu sich selbst setzen, seine Gottheit suspendieren und dem Mensch die Macht geben, den ganzen Prozess erneut in Bewegung zu setzen. So könnte sogar „in einem nachfolgenden Stadium noch immer ein Widerspruch gegen das Frühere entstehen“ (SW XIII, 132). Trotz der Abwesenheit einer Überdetermination Gottes, hat die Gottheit eine Struktur (die Potenzen) und ihre Darstellung ist zentral, um diese ‚Erzählung‘ – hier die Entstehung der Mythologie – zu begreifen. Alle Erzählungen haben eine Struktur. Die *Philosophie der Mythologie* ist im Anschluss daran als eine theogonische Erzählung zu verstehen, als eine

---

möglich) beschrieben, ist nur das ewige Leben der Gottheit; die eigentliche Geschichte, die wir uns vorgesetzt zu beschreiben, die Erzählung jener Folge freier Handlungen, durch welche Gott von Ewigkeit beschlossen sich zu offenbaren, kann erst von jetzt an beginnen“ (SW VIII, 269; und auch hierzu auch SW VIII, 208). Kann man diesen Ausdruck in einem weiteren Sinn benutzen? Wäre dies möglich, dann könnte man mithilfe Tilliettes Ausdruck die Potenzenlehre eine „Dramaturgie“ nennen (Tilliette 2004, 358), nicht nur in dem tragischen Sinne des Sündenfalls (Drama als Tragödie), sondern auch als allgemeine Darstellung einer Handlung. Was er über die *Weltalter* schreibt, könnte für die ganze Spätphilosophie gelten: „Schelling entrelace, nous l’avons la narration et la dialectique“ (Tilliette 1970a, 601). Eine weitere Frage wäre, welche *Rolle* der Mensch in diesem Drama spielen soll. Siehe hierzu die *Stuttgarter Privatvorlesungen*: „Die Geisterwelt ist die Poesie Gottes, die Natur seine Plastik. Im Menschen entsteht ein Mittleres, nämlich das sichtbare Drama, weil dieses seine geistigen Schöpfungen zugleich in der Wirklichkeit darstellt. Daher die Geschichte am besten als eine große Tragödie anzusehen ist, die auf der Trauerbühne dieser Welt aufgeführt wird [...]“ (SW VII, 480). So nennt Maesschalck die Philosophie Schellings „une philosophie narrative“: „La philosophie narrative est une manière de parler du divin, à partir de l’intérieur, à partir de sa propre liberté, comme partie prévalante du drame de la création (*Mittwissenschaft der Schöpfung*)“ (Maesschalck 1991, 184). Vgl. auch Maesschalck 1991, 175. Eine Verwandtschaft zwischen *Dem Weltalter* und der *Philosophie der Mythologie* wird auch von Frigo hervorgehoben (Frigo 2004, 277).

<sup>485</sup> Vgl. auch hierzu Hermanni 2012. Hermanni formalisiert diese Idee mithilfe der bikonditionalen Struktur: „Wenn es sich beim notwendig Existierenden um Gott handelt, dann und nur dann ist eine so und so verfasste Welt möglich“ (Hermann 2012, 381). Auch Meier versucht das Argument Schellings zu formalisieren, wobei er eine Spannung zwischen der Modalität des Obersatzes (die konditionale Annahme eines notwendig existierenden Gottes und die *Möglichkeit* seiner Folgen) und der des Untersatzes (dass unserer Erfahrung zufolge diese Folgen *wirklich* existieren) findet (vgl. Meier 2004, 261).

Geschichte der Götter. Und obschon man nicht behaupten kann, dass die Götter (bzw. Potenzen) ‚frei‘ sind, muss man dennoch auch zugeben, dass sie während des mythologischen Prozesses mit gewisser Autonomie handeln (da Gott sein Sein suspendiert hat, um dem Menschen Freiheit zu geben). So wird ‚Erzählung‘ hier verwendet, wobei man nicht vergessen darf, dass zu dieser Erzählung die Dialektik wesentlich gehört. Einen weiteren Aspekt der Erzählung wird in der von Dekker abgeschriebenen Handschrift Schellings entdeckt. In Bezug auf den Ursprung der Mythologie schreibt dort Schelling:

Also der erste Erzähler konnte selbst von der objektiven Wahrheit seiner Erzählung nicht überzeugt seyn, er konnte also auch andere nicht überzeugen; denn um ein geschichtliches Faktum zu bewiesen, muß man entweder selbst dabei gewesen seyn oder gewisse Zeugnisse davon haben; und doch sind alle mythologischen Erscheinungen Ereignisse geschichtlicher Art.<sup>486</sup>

Natürlich meint Schelling nicht, dass die Mythologie als die Erfindung eines individuellen Erzählers zu begreifen ist. Er schliesst aber nicht aus, dass sie als eine Art Erzählung verstanden werden kann. Als allgemeine Erzählung, die im Bewusstsein als Erinnerung übrig bleibt, muss sie allerdings mit der Wahrheit übereinstimmig gewesen sein. ‚Erzählung‘ als ‚μῦθος‘ bedeutet hier demnach: eine Darstellung der Handlungen, die zur Schöpfung geführt haben und die in die Schöpfung weiterwirken; diese Handlungen – die in *Philosophie der Mythologie* dargestellt werden – sind weder auf die abstrakte Logik, noch auf die Willkür zu reduzieren.

Am Grund dieses mythologischen Prozesses findet man also eine Struktur, die sich auf alle Ebenen der Schöpfung wiederholt: die Potenzen Gottes.<sup>487</sup> Diese ‚Potenzen‘, die den Kern der Systemstruktur ausmachen, sollen vorsichtig betrachtet werden. Erstens, sie sind nicht als Verstandesbegriffe zu verstehen.<sup>488</sup> Schelling betont es mehrmals: sie sind nicht „bloße *Kategorien*“ (SW XIII, 244 ). In gewissem Maße herrscht hier eine ähnliche Idee wie die des tautegorischen Prinzips der Mythologie. So wie die Götter nicht als abstrakte Personifikationen von Begriffen zu denken sind, so sind auch diese Potenzen, nicht als abstrakte Konzepte zu denken. Die Götter *sind* Potenzen und diese letzte „sind weder etwas Palpables, noch sind sie bloße Abstraktionen (abstrakte Begriffe)“ (SW XII, 115). Sie sind vielmehr „wahre *Universalien*“, die, obschon nur „mit dem reinen Verstande“ zu fassen, auf die Realität als konkrete „Mächte“ wirken (SW XII, 115). Zweitens, obwohl die Darstellung Schellings hier mit der *Möglichkeit* des Seins anfängt – was aus der Sicht der Philosophie gerechtfertigt scheint –, ist dieser Anfang nicht der des Absoluten, für das es keinen anderen Anfang als die absolute *Existenz* gibt. Ebendaher, auch wenn Schelling seine Erörterung mit einer analytischen Deduktion beginnt, dürfen die Potenzen nicht ursprünglicher als die reine

---

486 Schelling in Dekker 1930, 91.

487 Vgl. Danz 2013, 253.

488 D.h. in seiner Aktualität sind sie keine Begriffe. Sie können aber aus einer ‚negativen‘ Perspektive her als Begriffe a priori deduziert werden werden.

Dreieinigkeit Gottes gedacht werden – und auch nicht als Resultat einer Deduktion.

Um zu sehen, wie Schelling zu dieser Sichtweise kommt, wird hier hauptsächlich – aber nicht ausschließlich – die Darstellung der Potenzen, die sich im Text *Philosophie der Mythologie, Erstes Buch: Der Monotheismus* befindet, beschrieben, obwohl diese auch an anderer Stelle zu finden ist.<sup>489</sup> Das Ziel dieser Vorlesungen ist es, die Termini von ‚Monotheismus‘ und ‚Polytheismus‘ spekulativ zu begründen, da diese Begriffe wesentlich für den ‚wirklichen‘ Teil der Philosophie der Mythologie sind (d.h. *Philosophie der Mythologie, Zweites Buch: Die Mythologie*).<sup>490</sup> Dafür wird Schelling zeigen, dass die Vielheit der Potenzen, die im wahren Monotheismusbegriff enthalten sind, eine Vielheit von Götter ermöglicht.

### 3.2.1. Die Potenzen als Möglichkeiten des göttlichen Seins

Die Darstellung des ersten Buches der *Philosophie der Mythologie: Der Monotheismus* unterscheidet sich von der *Philosophie der Offenbarung*, indem jene in der Darstellung den Monotheismusbegriff zum Ausgangspunkt macht: „daß außer Gott kein anderer Gott ist“ (SW XII,

489 Siehe z.B. *Initia Philosophiae Universae* (Erlanger Vorlesung WS 1820/21), die *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* oder den ersten Teil der *Philosophie der Offenbarung*. Ein Grund für die vorliegende Entscheidung des *Monotheismus* ist lediglich, dass die Darstellung des *Monotheismus* selten behandelt wird. Allerdings könnte eine gerechtfertigte Anfrage sein, warum die Potenzen nicht anhand der *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* präsentiert werden? Ohne Zweifel enthält die *Philosophische Einleitung* einen unersetzbaren Teil des spätphilosophischen ‚Systems‘. Schelling setzt diese *Philosophische Einleitung* zwischen der *Historisch-kritischen Einleitung* und der eigentlichen *Philosophie der Mythologie*. Nach der *Übersicht meines künftigen handschriftlichen Nachlasses* (Februar 1853) scheint die *Philosophische Einleitung* die von Schelling autorisierte ‚Deduktion‘ der Prinzipien zu sein, da Schelling über die im Wintersemester 1841-1842 vorgetragene Philosophie der Offenbarung schreibt: „Diese Deduktion [sc. der Prinzipien (-A, +A, ±A) von Gott aus] könnte also nur etwa historisch als ein Versuch erwähnt werden, an dessen Stelle nachher das Richtigere (s.oben) [gemeint ist die *Philosophische Einleitung*] gesetzt wird“ (Rariora, 673). Nach dieser Stelle könnten die Prinzipien der *Philosophie der Mythologie*, die Potenzen, ohne die *Philosophische Einleitung* nicht verstanden werden. Allerdings schreibt auch Schelling in dieser *Übersicht*: „Dieser zweite Theil der Einleitung (ββ) [sc. die *Philosophische Einleitung*] soll nicht die Abhandlung vom *Monotheismus* [gemeint ist der erste Teil des Bandes XII] verdrängen, womit selbst der Übergang zu der wirklichen Entwicklung gemacht wurde [...]“ (Rariora, 671). Schellings Sohn schreibt auch in Bezug auf die in der *Philosophie der Offenbarung* (Band XIII) liegende Deduktion der Prinzipien, dass diese eine „die rationale Philosophie nicht voraussetzenden“ ist (SW XIII, 282, Fußnote des Herausgebers), etwas, das man auch über die Deduktion des *Monotheismus* sagen kann. Diesbezüglich ist auf Folgendes zu achten: 1) negative und positive Philosophie, obwohl diese Trennung von Schelling stark akzentuiert wurde, bezeichnen nicht ‚Texte‘ Schellings, sondern zwei ‚Philosophien‘ („die ganze Geschichte der Philosophie zeigt einen Kampf der negativen und positiven Philosophie“, SW XI, 564). D.h. manchmal ist es nicht einfach zu bestimmen, ob ein Text als Ganzes zur negativen oder positiven Philosophie gehört. 2) Schelling bezeichnet den *Monotheismus* als eine „Deduktion“ (Rariora, 670), ein Ausdruck, der an die negative Philosophie erinnert. Auf der anderen Seite setzt er den *Monotheismus* nach der *Philosophischen Darstellung* und darüber hinaus nach der selbstdargestellten methodischen Unfähigkeit der negativen Philosophie, die Existenz außerhalb der Idee zu denken. Allerdings scheint der *Monotheismus* die begriffliche Darstellung eines Begriffes zu sein, der eine direkte Beziehung zur Mythologie hat. Dort werden ebenso die Potenzen dargestellt, wie sie auch in der *Philosophie der Offenbarung* zu finden sind (SW XIII, 177-381). Die Darstellung des *Monotheismus* mag nicht so ausführlich sein, aber im Grunde ist sie mit der ‚Deduktion‘ der *Philosophische Einleitung* und der *Philosophie der Offenbarung* kompatibel. 3) Auch wenn der *Monotheismus* zur reinen positiven Philosophie gehören würde, heißt dies nicht, dass jede Darstellung sich unbedingt auf die *Philosophische Einleitung* stützen sollte. So schreibt Schelling: „Die positive Philosophie könnte möglicherweise rein für sich anfangen, mit dem bloßen Ausspruch: ‚Ich will das, was über dem Seyn ist‘, und wir werden sehen, wie der wirkliche Uebergang in sie in der That durch ein solches Wollen geschieht“ (SW XI, 564).

490 Vgl. das Vorwort des Sohnes Schellings: SW XII, v.

13). Bei genaueren Hinsehen zeigt sich jedoch schon hier, dass eine solche Definition eine gewisse innerliche Vielheit Gottes nicht ausschließt, was zentral für die Argumentation Schellings wird (nur ‚außer Gott‘ ist kein anderer Gott zu denken). Diesen Begriff nimmt Schelling aber als vorhanden oder zumindest intuitiv begründet an. Die Behandlung des Monotheismusbegriffes dient dazu, den Polytheismus als Voraussetzung des wahren Monotheismus zu untermauern. So bestreitet Schelling die Weise, in der bis dahin, die Einzigkeit Gottes von den Theologen verstanden wurde.

Ein Monotheismusbegriff, der die Einzigkeit bloß auf die Idee einer „höchsten Ursache“ oder auf eine Vorstellung Gottes als einziges Sein, als der „schlechthin Einzige“ zurückführt, scheint Schelling leer und fruchtlos (SW XII, 16 und 20). Höchste Ursachen könne es viele geben und man könne sich sogar ein „Prinzipat“ von höchsten Ursachen vorstellen (SW XII, 16). Andererseits würde die überflüssige Aussage, dass ‚kein anderer Gott außer Gott‘ ist, dazu führen, dass man nicht die Einzigkeit Gottes „als *solchem*“ – d.h. als Person – behauptet, sondern nur den Begriff des Einziges überhaupt: es gibt etwas, das alles ist. Dies wäre die noch viel zu unbestimmte These des bloßen Theismus, dessen Begriff in sich auch den Pantheismusbegriff enthält.<sup>491</sup> Was hier behauptet wird, ist ein bloßes ‚Etwas‘.

Um seine Definition des Monotheismus genauer zu bestimmen, unterscheidet Schelling zwischen dem Sein und dem Seienden Gottes, außer dem es keinen anderen Gott gibt. Dass Gott *ist*, hieße, dass er – in irgendeiner Weise – *an dem Sein teilnimmt*. ‚Gott ist‘ sagt daher etwas über Gott aus, aber diese Aussage erschöpft nicht die Totalität seines Wesens. Das Seiende zeichnet sich dabei als Subjekt dieses Seins aus;<sup>492</sup> es ist das, was ist, und deswegen enthält es die ‚Voraussetzung‘, die „Möglichkeit zu einem Seyn“ (SW XII, 30). Das Seiende ist nicht was *schon ist*, es befindet sich genauer ausgedrückt *über* dem Sein. Dieses Seiende soll dementsprechend das ‚absolute‘ Seiende genannt werden.<sup>493</sup> Die Sprengkraft dieses Satzes erweist sich im Lichte des Folgenden: eine notwendig seiende Einzigkeit negiert die Möglichkeit, ein Anderes außer der Einzigkeit zu sein. So viel möchte Schelling aber nicht behaupten, denn so ein Monotheismus wäre nicht aus Freiheit begründet, sondern aus Notwendigkeit – da dieser Gott nicht *anders* sein könnte. Deshalb macht Schelling seinen Monotheismus zu einem *faktischen*, damit es auch etwas außerhalb des absoluten Seienden geben *könnte* (vgl. SW XII, 26). Daraus ergibt sich überhaupt die Möglichkeit eines aus der Freiheit gegründeten Monotheismusbegriffes. Schelling charakterisiert dieses Seiende als „was *seyn wird*“ (SW XII, 32). Dies bedeutet, dass es *über* dem Sein ist. Es ist noch nicht notwendig mit dem Sein verbunden und darin liegt die ursprüngliche Freiheit Gottes. Diese Definition führt

---

491 Vgl. Gabriel 2006, 281.

492 Schelling nennt auch das Seiende „*ipsum Ens*“ (Vgl. SW XII, 25). In dem ersten Teil der *Philosophie der Offenbarung* wird dieser Ansatz als der Anfang der Philosophie erklärt. In diesem Sinn fängt auch *Der Monotheismus* „ganz von vorn“ an“ (SW XIII, 198; vgl. auch SW XIII, 204).

493 Schelling verwendet nicht diesen Ausdruck (‚absolute‘). Die Unterscheidung kann aber helfen, weil Schelling später nochmal von einem ‚rein‘ Seienden spricht.

folglich zu einer genaueren Bestimmung dieses Seienden. Dabei wird konstatiert, dass, *was sein wird*, in gewisser Hinsicht auch *sein kann* – sonst könnte es nicht Sein werden. Diese Aussage lässt sich unmittelbar aus dem vorigen Satz ableiten. Mit anderen Worten: was sein wird, könnte unmittelbar zum Sein übergehen. So entsteht die erste ‚Figur‘ des absoluten Seienden: das Seinkönnende (vgl. SW XII, 35).<sup>494</sup> Das Seinkönnende ist die *erste* Potenz und in diesem Sinn spricht Schelling von „einem Anfang des göttlichen Seyns“, als einem ewigen und inneren Anfang des Seins in Gott (SW XII, 42). Schelling bezeichnet diese Potenz als -A, d.h. sie *kann* sein, aber sie ist *nicht*.<sup>495</sup> Die Potentialität wird als Negation seines Seins charakterisiert. Deswegen wird sie auch das ‚*nicht Seiende*‘ genannt. So eine Formulierung enthält schon in sich die zweite Figur dieser logischen Bewegung: wenn das Seinkönnende *sein kann*, dann ist die Aktualisierung dieser Möglichkeit schon im Seinkönnenden eingeschlossen. Wenn das Seinkönnende – das mindestens einer abstrakten Freiheit (bzw. Möglichkeit) zu entsprechen scheint – unmittelbar unter der Form des Seins aktualisiert würde, dann würde es nicht mehr frei von den Bestimmungen seiner Faktizität sein. Das Seinkönnende – als nicht Seiendes – fordert dann *theoretisch* ein rein Seiendes (+A) (SW XII, 49). Dieses Zweite ist nicht mit dem *absoluten Seienden an sich* zu verwechseln (von dem am Anfang die Rede war). Während das absolute Seiende an sich frei gegen das Sein ist, ist das rein Seiende *Actus purus*, es hat keine andere Alternative als *Actus purus* zu sein, es ist daher nicht frei. Das Seinkönnende hört damit nicht auf, *Potentia pura* zu sein, es verwandelt sich nicht in das rein Seiende. Im Gegenteil, beide Bedingungen halten sich gegenseitig fest, indem die eine ohne die andere nicht denkbar ist. Die *Potentia pura* braucht den *Actus purus*, um in ihrer ‚Lauterkeit‘ zu beharren, und umgekehrt. Nach Schelling kann aber dieses Binom alleine nicht bestehen. Die Selbstlosigkeit beider Potenzen ist daher die Bedingung ihres Bestehens durch ein drittes Element. Das dritte Prinzip taucht dabei als die logische Untrennbarkeit dieser Figuren auf. Seinkönnendes und rein Seiendes sind von ihrer Natur behaftet. So soll es ein Prinzip geben, das frei von der Gegenseitigkeit beider Potenzen ist, da weder das Seinkönnende, noch das rein Seiende genügen, um das ‚was sein wird‘ zu erklären, weil sie nicht frei gegen das Sein sind. Schelling nennt dieses dritte Prinzip eben deshalb das „bei-sich-Bleibende“, das „sich selbst Besitzende“ oder schlicht und einfach „Geist“. Dies ist „das was immerwährend Actus ist, ohne daß es aufhört Potenz (Quelle des Seyns) zu seyn“ (SW XII, 57). Um klassische schellingsche Terminologie zu verwenden, könnte man sagen, dass diese dritte Potenz die Indifferenz von Seinkönnendem und rein Seiendem darstellt (Schelling bezeichnet es mit dem Ausdruck ‚±A‘) (vgl. SW XII, 58, Fußnote 1). Diese logische Triade ist jetzt vollständig und diese Vollständigkeit ist das Merkmal des Geistes, der, obwohl er hier als Resultat erscheint, vielmehr als ursprünglich gedacht werden soll. Der Geist ist

---

494 Schelling nennt sie auch ‚ruhendes Wollen‘.

495 Das Zeichensystem der Potenzen – wie man weiß – variiert in den verschiedenen Darstellungen Schellings. Hier wird der Bezeichnungsweise des *Monotheismus* gefolgt.

daher das, was immer da war.<sup>496</sup>

### 3.2.2. Die Verwirklichung des Andersseins Gottes

Es muss an diesem Punkt betont werden, dass diese drei „Modalitäten des göttlichen Seyns“ *a priori* bestimmt sind und nur mit dem *Begriff* Gottes zu tun haben, nicht aber mit dem wirklichen Sein (vgl. XII, 58). Die Erörterung Schellings behandelte bis hier nur die theoretischen Möglichkeiten, die im Geist Gottes enthalten sind. Schelling befindet sich noch im Bereich der negativen Philosophie. Erst ab der zweiten Ebene dieser Darstellung fängt der Übergang zur Wirklichkeit – und damit zur positiven Philosophie – an. Dieser Schritt ist nur durch Freiheit denkbar.<sup>497</sup> Die Potenzen dürfen nicht ursprünglich das Entscheidende der Natur Gottes sein. Wenn Gott von diesen Potenzen abhängig wäre, würde seine Allmacht darunter leiden. Gott aber ist Geist, Herr der Potenzen, und eine Unterbrechung der Immanenz ist nur durch seine Handlung denkbar. Die Potenzen sind daher nur die Form seiner Struktur. Das Verhältnis zwischen -A und +A war bis jetzt ein bloß logisches; sie schließen sich in ihrer Lauterkeit gegenseitig nur logisch aus. Die erste Potenz wurde daher negativ definiert als -A, als das, was sein *kann*, aber genau deswegen *nicht ist*: das nicht Seiende. Diese Bestimmung ist aber nicht unüberwindbar, denn der göttliche Wille kann alles bewirken. In diesem positiven Moment herrscht eine Spannung zwischen Wille und Begriff.<sup>498</sup> Das Seinkönnende hat eine besondere Potentialität in sich selbst. Sie *kann* sein, aber genau deswegen kann sie auch nicht sein. Sie kann daher etwas Anderes als Sein sein (vgl. SW XIII, 288;

---

496 Es gibt für Schelling hier zwei verschiedenen Bedeutungen des Wortes ‚Geist‘. Auf der einen Seite spricht er vom Geist als „absolute Wirklichkeit“ (vgl. SW XIII, 262). Dies wäre Gott, als Herr des Seins. Auf der anderen Seite ist der Geist ein Name für die dritte Potenz. Bei beiden Bedeutungen spielt die Freiheit eine wesentliche Rolle. Während die Freiheit Gottes, als die höchste Freiheit betrachtet werden kann, ist aber die Freiheit der dritten Potenz nur relativ zu den anderen Potenzen. In *Philosophie der Offenbarung* findet hier eine erste Umkehrung, die eine ‚Umkehrung der Hypothesen‘ genannt werden könnte. Der erste Teil der Argumentation war „hypothetisch“ (vgl. SW XIII, 242): „Wenn es ein Seyn gibt, so ist das Seyende *selbst* ein *notwendiger* Gedanke“. Wenn man aber ein Seiendes hat, so hat man auch -A, +A und  $\pm A$ . Wenn man aber -A, +A und  $\pm A$ , so hat man den Geist. Jetzt kommt die Umkehrung. Was Schelling hier ersieht, ist, dass ontologisch der Geist vor diesen abstrakten Begriffen kommen muss. „Nur weil ein vollkommener Geist ist, ist eine Vernunft“ (SW XIII, 248). In diesem Sinn ist die positive Philosophie ein „Erweis“ dieses ersten Wirklichen. Während die erste Hypothese rein logisch war („wenn die logische Bestimmungen des Seiendes diese und diese sind, dann muss es einen Geist geben“), ist die zweite („Wenn ein Geist gibt, dann und nur dann kann die Welt so und so gesetzt werden“) nur durch die philosophische Erfahrung – d.h. durch den ganzen philosophischen Prozess – zu erweisen (vgl. SW XIII, 249).

497 Diese Transition ist nur zu fassen, indem man versteht, dass strenggenommen wenn etwas ist, dann muss ‚zuerst‘ etwas freies über dem Sein sein. Wie oben gesagt wurde, dies wäre  $\pm A$ , der Geist selbst. Um nicht in ein Teufelkreis zu geraten, muss man annehmen, dass dieser Geist „grundlos“ ist (*Philosophie der Offenbarung*, SW XIII, 247). Deshalb lässt sich diese Grundlosigkeit aus Perspektive dieser ‚analytischen‘ Darstellung nicht begründen. Diese ‚Erweisung‘ ist dagegen die Aufgabe der positiven Philosophie (vgl. SW XIII, 248). In diesem Geist sind die Potenzen nichts anderes als immanente Bestimmungen. Dazu schreibt Schulz: „Es geht um das Problem einer einsichtigen Begründung des Seienden. Da dieses *ist* (es *gibt* ja die Welt als vernünftiges Sein), aber da es zugleich *grundlos ist*, weil die Vernunft – das einzig Begründende, das wir zunächst kennen – es nicht begründen kann, ist die grundlose Freiheit *notwendig erfordert*, um aus ihr dieses Sein zu begründen. Es ist also das *Denken selbst*, das in die Dimension der Freiheit führt und diese, das Unbegreifbare, als Umgreifendes *fordert*“ (Schulz 1955, 216).

498 D.h. durch die *Natur* Gottes wäre diese Verwirklichung unmöglich, weil sie der Logik des nicht-Seienden widersprechen würde. Die Verwirklichung ist daher nur durch Gottes Willen zu denken.

SW XII, 53). So könnte auch das nicht Seiende des Seinkönnenden (-A) sich als „*actu* nicht Seyende[s]“ verwirklichen (SW XII, 84).<sup>499</sup> Dies geschieht nicht wie eine Umwandlung vom nicht Seienden zum bloß Seienden, sondern in der Form einer Verwirklichung des nicht-Seienden an sich, der Negativität als Negativität, d.h. als das Anderssein Gottes selbst. Indem also die erste Potenz (-A) zum positiv nicht Seienden wird (B), wird dadurch die zweite Potenz (+A) eine „selbständige Potenz“ (SW XII, 85). Die Natur der ersten Potenz ist nicht-Seiendes. Diese Negativität ist gegenüber dem rein Seienden als eine bloß theoretische und relative zu sehen.<sup>500</sup> Sie kann aber verwirklicht werden, nicht als *actu* rein Seiendes, sondern als ‚positive Negativität‘, als ein nicht-Seiendes, das wirklich ist. Deswegen muss man feststellen, dass die *Umkehrung* der Potenzen keine reine Aktualisierung ist, sondern vielmehr eine Verwirklichung von etwas gänzlich neuem. Diese neue Konfiguration, diese Inversion der Potenzen, die bis jetzt nur rotatorisch um sich selbst bewegt haben, modifiziert daher auch ihre Verhältnisse untereinander. Um das schellingsche Zeichensystem offensichtlich zu machen: -A wird jetzt  $A^1$  (bzw. B) genannt; +A wird  $A^2$  – hier sieht man, dass +A nun durch den Exponent ‚potenziert‘ ist. Alle sind in Bezug auf die Potentialität des Seins (A) zu denken. Die Potenz  $A^1$  lässt sich jedoch nur so nennen insofern sie in ihrer Latenz (als seiendes Seinkönnendes) bleibt, d.h. *vor* ihrer *eigentlichen* Verwirklichung (vgl. SW XII, 86). Um das radikal Andere („ein sich selbst Ungleiches“) anzudeuten, wird Schelling nun die erste Potenz als B bezeichnen. „Durch B wollen wir auch in der Folge diese erste Potenz in ihrer Erhebung – in ihrem Andersgewordenseyn – in ihrem blinden Seyn bezeichnen“ (SW XII, 87). Der Buchstabe B bezieht sich deswegen auf das Hervortreten der wirklichen Alterität im System. Schelling möchte damit betonen, dass der bis jetzt innerhalb des göttlichen Wesens beinhaltete Zustand der Potenzen unterbrochen wird. Erst mit der gegen ihre Natur gerichteten ‚Rebellion‘ von B, die von Gott erlaubt wird, setzt sie den ganzen Prozess in Bewegung. In diesem Sinn kann man sagen, dass Schelling die Potenzen ‚voluntativ‘ denkt.<sup>501</sup>

499 „Zu einem *wirklichen* Seyn also würde es erst kommen, wenn das vorjetzt bloß seiner *Natur* nach nicht *Seyende* zum *actu* nicht Seyenden würde“ (SW XII, 83 f.).

500 Mit anderen Worten: das rein Seiende war als Gegenteil des Seinkönnenden (bzw. nicht Seienden oder nicht sein Sollenden) definiert. Nun, da das nicht Seiende *ist*, ist das rein Seiende nicht mehr sein Gegenteil. Dies erzeugt einen internen Widerspruch in seiner Natur.

501 Diese Bestimmungen des Seienden können aber auch aus der Perspektive des Willens erklärt werden. Hier scheint Schelling sogar die Ontologie auf Basis des Willens zu begründen: „Das Seyn besteht eben im *Wollen*“ (SW XIII, 206); „*Wollen* ist die Grundlage aller Natur“ (SW XIII, 207). Die ontologische Differenz der Dinge entspricht deswegen einer unterschiedlichen Willensintensität: das Nichts = das absolut Widerstandlose; das unorganische Sein = Wille, der nur (*in sich selbst*) will; das organische Sein (Tier) = Wille, der etwas *außer sich* will; Menschliches Sein = Wille, der etwas *über sich selbst* will. Das Seinkönnen verhält sich wie ein nicht wollender Wille, d.h. ein Wille, der inaktiv bleibt. Das rein Seiende dagegen fungiert als ein willenloses Wollen. Dieses muss gewollt werden, seine Natur besteht darin, Objekt der Begierde der ersten Potenz zu sein. Das Seinkönnende *kann* etwas *wollen*, es *will* aber nichts. Dabei muss dieses *Wollen* bestimmt sein. Dies *kann* nichts, da es nur *actus purus* ist. Das Seinkönnende „will nicht Sich als *rein* Seyendes, sondern Sich als das Seynkönnende, und demnach als ein anderes“ (SW XIII, 215). Die (latente) Selbstbezogenheit des Seinkönnenden erfordert daher ein Anderes. Die erste Potenz verhält sich in der Umkehrung wie ein ‚unversehenes Wollen‘, das plötzlich sich erhebt (vgl. XII, 87). -A war als willenloser Wille bestimmt. -A wird nun zu B. Diese Umkehrung ist gegen die Natur der ersten Potenz. Daher nennt Schelling nun den ‚nicht wollenden Willen‘ einen ‚Unwillen‘, weil er nicht sein soll (vgl. SW XII, 88) – und man könnte ergänzen: einen wollenden Unwillen. Schulz nennt die Umkehrung eine „Selbst-affektion“, in

Die Frage, die sich hier stellt, ist eben, warum Gott (da nur durch göttliches Wollen so ein Übergang begreifbar ist) -A als B setzen würde. Mit welcher Absicht? Mit anderen Worten: warum erschafft Gott die Welt? Dieses ‚Warum‘ gehört aber nicht zur Natur Gottes. Schelling nennt es das „*Wunder der Umstellung oder Umkehrung*“ (SW XII, 91). Die Möglichkeit einer Schöpfung muss erst in der göttlichen *Weisheit* erscheinen.<sup>502</sup> Das Setzen von B (ein Anderssein Gottes) wird tatsächlich von Schelling als ein Wollen, „das sich unversehens in uns erhebt“, erläutert (SW XII, 87) und in anderen Texten wird es durch die mysteriösen Ausdrücke des ‚Unheimlichen‘ und des ‚Sinistren‘ benannt.<sup>503</sup> Schellings System, wenn es die Freiheit für sich gewinnen möchte, muss tatsächlich die Möglichkeit des radikal Anderen als etwas beschreiben, das „vor dem Seyn des vollkommenen Geistes auf keine Weise da [war]“ (SW XIII, 267). Diese radikale Möglichkeit, die ein Sein außer dem Sein Gottes erlaubt, darf nicht aus den vorigen enthaltenen Bestimmungen ableitbar sein, weil alles, was schon zum Wesen gehört, etwas wäre, das schon ist und was schon ist, kann nicht erst durch eine freie Entscheidung entstehen, denn man kann nur entstehen lassen, was noch nicht ist. Bevor der Schöpfungsprozess – das Setzen von B als ein Gegenüber von A – in Bewegung gesetzt wird, soll sich die Möglichkeit dieses Prozesses zeigen. Erst *danach* (nach dem sich-Zeigen) ist eine Entscheidung Gottes überhaupt möglich. Die Absicht dieser Entscheidung ist ein weiteres Problem. Schelling bietet – in *Philosophie der Offenbarung* – zwei *mögliche* Erklärungen. Man *könnte* – mit dem Konjunktiv betont Schelling das Provisorium dieser Erklärungen – vermuten, dass die Absicht dieses Anderssetzens das Entkommen aus der rotatorischen Immanenz wäre (vgl. SW XIII, 277). Eine andere – „vielleicht weniger kühne, aber übrigens völlig sachgemäße“ – mögliche Erklärung könnte aber sein, dass der Prozess nur *Mittel* für einen anderen Zweck wäre (SW XIII, 277).<sup>504</sup> Hier wäre also dieser Zweck der wahre Beweggrund des Andersseins, etwas, das ohne den Prozess nicht zur Existenz kommen würde. Dies sei die Kreatur, d.h. der Mensch, dessen Freiheit – obschon Schelling dies nicht ausdrücklich an dieser Stelle sagt – sich am Ende des Schöpfungsprozesses als gesuchtes Ziel zu manifestieren scheint.<sup>505</sup>

Nach dem sich-Zeigen der Urmöglichkeit, wird das Anderssein als solches gesetzt. Wenn B

---

der Tun und Erleiden zusammenfallen (Schulz 1955, 227).

502 Hier bezieht sich Schelling auf Sprüche 8 (vor allem 8, 22). Schelling versucht hier die Weisheit Gottes mit der Weisheit der Philosophie zu verknüpfen. Die Philosophie scheint ihrer Definition nach von einem „Streben nach Weisheit“ bestimmt zu sein (vgl. SW XIII, 201). Hier ist die Weisheit wesentlich von der Klugheit zu unterscheiden. Die Klugheit flieht vor dem Irrtum, sucht den sichersten und kürzesten Weg, ungeachtet seiner Sittlichkeit, um ihr Ziel zu erreichen. Die Weisheit hingegen strebt nach der Erreichung des wahren und bleibenden Endes (das Seinsollende) (durch wahre und sittliche Mittel) (vgl. SW XIII, 202). Dazu könnte man ergänzen: die Weisheit flieht auch nicht vor der Gefahr und dem Irrtum.

503 Für das ‚Sinistre‘ siehe SW XII, 163; SW XIII, 226. Für das ‚Unheimliche‘ siehe SW XII, 649. Andere Bezeichnungen sind das ‚Unerwartete‘ und das ‚Unvorhergesehene‘ (SW XIII, 267).

504 Hinter dieser Idee steht die Ironie Gottes, die als die „höchste[] Form der Freiheit“ Gottes interpretiert werden darf. Hierzu siehe Gerlach 2016, besonders 59-62.

505 Hier werden diese Urentscheidung Gottes und die Absicht hinter der Schöpfung nicht behandelt, sondern nur ihre Folgen. Es geht hier nur um das Deutlichmachen des Funktionierens der Struktur. Für diese Darstellung genügt es hier, zu unterstreichen, dass dieses subtile Moment des Prozesses den Kern der positiven Philosophie als Freiheitsphilosophie herausbildet.

auftaucht, wird auch +A verpflichtet ihre Urposition zu verlassen. -A war bis jetzt die reine Möglichkeit von +A, da das rein Seiende nur durch die Vermittlung des Seinkönnenden als Seiendes verstehbar war. Wenn aber -A zu B ‚invertiert‘ wird, d.h. wenn das Seinkönnende, das *nicht sein sollte*, aktualisiert wird, dann bekommt +A ein eigenes ‚Können‘ und wird gezwungen, eine „selbständige Potenz“ zu werden (SW XII, 85).<sup>506</sup> Dieses neue Können der zweiten Potenz steht aber nun gegen ihre ursprüngliche Natur, die darin bestand, rein Seiendes (*Actus purus*) zu sein. So erzeugt sich der Gegensatz zwischen B und A<sup>2</sup>. Ihre Gegenüberstellung ist nicht mehr lediglich logisch, sondern faktisch. Die Rotation hört auf und wird durch Spannung ersetzt. So eine Situation erscheint in gewissem Maße als ‚außer Kontrolle‘. In der Tat ist für Schelling diese wirkliche Spannung nur vorstellbar, indem das göttliche Sein „suspendiert“ wird, „denn die Potenzen in ihrer Spannung sind nicht mehr Gott“ (SW XII, 91 f.). Ohne die genauen theologischen Folgen dieser Aussage hier zu besprechen, lässt sich nur betonen, dass diese Suspension Gottes ein Mittel des göttlichen Willens ist, der seinen Zweck *per contrario* zu erreichen sucht (vgl. SW XII, 94 und 108).

Um diesen letzten Schritt noch einmal zu wiederholen: -A wird als B gesetzt, dazu verliert sie ihre Latenz und wird zum Actus. Was jedoch auf dem Platz des *actus purus* war, das rein Seiende, wird dadurch verdrängt und verpflichtet, ihren ‚Ort‘ zurückzuerobern. Aufgrund dessen wird das rein Seiende in seiner neuen Form das „Seynmüssende“ genannt (vgl. SW XII, 111.). Damit wird betont, dass das Seinemüssende keine andere Möglichkeit hat, als gegen B zu wirken, denn es wurde von B negiert. Aber nicht nur A<sup>2</sup> wird von B beeinflusst, sondern auch ±A, das Seinsollende, die ab jetzt ‚A<sup>3</sup>‘ genannt wird. Wenn B als das ‚nicht Seinsollende‘ verwirklicht ist, darf ±A nicht mehr als bloßes ‚Seinsollendes‘ gelten, weil das, was *nicht sein sollte*, jetzt *ist*. Das Verhältnis zwischen B und A<sup>2</sup> ist ein Kampf und nur durch die Überwindung der Gewalt von B kann A<sup>3</sup> ihre Stelle zurückgewinnen. A<sup>3</sup>, als das Seinsollende, fungiert nun als die „Absicht“ (vgl. SW XII, 94) und das „Ziel“ (vgl. SW XIII, 288) des Prozesses. Gemeint ist auch, dass A<sup>3</sup> B nicht unmittelbar aufheben kann, „denn sonst wäre es das seyn Müssende, und käme im Seyn als der Wirkende, nicht als das, dem es freisteht zu wirken oder nicht zu wirken, das mit seinem Seyn thun und anfangen kann, was es will“ (SW XII, 111). A<sup>3</sup> ist deswegen eine vermittelte Form von ±A.

Zusammenfassend wurden bis hier zwei Ebenen der Entwicklung beschrieben. Auf der ersten Ebene – vor der Verwirklichung – wurden die Potenzen (-A, +A und ±A) als Möglichkeiten „eines anderen Seyns“ präsentiert. Auf der zweiten Ebene – nachdem die Möglichkeit einer Aktualisierung der Potenzen sich abgespielt hat – wurden die ‚umgekehrten‘ Potenzen (B, A<sup>2</sup> und A<sup>3</sup>) als „Vermittlungen des wiederherzustellenden göttlichen Seyns“ vorgestellt (*Philosophie der Offenbarung*, SW XIII, 272). Daher, obwohl sie nun verschieden vom göttlichen Sein sind, gelten

<sup>506</sup> D.h. +A war nur *actus*, indem sie Objekt für -A war. B ist aber nicht mehr ein Subjekt für +A und daher kann +A nicht als rein Seiendes beharren. Er verdient nun auch eine ‚Potenz‘ und wird daher zu A<sup>2</sup>.

sie trotzdem als ‚Möglichkeit‘ ihrer Wiederherstellung. Das Wort ‚Suspension‘ weist genau auf diesen Aspekt hin: die Gottheit ist nicht aufgehoben oder eliminiert, sie wird suspendiert, sie hält aber in der Spannung an.

### 3.2.3. Das Bewusstsein

Die Verknüpfung dieser Bewegung mit der Mythologie erfordert aber ein zusätzliches Element: das Bewusstsein. Die ‚Genese‘ des Urbewusstseins – und damit des Menschen, da der Urmensch „wesentlich *Bewußtseyn* ist“ (SW XII, 118) – ist in *Monotheismus* nicht ausführlich dargestellt und erfordert deshalb einer Rekonstruktion.

Schon in der dreifachen Form der Potenzenstruktur lässt sich die Form des Bewusstseins erkennen. Was wäre der absolute Geist, wenn nicht ein Bewusstsein? Vom Anfang der Darstellung an also erklärt Schelling die Relation der Potenzen als ein Subjekt-Objekt-Verhältnis, in dem das Seinkönnende als reines Subjekt und das rein Seiende als reines Objekt bestimmt werden. Sogar etymologisch wird die erste Potenz, d.h. die Potenz des *Anfangs*, als „Anfahen“ (veraltete Form von ‚anfangen‘, die z.B. in Luther zu finden ist – z.B. 1 Sam. 3, 12) und „Anziehen“ bestimmt. Das Subjekt der ersten Stufe ist als „Armuth an eigenem Seyn“ charakterisiert und benötigt deswegen ein Objekt, es strebt nach dem rein Seienden und *zieht* es *heran* (vgl. SW XII, 52). Hinzu ergänzt Schelling, dass das Subjekt sich mit dem Sein ‚bekleidet‘.<sup>507</sup> Das Seinkönnende fungiert dabei als *substratum* (ὑποκείμενον) des rein Seienden. Damit wird Schelling wieder die Selbstlosigkeit dieser beiden Pole betonen:

Wir können unmittelbar oder *primo momento* nur das reine Subjekt setzen ohne Seyn, *secundo momento* nur das reine Seyn ohne Subjektheit, und erst an einer dritten Stelle, erst als *exclusum tertium*, als ausgeschlossenes Drittes, werden wir das Objekt setzen können, das als solches auch Subjekt, oder das Subjekt, das als solches nicht weniger auch Objekt oder seyend ist. (SW XII, 56)

Dabei ist zu beachten, dass man erst mit dem Setzen der dritten Potenz über eine Bewusstseinsstruktur reden kann, denn erst hier tritt die Eigenschaft des ‚sich selbst Besitzendes‘ mit voller Selbstständigkeit auf. Nun ergibt sich zunächst die Möglichkeit, die Potenzen als ‚Reflexionsstruktur‘ zu betrachten.<sup>508</sup> Durch die Selbstbezüglichkeit als eigentümliches Merkmal des Bewusstseins, wird seine Grundlage transparent. So agiert die Dreieinigkeit als Vorbedingung des Bewusstseins:

---

507 „Aber auch in der andern Bedeutung, die das Wort anziehen hat, da es so viel mehr bedeutet als *bekleiden*, auch in *dieser* ist die erste Potenz die anziehende der andern; nämlich jenes bloße (alles Seyns entblöste) nackte Können, indem es das unendliche Seyn anzieht, *bekleidet* es sich gleichsam oder überzieht sich mit diesem Seyn, so daß wir nur *dieses*, aber nicht es selbst sehen; es selbst ist das in der Tiefe Verborgene, das eigentliche Mysterium des göttlichen Seyns, das, in *sich* alles Seyns ermangelnd, äußerlich mit dem unendlich *Seyenden* sich bedeckt, und indem es selbst für *sich* nichts ist, eben darum ein *anderes* (nämlich das unendlich Seyende) ist“ (SW XII, 53).

508 Vgl. hierzu Gerlach 2015 und seine Darstellung der Potenzenlehre als Struktur des ‚reflexiven Bewusstseins‘.

Aber ein Selbstbewußtseyn ist doch nicht denkbar, ohne in dem Selbstbewußten wenigstens drei innere Unterschiede zu setzen. Der Selbstbewußte ist 1) der, *der* sich bewußt, 2) der, *dessen* er sich bewußt ist, und nur weil dieser nicht ein anderer und *außer* jenem vorhandener, sondern einer und derselbe mit ihm ist, also *tertio loco* erst kann er als der *Selbstbewußte* gedacht werden. (SW XII, 74)

Der Gott des Christentums zeichnet es als die vollkommenste Religionsform aus, da es die Dreiheit – die Struktur des Selbstbewußtseins – in sich selbst einschließt. Daneben wird Gott als Wille bezeichnet, was grundsätzlich auch als Eigenschaft des Bewusstseins gilt, zumindest für Schelling, für den der freie Wille die praktische Manifestation des Selbstbewusstseins ist. Der schellingsche Gott wird dabei durch seine Dreieinigkeit gleichzeitig als Bewusstsein und als freier Wille definiert. Mehr noch, er wird als „absolute Persönlichkeit“ gekennzeichnet (SW XII, 85). Als solche, entspricht er einer Mehrheit von ‚Personen‘, die durch die Potenzen dargestellt werden (vgl. SW XII, 94). Jedoch bleibt Gott *über* den Potenzen, er identifiziert sich nicht vollständig mit ihnen (vgl. SW XII, 94 auch SW XI, 313).

Ins Auge zu fassen ist nun folgendes: wo ist das menschliche Bewusstsein in diesem Schema einzuordnen? Bis jetzt wurde nur das dreifache Verhältnis der Potenzen als eine Selbstbewusstseinsstruktur beschrieben. Über den Mensch wurde bisher kein Wort gesprochen. In *Monotheismus* wird die Genese des Urmenschen nur bruchstückhaft erklärt. Was ist der Mensch und warum wurde er von Gott geschaffen? Das menschliche Bewusstsein scheint in der Tat bei der Schöpfung, eine herausragende Rolle zu spielen. Es wird „das höchste Erschaffene“ (SW XIII, 348) und das „Ziel und Ende des ganzen Naturprocesses“ (SW XII, 118) genannt. Das Setzen des Andersseins Gottes gewinnt daraus seine wahre Bedeutung (ohne abzusehen, dass hier von ‚dem Ziel des *Naturprozesses*‘ und nicht ‚vom Ziel der *Schöpfung*‘ gesprochen wird). Der höchste Punkt der Schöpfung besteht in der Möglichkeit die Ureinheit wiederherzustellen. Wenn aber diese ‚Rekonstruktion‘ der Gottheit unmittelbar durch das bloße Setzen von B erreicht würde, so wäre das Resultat des Andersseins Gottes nicht wirklich ein Anderes, nicht wirklich etwas Neues. Die Schöpfung ist aufgrund dessen nicht etwas für Gott selbst. Aus ihr soll etwas entstehen, das davor nicht vorhanden war (vgl. SW XII, 109). Die Überwindung der Spannung darf sich nicht als das Resultat eines Naturprozesses ereignen. Sie soll vielmehr ein bewusstes Produkt der Freiheit sein. Der Mensch ist eben deshalb das höchste Geschöpfte, weil er das Attribut des göttlichen Bewusstseins in sich trägt. „In allen andern Dingen ist nur ein Schein der Gottheit in dem Menschen, als Ende des Ganzen, tritt die verwirklichte Gottheit selbst ein“ (SW XII, 118). Der Mensch wurde inmitten der Potenzenspannung geschaffen, aber er hat einen besonderen Status, weil er keine Potenz ist.

Es wird bereits deutlich, dass das, was den Mensch von den Potenzen unterscheidet, seine Freiheit gegenüber den Potenzen ist. Um den dahinterstehenden Gedankengang zu verstehen, ist es

unumgänglich, der Bewegung der Potenzen weiter zu folgen. Es wurde argumentiert, dass B ursprünglich A<sup>1</sup> war. Wenn der Mensch als Wiederherstellung der Ureinheit verstanden wird, dann wird deutlich, dass im Mensch B wieder A geworden ist (vgl. SW XII, 119). Genau durch diesen Umstand ist der Mensch als höchster Punkt der Schöpfung genannt. Dies ist die Überdetermination des menschlichen Bewusstseins, es ist das „in A umgewandelte B“ (SW XII, 121). Deshalb wird B als das Wesen und die Substanz des menschlichen Bewusstseins charakterisiert. Dem menschlichen Bewusstsein liegt infolgedessen die Potenzenstruktur zugrunde. Der Mensch ist nach dieser Idee ‚das Gott Setzende‘. B wurde schon als das Anderssein Gottes beschrieben, das aber eine Rückkehr in die Gottheit erfahren kann und *soll*. B alleine könnte aber nicht das Bewusstsein ausmachen, denn B ist nur die Bewegung, die sich von Gott entfernt. Dazu schreibt Schelling: „[...] es [sc. das ‚Wesen, die Substanz des menschlichen Bewusstseins‘] ist vielmehr das aus B in A umgewandelte B, B das = A gesetzt ist, also es ist ein eigenes, von B unabhängiges Wesen“ (SW XII, 121). Wenn der Mensch als das Gottsetzende zu verstehen ist, darf seine Struktur nicht nur aus B bestehen, weil B, als das nicht Seinsollende, vielmehr das nicht Gottsetzende ist. Diese Negation des Seins Gottes könnte aber als Gottsetzendes begriffen werden, indem erst mit dem Herausgehen, die Möglichkeit eines Zurückkommens gegeben ist. A wäre in diesem Sinn ‚versöhntes‘ B, das B, das wieder A geworden ist. Das B, von dem die menschliche Existenz ausgeht ist aber nicht das B, das am Anfang der Verwirklichung beschrieben wurde. Diese Potenz B ist eine höchstes, ‚geistiges B‘ (vgl. SW XII, 122). Durch die erste Verwirklichung wurde der Mensch als Gott-Setzender gesetzt. Erst mit der Entstehung des Menschen ist der Gott-Setzende-Prozess an sich in Bewegung gesetzt. Mit anderen Worten: die Umwandlung von B in A geschieht hier zwei Mal: erstens, als Naturprozess, indem der Mensch als Kulminationspunkt hervorkommt; zweitens, als Prozess der Befreiung des menschlichen Bewusstseins.

Aber warum muss sich der Prozess wiederholen, wenn doch behauptet wurde, dass die Wiederherstellung von B in gewisser Hinsicht das ‚Ziel und Ende des ganzen Naturprozesses‘ der Schöpfung war? Eine mögliche Antwort kann beim Freiheitsbegriff gefunden werden. Es ist leicht einzusehen, dass das menschliche Bewusstsein weder als bloßes B, noch als bloßes A definiert werden kann, denn auch wenn die schon zurückgekehrte Potenz A wäre, würde die Schöpfung ein unmittelbarer – und daher sinnloser – Prozess werden. Allerdings wird von Schelling festgestellt: „Es ist hier etwas Neues entstanden“ (SW XII, 121). Das menschliche Bewusstsein ist „ein Mittleres“, das zwischen B und A, zwischen dem Nicht-Göttlichen und dem Göttlichen schwebt. Diese Struktur erinnert tatsächlich an die Erläuterung der dritten Potenz. Jedoch meint Schelling, dass es hier um etwas Neues geht, das in der *Philosophie der Offenbarung* als ein „Viertes“ bezeichnet wird (SW XIII, 348):

Wäre nun der Mensch im Innern geblieben, wie er es ursprünglich war, so würde er mit diesen göttlichen Persönlichkeiten als solchen, diesen Elohim selbst verkehren. Aber der Mensch ist aus dem Innern herausgeworfen, und auf diesem bloß äußern oder exoterischen Standpunkt ist er auch den bloßen Potenzen für sich anheimgefallen. (SW XII, 95)

Diese vermittelte Unabhängigkeit erlaubt dem Menschen das Schauspiel der Potenzen zu erleben, simultan als Beobachter und Schauspieler. Das menschliche Bewusstsein ist daher die Wiederholung der Schöpfung aber auch ihre Fortsetzung. Der Mensch erfährt die Schöpfung, das Außer-sich-gehen von Gott selbst, als eine innere subjektive Bewegung, die aber objektiv von der Perspektive der Schöpfung aus zu betrachten ist. Nun kommt man endlich zum Hauptpunkt der *Philosophie der Mythologie*. Die Mythologie spiegelt den ursprünglichen Naturprozess wieder, „durch den das menschliche Wesen das Gott setzende geworden war“ (SW XII, 122). Was der Mensch in der Mythologie erlebt, ist seine eigene Vergangenheit. Diese Wiederholung geht aber nicht von Gott aus als frei Seiendes, sondern von B, dem Gegengott, aus. Deswegen erweist sich die Mythologie als eine „natürliche Bewegung“ – die trotzdem durch Freiheit gesetzt ist (SW XII, 123). Diese natürliche Notwendigkeit ergibt sich mithin aus der Verwirklichung von B, die als das außer sich Seiende einen nicht freien Anfang fordert. Die Erfahrung dieses Prozesses, dessen Anfang zur Wiederherstellung des Wesens Gottes als A führen soll, findet im menschlichen Bewusstsein statt. Möglicherweise täuscht diese Formulierung darüber hinweg, dass, obwohl es keine Mythologie außerhalb des Bewusstseins gibt, diese Bewegung als eine wirkliche und objektive gilt.

Im Text *Der Monotheismus* wird der Sündenfall nicht entfaltet. Obwohl Schelling in der *Philosophie der Offenbarung* sagt, dass „[d]ie Lehre von den Potenzen, ihrer gegenseitigen Ausschließung und dem dadurch gesetzten Proceß“ für die Erklärung der Mythologie schon „hinreichend“ ist (SW XIII, 317), fordert vielleicht die Deutlichkeit hier doch eine kurze Erläuterung der Rolle des Sündenfalls, da dieser mit der menschlichen Freiheit in engem Zusammenhang steht. Dazu muss man aber auf die *Philosophie der Offenbarung* zurückgreifen. Dort wird über eine immanente und eine externe ‚menschliche‘ Schöpfung geredet (vgl. SW XIII, 353). Auch der Mensch hat eine vor- und eine nach-weltliche Realität: „Der Mensch ist im Himmel, weil er zwischen den Potenzen in der Mitte, in der Freiheit ist. Aber weil frei von ihnen, kann er sie auch wieder hervorrufen und in Spannung setzen, in der Meinung, sie auch danach zu beherrschen“ (SW XIII, 357). Die Umschreibung der biblischen Erzählung ist deutlich: der Mensch wurde nach dem Bild Gottes erschaffen. Er gilt aber als ein bedingter Gott. Er kann über die Potenzen herrschen und die Einheit der Schöpfung bewahren, aber auch nur so lange als seine Unbeweglichkeit dauert. Dem Mensch war zu ruhen bestimmt, jedoch hatte er die Macht, die Möglichkeit, ein Anderes zu wollen. „Gott schlägt die Freiwilligkeit des Geschöpfes so hoch an, daß er das Schicksal seines ganzen Werks von dem freien Willen des Geschöpfes abhängig machte“ (SW XIII, 359). Oben wurde gesagt, dass der Mensch das höchste Erschaffene ist; er gestaltet sich aber auch als Anfang einer

neuen Bewegung, einer zweiten ‚Suspension‘ („ein wirklich zweiter Anfang“, vgl. SW XIII, 360). Dem Mensch gehört also das letzte Wort über diesen Moment der Schöpfung. Die Natur hatte im Menschen ihre Ruhe gefunden. Es gibt jedoch nach Schelling keine Vollkommenheit ohne Freiheit. Deswegen gehört zum Menschen die Möglichkeit, die Spannung der Potenzen zu erwecken. Beide Spannungen gehören zur Potenzenlehre Schellings. Während die erste Spannung von Gott selbst gesetzt war – der Übergang von Seinkönnendem zum aktualisierten nicht sein Sollenden –, war die zweite Bewegung vom Mensch verursacht (vgl. SW XIII, 366). Im Vergleich zu Gott wird deutlich, dass, obwohl der Mensch diese Spannung setzen konnte, es nicht in seiner Macht stand, die Potenzen zu manipulieren. Sobald der Urmensch die Bewegung durch die ‚zweite‘ Verwirklichung von B setzte, war der Prozess schon außer Kontrolle. Daher spricht Schelling über diesen ‚theogonischen‘ Prozess als einen ‚natürlichen‘, an dem der *Wille* Gottes nicht teilnimmt – was nicht bedeuten soll, dass jetzt die Welt außerhalb von Gottes *Macht* liegt.

Zurück zum Text *Monotheismus*: im Lichte dieser Stellen der *Philosophie der Offenbarung* lässt sich die Idee einer Wiederholung der Potenzenspannung im menschlichen Bewusstsein ergänzen. Schelling möchte in *Monotheismus* zeigen, dass der Mensch, obwohl er als das ‚Gott-Setzende‘ bestimmt ist, sein Ziel nur durch Freiheit erreichen kann. Eine Voraussetzung dieser Freiheit besteht aber darin, dass der Mensch die Macht besitzt, das Gegenteil Gottes auch zu setzen. So werden zwei Prinzipien der Philosophie der Mythologie gesichert. Auf der einen Seite gewinnt damit die Mythologie ihre Objektivität: eine Vielheit von Göttern, die der Polytheismus beansprucht, ist nicht ‚innerhalb‘ des Seins Gottes (nicht in Gottes *Wesen*) denkbar. Jedoch wird so ‚außerhalb‘ des suspendierten Seins Gottes, im menschlichen Bewusstsein ein Prozess denkbar und sogar *wirklich* (vgl. SW XII, 128). Auf der anderen Seite gewinnt damit die Philosophie der Mythologie einen Beweis, dass der Mensch ursprünglich mit Gott verbunden ist:

Es ist weder eine *mitgetheilte*, noch eine selbsterzeugte Erkenntniß Gottes, die wir dem ursprünglichen Menschen zuschreiben; es ist allem Denken und Wissen vorausgehender *Grund*, es ist sein *Wesen* selbst, durch welches er dem Gott zum voraus und vor allem *wirklichen* Bewußtseyn verpflichtet ist. (SW XII, 121)

Durch diese Idee vermeidet Schelling die Schwierigkeiten eines ursprünglichen ‚Atheismus‘ des menschlichen Bewusstseins. Im Gegenteil ist der Mensch von Anfang an das Gott-Setzende ohne seine Freiheit zu verlieren. Obschon der Mensch sich in der Mythologie von Gott entfernt, bleibt er *wesentlich* mit der Gottheit verknüpft.

Die Potenzenlehre ist einer der ehrgeizigsten Aspekte der schellingschen Spätphilosophie. Sie hat an den verschiedenen Ebenen seiner Darstellung teil, von der rein philosophischen Differenzierung zwischen Seinkönnendem und rein Seiendem bis zur Erörterung der mythologischen Vorstellungen. Die folgende Passage dient dazu, den bis hier beschriebenen Verlauf zusammenzufassen:

Das menschliche Bewußtseyn ist in dem Mythologie erzeugenden Proceß weder in jene Zeit des Kampfs zurückgesetzt, der eben mit dem Eintritt des *menschlichen* Bewußtseyns – in der Schöpfung des Menschen sein Ziel gefunden hatte. Die mythologischen Vorstellungen entstehen gerade dadurch, daß die in der äußern Natur schon besiegte Vergangenheit im Bewußtseyn wieder hervortritt, jenes in der Natur schon unterworfenen Princip jetzt noch einmal sich des Bewußtseyns selbst bemächtigt. (SW XII, 129)

Bis hier wurden drei Hauptbewegungen dargestellt. Die erste war die rotatorische Bewegung der Potenzen innerhalb der Immanenz Gottes.  $-A$ ,  $+A$  und  $\pm A$  wurden dort als Möglichkeiten des noch hypothetischen zukünftigen Seins vorgestellt. Danach folgt ein Zwischenzustand, der keine Bewegung an sich ist, sondern das *sich-Zeigen* (das Unerwartete, das Sinistre) der Möglichkeit einer Bewegung. Die nächste Bewegung war der durch die Verwirklichung des Andersseins Gottes (B) gesetzte Prozess. In Reaktion darauf sah sich die zweite Potenz verpflichtet, ihre ursprüngliche Position als rein Seiendes zu verlassen und jetzt als Seinmüssendes zu wirken ( $A^2$ ). Mit Blick auf die obige Stelle lässt sich feststellen, dass diese Inversion der Potenzen die Vorstufe der Mythologie ist. Es geht hier um eine ‚zweistufige‘ Schöpfung: eine von Gott und die andere vom Menschen gesetzte Schöpfung.<sup>509</sup> Zuerst setzt Gott durch die Suspension seines Seins eine Spannung, die das Sein außer Gott erzeugt. Die Natur, so scheint diese Textstelle zu vertreten, impliziert eine erste Entfremdung Gottes, die jedoch durch die Schöpfung des Menschen aufgehoben wird. Schelling spricht von der Natur als „besiegte Vergangenheit“ des menschlichen Bewusstseins, als Bedingung und Grund seiner Erscheinung. Im Mensch wird die erste von Gott verursachte Spannung der Potenzen zur Ruhe gebracht. Seine Freiheit ist ein Zeichen dieser Überwindung. Hier fängt vornehmlich die ‚menschliche‘ Schöpfung an und damit die dritte Bewegung der beschriebenen Darstellung. Die verdrängte Möglichkeit einer Spannung tritt hier „wieder“ hervor. In *Philosophie der Offenbarung* wird dieses Moment als eine „Katastrophe“ bezeichnet (SW XIII, 352). In der Tat, hier ist das radikal-Anderssein Gottes gesetzt, d.h. hier ist die Möglichkeit des Heidentums als göttlicher Gegensatz aktualisiert (obschon der Polytheismus an sich nur die ‚Medizin‘ gegen den ausschließenden Gott B ist). Der Mensch wurde als ein ‚Viertes‘ beschrieben. Er hat also die Macht, B ‚wieder‘ in Spannung zu setzen. Sobald er dies aber tut, wird seine Bewusstseyn von B besetzt, weil er nicht die Macht hat, die Potenzen zu beherrschen – er ist nicht ‚Herr des Seins‘ wie Gott. Das menschliche Bewusstseyn wird dabei in die Mitte des Potenzkampfes versetzt. Nur im Rahmen des Verhältnisses zwischen der Potenzenlehre und dem Sündenfall lässt sich gleichwohl erklären, warum Schelling die Mythologie eine ‚Wiederholung‘ nennt. Mehr noch, er verwendet mehrmals

---

<sup>509</sup> In *Philosophie der Offenbarung* spricht Schelling von ein ‚relativ außergöttliches‘ Sein und ein ‚außergöttliches‘ Sein: „Bemerken Sie nun übrigens: Bis hierher, bis zu dieser That des Menschen ist überall kein außergöttliches Seyn (im Sinne von extra), alles ist bis dahin noch in Gott beschlossen. Man könnte uns einwenden, wir selbst haben die Schöpfung ein Herausgehen Gottes aus sich genannt. Dieß ist relativ auf das Seyn gesagt, in welchem Gott *nothwendig* ist, d.h. ohne sein Zuthun“ (SW XIII, 353).

das Wort ‚Erinnerung‘ in Bezug auf die Mythologie. Dass diese Bewegung jetzt das Bewusstsein als ihren Kampfplatz hat, soll aber nicht bedeuten, dass der mythologische Prozess eine bloße Fiktion oder Imagination ist.

### 3.2.4. Der Fall des Bewusstseins aus Perspektive der Mythologie

Der Schlüssel zum rechten Verständnis der Setzung der Mythologie wird letztlich in *Philosophie der Mythologie, zweites Buch: die Mythologie* gehoben. Dort arbeitet Schelling heraus, wie diese neue Bewegung aus Sicht der Mythologie aussieht. Der Anfangspunkt des mythologischen Prozesses ist also der Mensch als das Zu-sich-selbst-Zurückgebrachte der Natur. Schelling hebt dabei eine doppelte Bezeichnung für den Mensch hervor: als Ende des natürlichen Prozesses nennt er ihn das „sich selbst Besizende“ (SW XII, 141); als Anfangspunkt des nächsten Moments wird der Mensch aber als ein *Seinkönnendes* identifiziert. Der Mensch ist aber – wie schon erörtert – keine Potenz, sondern ein Viertes. Im Vergleich zu den Potenzen ist der Mensch ein „selbst mächtiges Seynkönnendes“, das über das Sein seines Bewusstseins entscheiden kann.<sup>510</sup> Schelling betitelt diesen Zustand eine „unüberwindliche Doppelheit“: sie *ist* und *ist nicht* A – man soll sich daran erinnern, dass der Mensch als das ‚in A umgewandelte B‘ definiert wurde. So spiegelt sich im Mensch eine bereits im ‚Anfang‘ des Seins Gottes anzutreffende Möglichkeit wider. In A ruht jedoch auch die Möglichkeit seines Gegenteils (vgl. SW XII, 142). Dabei gilt es zu bedenken, dass die Möglichkeit nur eine solche sein kann, wenn sie als Gegenstand eines Willens auftritt. Ohne diese zwei Aspekte – Möglichkeit und Wille – ist diese Zweiheit undenkbar, so Schelling. A hat die Macht zu sein oder nicht zu sein (d.h. *A zu sein* oder *B zu sein*, da  $B = -A$ ).

In Hinblick auf diesen Zweizeitszustand ist nun nachzufragen, wie man überhaupt aus dieser Kondition heraus kann. Dazu formuliert Schelling ein ‚Weltgesetz‘:

Diese Zweideutigkeit darf, so zu sagen, nicht bleiben, sie *muß* entschieden werden. Sie *darf* nicht bleiben, sage ich, und spreche damit gleichsam ein Gesetz aus, das verbietet, daß etwas in der Unentschiedenheit verharre, ein Gesetz, das fordert, daß nichts verborgen bleibe, alles offenbar werde, alles klar, bestimmt und entschieden sey, damit jeder Feind überwunden und so erst das vollkommene, beruhigte Seyn gesetzt werde (SW XII, 142).

Letztlich bleibt diese Möglichkeit, die sich im menschlichen Geist befindet, dem Menschen unbekannt. Daher bespricht das Weltgesetz nicht nur, dass alles offenbar werden muss, damit es gekannt wird, sondern dass alles entschieden werden muss. Gerechtfertigt ist aber immernoch die Frage, woher dieses Gesetz überhaupt kommt. Es ist von Schelling nicht ausführlich definiert.<sup>511</sup>

---

<sup>510</sup> Wie gleich gezeigt wird, kann der Mensch über sein Sein *entscheiden*, aber nicht – wie Gott – über sein Sein *herrschen*.

<sup>511</sup> Die Idee eines Weltgesetzes findet man schon in den Erlanger Vorlesungen. Dort wird es als Verbot formuliert: „Begehre nicht des Seins“ (Schelling 1969, 128). Das Gesetz wird als „blos imaginär“ bezeichnet und daher soll man es nicht als ein neues wirkliches Element denken. Es ist das Bild der Freiheit, das Bild einer Möglichkeit. In

Wie man aus dem biblischen Text weiß, ist das Gesetz hier als ein Verbot formuliert und wird vom Gott ausgesprochen. „Aber eben durch dieß Verbot, *durch* das Gesetz wird ihm die Möglichkeit des Gegentheils geoffenbart [...]“ (SW XII, 144). Darüber hinaus kann gesagt werden, dass das Gesetz die Möglichkeit der Freiheit beinhaltet, d.h. die Möglichkeit der Möglichkeit, weil es mit dem Unwissenheitszustand des Menschen aufhört.<sup>512</sup> Schelling versteht dieses Gesetz gleichzeitig als Gesetz und als Verkündigung des Gesetzes, als ob die Performativität des Gesetzes das wäre, was die Möglichkeit ermöglicht. Beide Momenten gehören untrennbar zusammen. Deshalb nimmt dieses Gesetz die Form von Nemesis an. Im Text *Ueber die Bedeutung eines der neu entdeckten Wandgemälde von Pompeji* (1833) charakterisiert Schelling die Tochter des Erebos folgendermaßen:

Denn Nemesis ist ja doch nichts anderes als jene unsichtbare Gewalt, die das, was geschehen soll, zum wirklichen Geschehen bringt, und die dem Bestehenden feind ist, inwiefer es verhindert, daß das einmal seyn Sollende sich vollende. Nicht mit Gewalt, sondern mit sanfter Bewegung, wie allein sie überall wirkt, treibt sie die Zögernde vorwärts zu der vergängnißvollen Verbindung (SW XII, 684).<sup>513</sup>

Bibel und hesiodischer Text stimmen für Schelling darin überein. Sie überliefern also denselben Moment, denselben Anfang für die Mythologie.<sup>514</sup> Das Gesetz – Schelling leitet ‚Nemesis‘ von

---

diesem Sinn ist das Gesetz mit dem Moment der Weisheit Gottes analog zu verstehen.

512 Daraus wird deutlich, worin diese Wiederholung der ersten ‚Ebene‘ der Schöpfung besteht. Die Natur wurde im Menschen (A) erfüllt. Die wahre Vollkommenheit kann aber nach Schelling nur mithilfe der Freiheit geschehen. Gott gibt daher dem Menschen die Möglichkeit, sein Schicksal selbst zu wollen, oder eine ‚zweite Schöpfung‘ (vgl. SW XII, 144) in Bewegung zu setzen. Das ‚Ende‘ der Natur ist darum der Anfang der Geschichte als „Befreiungsgeschichte des Bewusstseins“ (vgl. Schmied-Kowarzik 2015, 322). Was in der Natur geschehen ist (die Versöhnung von B im Menschen) muss nun auf einer höheren Stufe wiederholt werden. Inwiefern diese Wiederholung den Freiheitsbegriff artikuliert – da die Wiederholung eine gewisse Bestimmung impliziert – ist hier nicht zu behandeln. Hermanni unterscheidet mit Recht zwischen der Behandlung des Sündenfalls in *Philosophie der Offenbarung* und der *Philosophischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie*. Die Hauptdifferenz besteht hierin, dass in der *Philosophischen Einleitung* der Sündenfall „entmoralisiert“ wird, während in der *Philosophie der Offenbarung* dieser Akt schon mit Bewusstsein stattgefunden hat (vgl. Hermanni 1994, 260). In *Der Mythologie*, dem Text, der hier betroffen ist, scheint Schelling schon Wert auf die Freiheit des Menschen zu legen. Erstens, indem Schelling hier die Rolle des Gesetzes betont (SW XII, 142 f.). Zweitens, indem er schreibt, dass diese „zweite Schöpfung mit freiem Willen“ gesetzt ist (SW XII, 144). Man muss aber zugeben, dass Schelling hier immernoch nicht vom ‚Bösen‘ spricht.

513 Vgl. mit *Philosophie der Mythologie*: „Wenn nun selbst nach der christlichen Ansicht das Gesetz und zwar das Gottgegebene Gesetz die veranlassende Ursache der Sünde, d.h. der Abweichung von dem ursprünglichen Seyn war, so ist die mythologische Vorstellung, nach welcher Nemesis die Ursache des unheilbringenden Uebergangs ist, dem Gedanken nach ganz dieselbe, wie ohnehin schon νόμος (das Gesetz) und νέμεσις dem Wortlaut und der Etymologie nach Verwandte sind“ (SW XII, 144 f.). Wie Herder, ist Schelling gegen eine Deutung Nemesis‘ als Rachegöttin (siehe Herders *Nemesis. Ein lehrendes Sinnbild* – aus den *Zerstreuten Blättern*, Herder 1786a, 213-272). Zur Figur der Nemesis schreibt Gasché: „Let us recall here that the supra-historical represents an immemorial state in which the natural consciousness of homogeneous humanity was completely absorbed in a substantial, blissful ecstasy with God. This God, however, was blind, and the consciousness of this humanity did not really know anything about this God. But this is also the timeless time of the division and the crisis in which consciousness is cut off from its interiority and its self through the power of Nemesis as soon as it really wills this God. This supra-historical state is like the becoming of difference within the One. But since this becoming cannot be historical, it cannot be thought otherwise than an always already accomplished event, as the always already effective split that divides the One in itself, and displaces as well as the consciousness absorbed in it from itself“ (Gasché 2012, 56).

514 Schelling schreibt sogar, dass ‚der Gott‘ dem Menschen verbietet (vgl. SW XII, 144). D.h. nicht Gott in seiner Absolutheit (Jahwe), sondern *der* Gott, der in den Potenzen agiert (Elohim).

νόμος ab – zeigt sich selbst und dieses Zeigen enthüllt sich indes als Zeigen der menschlichen Freiheit. Dieses *sich Zeigen* der Möglichkeit ist aber auch ein *Scheinen*. Wie erklärt Schelling diesen Punkt? Dem Menschen *erscheint* die Möglichkeit, das Sein zu verwirklichen (B zu setzen). Man soll vor Augen haben, dass der Mensch nach Gottes Bild geschaffen wurde, aber nur in sehr beschränkter Weise. Diese Urmöglichkeit – seine eigene Freiheit auszuüben –, die Schelling auch ‚Persefone‘ nennt, ist daher ein ‚Schein‘ und eine ‚Versuchung‘, insofern der Mensch seine von Gott gegebene Macht nutzt, das Sein zu setzen, aber es nicht beherrschen kann. Sobald das Prinzip des Andersseins gesetzt ist, empört es sich gegen den Menschen. Darin besteht die ‚Selbsttäuschung‘ des Bewusstseins: in der Überschätzung seiner Macht. Hiermit wird das menschliche Bewusstsein vom Prinzip des Andersseins (B) unterworfen und damit wird auch die Möglichkeit seiner Befreiung gegeben. Jetzt befindet sich das Bewusstsein innerhalb einer Bewegung, die es nicht dominieren kann, die aber stufenweise, durch die Gegenwirkung der anderen zwei Potenzen, zur Wiedereroberung der Freiheit führen soll. So wird der Mensch wieder vom Betrachter zum Akteur.

Die grundlegende Voraussetzung für die Erregung des mythologischen Prozesses sieht Schelling darin, dass die erste Potenz am Anfang als ‚absolute Ausschliesslichkeit‘ im menschlichen Bewusstsein gesetzt wurde.

Die logische Struktur dieser Phase wurde schon dargestellt: B ist das nicht Seinsollende; seine Potentialität besteht in dieser Negativität. Nun wird aber was-nicht-Sein-soll als Sein gesetzt. Die Voraussetzung hierfür sorgt wiederum dafür, dass so eine Transformation in der Konfiguration der Potenz sich nicht ohne weiteren Widerstand ereignen kann. Schelling erklärt diese Dynamik räumlich anhand der Begriffe von ‚Zentrum‘ und ‚Peripherie‘. Mit dem Setzen von B wird es peripherisch. Am Ende der ‚ersten‘ Schöpfung wurde B mit A versöhnt. Diese Versöhnung ist der Grund des menschlichen Bewusstseins. B liegt aber immer noch der Potenz A zugrunde. Mit der menschlichen Freiheit wird nun B wieder außerhalb von A gesetzt. Die erste Potenz verliert damit ihre Potentialität und ihre Zentralität.

Als lauterer Seyn können war es Geist und dem Geist gleich; übergegangen in das Seyn, ist es seiner Natur nach ungeistig, und sollte sich als solches erkennen, der höhern Potenz sich unterordnen, sich gegen sie materialisieren, ihr zur Materie, zum selbstlos Seyenden werden, um so wieder in seine Latenz und die Geistigkeit, die ihm allein auf *diese* Weise zusteht zurückkommen (SW XII, 171).

B *sollte* daher seine neue Stelle in der Peripherie erkennen, aber wie schon betont wurde, hat der Mensch keine Macht über die Potenzen und kann den Widerstand der ersten Potenz nicht neutralisieren. B *will* – und dabei soll gefragt werden, inwiefern die Potenzen einen eigenen Willen

haben – seine Stelle als Zentrum, als ‚Subjekt‘ nicht aufgeben.<sup>515</sup> Als dieses Beharren ist der Anfang der Mythologie zu verstehen. Das menschliche Bewusstsein wird von der Potenz B besetzt, die ihre neue Stelle nicht annimmt. Die Bewegung zwischen Peripherie und Zentrum zeigt sich als eine pendelartige und die erzeugte Spannung zwischen diesen beiden Impulsen (dem peripherisch-Setzen und dem Streben nach Zentralität) stellt den Rahmen der ersten mythologischen Figur dar. Die erste Form der menschlichen Bewusstsein – und damit die erste Form der Religion überhaupt, da das Bewusstsein ursprünglich Bewusstsein von Gott ist – ist der astrale Gott.

Bevor aber die wirklichen Formen der Religion ausgelegt werden, ist es notwendig, die Zeittheorie Schellings ins Spiel zu bringen, in der er die Struktur der Potenzen als Struktur der Zeit selbst ausweist.

---

515 Schelling verwendet das Wort ‚Subjekt‘ mindestens in zwei verschiedenen Sinnen. Erstens, bedeutet es ‚Grund‘ als ‚Hypokeimenon‘. So verbindet er das Subjekt mit dem Grund und der Materie (im metaphysischen Sinn). Zweitens, spricht Schelling vom Subjekt als „ein seiner selbst Mächtiges“ (SW XII, 171). Das grammatikalische Subjekt ist mit diesem letzten Sinn zu verknüpfen. Subjekt kann aber auch in einem noch stärkeren Sinn gemeint sein (der nicht so oft verwendet wird): als Substanz, d.h. als ‚das was sein wird‘ (vgl. SW XIII, 217 und 222).

### 3.3. Die Schichten der Zeit: Schellings Periodisierung der Geschichte<sup>516</sup>

Die Zeit zu periodisieren, d.h. zwischen verschiedenen ‚Zeiten‘ oder ‚Epochen‘ zu unterscheiden, ist für Schelling keine willkürliche Aufgabe. Im Gegenteil ist ihm die Periodisierung der Zeit eine wesentliche Dimension derselben. Mit anderen Worten: die wahre Vorstellung der Zeit ist die, die wirkliche und voneinander verschiedene Zeiten betrachtet. Deswegen wendet sich Schelling an verschiedenen Stellen seiner Spätphilosophie gegen die Vorstellung, dass die Zeit eine homogene und unbestimmte Quantität repräsentiert. Diese Vorstellung ist eng an das Weltbild der Geologie seiner Zeit und ihren Begriff der ‚Tiefenzeit‘ geknüpft. Ohne die Fortschritte der Naturwissenschaften zu leugnen, richtet sich Schelling vielmehr gegen die Absicht dieser Disziplinen, die Zeit ausschließlich aus der Empirie heraus zu erklären, ohne die Rolle des Bewusstseins zu berücksichtigen.<sup>517</sup> In einigen Schriften über Mythologie, die ich hier behandeln werde, setzt Schellings Auseinandersetzung mit den Geowissenschaften in Bezug auf die Zeit ein. Die Erwähnungen von Georges-Louis Leclerc de Buffon, William Buckland, Georges Cuvier und dem Pfarrer und Geologen Johann Georg Justus Ballenstedt dürfen in diesem Kontext nicht missverstanden werden. Sie erscheinen an den Stellen, in denen Schelling tatsächlich die Vorstellung einer ‚homogenen‘ Zeit und die Idee einer unbestimmten Tiefenzeit, in der man kein Indiz des menschlichen Lebens finden kann, kritisiert, um die Ordnung einer nach der Ideenwelt und dem Bewusstsein gestalteten organischen Zeit zu bewahren.<sup>518</sup>

Um eine Alternative zu dieser Konzeption der Zeit als einer homogenen Quantität zu bieten, vertritt Schelling – wie nachfolgend gezeigt wird – ein Zeitmodell, das die Epochen als Zeitschichten denkt. Obwohl Schelling dieses Modell der Geologie entnimmt, benutzt er es, um zu

---

516 Eine frühere Version dieses Abschnitts wurde in den *Schelling-Studien* 2018 veröffentlicht (siehe Wirtz 2018b).

517 Unter dem Ausdruck ‚Entdeckung der Tiefenzeit‘ versteht man häufig einen komplexen Prozess, der zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert in verschiedenen Disziplinen stattgefunden hat und der dazu führte, dass das Bild der Erde eine neue und bis dahin unvorstellbare Dimension bekam. Nicht nur die Geologie, sondern auch eine große Menge anderer Wissenschaftsgebiete wie die Archäologie, die Paläontologie, – wenngleich diese Bereiche oft durch andere Namen bezeichnet wurden –, die Geschichte, die Theologie, usw. waren an dieser Unternehmung beteiligt. Besonders relevant für die Thematik dieses Abschnittes ist aber die Entwicklung, die sich am Ende des 18. Jahrhundert ereignet hat, als die geologischen Wissenschaften, deren Aufgabe bis dahin deskriptiv war, anfangen, kausale Erklärungen für die Gestaltung der Erde zu finden. Diese Wende ist ohne den Einfluss der modernen Geschichtswissenschaft schwer zu denken (vgl. Rudwick 2005, 181). Zugleich wurden die historischen Wissenschaften (bzw. die Altertumsforschung) auch von den Methoden der anderen Disziplinen geprägt (vgl. Rudwick 2005, 186.). Das Vorherrschen einer rein philologischen Approximation zur Antike wurde allmählich von dem Interesse an nicht-textlichen Quellen verdrängt, wie an der Symbolforschung Creuzers zu sehen ist. Neben der klassischen Einführung zu diesem Thema von Stephen Gould *Die Entdeckung der Tiefenzeit* (1987) gilt *Die geologische Revolution* (2015) Gottfried Hofbauers als empfehlenswerter Ausgangspunkt (siehe Gould 1992, Hofbauer 2015). Für einen ausführlichen Blick auf die Geschichte der Erdwissenschaften ist aber vor allem das voluminöse Buch Martin J.S. Rudwicks *Bursting the Limits of Time* (2005) zu nennen.

518 Die Philosophie Schellings ist ein Beispiel für den ‚Synkretismus‘ zwischen Philosophie und Erdwissenschaften. Der Begriff der Tiefenzeit und die neuen Diskussionen um die Geologie waren ihm nicht fremd. Schon in *Von der Weltseele* (1798) verwendet der Philosoph die Ideen von Horace-Bénédict de Saussure und von Georges-Louis Leclerc de Buffon, deren Theorien Schelling zitiert um die Polarität der Erde zu begründen (AA I, 6, 176f.). Interessanterweise scheint Schelling hier eine Art von Katastrophismus zu verteidigen, obschon er sich später in seiner *Darstellung der reinrationalen Philosophie* skeptisch gegenüber dieser Position Cuviers äußert.

zeigen, dass die zeitliche Entwicklung der Geschichte einer bestimmten ideellen Ordnung folgt (vgl. SW XII 355 f.). Diese Entwicklung soll aber nicht als eine gerade, horizontale Linie dargestellt werden, sondern als ein System von sich überlappenden Zeitschichten.<sup>519</sup> Die Metapher der Zeitschichten deutet an, dass eine Epoche in einer anderen Epoche in gewisser Weise präsent ist, d.h. dass ein bestimmtes Nachleben der vergangenen Epochen in einer zukünftigen Epoche ‚anwesend‘ sein kann, oder umgekehrt die Zukunft in einem früheren Moment präformiert sein kann.<sup>520</sup> So schreibt Schelling in der *Philosophie der Mythologie*, dass die verschiedenen Epochen „sich nicht durch ihren absoluten Inhalt“ unterscheiden, weil in jeder Epoche die anderen auch enthalten sind. Auf diese Weise ist, „was erst in dem spätern Moment zur Gegenwart wird, [...] darum in dem frühern Moment nicht *nicht*, sondern es ist allerdings auch, nur *als* Zukunft gesetzt“ (SW XII, 347).

Die folgenden Überlegungen beschränken sich auf einige Stellen, in denen Schelling das Problem der Zeit als homogene Dauer darlegt. Ohne diese Zeitvorstellung Schellings im Hintergrund zu behalten, ist es auch schwer den ganzen mythologischen Prozess zu verstehen, der eben als eine ‚*diskontinuierliche Kontinuität*‘ bezeichnet werden darf. Im Folgenden soll das Thema in vier Schritten angegangen werden. Zunächst wird die Struktur des ‚Systems von Zeiten‘ mit Hilfe der ersten Fassung der *Weltalter* (1811) vorgestellt (1). Dort führt Schelling den Erinnerungsbegriff ein, indem die Wissenschaft der Vergangenheit als eine erzählerische Wissenschaft der Erinnerung verstanden wird. Im zweiten Schritt wird die Periodisierung der Zeit der *Historisch-kritischen Einleitung* aufgebaut (2), da diese Periodisierung die Grundlage für das Zeitverständnis der anderen Stellen bildet. Im dritten Teil wird Schellings Beurteilung der geologischen Theorien der Tiefenzeit mit Blick auf die *Darstellung der reinrationalen Philosophie* erörtert (3).<sup>521</sup> Abschließend wird die Durchführung von Schellings Vorstellung der Vorgeschichte am Beispiel der Kritik des Philologen Voß und der Deutung der zyklischen Mauern anhand des wenig beachteten Textes *Ueber das Alter kyklopischer Bauwerke in Griechenland* skizziert, in denen die Kritik an einer rein quantitativen und äußerlichen Periodisierung der Zeit wieder auftaucht (4).

### 3.3.1. Erinnerung und Vergangenheit: das System der Zeiten in den Weltaltern (1811)

Der erste Teil von Schellings *Weltaltern* trägt den Titel „Die Vergangenheit“. Schon im zweiten Paragraphen erkennt man aber, dass Schellings Vorstellung der Vergangenheit nicht monolithisch

---

519 Das Bedürfnis, Schellings Zeittheorie mithilfe nichtlinearer Modelle zu denken, lässt sich besonders in Scholes Arbeit *Der Herr der Zeit* erkennen, in der er von der Perspektive der modernen Physik her die zeitliche Dynamik bei Schelling als ein transformatives ‚Spielzeugmodell‘ beschreibt (Schole 2018).

520 Und auch umgekehrt: die Zukunft kann in einem früheren Moment präformiert sein.

521 Hier wird nicht der historische Zusammenhang dieser Texte thematisiert, sondern ihr inhaltliches Verhältnis. Die Frage, ob die *Darstellung der reinrationalen Philosophie* zur ‚Philosophie der Mythologie‘ Schellings gehört, wird hier nicht behandelt. *Inhaltlich* gibt es aber eine deutliche Verwandtschaft dieser Stellen in Bezug auf das Problem der Zeit.

ist. So spricht er gleich von einer „vorweltlichen Zeit“ (WA I, 10). Der Gegenstand der Forschung Schellings bezieht sich auf eine „Geschichte der Entwicklungen des Urwesens“, erklärt er (WA I, 10). Um den ersten Zustand dieses Urwesens zu erforschen, ist es nötig, den Blick auf die vorweltliche Zeit zurückzuführen. Die Vergangenheit wird erzählt (vgl. WA I, 3). Trotzdem beschreibt Schelling die „vorweltliche Zeit“ als eine „Zeit des Schweigens und der Stille“ (WA I, 10). Wie ist eine Erzählung dieser Vergangenheit möglich? Da „keine Sage [...] bis [zu] jener Zeit herab [tönt]“, lässt sich vermuten, dass man hier auf keine rein menschliche Erinnerung rekurren kann. „Nur in göttlichen geoffenbarten Reden“ ist dieser Zustand zu erraten. Die Erzählung wird daher nicht aufgehoben. Es geschieht durch Reden, durch Narration, dass die Geschichte des Urwesens erfahrbar ist.

Allerdings sollen wir nicht nur draußen suchen, sondern auch und vor allem „in uns selbst müssen wir die Vergangenheit zurückrufen [...]“. Bedeutet nun dieser Satz, dass diese „göttlichen geoffenbarten Reden“ im Menschen zu finden sind oder dass es einen alternativen Weg gibt, der sich hier darbietet? Diese Verinnerlichung der Vergangenheit scheint der Aussage der Einleitung nahezuliegen, dass die philosophische Dialektik am Ende einer lebendigen historischen Erinnerung gleichen soll.<sup>522</sup> Im Unterschied zu einer bloß geschichtlichen Erzählung ist für Schelling die ‚erfahrbare‘ Dimension von großer Bedeutung. So schreibt er noch in der Einleitung: „Eben so kann der Mensch jene Folge von Prozessen, wodurch aus der höchsten Einfalt des Wesens zuletzt die unendliche Mannigfaltigkeit erzeugt wird, in sich durchlaufen und unmittelbar gleichsam erfahren, ja, genau zu reden, muss er sie in sich selbst erfahren“ (WA I, 9). Der Verstand soll mit der Erfahrung (die Schelling auch dem ‚Fühlen‘ und dem ‚Schauen‘ beiorndnet) zusammen wirken. Diese Betonung der ‚Lebendigkeit‘ der Erinnerung gegenüber den „erzwungenen Begriffe[n] einer leeren und begeisterungslosen Dialektik“ (WA I, 6)<sup>523</sup> bekräftigt die Idee, dass Schelling hier eine Art ‚Phänomenologie‘ der Vergangenheit darzustellen versucht.

Wie aber ist diese Erinnerung möglich? Obschon in den *Weltaltern* die Funktion des menschlichen Urbewusstseins nicht explizit thematisiert wird und daher ein Parallelismus mit der *Philosophie der Mythologie* nicht ganz angemessen erscheint, könnte der Erinnerungsbegriff der Mythologie diese Stelle der *Weltalter* trotzdem beleuchten. Das zweite Buch der *Philosophie der Mythologie* fängt mit der Rekonstruktion des Falls des mythologischen Bewusstseins an. Ein Bild dieser ersten Katastrophe findet das Bewusstsein erst am Ende seines mythologischen Werdegangs. Die

---

522 „Kann nie wieder die Erinnerung vom Urbeginn der Dinge so lebendig werden, daß die Wissenschaft, da sie der Sache und der Wortbedeutung nach Historie ist, es auch der äußern Form nach seyn könnte, und der Philosoph, dem göttlichen Platon gleich, der die ganze Reihe seiner Werke hindurch dialektisch ist, aber im Gipfel und letzten Verklärungspunkt aller historisch wird, zur Einfalt der Geschichte zurückzukehren vermöchte“ (WA I, 8).

523 Vgl. z.B. mit der *Philosophie der Offenbarung*: „Unsere Zeit leidet an großen Uebeln, aber die wahren Heilmittel für dieselben liegen nicht in jenen abstrakten, alles Concrete aufhebenden Begriffen, sondern gerade nur in der Wiederbelebung des Ueberlieferten, das darum ein Hemmendes geworden ist, weil es von allen Seiten nicht mehr verstanden wird“ (SW XIII, 178 f.).

Mythologie stellt sich daher – historisch betrachtet – als ein Erinnerungsprozess vor. So schreibt Schelling:

Nur die Folge der That bleibt im Bewußtseyn. Bis zu dem Vorgang selbst reicht keine Erinnerung zurück. Denn das jetzt – nach der That – entstehende Bewußtseyn ist das erste *wirkliche* Bewußtseyn [...]: dieses erste wirkliche Bewußtseyn kann aber des Acts, durch den es entstanden ist, nicht selbst wieder bewußt seyn, weil es durch diesen Act ein völlig anderes geworden und von seinem früheren Zustand abgeschnitten ist. Zur Erinnerung gehört Identität (Einerleiheit) des *jetzt* Seyenden (sich Erinnernden) und dessen, welches *Gegenstand* der Erinnerung ist. Wo diese Identität aufgehoben ist, findet keine Erinnerung statt wie uns die sogenannten Somnambülen zeigen, die im höchsten Zustande der sogenannten *clairvoyance* ein sehr helles, erleuchtetes Bewußtseyn zeigen, aber im darauf folgenden wachenden Zustand sich nichts von dem erinnern, was sie während des Hellsehens gethan oder gesprochen haben, weil es in der That eine andere Person ist, die sich in jenem, und eine andere, die sich in dem gewöhnlichen wachen zustande befindet. (SW XII, 154)<sup>524</sup>

Kann man sich an das Vorbewusste *selbst* erinnern? An dieser Stelle scheint Schelling dies zu verneinen. Die Trennung kann dennoch nicht absolut sein, sonst wäre auch die Folge jener Erinnerung unmöglich. Auch wenn das individuelle Bewusstsein den Fall des Urmenschen nicht unmittelbar erfahren hat, bleibt in jenem eine Spur solcher Urtat. Die Scheidung zwischen dem menschlichen Urbewusstsein und dem postlapsarischen Bewusstsein wird in den *Weltaltern* nicht direkt angesprochen. Dort spricht Schelling trotzdem explizit von einem Vergessen einer Urerinnerung, indem er sagt: „Aber dieses Ur-bild der Dinge [sc. das gewordene Prinzip, das aus der Urquelle der Dinge entspringt] schläft in der Seele als ein verdunkeltes und vergessenes, wenn gleich nicht völlig ausgelöschtes Bild“ (WA I, 4).<sup>525</sup> Könnte man nun auch zwischen der Erinnerung des prälapsarischen Zustands und dem Urbild der Dinge eine *Analogie herstellen*, so wäre man in der Lage, auch hier von einer Erinnerung – oder vielleicht von einer Erinnerung der Erinnerung – der Urquelle zu sprechen. Auch hier in den *Weltaltern* lässt sich daher die ‚Mitwissenschaft‘ als Anamnese denken.<sup>526</sup>

Diese Idee einer Erinnerung hängt aber unmittelbar mit einem bestimmten Begriff der Vergangenheit zusammen. Die lineare Konzeption der Zeit ist mit verschiedenen Schwierigkeiten behaftet. Beim traditionellen Bild eines Zeitpfeils oder einer Zeitkette gibt es nach Schelling zwei problematische Aspekte. Auf der einen Seite die Unendlichkeit, die einer solchen Zeitvorstellung entspricht. Nach diesem Bild soll man sich die Zeit als eine unendliche Linie vorstellen, die

---

524 Vgl. mit SW XI, 124. Siehe hierzu Chotwas' Nachschrift: „Nachdem der Wille die Möglichkeit gefaßt hat, so kommt es dem bezeichneten Seyn zu, sich wirklich [zu] erheben; es ist der Anfang der Urgeschichte, Urereigniß; dies fällt ganz in [die] Übergeschichte, *jener Vorgang* ist jener übergeschichtliche Anfang der Mythologie, er ist Urzufall selbst, das älteste unvordenkliche Verhängnis, nicht weil sich nichts darin denken läßt, sondern als Erinnerung, denn vor ihm kann sich das Bewußtseyn nichts denken und erinnern [...]“ (Schelling 1996b, 197).

525 Dass die Vergangenheit vergessen wird, heißt aber nicht, dass die Verbindung mit ihr zerstört wird. So schreibt Schelling später in der *Philosophie der Mythologie*: „Denn dass wir uns jener Genüsse [der Seele im Schlaf] nicht erinnern, kann nicht die Abwesenheit derselben erweisen, sondern nur, daß sie keiner Uebertragung in den wachenden Zustand durch Erinnerung fähig sind, wie die Vorgänge des magnetischen Schlafs“ (SW XII, 574).

526 Vgl. Tilliette 1970a, 598.

rückwärts in die Vergangenheit und vorwärts in die Zukunft fließt. Wie könnte man in dieser von diskreten Teilen geformten Endlosigkeit die Zeitlichkeit fassen? Unterscheidet sich die Gegenwart von der Vergangenheit und von der Zukunft nur quantitativ? Eine zweite Schwierigkeit entsteht durch die Dynamik, die eine solche Vorstellung mit sich bringt. So sei der Übergang von einem Moment in den anderen als ein Kausalmechanismus zu verstehen. Jedes Glied dieser Kette fungiert hierbei gleichzeitig als Ursache und Wirkung seiner nebeneinanderliegenden Momente und ist in diesen Beziehungen fixiert.

Wie ist die Erinnerung bei einem solchen Zeitbegriff möglich? Die Gefahr dieser Zeitvorstellung scheint darin zu liegen, dass die Grenzen der Gegenwart, in der die Erinnerung stattfinden soll, unscharf werden. Schelling unterscheidet hier zwei Einstellungen gegenüber der Vergangenheit. Wer sich nicht von der Vergangenheit ‚kräftig‘ scheiden kann, verliert sich in der Vergangenheit. Die andere Haltung, die Schelling nennt, ist eine ‚kraftlose‘ Sehnsucht,<sup>527</sup> „die Vergangenheit zurückzuwünschen“ (WA I, 11), was an eine Stelle des *Predigers* Salomo (oder *Ecclesiastes*) erinnert.<sup>528</sup> Interessant ist hier, dass Schelling beide Positionen durch ihren Mangel an ‚Kraft‘ kennzeichnet, eine Idee, die in der letzten Fassung der *Weltalter* fortgeschrieben wird. Dort schreibt Schelling: „[...] denn Seelenstärke ist nöthig, den Zusammenhang der Bewegung von Anfang bis zu Ende festzuhalten“ (SW VIII, 207). Eine gewisse Kraft scheint daher notwendig, um diesen Prozess in Erinnerung zu rufen.

Schelling führt die biblischen Resonanzen weiter, indem er sich nun auf *Ecclesiastes* 1,9 bezieht und auf das Motiv, dass es nichts Neues unter der Sonne gibt. Die Bedeutung dieser Stelle der Fassung von 1811 lässt sich mithilfe eines der frühesten Konzeptblätter zu den *Weltaltern* vielleicht deutlicher formulieren. Dort schreibt Schelling: „Doch das alte Buch setzt erklärend hinzu, es geschehe nichts neues unter der Sonne, wodurch angedeutet wird es sey nur von der durch die Sonne bestimmten, d.i. weltlichen Zeit die Rede“ (WA III, 192). Anders gesagt: es geschieht etwas Neues, aber nicht in der weltlichen Zeit. Da diese Stelle aber umgeschrieben wurde, muss man sich ihre Bedeutung genauer überlegen. Dass alles, was in der Welt passiert, als eine ‚Wiederholung‘ zu verstehen sei, lässt sich nicht ohne Schwierigkeiten denken. Weder lässt sich diese Idee mit menschlicher Freiheit versöhnen, noch mit anderen Passagen der Spätphilosophie Schellings, in denen die Periodisierung der geschichtlichen Zeit durch ‚wirklich und voneinander verschiedene Zeiten‘ durchgeführt wird (vgl. z.B. SW XI, 232-237).<sup>529</sup> Was aber bedeutet hier ‚Wiederholung‘? Eine weitere Frage wäre, warum Schelling den Titel ‚die Weltalter‘ für seinen Text wählen sollte, wenn die wahre Vergangenheit *vor* der Welt zu finden ist und die wahre Zukunft nur *nach* der Welt.

---

527 Diese darf nicht mit der originellen Begierde der ersten Potenz verwechselt werden, die eine konstitutive Kraft der Bewegung der Urlebendigen ist.

528 „Sprich nicht: Was ist’s, daß die vorigen Tage besser waren als diese? denn du fragst solches nicht weislich“ (7,10).

529 Schelling hatte die Idee von „drey wirkliche[n] von einander verschiedene[n] Zeiten“ schon in die Entwurfblättern der *Weltalter* konzipiert (WA III, 188).

Es könnte sein, dass die Weltalter außerhalb der Welt zu suchen sind, dass die Weltalter als Wiederholung der überweltlichen Weltalter zu verstehen sind. Diese Stelle beschäftigt sich darüber hinaus mit einer noch allgemeineren Unterscheidung von Zeiten zwischen einer vorweltlichen Vergangenheit und einer nachweltlichen Zukunft. Wie Schelling später erklärt, setzt jede Zeit „die Zeit *als ein Ganzes* schon voraus“ (WA I, 81) und daher trägt jede Zeit die drei strukturellen Zeitlichkeiten als ein Bild des ganzen Zeitsystems in sich. So scheint Schelling hier die Vergangenheit an sich, die Gegenwart an sich und die Zukunft an sich zu thematisieren.

Aber bevor Schelling in diese Zeiten eingeht, tritt er einen Schritt zurück in die intuitive Vorstellung der Vergangenheit. Die Idee, dass „der Erde“ und ihrer „Bildungen [...] ein unbestimmbar höheres Alter zugeschrieben werden [muß]“ (WA I, 11 f.), entsteht vor dem Hintergrund der damaligen Geologie. Die von Schelling in den *Weltaltern* verwendeten ‚Metaphern‘ aus den Erdwissenschaften stehen parallel zu der Analogie zwischen der Geschichte der Erde und der Geschichte des Urlebendigen. Auf der einen Seite vertritt die Geologie noch eine ‚unbestimmte‘ Vorstellung der Zeit. Schelling schreibt: „Wir sehen eine Reihe von Zeiten, von denen je eine der andern folgte und immer die folgende die vorgehende zudeckte, nirgends zeigt sich etwas Ursprüngliches, eine Menge nach und nach angelegter Schichten, die Arbeit von Jahrtausenden muß hinweggenommen werden, um endlich auf den Grund zu kommen“ (WA I, 12). Hier scheint die Zeit eine grenzenlose Masse ohne deutliche Konturen zu sein. Auf der anderen Seite aber scheint Schelling von den Bildern der Geologie fasziniert zu sein. Die Vorstellung eines Zeitpfeils ist abstrakt und leer. Das stratigraphische Modell der Geologie dagegen bietet ein anderes Bild. Beim Zeitpfeil werden die Ereignisse aus dem Blick verloren, indem man sie auf einen unendlich distanzierten Punkt der abstrakten Zeitlinie setzt. Die Sedimente der Vergangenheit bleiben aber in den Erdschichten zur Verfügung. Man muss sich nur in die Tiefe der Erde führen lassen. In diesem Sinn bevorzugt Schelling in den *Weltaltern* die vertikale Richtung gegenüber der Horizontalität. Das Interesse an den Erdwissenschaften lässt sich im ganzen Werk Schellings verfolgen, von den naturphilosophischen Jugendschriften (wie z.B. *Von der Weltseele*, 1798) bis in die Spätphilosophie (z.B. *Philosophie der Mythologie*).<sup>530</sup> Dahingehend lassen sich im Titel der *Weltalter* Resonanzen geologischer Werke spüren, wie z.B. Georges Louis Le Clerc de Buffons Werk *Les Époques de la Nature* (1778). Dort schreibt Buffon:

Die bürgerliche Geschichte also, die auf der einen Seite durch die Dunkelheit der Zeit beschränkt wird, die nicht weit von uns entfernt ist, erstreckt sich auf der andern nur über einen kleinen Theil des Erdbodens, der von Völkern bewohnt ward, die ihr Gedächtniß zu erhalten wünschten.

Die Naturgeschichte umfaßt aber zugleich jeden Raum, jedes Zeitalter, und kennt keine andere Grenzen, als die ihr die Welt setzt.<sup>531</sup>

---

530 Hierzu nur zwei Beispiele: AA I, 6, 177/ SW II, 487 und SW XII, 355.

531 Buffon 1781, 4 (vgl. Buffon 1780, 2 f.).

In dieser Vorrede Buffons findet man nicht nur die Licht-und-Dunkelheit Terminologie, sondern auch die Idee einer Zeit, die im Gedächtnis verfügbar ist, und einer *Zeit*, die von keinem Gedächtnis getragen wird. Diese Epochen jenseits der Erinnerung kann man aber für Buffon durch die „Archive der Welt“ (*les archives du monde*) rekonstruieren.<sup>532</sup> Dabei nennt Buffon ‚Epochen‘ die „Veränderungen der Natur“.

So wie die Natur sich verändern kann, so erscheint auch die Erde für Schelling als Resultat eines lebendigen Prozesses.<sup>533</sup> Der Prozess mag vorbei sein, seine Überreste sind aber noch da. Wer den Anfang eines Prozesses erforschen möchte, muss aber irgendwann einen Punkt finden, der sich als unüberschreitbarer Anfangspunkt vorstellt. Wer jedoch in die ersten Phasen dieses Prozesses vordringt, sieht sich einem Weg gegenüber, der in eine unergründliche Tiefe versinkt. Am Anfang des ersten Buches sprach Schelling von den ‚lieblichen Erzählungen‘ „aus der heiligen Frühe der Welt“ (WA I, 10). Dieses idyllische Bild der Vergangenheit wird nun durch ein Entsetzen ersetzt, indem der Geist erkennt, „daß seine friedliche Wohnung über dem Heerd eines uralten Feuers erbaut ist“ (WA I, 13), und dass auch vor dem ersten Wesen „etwas als Vergangenheit“ gesetzt werden muss. Der Horror, den dieser Abgrund der Vergangenheit im Geist erzeugt, scheint hierbei nicht metaphorisch. Das Feuer dieses Abgrundes würde den Menschen „verzehren und vernichten“, wenn es wirksam wäre. Dieses Prinzip kann, meint Schelling, folglich zwei mögliche Zustände haben. Unwirksam und ruhend fungiert es als Grund des Lebens, indem es „uns trägt und hält“. In seiner Wirksamkeit ist es aber zugleich wie ein Abgrund, in den die Existenz verloren geht.

Bis hierher sollte deutlich geworden sein, dass Schelling verschiedene Vorstellungen der Vergangenheit hat. Dass diese Vielfältigkeit gerettet werden könnte, scheint nur annehmbar, indem in der Forschung auf das Konzept des Organismus von Zeiten zurückgegriffen wird. Um dieses System zu durchschauen, muss man sich aber noch einen Schritt weiter über die Zeit erheben. So lässt sich die Bewegung der Darstellung Schellings als eine Bewegung vom Besonderen zum Allgemeinen beschreiben, die von der intuitiven Vorstellung der Vergangenheit über die Idee einer vorweltlichen Vergangenheit bis hin zu einer Vergangenheit der Vergangenheit reicht. Ein letzter Sprung führt den Geist zu der Dimension, die über der Zeit liegt. Dieser Sprung führt zum Übergang vom Nichts zum Sein, da für Schelling Zeit und Sein verbunden zu sein scheinen.<sup>534</sup> Schon hier findet man den Keim eines Gedankens, den Schelling später immer wieder wiederholen wird. Wenn etwas ist, d.h. wenn es Sein gibt, dann muss man annehmen, dass etwas sein kann, dass

---

532 Vgl. Buffon 1781, 3 (vgl. Buffon 1780, 1).

533 Der Vergleich Schellings zwischen diesem Prozess und der Entstehung eines Sandkorns (vgl. WA I, 12) deutet nicht nur auf den Parallelismus zwischen makro- und mikroskopischen Prozessen, sondern verrät auch den Zusammenhang zwischen den verschiedenen Ebenen dieses Prozesses, ein Zusammenhang, den Schelling später mit dem metaphysischen Begriff des Bandes ausdrücken wird.

534 „Nur über dem Seyn wohnt die wahre, die ewige Freyheit. Freyheit ist der bejahende Begriff der Ewigkeit oder dessen, was über aller Zeit ist“ (WA I, 14).

etwas die Kraft des Seins in sich hat. Manche,<sup>535</sup> die die höchste Freiheit nicht kennen, behaupten, dass über dem Sein nur das Nichts zu finden sei. Das Nichts vor und außer dem Sein soll aber nicht als eine bloße Leerheit vorgestellt werden, sondern als ein in sich ruhender willenloser Wille. Die Unbestimmtheit dieses Nichts ist eher als eine Unentschiedenheit zu beschreiben, in der äußerliche Verneinung und innerliche Bejahung zusammentreffen. Diese Nichtigkeit des Prinzips über dem Sein wird von Schelling hierbei als Eigenschaftslosigkeit interpretiert, frei von aller Notwendigkeit und äußerlichen Determination. Was nicht Sein ist, das nicht-Sein, ist jedoch nicht nur Negation dessen, sondern auch die Möglichkeit desselben. Wie das Wesen einem bedingten Ding vorangeht, so soll die eigentliche freie Ewigkeit als die dem Sein vorangehende Wesentlichkeit gedacht werden.

Diese absolute Einheit von Subjekt und Objekt, von Ja und Nein, wird von Schelling „Gottheit“ genannt (vgl. WA I, 15 f.). So wie ein Kind, das sich an seiner Simplität erfreut, ohne zu wissen, woraus diese besteht, so ist nach Schelling der Zustand des nicht-Seins zu beschreiben. Gott „wohnt“ in seiner Gottheit, in seiner ‚Lauterkeit des Wesens‘.<sup>536</sup> Wie lässt aber sich diese *puritas* erkennen? Kann sie erinnert werden? Da „sie alles Seyn in sich als in einem Feuer verzehrt“ (WA I 16), kann man sich ihr nur annähern, indem man sich vom Sein befreit. Nun kehrt die Darstellung Schellings zur Idee der Mitwissenschaft zurück. So schreibt er: „werde in dir selber eine gleiche Lauterkeit, fühle und erkenne sie [sc. die Lauterkeit] *in dir* als das Höchste und du wirst sie unmittelbar als das absolut Höchste erkennen“ (WA I, 16). Der Anspruch einer Erwachung dieses Urprinzips tritt hier nochmals ein. Allerdings hebt Schelling hervor: „In Ansehung des Menschen ist freylich alle Wissenschaft Erinnerung: in Bezug auf die Ewigkeit nicht, welche nie Vergangenheit werden kann“ (WA I, 16). Hier stellen sich zwei Fragen. Was heißt, dass die Ewigkeit nie Vergangenheit werden kann? In der dritten Fassung der *Weltalter* unterscheidet Schelling zwischen einer abstrakten und einer wahren lebendigen Ewigkeit. Eine Ewigkeit, welche ‚nach außen völlig wirkungslos‘ wäre, hätte keine Beziehung zu den drei Ebenen der Zeit (SW VIII, 260). Für das menschliche Bewusstsein ist die Wissenschaft ‚Erinnerung‘, weil es ein gefallenes Bewusstsein ist. Hier scheint Schelling zu meinen, dass man sich an die Lauterkeit nicht ‚erinnern‘ können wird, weil sie als reine Gottheit keine Verzeitlichung leiden kann. So schreibt Schelling: „Daher ist gerade die Erkenntnis des Höchsten die einzige ihrer Art, was Unmittelbarkeit betrifft und Innigkeit“ (WA I, 16). Erinnerung der Vergangenheit und unmittelbare Erkenntnis der ewigen Freiheit kommen hier als zwei Momente der Wissenschaft vor. Schelling hatte am Anfang das Erkennen in der Gegenwart lokalisiert („[...] das Gegenwärtige wird erkannt [...]“, WA I, 3), was hier passend zu sein scheint: unmittelbar aus der Position der Gegenwart kann diese Lauterkeit der Ewigkeit erkannt werden. Das soll nicht bedeuten, dass die Ewigkeit sich der Anschauung eröffnet. Erkannt wird nur eine noch

---

535 Die Idealisten (WA I, 20).

536 Zur allgemeinen Rezeption des Mystizismus durch Schelling siehe Quero-Sánchez 2018.

nicht entfaltete ‚Momentaufnahme‘ dieser Ewigkeit, die von Schelling danach dialektisch dargestellt und entwickelt werden wird.<sup>537</sup> Die Stratifizierung der Zeit fordert hier eine Stratifizierung der Ewigkeit. Hier erscheint diese weder als abstrakte Leere, noch als abstrakte Topologie, sondern als vielschichtige Kartographie einer möglichen Archäologie der Erinnerung.

### 3.3.2. Periodisierung der Zeit in der Historisch-kritischen Einleitung

Die ‚Vergangenheit‘ der *Weltalter* ist nicht die ‚Vergangenheit‘, die in der Mythologie stattfindet. Die erste ist vorweltlich, die zweite weltlich. Wenn die Schöpfung der Welt schon im Zeitalter der Gegenwart sich befindet, dann hätte es keinen Sinn die bisherigen dargestellten Begriffe auf die Philosophie der Mythologie zu verwenden. Schellings Zeitkategorien sind aber, wie gesagt, stratigraphisch. Mehr noch: Schellings Begriff eines Systems der Zeiten ist vom Prinzip der *Porosität* bestimmt. In diesem Sinn bekommt die Behandlung der Vergangenheit in der Welt (d.h. die weltliche Vergangenheit) Bestimmungen der vorweltlichen Vergangenheit. Die Zeitschichten sind porös: die Ewigkeit schimmert in der Zeit durch, die Vergangenheit in der Gegenwart und der Zukunft, die Zukunft in der Vergangenheit und der Gegenwart, usw. Wenn die Erzählung die Darstellungsform der Vergangenheit ist und der Mythos die Form unserer menschlichen Vergangenheit, scheint ein Parallelismus zwischen diesen beiden Ebenen mehr als plausibel zu sein.<sup>538</sup> Dies wird aber auch in den Anliegen der Kritik der homogenen Zeit der Geologie gezeigt.

„Ich hoffe, wie die Naturwissenschaft unserm Erdball schon zu einem ganz andern Alter verholten hat, als man ihm ehemals zuschrieb, werde es auch mit der Geschichte gehen, und die Völker älter werden, als man jetzt glaubt.“<sup>539</sup> Dieses Zitat Gottfried Hermanns aus seiner Korrespondenz mit Creuzer in den *Briefen über Homer und Hesiodus* (1818) – das Schelling in der *Historisch-kritischen Einleitung* kritisiert (vgl. SW XI, 236) – zeigt, inwiefern die Entwicklung der Naturwissenschaften für die Zeitvorstellung anderer Disziplinen wie der Altertumforschung bedeutsam war.

Eine in drei Epochen gegliederte Geschichte ist bei Schelling an vielen Stellen seines Werkes zu

---

537 Ohashi beschreibt diese doppelte Bewegung zwischen dem diskursiven Moment der Dialektik und dem Erinnern als ein „Schwanken zwischen Dialektik und Ekstase“: „Die Wissenschaft wird *prinzipiell* durch die Ekstase ermöglicht, aber *praktisch* muß sie durch Dialektik entfaltet werden“ (Ohashi 1975, 53). Mende kritisiert dabei, dass 1) der Begriff ‚Ekstase‘ erst in den Vorlesungen von Erlangen vorkommt (1820/21); 2) dass das Wissen *im* Laufe des ganzen Prozesses entsteht und nicht bloß *nach* einem ekstatischen Moment. „Es kann hier nicht von einem Nacheinander und daher auch nicht von einem Schwanken die Rede sein, weil die beiden Dimensionen in der Mitwissenschaft der Schöpfung nicht getrennt sind“ (Mende 2013, 39). Obwohl diese Lösung plausibel erscheint, der Vergleich zwischen Ohashis Ekstase-Deutung und dem theosophischen Schauen scheint übertrieben zu sein. Ohashis Betonung eines präformierten Ekstase-Begriffs zielt vielmehr darauf ab, die unleugbare Spannung, die in den *Weltaltern* zu spüren ist, hervorzuheben. Wenn Mende schreibt, dass „[d]er wissenschaftliche Dialektiker zum symbolischen Erzähler der *Entwicklungsgeschichte* des Urwesens [wird]“, wird nicht deutlicher, inwiefern Mende diese Spannung aufgehoben hat.

538 Vgl. Mende 2013, 70.

539 Creuzer und Hermann 1818, 67; Hermann an Creuzer.

finden.<sup>540</sup> Die *Historisch-kritische Einleitung* bildet hierin keine Ausnahme. Das Besondere hier ist aber der Versuch des Philosophen, die Periodisierung der Zeit zu problematisieren, indem er andere Gliederungen des Verlaufs der Geschichte bemängelt. Die zehnte Vorlesung der *Historisch-kritischen Einleitung* beginnt mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen einer Philosophie der Mythologie und einer Philosophie der Geschichte. Da die Mythologie nichts anderes als der theogonische Prozess (d.h. der Göttergeschichte) im Bewusstsein des ursprünglichen Menschen ist, erweist sich diese Verknüpfung als angemessen. Mythologie und Vorgeschichte der Menschheit scheinen sich einen gemeinsamen Bereich zu teilen. Um die Anordnung der Mythologie zu denken, fordert Schelling deshalb eine genauere Annäherung an den Begriff der Geschichte an sich. So stellt er zwei Geschichtsvorstellungen einander gegenüber. Erstens, als „Unbeschlossenes, nach allen Seiten Grenzenloses“, als eine Geschichte, die „ins Unendliche“ hineingeht, ein „Fortgehen ohne Aufhören“ und ohne Ziel (SW XI, 230). Auf der anderen Seite steht die Geschichte als ein abgeschlossenes und beendetes „Ganzes“. Obwohl Schelling die erste Geschichtsvorstellung in der neunten Vorlesung schon ausgeschlossen hatte, erscheint es ihm wichtig, diese Idee als Gegenpol beizubehalten (vgl. SW XI, 222). Die These einer grenzenlosen Geschichte impliziert nach Schelling nicht nur eine Endlosigkeit auf Seiten der Vergangenheit und der Zukunft, sondern auch eine interne Ununterscheidbarkeit. Daher kann dieser Standpunkt keine Methode anbieten, um zwischen verschiedenen Perioden der Geschichte zu unterscheiden, sondern nur äußerliche und zufällige Kriterien bieten. Hier fokussiert sich Schelling zunächst auf die konventionelle Unterscheidung zwischen geschichtlicher und vorgeschichtlicher Zeit. Doch diese konventionelle

---

540 „Der Vater war zuvor, der Sohn ist noch zur Zeit,/ Der Geist wird endlich seyn am Tag der Herrlichkeit“. Dieses Gedicht Angelus Silesius', das Schelling in der *Philosophie der Offenbarung* zitiert und das auch mit der Zeitlehre von Joachim von Fiore zu verbinden ist, stellt das Grundschemata der schellingschen Periodisierung der Zeit in seiner Philosophie der Mythologie vor (SW XIV, 72). Nicht nur das Interesse an der Geschichte ist schon beim jungen Schelling zu finden (z.B. in der *Abhandlung über die Frage, ob eine Philosophie der Erfahrung, insbesondere, ob eine Philosophie der Geschichte möglich sei*, 1798), sondern auch die Frage nach einer Periodisierung der Geschichte. Im *System des transcendentalen Idealismus* (1800) teilt der Philosoph die Geschichte in drei „Perioden“: Schicksal, Natur und Vorsehung (vgl. AA I, 9.1, 302). Zur tragischen Periode gehört die Unterwerfung der Menschen durch die blinde und bewusstlose Macht des Schicksals. Diese Zeit war aber auch die Epoche „der edelsten Menschheit“ und ihres Untergangs. Auf das Ende dieses goldenen Zeitalters folgt die römische Zivilisation. Diese zweite Periode ist dadurch gekennzeichnet, dass das Schicksal jetzt als rationalisiertes Naturgesetz erscheint. Diese Epoche entspricht auch der Gegenwart Schellings, da die dritte Periode in die Zukunft gesetzt wird. Diese wird die Zeit der Vorsehung sein, in der der vorherige Lauf der Geschichte als Werk Gottes erscheinen soll, oder vielmehr, als Gott selbst („Aber wenn diese Periode sein wird, dann wird auch Gott seyn“, AA I, 9.1, 303). In den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803) wiederholt Schelling diese Gliederung, aber in einer neuen Folge: „die [Periode] der Natur, des Schicksals und der Vorsehung“ (SW V, 290) – tatsächlich schreibt Schelling im *System des transcendentalen Idealismus*: „Den Entheilungsgrund dazu geben uns die beiden Gegensätze, Schicksal und Vorsehung, zwischen welchen in der Mitte die Natur steht, welche den Übergang von dem einen zum andern macht“ (AA I, 9.1, 302/ SW III, 603). Die Zeit der Natur ist hier als „bewusstlose Identität“ beschrieben, gefolgt von der Entzweiung des Bewusstseins durch die Freiheit. Dieses zweite Moment entspricht „einem Abbrechen des Menschen von der Natur“ als Ausgangspunkt der „neue[n] Welt“ (SW V, 290). Die Vorsehung tritt dabei als Wiederherstellung der Ureinheit „auf einer höhern Stufe“ auf, in der das Christentum das Einleiten dieser zukünftigen Epoche vorstellt (SW V, 290). Obwohl diese trinitarische Periodisierung der Geschichte in den angeführten Beispielen deutlich hervortritt, scheint die schellingsche Geschichtsvorstellung seiner Vorlesungen über Mythologie nicht so problemlos zu sein. Die Affinität dieses Zeitschemas mit der Trinitätslehre wird hier nicht behandelt.

Trennung liege nur in dem Mangel an Dokumenten und Zeugnissen einer Zeit im Vergleich mit der anderen begründet. Denn dieses Kriterium lässt nicht bestimmen, wann eine Epoche anfängt und wann sie aufhört. Je nachdem, welche äußerlichen Faktoren man als Attribut einer Epoche wählt, wird man verschiedene Periodisierungen für möglich halten. Damit lehnt Schelling auch die „leeren und wohlfeilen Formeln von Orientalismus und Occidentalismus und ähnlichen“ ab, die z.B. vertreten, „in der ersten Periode der Geschichte habe das Unendliche, in der zweiten das Endliche, in der dritten die Einheit beider geherrscht“, eine Kritik, die letztendlich an einige Stellen der schellingschen Philosophie erinnert (SW XI, 232).<sup>541</sup> Daher lässt sich sagen, dass Schelling sich hauptsächlich gegen zwei verschiedene Geschichtsvorstellungen wendet: einerseits gegen die Einstellung, die die Zeitperioden nur als „*relative Unterschiede*“ wahrnimmt und sich die Zeit als eine unbestimmte, grenzenlose und homogene Dauer vorstellt; andererseits gegen die Ansicht, die die abstrakten Schemata rücksichtslos auf die Geschichte anwendet (vgl. SW XI, 232 f.).<sup>542</sup> Dagegen spricht Schelling von „*wirklich und innerlich voneinander verschiedene[n] Zeiten*“ (SW XI, 232).<sup>543</sup> Er nennt die Totalität dieser Zeiten „*ein System von Zeiten*“, das organisch ist: es sind ganz bestimmte Glieder, die trotzdem zu demselben Ganzen gehören (SW XI, 235). Schellings System von Zeiten besteht in vier verschiedenen Ebenen, die hier nur skizziert werden sollen. Drei von ihnen sind wirklich ‚zeitlich‘ zu nennen, eine ist eine ‚meta-zeitliche‘ Ebene: a) die absolut-vorgeschichtliche (oder auch vorgeschichtliche) Zeit, b) die relativ-vorgeschichtliche (oder auch vorhistorische) Zeit, c) die geschichtliche Zeit und d) eine übergeschichtliche Zeit.<sup>544</sup>

Es ist nicht das Ziel dieser Arbeit die vier Ebenen ausführlich zu erläutern. Eine Darstellung derselben kann in der *Historisch-kritischen Einleitung* und in der *Philosophie der Mythologie* gefunden werden. Hier reicht es zu bemerken, dass diese Zeiten die ‚Momente‘ der Bewusstseinsentwicklung – und darüber hinaus der menschlichen Geschichte – darstellen sollen. Diese Entwicklung spiegelt sich auf verschiedenen Ebenen wider. ‚Empirisch‘ oder ‚geschichtlich‘ betrachtet, stellen diese Epochen die Momente einer „*Ethnogenie*“ (SW XI, 128) dar, d.h. den Übergang vom Nomadismus zur Sesshaftigkeit und von der in sich noch ungetrennten Menschheit

---

541 Vgl. mit der *Philosophie der Kunst*: „Die griechische Poesie ist insofern die absolute, und hat als Indifferenzpunkt keinen Gegensatz außer sich. Der Orientale war überall nicht bis zur Durchdringung selbst gekommen; nicht nur also, daß in seiner Mythologie Gestalten von wahrhaft unabhängigem poetischem Leben unmöglich sind, seine ganze Symbolik ist auch noch einseitig, nämlich Symbolik des Endlichen durch das Unendliche; er ist daher mit seiner Einbildungskraft ganz in der übersinnlichen oder Intellektualwelt, wohin er auch die Natur versetzt, statt umgekehrt die Intellektualwelt — als die, worin Endliches und Unendliches eins sind — durch die Natur zu symbolisieren und so ins Reich des Endlichen zu versetzen, und insofern kann man wirklich sagen, daß seine Poesie das Umgekehrte der griechischen ist“ (AA II, 6.1, 158/ SW V, 422).

542 Vgl. hierzu mit der Nachschrift Chotwas' (1842): „*Es sind nicht bloß relative Unterschiede einer und derselben Zeit – wie gestern und heute – in geschichtlichen und vorgeschichtlichen Zeiten, sie sind zwey wesentlich verschiedene Zeiten [...]*“ (Schelling 1996b, 162).

543 Vgl. mit der *Philosophie der Offenbarung*: „Denn die wahre Zeit ist nicht Eine, sich immer wiederholende Zeit, sondern selbst eine Folge von Zeiten“ (SW XIV, 110).

544 Hier folge ich der zehnten und achten Vorlesung gefolgt. Obwohl Schelling in der zehnten Vorlesung die übergeschichtliche Zeit aus dem Schema auslässt, lässt sich anhand beider Vorlesungen zeigen, dass diese Ebene zum selben Zeitschema gehört. Vgl. SW XI, 184 und 235.

zu den vollkommenen Völkern. Dieser Prozess ist eine Spiegelung der geistigen Bewegung, die im religiösen Bewusstsein stattfindet. Für Schelling gibt es kein Volk ohne Sprache und Mythologie. Hier kristallisieren sich die göttlichen Potenzen als immanente Bestimmungen dieser Epochen heraus. Jede Zeit wird mithin von einer bestimmten Potenzenkonstellation regiert. Das menschliche Bewusstsein wird von diesen Kräften, die Göttergestalten annehmen, gelenkt; sie bilden die Struktur des Bewusstseins. In der absolut-vorgeschichtlichen Zeit wird das Bewusstsein von der relativen, ausschließenden ersten Potenz beherrscht, die die Form des Gottes Uranos annimmt (zu dieser Epoche gehört der Nomadismus).<sup>545</sup> Die relativ-vorgeschichtliche Zeit ist dagegen nicht die Zeit dieser Homogenität, sondern die Zeit der Spannung, da hier auch die andere Potenzen am Bewusstsein teilnehmen (zu dieser Epoche gehört die Völkertrennung).<sup>546</sup> Die geschichtliche Zeit fängt eben da an, wo das Bewusstsein von seiner blinden Unterwerfung unter das reale Prinzip befreit wird (diese Epoche fängt mit der griechischen Mythologie an).<sup>547</sup>

Eine vierte ‚zeitliche‘ Ebene, die Schelling unterscheidet, ist schließlich die übergeschichtliche Zeit (vgl. SW XI, 184). Sie ist eine ‚ideelle‘ Ebene, auf der die anderen Zeiten bestimmt werden. Sie lässt sich (vgl. den nächsten Abschnitt) als die ewige Struktur der Zeit beschreiben. Deshalb ist das Übergeschichtliche die Dimension, in der das Wesen des Menschen bestimmt wird.<sup>548</sup> Diese grobe

---

545 Als absolut-vorgeschichtliche Zeit bezeichnet Schelling die Zeit der „vollkommen geschichtlichen Unbeweglichkeit“, der Natureinheit und der Menschheit an sich (SW XI, 234). Diese ist „[d]ie erste geschichtliche Zeit, die erste Zeit von der man weiß“ (SW XI, 166). Hier, schreibt Schelling, gibt es keine „wahre Succession von Zeiten“ (SW XI, 234). Eben deshalb ist hier das menschliche Bewusstsein in einen Zustand der Gleichgültigkeit und der Monotonie eingetaucht, da es nichts anderes als den allgemeinen relativ-Einen Gott kennt.

546 Die relativ-vorgeschichtliche Zeit ist nicht die Zeit des relativ-Einen Urgottes, sondern die Zeit des Polytheismus, bzw. die Zeit der Mythologie an sich, des Gegenstandes der Philosophie der Mythologie. Diese ist nicht mehr die Zeit der Bewegungslosigkeit und Homogenität, sondern der Krisis, der Erschütterung und der Verwirrtheit.

547 „Im genauen Sinn fängt die geschichtliche Zeit an mit der vollbrachten Trennung der Völker“ (SW XI, 181). Dazu ist wichtig zu bemerken, dass die vorgeschichtliche Zeit nicht die Zeit der schon für sich existierenden Völker ist, sondern nur der Übergang zu dieser Stufe. In diesem Sinn nennt Schelling diese Epoche ‚relative vorgeschichtliche Zeit‘: „Denn die Meinung ist nicht, daß die Völker alle zugleich, sondern daß sie in gemessener Folge aus jenem Zustand hervorgetreten seyen, woraus folgt, daß manche noch in dieser vorgeschichtlichen Zeit und unter dem Gesetz derselben zurückbehalten wurden, als bereits andere zum geschichtlichen Leben sich losgerissen hatten“ (SW XII, 188).

548 „Der Vorgang, durch den jenes Bewußtseyn geworden, das wir schon in der absolut vorgeschichtlichen Zeit finden, kann also nur ein *übergeschichtlicher* seyn. Wie wir früher vom Geschichtlichen ins Relativ-, dann ins Absolut-Vorgeschichtliche fortgeschritten, so sehen wir uns hier von dem letzten ins Uebergeschichtliche fortzugehen genöthigt, und wie früher vom Einzelnen zum Volk, vom Volk zu der Menschheit, so jetzt von der Menschheit *zum ursprünglichen Menschen* selbst, denn im Uebergeschichtlichen ist nur noch dieser zu denken“ (SW XI, 184). Wenn man Urmenschheit, Menschheit, Volk und den Einzelnen ‚zeitlich‘ einordnet und wenn die ‚ursprünglichen Menschen‘ zur übergeschichtlichen Zeit gehören, wäre zu erwarten, dass die Menschheit zur absolut-vorgeschichtlichen gehört, Völker zur relativ-vorgeschichtlichen gehören und das Individuum zur geschichtlichen Zeit gehört. Diese Deutung ist im Grunde kompatibel mit der bis hier geführten Darstellung, obwohl gesagt wurde, dass die Völker erst in der geschichtlichen Zeit vollkommen konstituiert sind. Eine mögliche Lösung für diese Schwierigkeit ist die schon bemerkte ‚Übergangsnatur‘ der mythologischen Zeit, in der das Subjekt dieser Epoche die *werdenden* Völker sind (nicht die *vollkommenen* Völker). Eben daher sind die Individuen angemessene Subjekte für die geschichtliche Zeit, in der das menschliche Bewusstsein erst vollständig frei von der dunklen Potenz gesetzt ist. Schelling unterstreicht, dass dieser Prozess – Schelling spricht hier explizit über die Mythologie, aber man kann hier die gesamte Entwicklung des menschlichen Bewusstseins einschließen – durch Voraussetzungen bedingt ist, die nicht irdisch sein können (vgl. SW XI, 191). Ob diese Ebene mit der vorweltlichen Ewigkeit der *Weltalter* zu vergleichen ist, wie es tatsächlich erscheint, wird hier aber nicht behandelt werden. Vgl. WA I, 79. In Bezug auf die vorweltliche Ewigkeit in der *Philosophie der Offenbarung* siehe: SW XIII, 307.

Skizzierung soll ausreichen, um den zentralen Punkt zu zeigen: jede Zeit ist von ihrer Prinzipienkonstellation her determiniert. Diese Sichtweise wird von Schelling in der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* noch verfeinert und sogar wieder ins Gespräch mit den Geowissenschaften gebracht.

### 3.3.3. Die Schichten der Zeit in der Darstellung der reinrationalen Philosophie

Die einundzwanzigste Vorlesung der *Philosophischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie* – auch *Darstellung der reinrationalen Philosophie* genannt – steht in Kontrast zum Rest dieses Textes. Während der Grundtenor dieser Vorlesungen, wie der Titel anzeigt, sich vornehmlich in einem metaphysischen und abstrakten Bereich bewegt, sind die Themen der 21. Vorlesung vor allem der Ethno-Anthropologie gewidmet. Eine Stelle der Vorlesung zeigt aber auch in vortrefflicher Weise die Beschäftigung Schellings mit der Zeitvorstellung, die die Wissenschaften – insbesondere die Geologie und die Paläontologie – vertraten. In Übereinstimmung mit der *Historisch-kritischen Einleitung* scheint hier die grenzenlose Vorstellung der Zeit, „welche[r] die sogenannte Paläontologie bedarf“, der Mittelpunkt seiner Kritik zu sein (SW XI, 495). Was Schelling an dieser Theorie kritisiert, ist die „Unbestimmtheit“ ihrer Zeitvorstellung (SW XI, 496). In der Tat hatte die Entdeckung der Tiefenzeit den Effekt, dass die Vergangenheit der Erde sich endlos nach hinten auszudehnen schien. Nach Schellings Meinung lässt sich aber sagen: „In der Ideenwelt ist nichts unbestimmt [...]“ (SW XI, 497). Wenn der Philosoph also schreibt, dass „die physische Materialität die metaphysische zu ihrer Voraussetzung hat“ (SW XI, 493), kann man gleichzeitig feststellen, dass die Ideenwelt die sinnliche Welt bestimmt. Diese Aussage hat daher eine metaphysische Bestimmtheit der Zeit zur Folge; sie ist nichts anderes als ein Nebenprodukt der Spannung der Potenzen. „In der intelligiblen Welt, sagten wir, hat jedes Wesen seinen ihm mit Nothwendigkeit zukommenden Ort, aber es ist nicht der Raum, der ihm seine Stelle bestimmt, sondern die Zeit. Jener intelligible Raum ist ein Organismus von Zeiten und diese innere, durch und durch organische Zeit ist die wahre Zeit [...]“ (SW XI, 429). Hier wiederholen sich die Elemente, die Schelling schon in der *Historisch-kritischen Einleitung* präsentiert hatte. Die Abgrenzung zwischen verschiedenen ‚Zeiten‘ kann nur anhand ‚innerlicher‘ Differenzen innerhalb eines organischen ‚Systems von Zeiten‘ durchgeführt werden.

Denn wenn d[as] räumliche Aufeinanderseyn und d[as] zeitliche Nacheinander in der intelligibeln Welt nicht vorgesehen ist, so müßte, wenn dieses eintritt, ein sinnloses Durcheinander entstehen und alles drunter und drüber gehen: ganz im Gegentheil zeigen die aufeinander folgenden Erdschichten eine so gesetzliche, der Natur oder Idee eines jeden Geschlechts so weit entsprechende Folge, daß wir uns in ihnen gleichsam eine Erinnerung der Ideenwelt erhalten denken können. (SW XI, 428)

Den Entdeckungen der Geologie konnte man entnehmen, dass die verschiedenen Perioden der

Weltgeschichte ihre Spuren in die geologischen Erdschichten eingepägt haben. Darüber hinaus lässt sich die äußere Geschichte von der inneren und ideellen ‚Geschichte‘ unterscheiden, wobei die erste eine Folge der zweiten ist. Schellings Kritik an den Naturwissenschaften liegt schlechthin in der Vorstellung der Naturgeschichte als einer „Folge von bloß *äußeren* Ereignissen“ (SW XI, 498). Ein solches Bild der Erdgeschichte ist in den Augen des Philosophen chaotisch und zwecklos. „Wir wollen diese äußere Geschichte nicht, uns genügt die innere [...]“ (SW XI, 499), schreibt er. Diese Theorien erzeugen aber für Schelling ein Paradoxon. Eine zentrale Annahme der von Schelling kritisierten Theorien ist, dass die Sedimentschichten in den unteren Ebenen älter als die in den oberen Ebenen seien. Schelling greift nun in der 21. Vorlesung nicht dieses stratigraphische Prinzip an, sondern eine seiner Folgen. „Indem man nun voraussetzt, jede dieser offenbar voneinander abgesetzten Zeiten habe einen Verlauf für sich, für sich eine wirkliche Dauer gehabt, so entsteht die Frage, welche Zeit die ganze Folge = A + B + C + D + E (so wird es erlaubt seyn sie zu bezeichnen) in Anspruch genommen habe, um zu verlaufen“ (SW XI, 496). Eine derartige Hypothese der Sedimente muss aber eine sehr lange Zeitdauer annehmen, die diese Sedimentation ermöglicht.<sup>549</sup> Wenn man z.B. annimmt, dass die Epoche E eine Million Jahre gedauert hat, dann wäre die Möglichkeit gegeben, dass auch die Epochen A, B, C und D von derselben Dauer waren. Diese Vermutung aber führt zur einer Überschätzung der Zeit: „Da ist es denn kein Wunder, von nichts als Millionen Jahren zu hören [...]“ (SW XI, 496). Von diesem Standpunkt aus betrachtet, gäbe es keine Unterscheidung zwischen einer qualitativen Folge (A+B...+E) und einer quantitativen Folge (E+E...+E). Bei dieser letzten handelte es sich tatsächlich um eine ‚identische‘ Zeit. Mit anderen Worten: Dass die Epoche E eine bestimmte Dauer hat, zieht nicht die Konsequenz nach sich, dass A oder B auch dieselbe Dauer haben. Da die Menschen nur die Zeitfolge ihrer Jetztwelt kennen, können sie sich nichts anderes als eine Folge von Momenten ‚identischer Dauer‘ vorstellen (d.h. E+E+E...). Beide Folgen (A+B+C+... und E+E+E+...) repräsentierten eine Zeitdauer derselben Art. Fernerhin lässt Schellings Text den Eindruck entstehen, als ob er hier noch etwas anderes sagen wollte: nicht nur, dass die bestimmte Dauer (z.B. in Jahren angegeben) von E nicht mit der von A, B, usw. zu vergleichen ist, sondern auch, dass diese ‚Epochen‘ „nicht von gleicher Art“ sein sollen (SW XI, 496). Worin besteht aber diese andere ‚Art‘? Schon in der *Historisch-kritischen Einleitung* meinte Schelling, dass es sinnlos sei, nach der Dauer der absoluten vorgeschichtlichen Zeit zu fragen (vgl. SW XI, 103 f.). Die Prämisse, die Schelling hier in der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* zu leugnen scheint, lautet: “[...] jede dieser offenbar voneinander abgesetzten Zeiten habe einen Verlauf für sich, für sich eine wirkliche Dauer gehabt [...]” (SW XI, 496). Die Zeiten, wie oben

---

549 Siehe z.B. Buckland 1820, 30: „It seems therefore impossible to ascribe the formation of these strata to a period so short as the single year occupied by the Mosaic deluge; which was an opinion at first naturally adopted by those who observed the occurrence of marine shells in inland countries at great elevations above the present ocean, but who were ignorant of the enormous masses, and subdivisions of distinct secondary strata, above alluded to, and of the facts which prove their slow, gradual, and successive deposition“.

angezeigt wurde, sind wirklich aber nicht an sich wirklich, sondern nur für das Bewusstsein.

Das Problem der Homogenität dieser Zeitvorstellung geht mit einem anderen, bereits angedeuteten Nachteil des geologischen Modells einher – nämlich dem, dass die verschiedenen Epochen der Erdgeschichte ohne einen Bezug auf die intelligible Welt sich als kontingent erweisen. Beispielhaft dafür ist die Auseinandersetzung Schellings mit Cuvier. Dessen Katastrophismus, nach dem die Erdgeschichte von vielfältigen, destruktiven und unregelmäßigen Ereignissen bestimmt wurde, bietet eine Erklärung, nach der die Naturgeschichte als eine chaotische Rekonstruktion erscheint. „Daß also die im Diluvium begrabenen Thiere nicht mehr existiren, dagegen andere existiren, darin ist keine Vernunft, sondern bloßer Zufall“ (SW XI, 498). Man muss dabei aber auch stark betonen, dass Schelling weder den wissenschaftlichen Wert der Geologie noch die allgemeinen Propositionen dieser Disziplin – wie das stratigraphische Prinzip – leugnet.<sup>550</sup> Seine Grundansicht besteht vielmehr in der Überzeugung, dass die Epochen der Erde nicht lediglich aus der Empirie erklärbar sind.

Aber gerade diese Empirie beinhaltet für den Philosophen sogleich ein weiteres Problem. Wenn in der Ideenwelt nichts unbestimmt bleibt, wie Schelling fragt, wie soll man die Entdeckungen verschiedener versteinertes Pflanzen- und Tierarten interpretieren? Diese Frage ist keinesfalls trivial, da Schelling immer wieder danach strebt, die Naturwissenschaften in das System der Philosophie zu integrieren. Sogar für die Wissenschaften waren die Fossilien noch in gewissem Maße ein Rätsel. Cuvier z.B. leugnet in dem *Discours sur les révolutions de la surface du globe* (1825), dass die Überreste von Arten, die nicht mehr zu finden sind, als Vorfahren oder Varietäten der heutigen Spezies zu betrachten seien.<sup>551</sup> Für Schelling bringen aber die Fossilien noch andere Komplikationen mit sich. Welche Rolle hatten diese verschwundenen Tierarten in der Ideenwelt und warum waren sie zum Aussterben bestimmt? Wenn die Fossilisationsprozesse, so die verbreitete Meinung, nicht nur mehrere tausend Jahre, sondern auch mehrere riesige Überschwemmungen oder Katastrophen voraussetzen, dann wird deutlich, dass die Fossilien auf eine mehr als nur ein paar tausend Jahre umfassende Zeitskala verweisen. Dies allein wäre kein Hindernis für die Schöpfungstheorie Schellings, abgesehen von der Tatsache, dass eine solche Deutung eine

---

550 Wiederum spricht Schelling über den „höchst ehrenwerthe[n] Buckland“ (SW XI, 496) und einen „so kluge[n] Naturforscher wie Cuvier“ (SW XI, 498).

551 „Il n’y a donc, dans les faits connus, rien qui puisse appuyer le moins du monde l’opinion que les genres nouveaux que j’ai découverts ou établis parmi les fossiles, non plus que ceux qui l’ont été par d’autres naturalistes, les *palaeothériums*, les *anoplothériums*, les *mégalyx*, les *mastodontes*, les *ptérodactyles*, les *ichtyosaurus*, etc., aient pu être les souches de quelques-uns des animaux d’aujourd’hui, lesquels n’en différeraient que par l’influence du temps ou du climat; et quand il serait vrai (ce que je suis loin encore de croire) que les éléphants, les rhinocéros, les élans, les ours fossiles ne diffèrent pas plus de ceux d’à présent que les races des chiens ne diffèrent entre elles, on ne pourrait pas conclure de là l’identité d’espèces, parce que les races des chiens ont été soumises à l’influence de la domesticité que ces autres animaux n’ont ni subie, ni pu subir. [//] Au reste, lorsque je soutiens que les bancs pierreux contiennent les os de plusieurs genres, et les couches meubles ceux de plusieurs espèces qui n’existent plus, je ne prétends pas qu’il ait fallu une création nouvelle pour produire les espèces aujourd’hui existantes; je dis seulement qu’elles n’existaient pas dans les lieux où on les voit à présent, et qu’elles ont dû y venir d’ailleurs“ (Cuvier 1825, 128 f.).

Vorstellung der Zeit als eine unbestimmte und homogene ‚E+E+E‘-Reihe unterstützt.<sup>552</sup> Mag die Zeit auch keinen Anfang ‚in der Zeit‘ haben, wie Schelling in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* akzentuiert, so schließt dies nicht die Alternative aus, dass die Zeit der Welt, bzw. die Zeit der Schöpfung, einen Nullpunkt hat (AA II, 8, 84/ SW VII, 428). Dieser Anfangspunkt der Weltgeschichte soll aber nicht ‚weit weg‘ von dem Anfang der menschlichen Geschichte liegen, denn auf diese Weise wäre die Menschheit nicht im Zentrum dieser Geschichte.

Naturwissenschaftlich betrachtet, ist Schellings Erklärung über die Fossilien unorthodox. Schon in dem sogenannten *Würzburger System* (1804) schreibt er: „Sie [die Fossilien] sind nicht Abdrücke vorher dagewesener Organisationen, sie drücken noch das Regewerden des organischen Typus in der Erde aus, sie sind mißlungene Organisationen, die von der Schwere zurückgehalten, in die Starrheit zurückgesunken sind [...]“ (SW VI, 389). Dennoch nimmt Schelling an, dass Steffens gemäß ein Verhältnis zwischen diesen Relikten und den Gebirgsschichten, in denen sie sich finden, besteht, denn „[n]ur in den jüngsten Gebirgen kommen Versteinerungen der höheren Thierklassen vor [...]“ (SW VI, 390). Die Fossilien gehören dabei zu einer rätselhaften ‚schlafenden‘ Ordnung, die zwischen dem Organischen und dem Unorganischen oszillieren, während sie „ihre Auferstehung noch erwa[n]te[n]“ (SW VI, 390). Hier ist nur festzuhalten, dass diese Versteinerungen als vergangene existierende Wesen *erscheinen*, obwohl sie tatsächlich nie wirklich auf der Welt gelebt haben.

Diese Idee einer vergangenen Erscheinung, die nie Gegenwart war, tritt in der 21. Vorlesung der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* erneut hervor. Dort schreibt Schelling gegen die Position der Vertreter der Tiefenzeit: „In der Wirklichkeit ist die letzte Zeit die erst gesetzte, der die früheren (A....D) nur folgen, indem sie in jener (in E) nur als *vergangen* erscheinen, jede nach dem Maß ihres Vorausgehens, ihrer Entfernung von E“ (SW XI, 497). Bedeutet dieser Satz aber, dass das, was sich den Menschen als Überreste der Vergangenheit darstellt – hier die Fossilien –, in *Wirklichkeit* von Anfang an als Vergangenheit gesetzt war? Für die anthropozentrische Geschichtsvorstellung Schellings treten diese ‚Gespenster‘ als Sonderfälle auf, die keinen Platz in seinem Zeitschema finden. Ein besonderes Beispiel dieser Verworrenheit stellt das Mammut dar. Unter den Fossilien spielen für Cuvier, wie er in seinem *Discours* erklärt, die Reste der Quadrupeden eine herausragende Rolle.<sup>553</sup> Was für Cuvier und andere Naturwissenschaftler Spuren

---

552 In der Tat dürfen diese Theorien der Erde nicht im Gegenüber zur biblischen Lehre betrachtet werden, da viele ihrer Vertreter versucht haben, die neuen wissenschaftlichen Theorien mit der Religion zu versöhnen. Bucklands *Vindiciæ Geologicae: The Connexion of Geology with Religion* bietet ein gutes Beispiel: „A third hypothesis [die Hypothese, die Buckland vertritt] may be suggested, which supposes the word ‚beginning‘ as applied by Moses in the first verse of the Book of Genesis, to express an undefined period of time which was antecedent to the last great change that affected the surface of the earth, and to the creation of its present animal and vegetable inhabitants; during which period a long series of operations and revolutions may have been going on, which, as they are wholly unconnected with the history of the human race, are passed over in silence by the sacred historian, whose only concern with them was barely to state, that the matter of the universe is not eternal and self-existent, but was originally created by the power of the Almighty“ (Buckland 1820, 31 f.).

553 Im Vergleich mit den Mollusken waren die Reste von Säugetieren vortreffliche Zeugnisse der Revolutionen, die nach Cuvier auf der Erdoberfläche stattgefunden hatten. Ferner war es einfacher zu bestimmen, ob diese Skelette zu

der Tiefenzeit sind, muss nach Schelling auf den Menschen zurückgeführt werden und erst durch den Menschen verstehbar sein. Deswegen muss auch das Mammut für Schelling die Erscheinung einer anderen Epoche sein und genau deswegen kann diese Erscheinung nur anhand ihrer eigenen Stellung in dem ideellen Zeitschema interpretiert werden.<sup>554</sup> Die Vergangenheit kann nicht innerhalb einer relativen Reihenfolge der Art ‚E+E+E‘ lokalisierbar sein. Die Dimensionalität dieser Vergangenheit muss vielmehr bezüglich der Entwicklung des Bewusstseins determiniert werden. Aufgrund dessen ist die Gegebenheit, dass das Mammut sich als eine kolossale eingefrorene Masse manifestiert, nicht das Resultat einer unvernünftigen Katastrophe, sondern ein Zeichen der Ordnung der Zeit nach dem Vorrecht des Bewusstseins. Hierzu formuliert Schelling:

Eigentlich aber wird damit zugestanden, daß man sich nicht denken könne, wie dieser Mammuth je unter andern Umständen dagewesen als in denen er sich jetzt findet, und eben dieß möchte auch von den andern Wesen, den monströsen Eidechsen, den Pterodactylen und andern nun entweder als Skelette oder versteinert auf uns gekommenen Arten gelten, die schon in der Ideenwelt zur Vergangenheit bestimmt, natürlich einen uns so fremden, fabelhaften, ja gespenstischen Charakter an sich tragen. (SW XI, 500)

So versucht Schelling die Zeit als ‚geologisches‘ Konstrukt zu denken, indem er die Zeitebenen als ‚Zeitschichten‘ darlegt. Trotzdem interpretiert Schelling das geologische Bild neu. Nach dieser Vorstellung ist die Vergangenheit nicht die vergangene Gegenwart einer Reihenfolge von qualitativ identischen Momenten (wie in der Reihe E+E+E+....), sondern eine Schicht, die, obwohl sie in der Gegenwart erscheint, zu einer radikal anderen Epoche gehört und nicht auf eine vergangene Gegenwärtigkeit reduzierbar ist.<sup>555</sup>

Schelling spricht in den *Weltaltern* von einer ‚allgemeinen‘ Reihe der Zeiten (vorweltlicher Vergangenheit, weltlicher Gegenwart und nachweltlicher Zukunft); in der *Historisch-kritischen Einleitung* spricht er aber von einer ‚geschichtlich-weltlichen‘ Reihe (der absolut-vorgeschichtlichen Zeit, der relativ-vorgeschichtlichen Zeit und der geschichtlichen Zeit). Die These hier ist, dass diese zwei Reihen kompatibel sind und dass Schelling sowohl die überweltliche Zeit als die innerweltliche Zeit durch dasselbe ‚stratigraphische‘ Prinzip denkt, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

### 3.3.4. Die Vorgeschichte in dem Text Ueber das Alter kyklopischer Bauwerke in Griechenland

Um das Problem der Vorgeschichte und der Vorstellung einer homogenen Zeit weiter zu vertiefen, soll hier die schellingsche Auseinandersetzung mit Voß behandelt werden. Der Text *Ueber das Alter*

---

lebendigen Arten gehörten haben oder nicht – da der Meeresgrund schwerer erreichbar war als das Land. Vgl. Cuvier 1825, 61 f.

554 „Denn natürlich ist, daß jedes nur erscheine, wie es am Ende der ihm bestimmten Dauer seyn kann, daß *alles* in der Idee hypotetisch Gesetzte in der eintretenden Wirklichkeit als wirklich erscheine“ (SW XI, 497 f.).

555 Vgl. für eine zeitgenössische Anwendung der Fossilien in Bezug auf die heutige Präsentismus-Debatte Crisp 2007.

*kyklopischer Bauwerke in Griechenland* wurde am 19. Mai 1832 in dem *Jahresbericht der königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften* abgedruckt. Dieser Aufsatz gehört zu der Sammlung, die Schellings Sohn „Abhandlungen philologischen und mythologischen Inhalts“ nannte (SW IX, vii) und präsentiert sich als ein interessantes Beispiel für die Verflechtungen zwischen Philologie und philosophischer Reflexion in Schellings Werk. Die Abhandlung ist hauptsächlich gegen zwei Autoren gerichtet: Johann Heinrich Voß, den bedeutenden Übersetzer Homers, und den Philologen und Pädagogen Eduard Reinhold Lange. Obwohl letzterer nicht direkt, sondern nur als „Schüler“ von Voß genannt wird (SW IX, 336), wird deutlich, dass der Text eine Reaktion auf die Rezension des Werks *Geschichten hellenischer Stämme und Städte* Karl Ottfried Müllers (Band 1, 1820; Band 2, 1824) darstellt. Lange, ein regelmäßiger Rezensent der *Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung*, hatte 1824 unter dem Pseudonym ‚L.B.D.‘ in dieser Publikation eine negative Einschätzung Müllers veröffentlicht.<sup>556</sup> Müller reagierte auf die Rezension am Anfang seiner wichtigsten systematischen Arbeit, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* (1825).<sup>557</sup> Die Teilnahme Schellings an dieser Diskussion zeigt, dass das, was sich hier abspielte, weit mehr als eine philologische Kontroverse war - zumindest für den Philosophen. In der Tat, was Schelling an den Positionen Voß' und Langes störte, war ihre Vorstellung, die Menschheitsgeschichte sei ein homogener Prozess, der sich fortschreitend entwickelt.

Im Zentrum des schellingschen Textes stehen die sogenannten ‚zyklopischen Bauwerke‘.<sup>558</sup> Diese Form des Mauerwerks, die ihre Antiquiertheit durch die Nebeneinanderstellung großer polygonaler Felsblöcke verrät, waren vor allem mit der Frühkultur Griechenlands assoziiert. Die Bearbeitung solcher riesigen Steine erschien als übermenschlich und bestärkte die Idee, dass nur Giganten (in diesem Fall die Zyklopen) die Urheber dieser Werke sein konnten. Diese zyklopischen Mauern waren für Schelling ein Zeichen der organischen Natur der Zeit, nach der die Manifestationen einer bestimmten Epoche eine höhere geistige Bedeutung tragen. Der Brennpunkt der Diskussion betraf die chronologische Einordnung der Entstehung dieser Bauwerke. Die

---

556 Vgl. Lange 1824. Vgl. Bulling 1965, 20 und 289.

557 Vgl. K.O. Müller 1825, 1-56. Obwohl Schelling gute Gründe hatte, gegen Voß zu schreiben, wird hier nicht deutlich, welche konkreten Stellen des Werks Voß' Schelling vor Augen hatte. Voß hatte Schelling virulent in seiner *Antisymbolik* (Band I, 1824; Band II, 1826) sowie in seinem Text *Über klassische Bildung* (posthum im zweiten Band der *Kritischen Blätter* 1828 veröffentlicht) kritisiert. Eine Behandlung der zyklopischen Mauern findet sich zwar in diesen Texten nicht – er kritisiert jedoch eine mögliche Erklärung der Zyklopen nach einer ‚höhere[n] Symbolik‘ (Voß 1824, 241). Es ist daher zu vermuten, dass sich Schelling vielmehr gegenüber dem typischen Vorwurf Voß' gegen eine vorhomerische Symbolik ausspricht. Lange, der im Januar 1825 eine lobende Rezension zum ersten Band der *Antisymbolik* publizierte, tritt demnach als Vertreter einer Tendenz auf, die alle möglichen Spekulationen im Rahmen der Altertumforschung auszuschließen versuchte (Lange 1825; vgl. auch Bulling 1965, 33). So kritisiert Lange am Anfang seiner Rezension tatsächlich Müller als einen derjenigen Geschichtsschreiber, die die Wahrheit ‚a priori machen‘, und unter die Lange neben Müller wahrscheinlich auch Creuzer subsumiert (vgl. Lange 1824, 242). Creuzer hatte über die zyklopischen Mauern in den *Briefen über Homer und Hesiodus* geschrieben (Creuzer und Hermann 1818, 221), ein Buch, das zentral für Schellings Philosophie der Mythologie ist. Dort bezieht sich Creuzer seinerseits auf die Bilder der Mauern in dem Buch von Giuseppe Micali *Antichi monumenti per servire all'opera intitolata l'Italia avanti il dominio dei Romani* (1810).

558 Schelling verwendet die Nebenform ‚kyklopisch‘.

vorhomerische Natur der zyklischen Mauer wurde von Schelling unterstützt, während Lange diese These nachdrücklich bestritt.<sup>559</sup> In Langes Begründung finden sich dazu zwei Argumente, die seine Einstellung greifbar ausdrücken. Erstens, dass Homer selbst diese Mauern gar nicht erwähnt und *ergo* sie nicht gekannt habe. Zweitens, dass solche monumentalen Bauwerke eine hochentwickelte Kultur voraussetzen würden.<sup>560</sup> Während das erste im Wesentlichen ein philologisches Argument ist, lässt sich das zweite als ‚ethnologisch‘ bezeichnen. Diese Ebenen überlappen sich allerdings mit den philosophisch-mythologischen Ideen Schellings. Diese Fragestellung fungiert dabei lediglich als Stichwortgeberin dafür, dass Schelling einige seiner Ideen bezüglich der Zeit entwickeln kann.

Schelling bleibt in diesem Zusammenhang seiner tautegerischen Methode treu, nämlich dem Grundsatz, dass man die Mythologie anhand ihrer eigenen Darstellungen betrachten soll. Infolgedessen besteht sein Ansatzpunkt in der Frage nach dem Wesen der Zyklopen. Weit entfernt von der Möglichkeit, das Adjektiv ‚zyklisch‘ als eine Metapher zu verstehen, plädiert Schelling für eine wesentliche Verbindung zwischen den mythologischen Zyklopen und diesen Mauern. Anhand der Theogonie Hesiods ist festzuhalten, dass diese Riesen Söhne des Uranos gewesen sind, die von ihrem Vater in den Tiefen der Erde gefangen gehalten wurden, bis Zeus sie befreite. Diese Verwandtschaft zeigt nach Schelling eine offensichtliche zeitliche Korrespondenz. Uranos ist der *Philosophie der Mythologie* gemäß der relativ-Eine Gott, er gehört demzufolge zum Anfang des ersten wirklichen Bewusstseins. Er wird sogar als „ungeschichtliche[r] Gott“ und als der Gott, „der nicht in die Zeit will“, bezeichnet (SW XII, 208). Zeus dagegen zählt zu den Göttern der letzten Stufe der Mythologie und verkörpert den Übergang zur geschichtlichen Zeit.

Die Zyklopen gehören also durch ihre *Geburt* einer früheren, ja der ältesten Zeit an; da aber diese frühere Zeit sie nicht zum *Daseyn* kommen lässt, so erhalten sie die doppelte Stellung, gegen die frühere, in Opposition mit ihr, gegen die spätere, ihr behülflich und dienstlich zu seyn, aber im bloßen Verhältniß untergeordneter Werkzeuge, indem sie dem jetzt herrschenden Gott im Kampf gegen die Mächte der früheren Zeit beistehen. (SW IX, 337)<sup>561</sup>

Diese „doppelte Stellung“ der Zyklopen ist aber nicht nur in der *Theogonie* zu finden, sondern auch in der *Odyssee* Homers. Dort wird Polyphem, der Sohn Poseidons, als ein einsamer Hirte beschrieben, der in einer Höhle wohnt. Diese Ausmalung ist für Schelling ein Beweis, dass diese Riesen „außer aller bürgerlichen Gesellschaft und Verbindung leben“ (SW IX, 338). Trotzdem ist ihnen der Ackerbau nicht völlig unbekannt, da Homer schreibt – und Schelling zitiert, nicht ohne eine gewisse Ironie, die Übersetzung Voß’: „Ohne des Pflanzers Sorg’ und der Ackerer steigt das

559 Vgl. auch K.O. Müller 1824, 124.

560 Schelling stellt eigentlich vier verschiedene Argumente vor, die sich aber in diesen zwei Argumenten zusammenfassen lassen (vgl. SW IX, 346 f.).

561 Man darf hier nicht übersehen, dass Zeus von diesen Söhnen des Uranos den Blitz und den Donner bekommen hat. Vgl. *Theogonie* vv. 139-140.

Gewächs auf [...]“ (SW IX, 338).<sup>562</sup> Hier manifestiert sich dabei der „Zwischenzustand“ dieses Geschlechts, das zwischen zwei verschiedenen Epochen (d.h. Nomadismus und Ackerbau – siehe oben –) zu schweben scheint. Wenn dieses Zwischensein der Zyklopen als Darstellung eines Übergangs angesehen werden soll, dann ergibt sich die Frage nach der Bedeutung dieses Übergangs.

Beginnt nun für das hellenische Bewußtseyn erst mit Zeus die eigentlich geschichtliche Zeit, so wird es auch von dieser Seite nicht unbegründet erscheinen, wenn ich ausspreche: die Kyklopen sind eine Personification der noch in die geschichtliche Zeit hineinragenden vorgeschichtlichen, welche nämlich Homer überall noch in sehr geringer Entfernung von sich sieht. (SW IX, 341)

Hier kehren die Begriffe von vorgeschichtlicher und geschichtlicher Zeit wieder. Da Uranos, als relativ-Einer Gott innerhalb der absoluten vorgeschichtlichen Zeit eingeordnet wurde, erscheint ihre Charakterisierung als ‚vorgeschichtlich‘ adäquat. Dass Schelling sie eine Zeile später als „ein relativ vorgeschichtliche[s] Geschlecht“ kennzeichnet, ist eben deswegen problematisch. Um die Konformität mit der *Historisch-kritischen Einleitung* zu retten, wäre zu schliessen, dass Schelling sich auf die Erscheinungsmomente der Zyklopen bezieht. In diesem Sinn brächen die Zyklopen in die ‚relative vorgeschichtliche‘ Zeit ein, obschon sie gleichzeitig als Auspizium der geschichtlichen Zeit zu begreifen sind. Sie stehen demnach am Übergang von der absoluten vorgeschichtlichen Zeit (Uranos) zur geschichtlichen Zeit an sich (Zeus).<sup>563</sup> „Dieser Uebergang ist *mythologisch*, der Uebergang von Kronos zu Zeus, *historisch* der Uebergang von dem Vorhellenischen zum eigentlich Hellenischen“ (SW IX, 341).

Hinsichtlich dieses ‚Zwischenseins‘ der Zyklopen gilt es festzuhalten, dass sie im Grunde *anachronistische* Manifestationen sind, d.h. sie gehören nicht zu der Zeit, in der sie sich enthüllen. Sie sind, wie Schelling in der *Philosophie der Mythologie* ergänzt, „Präformationen für eine spätere Zeit, aber der Unförmlichkeit jener ersten Zeit angemessene [...]“ (SW XII, 619). Dieser fundamentale ‚Anachronismus‘ erweist sich als ein wichtiges Prinzip der Zeitvorstellung Schellings.

Aus dieser Perspektive lassen sich die Antworten Schellings auf die Argumente von Lange voraussagen. Bezüglich der Tatsache, dass Homer die zyklopischen Werke nicht erwähnt, betont Schelling dagegen, dass die Stadt Tiryns von Homer tatsächlich als „die mauerdichte Tiryns“ bezeichnet wird (SW IX, 344).<sup>564</sup> Wenn man sich erinnert, dass Pausanias in seiner *Beschreibung von Griechenland* die Mauern dieser Stadt als zyklopische Werke bezeichnet, dann wird die

---

562 Vgl. *Odyssee* 9.109.

563 Während Uranos die Form der ersten Potenz in der absolut-vorgeschichtlichen Zeit darstellt, ist Kronos der reale Gott der relativ-vorgeschichtlichen Zeit. Zeus vertritt daher den Übergang zur geschichtlichen Zeit.

564 Vgl. *Ilias* 2, 559.

Assoziation deutlich, da Homer seine Ausdrücke nicht willkürlich wählt (SW IX, 344 f.).<sup>565</sup> Zusätzlich, erklärt Schelling, befasse sich Homer überwiegend mit der Neuzeit, und die zyklopischen Werke erschienen ihm deshalb als „Alterthümer“ (SW IX, 346), sodass sie keine Erwähnung verdienten. Das Schweigen Homers ist demzufolge in diesem Fall ein Beweis, dass er diese Werke tatsächlich kannte, so Schelling.

Auf der anderen Seite besteht der Einwand Langes darin, dass solche riesigen Bauwerke wegen ihrer kolossalen Dimensionen eine fortgeschrittene Kultur voraussetzten. Genau gegen dieses Entwicklungskonzept spricht sich Schelling aus:

Dieser Denkweise gemäß unterscheiden sich die Zeiten bloß durch ein *Mehr* oder *Weniger* der Cultur, wonach also für die erste Zeit natürlich ein Minimum, das als ein Nichts sich betrachten läßt, übrig bleibt. Es ist aber nicht ein bloßes Mehr oder Weniger *desselben* Princip, das die Zeiten unterscheidet, sondern es ist ein ganz *anderes* Princip, das z.B. in der vorgeschichtlichen, ein *anderes*, das in der geschichtlichen waltet. (SW IX, 346)

Diese Kritik an der homogenen Zeit lässt sich an der Auseinandersetzung der *Philosophie der Mythologie* mit Voß weiter exemplifizieren. Hier erscheinen Voß und seine „Schüler“ als Verteidiger der „chronologischen Ordnung“ als „Grundsatz“ der Altertumsforschung (SW XII, 280). Nach dieser Ansicht sei die Mythologie als eine progressive „Aggregation“ zu verstehen (SW XII, 280). Was Homer nicht erwähnt, gibt es zur Zeit Homers nicht, so die voß'sche These. Wenn man aber die Zeit als ein organisches System betrachtet, dann wird es möglich, ein früheres Ereignis anhand einer späteren Erscheinung zu erklären: „Denn in allem, was ein organisch Werdendes ist, wird der Anfang erst in dem Ende klar“ (SW XII, 280). Ein stratigraphisches System der Zeiten erlaubt deshalb genau eine solche Perspektive, in der jede Epoche weder von ihrer Vergangenheit noch von ihrer Zukunft getrennt werden soll.

Durch diese Aussagen lassen sich die Zeittheorie Schellings und seine Vorstellung der Vorgeschichte ineinanderfügen. Gegen eine bloß quantitative und „atomistische“ (vgl. SW IX, 336) Zeitvorstellung, in der das Fortschreiten durch Addition innerhalb einer homogenen Zeitlinie stattfindet (wie in dem Beispiel einer Reihenfolge der Art ‚E+E+E...‘), vertritt Schelling die Idee einer nicht-homogenen Zeit, in der jede Epoche ihr eigenes Prinzip hat (etwa ‚A+B+C‘). Deswegen lassen sich die verschiedenen Epochen nicht nach demselben Kriterium beurteilen. Diese qualitative ‚Unreduzierbarkeit‘ zeigt sich als ein zentrales Merkmal der Zeitvorstellung des Philosophen. Diese „wirklich und innerlich voneinander verschiedene[n] Zeiten“ (SW XI, 232) dürfen jedoch nicht voneinander isoliert betrachtet werden, sondern stehen in einer Wechselbeziehung zueinander. Deswegen spricht Schelling von einer Art ‚Zeitorganismus‘, „wobei von Anfang bis zum Ende alles mit einer gewissen Nothwendigkeit aus einem ersten Keim sich entwickelt, in welchem eben darum

---

<sup>565</sup> D.h. die Mauern Tiryns' wurden schon zur Zeit Homers als zyklopisch angesehen, so Schelling. Vgl. Pausanias, Beschreibung Griechenlands 2, 25, 8.

auch das später Hervortretende schon enthalten seyn mußte“ (SW IX, 336). Dies könnte man eine ‚transzendente Geologie‘ nennen.<sup>566</sup> Wie sollen aber diese zwei Bedingungen, Unreduzierbarkeit und Organizität, versöhnt werden? Genauer betrachtet ist eigentlich eine organische Ganzheit nur möglich, insofern die Glieder dieser Ganzheit an sich unterschieden sind. Was allerdings bei einem Organismus generell gleichzeitig geschieht, ereignet sich in dem System von Zeiten als eine Sukzession – obschon in der Ideenwelt die Zeiten in gewisser virtueller Simultaneität als Teil der Ewigkeit enthalten sein sollen.<sup>567</sup> Diese Sukzession ist daher nicht rein ‚linear‘. Die Zeitvorstellung Schellings nimmt vielmehr die Form einer Schichtenstruktur an, in der die vergangenen Epochen nicht einfach verschwinden. Sie liegen auch nicht auf einem unendlich fernen Punkt der Zeitlinie der Tiefenzeit. Die verschiedenen Zeiten schlagen sich nieder als Schichten, die sich als eine bestimmte Form von Präsenz – zumindest als Grund – auf die Gegenwart weiter auswirken.<sup>568</sup>

---

566 Vgl. Grant 2013, 18 und 23.

567 Ein Organismus entwickelt sich allerdings im Laufe der Zeit. In diesen Sinn gehören das Unorganische und das Organische für Schelling zur selben Bewegung: „Dieser Proceß [die Entstehung des Organischen] in seiner Allgemeinheit ist kein anderer als der geologische, wenn die Geologie genannte Wissenschaft nicht in der beschränkten Bedeutung genommen wird, in der sie lang genug erhalten wurde, wenn sie vielmehr in jener erweiterten Bedeutung genommen wird, wo sie Naturgeschichte der Erde ist, wie sie Steffens genannt hat, und zu welcher in den letzten Jahrzehnten auch die Empirie sich mehr und mehr hingetrieben fühlte. Es ist hinlänglich bekannt, daß heutzutage kein Geolog mehr sich getraut, in seiner Wissenschaft etwas Durchgreifendes zu leisten ohne Zuziehung der organischen Natur“ (SW X, 366).

568 Was nun die Mammuts und Zyklopen betrifft, so bleiben hier einige Rätsel bestehen. Was die Mammuts und die Zyklopen daher gemeinsam haben, ist diese Zugehörigkeit zu einer anderen Zeit als derjenigen, in der sie erscheinen. Sie gehören auch wegen ihrer externen Form (oder ‚Unförmlichkeit‘) zu einer anderen Zeit. Wie Ballenstedt in seinem Werk *Die Urwelt oder Beweis von dem Daseyn und Untergange von mehr als einer Vorwelt* (1818) schreibt: „Die ungeheure Größe und Unförmlichkeit des Mammuths und anderer Thiere der Urwelt, die alles, was wir jetzt an Thieren der Art haben, übertrifft, zwang die Naturkundigen endlich zu glauben, daß diese Geschöpfe Bewohner einer Weltperiode gewesen seyn müssen, worin alles colossal und riesenhaft war, und daß unsere jetzige Welt nicht im Stande wäre, solche Giganten zu ernähren“ (Ballenstedt 1818, 5). Diese zwei ungewöhnlichen Figuren sollten vielleicht nicht als Musterbeispiele interpretiert werden. Dennoch stellen sie zwei disruptive Phänomene dar, die durch ihren Anachronismus die Linearität der Zeit bedrohen. Warum erscheinen die Fossilien in der Gegenwart als Spur einer Vergangenheit, die nie gegenwärtig war? Warum treten die Zyklopen, die zur absoluten vorgeschichtlichen Zeit des Uranos geboren worden sind, erst mit Zeus auf? Obwohl es deutliche Unterschiede zwischen diesen Figuren gibt – während die Zyklopen Vorstellungen des mythologischen Bewusstseins sind, sind die Fossilien in eine Taxonomie der Natur einzuordnen –, erweisen sich beide als Fälle anachronistischer Erscheinungen der Vorgeschichte. In gleicher Weise sind beide ein Zeichen des Zwischenzustandes und Übergangs vom Unorganischen zum Organischen, eine Spur der Vorgeschichte, die sich später manifestiert (Vgl. *Würzburger System*, SW VI, 390; *Philosophie der Mythologie*, SW XII, 356.). Jason Wirth behandelt in seinem Buch *Schelling's Practice of the Wild* auch die Rolle der Fossilien und Cuviers in der Philosophie Schellings, insbesondere in Bezug auf die Frage nach einer Naturgeschichte. Vgl. Wirth 2015, bes. 3-31.

### **3.4. Die geistige Krisis als Ursache der Völkerentstehung anhand der Historisch-kritischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie**

In Bezug auf den mythologischen Prozess sind die *Historisch-kritische Einleitung* und die *Mythologie* als komplementäre Texte zu lesen. Der mythologische Prozess findet, wie schon erklärt wurde, im menschlichen Bewusstsein statt. Die Vorstellungen der Mythologie werden in der *Mythologie* entfaltet und behandelt. Was aber im menschlichen Bewusstsein passiert, hat eine Wirkung auf die ‚empirisch-geschichtliche‘ Welt, in der die Völker entstehen. Dies wird vor allem in der *Historisch-kritischen Einleitung* dargestellt. Beide Bewegungen sind nicht zu trennen und gehören wesentlich zusammen. Allerdings gibt es zwischen beiden Ebenen eine Prioritätsbeziehung, die Schelling in der *Historisch-kritischen Einleitung* hervorhebt und die als Vorbereitung für den eigentlichen mythologischen Prozess in der *Mythologie* fungiert.

Die fünfte Vorlesung der *Historisch-kritischen Einleitung*, wie sie in den sämtlichen Werken Schellings gedruckt ist, könnte in drei Momente gegliedert werden. Im ersten Teil behandelt Schelling die Möglichkeit, dass die Ursache der Völkertrennung eine physische sei (SW XI, 94-100). Anschließend präsentiert er seine Lösung und These: die Ursache dieses Prozesses soll im geistigen Bereich gesucht werden (SW XI, 100-111). Die Argumentation Schellings besteht zunächst darin, drei verschiedene Phänomene zu verbinden: Polytheismus, Sprachverwirrung und Völkerentstehung. Das Kausalverhältnis zwischen diesen drei Dimensionen scheint wichtig für Schelling, indem die Priorität der geistigen und religiösen Ebene mit Hilfe des Polytheismus-Begriffs bewiesen werden soll (vgl. SW XI, 119). Die Sprache erscheint als ein mittleres Element, das die Völker-Ebene – die Schelling am Anfang der Vorlesung als empirische einführt – mit der religiösen Ebene des Bewusstseins vermittelt. Im dritten Moment der Vorlesung wird dann nach dem Krisis-Begriff gefragt, insofern Schelling dort das Gefühl der ‚Angst vor dem Verlust der Einheit‘ anhand des Beispiels der Guaraní thematisiert (SW XI, 111-118).

Die fünfte Vorlesung dient zugleich dazu zwei Bereiche zu verbinden: die Empirie mit dem metaphysischen Horizont des Bewusstseins. Diese Vorlesung ist deswegen ein gutes Beispiel der Methode der *Historisch-kritischen Einleitung*, da Schelling hier keinen argumentativen Schritt ohne empirische oder historische Unterstützung unternimmt. Aus diesem Anlass sollen die den heutigen Leser irritierenden und rassistischen Beispiele als Komponente der Darstellung Schellings betrachtet werden, die nicht einfach zu ignorieren sind.

#### **3.4.1. Mögliche Ursachen der Völkertrennung**

„Wie entstanden die Völker?“, fragt sich Schelling am Anfang der fünften Vorlesung der *Historisch-kritischen Einleitung* (SW XI, 94). Die Idee einer Völkerentstehung bringt doch mit sich,

dass es eine Zeit gegeben haben sollte, in der die Völker noch nicht waren. Laut Schelling ist diese Aussage für viele nicht selbstverständlich und deswegen ist es ihm wichtig, den Volksbegriff von anderen zu unterscheiden. Schelling geht dabei von einer Art ‚Naturzustand‘ aus – die Epoche der absolut-vorgeschichtlichen Zeit –, in dem die Menschheit als ‚homogenes‘ Menschengeschlecht gedacht werden soll.<sup>569</sup> Dieser Naturzustand bei Schelling ist aber nicht in dem Sinn einer Natureinheit zu verstehen. Andernorts schreibt Schelling, dass der Mensch „durch die Sünde in die Attraktions-Sphäre der Natur gerathen“ sei (SW XI, 205). Der Mensch dieser Epoche ist kein Naturmensch, sondern ein Mensch ‚im Zustand der Natur‘.<sup>570</sup> Völker sind daher in diesem Zustand nirgendwo zu finden. Schelling stellt das Volk dem ‚Stamm‘, der ‚Masse‘ und der ‚Horde‘ gegenüber (vgl. SW XI, 94, 95, 72 und 114). Obwohl Schelling keine genaue Definition des Volksbegriffs gibt, macht er ein paar Andeutungen dazu. Die wichtigste scheint folgende zu sein: es gibt kein Volk ohne „individuelle[s] Bewußtseyn“ (vgl. SW XI, 87). Da Mythologien und Völker zusammen entstehen (SW XI, 92), lässt sich daher schon vorwegnehmen, dass Völker *qualitativ* von der bloßen Agglomeration zu unterscheiden sind, weil Völker eine Mythologie haben. Die Abwesenheit eines individuellen mythologischen Bewusstseins innerhalb der ersten Epoche des Menschengeschlechts erklärt deshalb auch, warum Schelling den Begriff von einem ‚Urvolk‘ ablehnt: es kann kein Volk ohne Mythologie geben.

Dass die Völker „von jeher“ existieren könnten, schließt Schelling als unvertretbar aus (vgl. SW XI, 94). Auch die Behauptung, dass Völker „von selbst“ entstehen könnten, d.h. aus „der fortwährenden Vermehrung in den Geschlechtern“, lehnt er ab. Das bloße Bevölkerungswachstum innerhalb eines Stammes oder die bloße Ansammlung von Menschen machen kein Volk aus. Vielmehr dreht sich die Frage nach der Völkerentstehung gerade um das Moment des Überganges von der unbestimmten Menschheit zu den getrennten Völkern. Um zu erklären, *wie* die Völker entstanden sind, muss er daher deutlich die Ursache dieses Ereignisses herausstellen.

Schelling artikuliert seine Argumentationsstrategie als einen progressiven Ausschluss falscher

---

569 Schelling nennt es ‚Naturstand‘ und ‚goldenenes Weltalter‘ (vgl. SW XI, 175). Der Frieden dieser Epoche ist aber nur ein relativer.

570 Der Werdegang der Kategorien des Barbar (*the barbarian*), des Wilden (*the savage*) und des ‚primitiven‘ Menschen (*the primitive man*) prägt das Verständnis des Anderen im Laufe der Geschichte (Kuper 2005 20-36). ‚Barbaren‘ ist schon für Thukydides eine Bezeichnung für die Nicht-Hellenen (*Geschichte des Peloponnesischen Krieges* I, 1.) und die spätere terminologische Entwicklung dieses Wortes zeigt, dass diese erste Bestimmung nicht oberflächlich ist. Nicht-Griechen wurde nicht nur als eine Angabe zum geographischen Ursprung verstanden, sondern auch als eine Aussage bezüglich eines niederen geistigen Ursprungs. Mit der Zunahme der Reiseliteratur wird im 15. Jahrhundert zur Figur des *savage* übergeleitet. Halb Tier, halb Mensch, ermöglicht diese Repräsentation des nicht zivilisierten Menschen eine Erweiterung des bisherigen „alter ego“ Europas. Danach kommt der *primitive man*, der als ideologisches Resultat der darwinistischen Wende betrachtet werden kann (vgl. Kuper 2005, 34). Diese Bezeichnung soll eine gewisse wissenschaftliche Neutralität ausdrücken. Der *primitive man* stellt sich als Vorgänger des *modern man* dar, d.h. als Vergangenheit aller Menschheit. In seiner *Historisch-kritischen Einleitung* kommen die Wörter ‚Barbar‘ und ‚Wilder‘ vor und Schelling redet sogar über einen vorgeschichtlichen Menschen – auch wenn Schelling das Adjektiv ‚primitiv‘ nicht verwendet und er vom ‚Urmensch‘ im Kontext der prälapsarischen Realität spricht. In seiner Magisterdissertation spricht er auch in diesem Sinn vom ‚*homo primitivus*‘ (vgl. z.B. SW I, 3). Dieses semantische Feld der Alterität sieht sich daher in diesem Text ohne Zweifel gespiegelt.

Hypothesen, die als mögliche Lösungen erscheinen. Die Ursachen, die für die Völkertrennung verantwortlich sein könnten, können entweder äußerlicher oder innerlicher Natur sein. Diese innerlichen Ursachen können ihrerseits entweder physisch oder geistig sein.

Zu den äußerlichen Ursachen zählt Schelling das „bloß räumliche Auseinandergehen“, „Kämpfe“ und auch die „Naturereignisse“. Durch diese Auslöser kann man wohl erklären, warum räumlich voneinander getrennte Stämme ähnlich sind, sie erklären aber nicht die Unterschiede zwischen verschiedenen Völkern. Die Unwahrscheinlichkeit dieser rein äußerlichen Hypothese führt zu einer zweiten Möglichkeit, dass eine innere Ursache für die menschlichen ‚Divergenzen‘ verantwortlich sei.

Eine innere physische Ursache wäre z.B. die Krankheit. Anhand einiger Beispiele erklärt Schelling jedoch, dass Krankheiten nur die „physische Incompatibilität“ zwischen verschiedenen Menschengruppen erklären können (vgl. SW XI, 97). Nach Schelling soll man die von den Missionaren verursachten Epidemien als eine natürliche Reaktion verstehen, ein „instinktartige[s] Ausscheiden“. So schreibt Schelling: „Es ist als wenn die höhere und freie Entwicklung der europäischen Nationen allen andern tödlich werde“ (SW XI, 97). Krankheiten sind also mehr ‚Symptome‘ als Ursache der Divergenzen.<sup>571</sup>

Nach der Krankheitshypothese folgt die ‚Rassenhypothese‘. Die zugrundeliegende Annahme wäre hier, dass physische Unterschiede, „die sogenannten Menschenrassen“ (vgl. SW XI, 97), die Genese der Völker bewirkt haben. Schelling widerlegt diese Möglichkeit auf doppelte Weise. Auf der einen Seite erscheinen dem Philosophen die ‚Rassenunterschiede‘ nicht als etwas Ursprüngliches, sie sind ein sich später entwickelndes Phänomen. Die Menschheit war ursprünglich eins. Erst nach der Trennung kann man von Unterschieden zwischen den Menschen sprechen. Die ‚Rassen‘ sind aber nicht das Ziel dieser Trennung, sondern nur eine Nebenwirkung. Während der ‚geistige‘ und ‚höchste‘ Teil der Menschheit den Prozess der ‚Rassenunterscheidung‘ überwunden hat – da die Europäer nicht als ‚Rasse‘ gedacht werden sollen –,<sup>572</sup> sind die Menschengruppen, in denen ‚starke‘ physische Divergenzen erkennbar sind, die, die „dem Prozess erlegen [sind], und in [denen] eine jener Richtungen einer abweichenden physischen Entwicklung sich fixiert hat und zum bleibenden Charakter geworden ist“ (SW XI, 98). Auf diese Weise vermeidet Schelling, die ‚Rassenunterscheidung‘ als etwas Ursprüngliches zu setzen, was gegen eine Monogenese der Menschheit sprechen würde.<sup>573</sup>

---

571 Vgl. auch *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, SW XI, 509.

572 Obwohl Schelling in der *Philosophischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie* den Ausdruck ‚kaukasische Rasse‘ verwendet (vgl. SW XI, 503).

573 Daneben weicht er auch implizit der Möglichkeit aus, die ‚nicht-kaukasischen‘ Menschengruppen als Urmenschen zu setzen. Der Begriff eines vor-adamitischen Menschen war zur Zeit Schellings nicht unbekannt. Schelling nennt sogar an anderer Stelle den Pfarrer Johann Georg Justus Ballenstedt, dessen Werk *Die Urwelt oder Beweis von dem Daseyn und Untergange von mehr als einer Vorwelt* (Band I, 1818) die Möglichkeit eines vor-adamitischen Menschen behandelt (vgl. *Historisch-kritische Einleitung*, SW XI, 236). Dieser Ausdruck (‚vor-Adamischer Mensch‘) wurde nicht selten als Bezeichnung für die nicht ‚Japhetites‘ verwendet. Dass diese Debatte eine

Auf der anderen Seite bemüht sich Schelling zu zeigen, dass man physische Differenzen auch innerhalb eines Volkes finden kann, um damit die Identität zwischen ‚Volk‘ und ‚Rasse‘ zu verweigern. Die verschiedenen Kasten der Inder, berichtet Schelling, unterscheiden sich nach Hautfarben, indem die ‚höchste‘ und ‚geistige‘ Kaste der Brahmanen weiße Haut gehabt hätte, während die anderen Sozialschichten „abwärts immer dunkler“ werden, bis zum „Affenbraun“ der Parias (SW XI, 99). Ein ähnliches Beispiel bieten die Ägypter, die zur Zeit Schellings als ein kaukasisches Volk galten.<sup>574</sup> Herodot erzählt trotzdem von schwarzhäutigen Ägyptern, was im Widerspruch mit dem Bild Ägyptens als Stammsitz der Kultur stünde. Schelling sieht dagegen hier den Beweis, dass die Ägypter diesen Zustand, d.h. die ‚Rassenunterschiede‘, aufgehoben haben, indem sie ‚weiß‘ geworden sind.

Zusammenfassend: Physische Unterschiede und Merkmale dürfen nicht als Konstitutiv Elemente der Völker gedacht werden, obwohl diese Divergenzen auch nicht unterschätzt werden sollten. Was Schelling verleugnet, ist die Priorität physischer Faktoren bei der Erklärung der Völkerentstehung. So hypostasiert er gewissermaßen die Rasse als Widerspiegelung eines geistigen Prozesses. Schon in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* hatte Schelling erklärt: „Es gibt keinen Zustand der Barbarei, der nicht aus einer untergegangenen Kultur herstamme“ (SW V, 287). Wenn weder bloß äußerliche Ursachen, noch ‚innerliche‘ physische Aspekte als Grund der Völkergenesen verstanden werden sollen, so bleibt nach Schelling nur eine weitere Hypothese übrig: eine geistige Ursache.

### 3.4.2. Sprache als Beweis der geistigen Natur der Völkertrennung

Im Folgenden wird Schelling diese These anhand zweier Annahmen verteidigen. Erstens, dass „verschiedene Völker [] sich ja ohne verschiedene Sprachen nicht denken [lassen]“ (SW XI, 100). Zweitens, dass die Sprache etwas „Geistiges“ ist (SW XI, 101). Diese zwei Prämissen fungieren als Ansatzpunkt dieses zweiten Argumentationsmoments der fünften Vorlesung. Ohne Sprache lässt

---

politische und ideologische Seite hatte, die nicht zu verkennen ist, lässt sich anhand verschiedener Arbeiten beweisen. (Siehe z.B. Livingstones *Adam's Ancestors: Race, Religion, and the Politics of Human Origins*, 2008). Schelling würde – wie gezeigt – dieser Diskussion aus anderer Perspektive begegnen. Rassen entstehen für ihn erst nach der Krisis. Er spricht sogar von einer ‚Degradation‘ („[...] welchen wir jetzt wirklich zu Racen degradirt sehen [...]“, SW XI, 98). Die *Philosophische Einleitung* scheint aber damit nicht übereinzustimmen: „Es ist hier nun der Ort zu bemerken, daß so wenig als die Hauptssysteme ebensowenig die einzelnen Glieder derselben durch Degeneration zu erklären sind; denn auch diesen (Gliedern jeder Formation) ist ein solcher Charakter von Ursprünglichkeit aufgedrückt [sic], daß man keines von dem andern ableiten kann. Unterschiede, wie die von *Kaffer*, *Abyssinier*, *Aegypter*, gehen bis in die Ideenwelt zurück“ (SW XI, 507). Die ideelle Einheit des Menschengeschlechtes erlaubt daher keine Degeneration, in dem Sinn einer Degeneration des Wesens des Menschen. Man könnte hier die Frage stellen, ob diese Zurückführung auf die Ideenwelt nicht einer noch stärkeren Essentialisierung des Rassebegriffs entspricht. Wenn die physischen Unterschiede der Menschen nicht bloß empirisch, sondern von der ideellen Ebene überdeterminiert sind, dann wird klar, dass in gewisser Weise das Schicksal dieser Gruppen auch überdeterminiert ist. Siehe Williamson 2017.

<sup>574</sup> Diese Einstellung wurde z.B. von Cuvier vertreten. In seinem Text *Extrait d'observations faite sur le cadavre d'une femme connue à Paris et à Londres sous le nom de Vénus hottentotte* (1817) schreibt er: „J'ai examiné, soit à Paris, soit dans diverses collections de l'Europe, plus de 50 têtes de momies, et je puis assurer qu'il n'est aucune qui présente des caractères ni de Nègres ni de Hotentots“ (Cuvier 1817, 273-274).

sich kein menschliches Bewusstsein denken, hatte Schelling in der dritten Vorlesung geschrieben, wo er auch die Sprache als „verblichene Mythologie“ bezeichnet (vgl. SW XI, 52). Um zu zeigen, dass Völker die Folge einer „geistige[n] Krise“ sind, sucht Schelling in der faktischen Sprachverschiedenheit Spuren eines geistigen Prozesses. So taucht der Fall Babels als Zeichen des Zusammenhangs zwischen Völkerentstehung und Sprachentstehung (als Entstehung der Sprachverschiedenheit) auf (Gen 11,1-9). Dass die biblischen Texte als Argument herangezogen werden, soll den Leser nicht verwundern. Schelling versteht den mosaischen Text als mythologisches Produkt und betont dabei einen der Leitsätze seiner Philosophie der Mythologie: die mythischen Erzählungen sind keine menschliche Erfindung, sondern eine Erinnerung an einen wirklichen Zustand des Bewusstseins. Schelling nennt diese Erinnerung sogar eine „*Reminiscenz*“ (vgl. SW XI, 102).

Schon aus diesen Überlegungen folgt, dass hinter die Sprachverwirrung eine höhere Ursache vermuten werden soll, da die Sprache, obwohl geistig, nicht als letzte geistige Ursache gilt. Unter der Voraussetzung einer „*Erschütterung des Bewußtseyns selbst*“ lässt sich aus der Sprachverwirrung auf eine „geistige Macht“ zurückschließen (vgl. SW XI, 103). Daraus ergibt sich die Unterscheidung dreier Momente: der Alteration des Bewusstseins folgte die Sprachverwirrung und dieser erst folgte die Völkertrennung. Die Sprachverwirrung bewirkte als „*nächste* Ursache“ die Trennung und ‚gleichzeitig‘ – es geht natürlich nicht um eine rein chronologische Beziehung – als Folge eine tiefere Veränderung des Geistes. Nun artikuliert Schelling diese geistigen Ursachen in zwei verschiedenen Ordnungen mithilfe der Ergebnisse der vierten Vorlesung. Dort war die Rede von einem „*auseinander gegangene[n] Monotheismus*“ (SW XI, 91). Ohne hier zu diskutieren, inwiefern das, was Schelling hier ‚Monotheismus‘ nennt, als ein ‚Urmonotheismus‘ charakterisiert werden könnte,<sup>575</sup> reicht es zu bemerken, dass die polytheistische Krisis, die zur Völkertrennung führen soll, eines vorausgehenden Zustandes bedarf, der überhaupt erst eine Trennung ermöglicht. Schelling bezeichnet diese Epoche als eine „*einförmige Zeit*“, die durch die Unbeweglichkeit und die Homogenität des Menschengeschlechts gekennzeichnet ist. Dieser Naturzustand ist eine Widerspiegelung des menschlichen Bewusstseins, dessen Inhalt vom relativ einen Gott besessen war.<sup>576</sup> Spuren dieses religiösen Prozesses seien in der Babel-Erzählung enthalten. Die Argumente Schellings werden hier etymologisch. So führt er das Wort ‚Babel‘ auf das iterative und onomatopoetische ‚Balbel‘ zurück, ein Ausdruck, der an das griechische Adjektiv ‚barbarisch‘ (βάρβαρος, βάρβαρον) erinnern soll (vgl. SW XI, 106). Dieses ‚verworrene Sprechen‘ sei daher als Symptom des ‚wankenden‘ Bewusstseins zu verstehen, dessen Einheit zerstört wurde.

---

<sup>575</sup> Siehe Abschnitt 3.1.

<sup>576</sup> Vgl. „Derselbe Gott, der in unerschütterlicher Selbstgleichheit die Einheit erhielt, mußte, sich selbst ungleich und wandelbar geworden, nun ebenso selbst das Menschengeschlecht zerstreuen, wie er es vorher zusammenhielt, und wie er in seiner Identität die Ursache seiner Einheit war, so in seiner Vielfältigkeit die Ursache seiner Zertrennung werden“ (SW XI, 105).

Ein weiterer textlicher Beweis für diesen Übergang findet Schelling bei Herodot an der schon bekannten Stelle, wo der Geschichtsschreiber den Kult der Pelasger erklärt. Die Funktion der von Schelling gewählten Verfahrensweise ist darin zu sehen, dass anhand historischer und textlicher Quellen der Zusammenhang zwischen religiösem Bewusstsein und Völkerentstehung plausibel wird.

An diesem Punkt ist es für Schelling wichtig, die Übergangsnatur dieser Bewegung zu unterstreichen. So schreibt er: „Bis dahin [sc. bis zur vollkommenen Völkerentstehung] und so lange es noch in der Krisis, also im Werden begriffen, ausgeschieden, so daß wirklich gewissermaßen verschiedene Sprachen durcheinander gesprochen werden, wie auch die alte Erzählung nur eine *Verwirrung* annimmt, nicht sofort eine gänzliche Ablösung der Sprachen voneinander“ (SW XI, 110). Zu der Einsicht Schellings gehört also der Begriff einer ursprünglichen „Spracheinheit“, die die Übereinstimmungen zwischen verschiedenen Sprachen erklären kann. Darunter stellt Schelling drei Verwandtschaftskategorien vor: Stammverwandtschaft – Sprachen, die durch einen gemeinsamen Ursprung ihren Stamm teilen (Dialekte) – ; Formationsverwandtschaft – Sprachen, die ihre Formation, bzw. Entwicklungsstufe, teilen – ; und eine dritte Kategorie, die weder formativ, noch genetisch, noch historisch erklärbar ist (man könnte sie vielleicht ‚faktisch‘ nennen). Durch diese drei Kategorien ist der Begriff einer ursprünglichen Spracheinheit umrissen. Später wird zusätzlich gezeigt, dass ein ursprünglicher Monosyllabismus dem Disyllabismus vorausgegangen ist und dass die Agglutination und die Flexion der ‚hoch-geistigen‘ Sprachen dem Disyllabismus folgte. Damit wird deutlich, dass der Übergang von der Ureinheit bis zur Vielheit alle Ebenen dieses dreifachen Schemas durchdringt: Religion, Sprache und Volk.

### 3.4.3. Die Angst vor dem Einheitsverlust als Prinzip der Kultur

Im letzten Teil der fünften Vorlesung führt Schelling den Gedanken dieser Krisis als „Zerstörung der ursprünglichen Einheit“ ein, der dazu dient, die Unterscheidung zwischen Volk und Stamm genauer zu erläutern. Einige nicht-europäische Menschengruppen – da sie kein Volk bilden – stellen für das schellingsche System eine Schwierigkeit dar, insofern ihre Stelle innerhalb seiner religiösen Taxonomie wegen ihrer anomistischen Organisationsform schwer einzuordnen ist. Hierunter zählt Schelling die von Félix de Azara beschriebenen Ureinwohner Südamerikas, wobei auch Afrikaner und Chinesen an anderen Stellen ein ähnliches Schicksal innerhalb des schellingschen Narrativs teilen.<sup>577</sup>

---

<sup>577</sup> In der *Philosophischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie* finden sich die stärkeren Aussagen Schellings gegen andere Kulturen. Dort teilt er das Menschengeschlecht in zwei Gruppen: die Menschen in eigentlichem Sinn und die ‚Menschenähnlichen‘ („Denn wir sehen das Menschengeschlecht keineswegs als ein einziges Ganzes, sondern gleich in zwei große Massen geschieden, und zwar so, daß das Menschliche nur auf der einen Seite zu seyn scheint“, SW XI, 500). Bei dieser Teilung wird es deutlich, dass für Schelling die „Negerstämme“ neben den „amerikanischen Urstämmen“ zur zweiten Gruppe gehören. Sie sind – betont Schelling – „von jeder Vorstellung Gottes baar“ (SW XI, 501). Der andere Teil des Menschengeschlechts werde dagegen als ein ‚himmelstürmendes‘

Wenn die geistige Krisis die ganze Menschheit betroffen hat, wie kann erklärt werden, dass manche Stämme nicht zu Völkern geworden sind? Ein Beispiel dieses unglücklichen Zustandes findet Schelling in den Guananí. Von diesen schreibt Schelling, dass sie eine „noch äußerlich menschenähnliche“ ‚der Tierheit sich nahende‘ Bevölkerung sind, ohne alle moralische und geistige Einheit (SW XI, 112). Im Gegenteil zu anderen Autoren (wie Humboldt),<sup>578</sup> die solch eine Situation als Überreste eines Naturzustandes betrachten würden, interpretiert Schelling diese Stämme als Zeichen des polytheistischen Übergangs. Sie sind also keine Vorgänger der Völker, sondern das „Resultat der Krisis“, d.h. Nebenprodukte. An verschiedenen Passagen seines Werkes setzt sich Schelling – wie schon gesehen – einer rein linearen psychologischen Entwicklung entgegen, die von der Tierheit in die Zivilisation übergeht. So schreibt er: „sie [sc. diese Stämme] widerlegen im Gegentheil aufs Bestimmteste den Wahn von einem solchen stupiden Urzustand des Menschengeschlechts, indem sie zeigen, daß von einem solchen aus kein Fortschreiten möglich ist“ (SW XI, 112).

Die Krise schied also die Menschheit in zwei Gruppen: die erste entwickelte sich zu Völkern; die zweite blieb von der Geschichte ausgeschlossen.<sup>579</sup> Diese ausgeschlossene Menschengruppe sei das Resultat der nicht überwundenen Angst vor dem Verlust der Einheit. „[A]n ihnen hat sich die ganze Flucht der Zerstreung erfüllt“ (SW XI, 112). Diese Stämme sind auch nicht die Urstämme der absolut vorgeschichtlichen Zeit, da schon diese Stammeinteilung der ersten Epoche für Schelling eine Art gesellschaftlicher Proto-Organisation ist. Dem Menschen der vorbabelischen Epoche waren Ehe, Familie und Eigentum nicht unbekannt. Dagegen findet Schelling in den südamerikanischen

---

und ‚prometheisches‘ Geschlecht, das durch das Streben nach ‚Staatenbildung‘, ‚Kunst‘ und ‚Wissenschaft‘ gekennzeichnet sei (vgl. SW XI, 501 f.). Diese Stellen Schellings sind heutzutage schwer zu tolerieren, insbesondere da er den Sklavenhandel nicht ausdrücklich ablehnt: „Auf weiteres einzugehen, namentlich auf die Frage: was menschlicher war, die Mittel einer großen weltherrschenden Macht anzuwenden, um der Negerausfuhr ihre wahre Bestimmung zu geben, oder sie mit Gewalt zu verhindern, nicht ohne größere Grausamkeiten zu veranlassen und selbst Grausamkeiten zu verüben, zumal aber Tausenden wenigstens der Anlage nach menschlicher Wesen den einzigen Rettungsweg abzuschneiden, auf diese Frage, also überhaupt auf die praktische und politische Seite der Sache einzugehen, ist weder unseres Amtes noch dieses Ortes“ (SW XI, 515). Hierzu vgl. auch den Eintrag Johann Andreas Schmellers (20.02.1828) in *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen* (in Schelling 1998, 60). Auch die Chinesen gehören zur Gruppe der ‚nicht konstituierten Völker‘, obwohl hier die Einschätzung Schellings milder ist. In der *Philosophie der Mythologie* wird China als ein ‚Ausweg‘ innerhalb des mythologischen Prozesses und als ‚Wunder der Geschichte‘ beschrieben, da diese Menschengruppe die mythologische Zeit ‚unmythologisch‘ bewohnt (vgl. SW XII, 526 und 529). Der ‚Atheismus‘ der Chinesen, wie der Mangel an Religion der Afrikaner und Südamerikaner – aber auch der mangelnde Eifer, diese Kulturen noch tiefer zu untersuchen –, bestimmt dadurch den Ort dieser Gruppen in der Taxonomie Schellings. Diese Stellen werden in der Schelling-Forschung nur am Rande erwähnt (vgl. Wilson 1993, 23; Williamson 2017, 171). Sie bedürfen aber einer ersten Auseinandersetzung. Wie Wirth in einer Fußnote betont: „Although it is also true that for his time, Schelling often displays an extraordinarily generous interest in and appreciation for non-European cultures, he also had his limits. Perhaps we all do. It is important to be aware of and vigilant about these things in ourselves and in the texts that we read and to struggle against them, but it is also important to open up a text, to attempt to liberate its energies and creativity“ (Wirth 2015, 210). Für eine politische Deutung der hier gemeinten Stellen vgl. Solla 2006, 129-157.

578 „Auch die Sprache der sogenannten Wilden, die doch einem solchen Naturstande näherkommen müßten, zeigen gerade eine überall über das Bedürfnis überschließende Fülle und Mannigfaltigkeit von Ausdrücken“ (Humboldt 2014, 54). Trotzdem bestreiten beide – Schelling und Humboldt – die Idee einer ‚Urhilflosigkeit‘ der ersten Menschen.

579 Vgl. *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, SW XI, 500.

Einwohnern sogar dieses Minimum an gesellschaftlichen Zeichen nicht: kein Gott, keine Sprache, kein Gesetz.<sup>580</sup> Schelling betont den Mangel an diesen Völker-konstituierenden Elementen mehrmals in seinem Text. Bereits in der vierten Vorlesung meint er, dass bei den „einheitslosen Horden“ keine religiösen Vorstellungen zu finden seien (SW XI, 72). Nun beweist er, dass die Sprache dieser Gruppen auf der Grenze der Desintegration liege. Während die Ursprache der ersten Epoche in gewisser Hinsicht universell war, variiert die Sprache dieser Gruppen „von Horde zu Horde“ und „von Hütte zu Hütte“ (SW XI, 114). Auch die leise Sprechart und die subtile Lippenbewegung der phonetischen Struktur dieser Menschen bewertet Schelling als Bestätigung seiner These, da diese Eigenschaften auf eine „*Abneigung* zu sprechen“ zurückzuführen seien (vgl. SW XI, 115). Sprache und Gesellschaftlichkeit fallen damit bei Schelling zusammen. Vor diesem Hintergrund ist der Mythos „[d]er *Logos des Polytheismus*“.<sup>581</sup> Nur wo es Mythos gibt, gibt es Sprache, und nicht umgekehrt. Im Vergleich mit dieser ‚Desintegration‘ der Sprachfähigkeit bei den Horden ist die babelische Sprachverwirrung keine Negation der Einheit, weil dies „die Aufhebung der Sprache selbst [wäre]“ (SW XI, 114). Vielmehr sind die einzelnen Sprachen und Völker der nachbabelischen Welt ein Versuch, „eine partielle Einheit“ zu bewahren (SW XI, 115). Diese Idee lässt sich mithilfe des Angstbegriffs erklären.

Diese Angst vor dem gänzlichen Verschwinden der Einheit und damit alles wahrhaft menschlichen Bewußtseyns gab ihnen nicht nur die ersten Anstalten religiöser Art, sondern selbst die ersten bürgerlichen Einrichtungen ein, deren Zweck kein anderer war, als was sie von der Einheit gerettet hatten zu erhalten und gegen weitere Zerstörung zu sichern. (SW XI, 115)

Hieraus resultieren nach Schelling drei Grundelemente einer Gesellschaft: die Sozialschichten, bzw. die „Kasteneintheilung“; die Einführung religiöser Dogmen; und die Einrichtung von Monumenten. Von diesen drei Phänomenen fokussiert Schelling seine Aufmerksamkeit auf den letzten. Schelling denkt hier vor allem an die aus Stein angebauten Bauwerke, die von den Griechen ‚zyklopisch‘ genannt wurden und die ausführlich von Schelling in seinem Text *Über das Alter kyklopischer Bauwerke in Griechenland* behandelt wurden.<sup>582</sup> In diesen Mauern und Zinnen sieht Schelling die Spuren jener geistigen Reaktion vor dem Verlust der Einheit.<sup>583</sup> Sie sind – könnte man ergänzen – ein Versuch, die ‚Stabilität‘ zu bewahren, ein ungeschliffenes Bild der Unbeweglichkeit der ersten

580 Azara schreibt (Schelling verwendet die französische Übersetzung): „Toutes les nations qui habitent ces contrées ont des idiomes différens, et ne connaissent ni religion, ni lois, ni jeux, ni danses; tilles sont peu nombreuses aujourd’hui, et gouvernées par rassemblée, dans laquelle les caciques ou capitaines ont la plus grande influence. Elles ont presque toutes des clieveux qui leur servent de monture et de nourriture, et aucune ne cultive la terre. Elles vivent de leur chasse, qui leur fournit des tatous, des lièvres, des cerfs, des guanacos, des furets, des jaguars, des yaguarétés, des guazuaras, des aguarachays, des autruches et des perdrix“ (Azara 1809 51 f.) Und auch bezüglich der Guaranies: „Leur figure est sombre, triste et abattue ; ils parlent peu et toujours bas, sans crier ni se plaindre; leur voix n’est jamais ni grosse, ni sonore, jamais ils ne rient aux éclats; l’on ne voit jamais sur leur figure l’expression d’aucune passion Ils sont très-mal-propres ils ne reconnaissent ni divinité, ni récompenses, ni lois, ni châtimens, ni obligations; et ils ne regardent jamais en face la personne avec laquelle ils parlent“ (Azara 1809, 60).

581 Hennigfeld 2012, 340.

582 Siehe Abschnit 3.3.

Epoche. Auch der Turm von Babel soll eine ähnliche Bedeutung enthalten. Die Menschen haben den Turm gebaut als Vorwegnahme der Krisis, so Schelling. Den Ausruf ‚lasset uns einen Turm bauen [...], daß wir uns einen Namen machen‘ (1. Mose 11, 4) deutet Schelling als Zeichen des Übergangs von der Namenlosigkeit der Urstämme zur Völkerentstehung (man muss sich hier wieder an die Pelasger-Passage Herodots erinnern). Die zyklischen Bauwerke sind genauso Ruinen dieses Übergangs und die einzigen Zeugnisse ihrer Erbauer gehörten zu diesem „Übergangsgeschlecht“, das Schelling zwischen beide Epochen stellt.

#### 3.4.4. Fazit

Schelling erklärt in der fünften Vorlesung die Völkerentstehung als einen geistigen Übergang, der in drei verschiedenen Dimensionen widergespiegelt wird: Religion, Sprache und Volk. Diese drei Ebenen stehen nichtsdestotrotz innerhalb einer Kausalverbindung, in der Volk und Sprache von dem Einfluss des religiösen Bewusstseins determiniert sind. In diesem Sinn ist die Ursache der Völkerentstehung eine geistige Krisis. Die Charakterisierung der Krisis durch Wörter, wie „Unglück“ (SW XI, 102), „Erschütterung“ (SW XI, 103) und „Angst“ (SW XI, 115), zielt darauf ab, diesen Prozess als einen tiefen Wendepunkt des menschlichen Bewusstseins darzustellen. Als Folge dieser Zerstörung der Ureinheit deutet Schelling auch die Trennung der Menschheit in zwei verschiedene Massen: die Völker an sich im eigentlichen Sinn und die von der Völkerentstehung ausgeschlossenen Gruppen, die Schelling nur in Führungszeichen als ‚Menschen‘ bezeichnet. Die Angst vor dem Verlust der Einheit führt bei der ersten Gruppe zur Entstehung der Kultur durch – partielle – Überwindung der Krisis. Dagegen gelingt es der zweiten Gruppe nicht, die Erschütterung des Bewusstseins zu beherrschen und sie versinkt in Desintegration. Diese Krisis, die Schelling auch als ‚Gericht‘ charakterisiert, trennt also die Menschheit auf zwei verschiedene Weisen. Einerseits trennt sie das Menschengeschlecht in die, die das Einheitsbewusstsein beibehalten haben und die, die zur Desintegration tendieren. Andererseits trennt diese Krisis die Menschheit innerhalb der ersten Gruppe in verschiedene Völker. Dieser Prozess gelingt durch Entwicklung der verschiedenen Sprachen, die sich als Spiegelung des Bewusstseinsprozesses manifestieren.

---

583 Anhand der in Passau aufgefundenen Nachschrift von 1841 wird deutlich, dass Schelling diese Denkmale als eine Art externes Gedächtnis denkt, das die kollektive Erinnerung bewahren soll: „Es wurde aufs ängstlichste dafür gesorgt, daß hier die bestehende *Götterlehre als Doctrin* festgesetzt wurde. Daran aber suchten sie sich festzuhalten durch jene *riesenhaften Bauwerke* die über alle Theile der alten und selbst einige der neuen verbreitet sind [...]“ (Schelling 1996a, 95).

### 3.5. Der mythologische Prozess

Die *Philosophie der Mythologie* wird häufig aus der Perspektive ihres Resultats bewertet und betrachtet. So wird sie als eine „christogonie ascendante“, als „ein *natürlich* sich erzeugendes Christentum“ gefasst.<sup>584</sup> In der Tat, Christus steht am Ende der Mythologie als „*unabhängiger Herr des Seyns*“ (SW XIII, 371) und macht in gewisser Weise auch ihren Inhalt aus, indem er für die Überwindung des dunklen Prinzips verantwortlich ist. Es gibt für Schelling unleugbar keine Mythologie ohne Christentum. Die Teilnahme Christi an der Schöpfung ist von der Ewigkeit her bestimmt. In diesem Sinn ist die Mythologie selbstverständlich ein sekundäres Produkt: ihr Ende „ist das völlig überwundene B, das erst in dieser Ueberwindung wieder das wahrhaft Gottsetzende ist“ (SW XII, 266). Obwohl aber der letzte Grund der Mythologie im Christentum liegt, soll die Mythologie nicht als ein bloßes logisches Mittel verstanden werden. Wäre der ganze mythologische Prozess nur ein Mittel zum Christentum, warum hätte sich Schelling denn damit so intensiv beschäftigt? Nur aus systematischen Gründen? Eine alternative Perspektive zu dieser ‚christozentrischen‘ Auffassung wäre eine an der Metaphysik orientierte Einstellung, für die die Mythologie nur eine ‚Fortsetzung‘ oder eine ‚Applikation‘ der Potenzenlehre auf die Geschichte wäre.<sup>585</sup> Hierdurch hätte aber die Mythologie wieder nur einen ausgeliehenen Wert und gleichzeitig würde die Person Christi in der Metaphysik ausgelöscht. Ohne die Zentralität Christi zu unterminieren ist es wichtig, die Mythologie als Prozess an sich selbst zu betrachten. Worin besteht denn die immanente Bedeutung der Mythologie? Es gibt eine ganze Reihe von Begriffen, die im Laufe der Darstellung der Mythologie erscheinen: Angst, Krisis, Gewalt, Orgiasmus, Wahnsinn, Herrschaft usw. Diese Wörter gehören nicht zum reinen klassischen ‚metaphysischen‘ Vokabular. Sie dienen dagegen der Beschreibung eines nicht rein begrifflichen Prozesses, durch den die menschliche Rationalität (und die Philosophie) erst konstituiert wird. D.h. die Mythologie ist die ‚phänomenologische‘ Entstehung der Rationalität, aber nur indem hier die Rationalität als Produkt

---

584 Maesschalck 1991, 253 und 315.

585 „Die systematische Funktion der Mythologie innerhalb der positiven Philosophie als einer religionsphilosophischen Geschichte des Selbstbewußtseins besteht darin, daß sie den ursprünglichen Inhalt des Bewußtseins – das Göttliche – in seine verschiedenen Momente auseinanderlegt und diese Momente in geregelter Abfolge nacheinander durchläuft“ (Halfwassen 2015, 392). Halfwassen spricht sogar von einer „Metaphysik in Gestalt des Mythos“ (Halfwassen 2015, 394). In der Tat ist die Mythologie ein wesentliches Moment der „Konstitutionsgeschichte des Selbstbewußtseins“. Es ist auch wahr, dass der Mythologie die Potenzenlehre zugrundeliegt. Schelling selbst sagt in Bezug auf die Mysterien, dass sie als eine „verhüllte Metaphysik“ und als eine „transscendentale Weltentstehungslehre“ gedacht werden ‚*könnten*‘ (SW XIII, 491). Mythologie und Mysterien sind aber nicht abstrakt zu verstehen, sondern nur in Bezug auf die Göttergestalten selbst, d.h. in Bezug auf die faktischen Darstellungen selbst. In diesem Sinn schreibt Gabriel: „Die positive Philosophie ist aufgrund ihrer anthropologischen Fundierung kein Fortsetzungsprojekt der metaphysischen Prinzipienphilosophie mehr“ (Gabriel 2006, 365).

eines schmerzlichen Kampfes erscheint.<sup>586</sup> Man könnte hier die Wörter zur Hilfe nehmen, welche Schelling in den *Weltaltern* (1815)<sup>587</sup> verwendet hat: „Wer von ihr Kenntniß will [also von der Geschichte des Absoluten], muß den großen Weg mitwandeln, bei jedem Moment verweilen, sich ergeben in die Allmählichkeit der Entwicklung“ (SW VIII, 208). Die erste Bedingung, die Schelling für die Forschung fordert, ist nicht bloßer Verstand, sondern „Seelenstärke“ (SW VIII, 207). Dieses Anliegen liegt auch der Philosophie der Mythologie zugrunde. Die Göttergeschichte muss vom Bewusstsein ‚mitgewandelt‘ werden. Da diese aber auch eine Geschichte der Angst ist, kann man

---

586 Gabriel schreibt, „daß eine Philosophie der Mythologie [nach Schelling] die Eigentlichkeit des Mythos phänomenologisch zu wahren habe, wenn man die Aporien der Allegorese umgehen will“ (Gabriel 2006, 256). Auch Ehrhardt erkennt den ‚fast phänomenologischen‘ Ausgangspunkt der Mythologie (vgl. Ehrhardt 1996, 12). Im diesem Sinn fragt sich auch Ferrer, ob Schellings Betonung einer Krisis des Bewusstseins nicht mit Husserls Text *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936 veröffentlicht) verglichen werden könnte. Dazu unterscheidet er aber, dass für die Phänomenologie die Geschichte nicht als Formationsprozess des Bewusstseins verstanden werden soll. Die phänomenologische Methode besteht vielmehr darin, den intellektiven Sinn der Geschichte durch eine phänomenologische Reduktion zu erforschen (vgl. Ferrer 2018, 388). Man soll daher zugeben, dass Schellings Philosophie der Mythologie nicht im husserlschen Sinn als ‚phänomenologisch‘ bezeichnet werden kann. Allerdings sind die Vorstellungen des Bewusstseins der Gegenstand der Philosophie der Mythologie, die diese Vorstellungen ‚wie sie selbst erscheinen‘ analysiert. Die Objektivität dieser Forschung besteht daher ebenso darin, dass das Erscheinen selbst dieser Vorstellungen als der Inhalt seiner Wirklichkeit betrachtet werden soll. Dagegen hat Schelling nach Stegelmann den Mythos „streng philosophisch gefaßt“ und nicht „phänomenologisch“ betrachtet, indem Schelling nach der „kategoriale[n] Einordnung des Mythos“ gestrebt habe (Stegelmann 1976, 421). Auch wenn dies so wäre, soll das nicht bedeuten, dass die konkreten Aspekte der Erfahrung der Mythen unwesentlich sind. Hier scheint der Bezug auf die positive Philosophie unvermeidbar zu sein. In der *Philosophischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, ein Text, der normalerweise als zur negativen Philosophie gehörender betrachtet wird, steht: „Das Denken ist also auch Erfahrung“ (SW XI, 326; hierzu auch Buchheim 1992, 132-135). Die Frage ist also, unterscheidet sich das Erfahren in der Mythologie vom Erfahren in der negativen Philosophie? Das Hauptmerkmal der positiven Philosophie ist die Freiheit. D.h. die Herausforderung der positiven Philosophie besteht darin, die Welt philosophisch aus der Freiheit zu erklären. Hier ergibt sich daher auch die Frage: gehört die *Philosophie der Mythologie* zur positiven Philosophie? Auf den ersten Blick scheint die Antwort auf der Hand zu liegen: nein, da die Mythologie ein notwendiger Prozess ist. So schreibt Schelling im zweiten Teil der *Philosophie der Offenbarung*: „Im Proceß ist bloße Nothwendigkeit, in der Geschichte ist Freiheit. [...] Die Wissenschaft, indem sie von der Mythologie zur Offenbarung übergeht, geht also damit in ein völlig anderes Gebiet über. Dort hatte sie mit einem nothwendigen Proceß zu thun, hier mit etwas, das nur da ist in Folge eines absolut-freien Wollens“ (SW XIV, 3 f.). Die Trennung scheint eindeutig. Man sollte sich diese Frage aber genau ansehen. Wenn Freiheit als das letzte Kriterium der positiven Philosophie gilt, dann muss man zugeben, dass die Mythologie auch als Resultat einer freien Tat entsteht. „Nachdem einmal durch jenen Entschluß die Spannung der Potenzen und damit ein theogonischer Proceß, der sich zugleich als ein kosmogonischer verhält, gesetzt ist, befinden wir uns im Gebiet einer zwar immer nur relativen und hypothetischen Nothwendigkeit, aber doch in der Linie eines in diesem Sinn nothwendigen Fortschritts. Wir können als nothwendig einsehen, daß jener Proceß, und zwar als *Proceß* einmal gesetzt, diese und jene Momente durchlaufen wird; vom Standpunkt des *allgemeinen* Begriffs, der uns einmal von dem Proceß gegeben ist, wird unser Wissen von den einzelnen Momenten gleichsam ein Voraussehen, ein Wissen *a priori* seyn. Diese innere Nothwendigkeit des Processes selbst führt uns indeß abermals auf einen Punkt, wo alles auf eine freie That gestellt erscheint. Das nothwendige letzte Erzeugniß des Processes ist ein Bewegliches, das, was es Ist, seyn und nicht seyn Könnende, der ursprüngliche Mensch, bei dem es steht, das ihm (dem Menschen) durch die Schöpfung Unterworfenen – dieses Seyn entweder ewig und unauflöschlicher Weise mit dem göttlichen zu verbinden, oder es für sich zu nehmen, und so es dem göttlichen Seyn zu entfremden. Auch hier hört alles Wissen *a priori* wieder auf; nur der Erfolg, nur der Zustand, in dem wir das menschliche Bewußtseyn erfahrungsgemäß finden, zeigt uns, was geschehen ist, zeigt uns z.B., daß das Seyn, das dem Menschen ein inneres, ein ihm untergebenes, unterworfenes seyn sollte, daß dieses für ihn ein äußeres geworden, und ihn vielmehr sich unterthan gemacht hat“ (SW XIV, 7 f.). Hierzu soll bemerkt werden: a) die Nothwendigkeit des mythologischen Processes ist ‚relativ und hypothetisch‘. Die erste Prämisse einer solchen Philosophie der Mythologie kann nicht *a priori* evident sein, sie ist hypothetisch. Wie kann man dieses Faktum erkennen? „[N]ur der Zustand, in dem wir das menschliche Bewußtseyn erfahrungsgemäß finden, zeigt uns, was geschehen ist“ (SW XIV, 8). Nur durch die Erfahrung des Denkens, die den Prozess selbst wieder erlebt, kann man die logische Struktur der Bewegung ersichtlich machen. b) Aber nicht nur das Prinzip ist hypothetisch, Schelling schreibt: „Aber diese Bewegung [sc. die Mythologie] selbst ist eine hypothetische, sie ist

sagen, sie muss auch ‚mitgelitten‘ werden. Deswegen, um diese phänomenologische Erinnerung, die im Bewusstsein des Menschen stattfindet, zu begreifen, soll man die mythologischen Vorstellungen in ihrer Eigentlichkeit ‚tautegorisch‘ erfahren. Die Mythologie ist für Schelling eine ‚christogonie ascendante‘, die Widerspiegelung einer metaphysischen Bewegung, die Wiederholung des Naturprozesses auf einer höheren Ebene, aber sie ist *auch* für sich selbst die aus der Dunkelheit erzeugte Genese des wahren religiösen Bewusstseins.<sup>588</sup> Diese Eroberung der Rationalität erscheint als eine Phänomenologie der Angst.

Zwei Gesichtspunkte dieses mythologischen Prozesses sind deshalb festzustellen. Der eine ist Schellings Unternehmen. Die Idee, dass es möglich ist, ‚alle‘ Mythologien der Welt auf eine Potenzenlogik zu reduzieren, ist ein philosophisch ehrgeiziges Projekt – vielleicht zum Scheitern bestimmt, aber jedenfalls beachtlich. Der zweite ist, dass der Prozess *inhaltlich* als *Phänomenologie der Angst* verstanden werden kann, was die These dieses Abschnittes ausmacht. Erstens werden deswegen die einzelnen Momente des mythologischen Prozesses dargelegt (1-6), um letztendlich den Angstbegriff als Leitfaden dieser Bewegung des Bewusstseins vorzuschlagen (7).<sup>589</sup>

---

nur möglich unter einer gewissen Voraussetzung. Es ist nämlich bei dieser Bewegung angenommen, daß jene vermittelnde Potenz, durch welche schon in der ersten Schöpfung das alles verzehrende Seyn zum *Grund* der Kreatur gemacht wurde, daß diese vermittelnde Potenz im Proceß bleibe und aushalte. [...] Nun haben wir aber dieses Bleiben der vermittelnden Potenz nur aus dem *Faktum* des mythologischen Processes geschlossen“ (SW XIV, 8). Dass die zweite Potenz, durch die die göttliche Kraft in der Welt handelt, auch in der Mythologie agiert, ist *a priori* nicht gegeben. Dies kann nicht deduziert werden. Dieser Punkt ist zentral. Nicht nur am Anfang der Mythologie, sondern auch während des ganzen Prozesses lässt sich die Freiheit erkennen. Diese Freiheit erklärt sich zwar nicht durch die Mythologie, sondern weist auf die Offenbarung hin. Trotzdem kann man nicht behaupten, dass die Mythologie eine rein logische Kette bildet. c) Als Katastrophe, als Tragödie, kann der Mensch in der Mythologie nur leiden und nicht frei darauf reagieren. Die Mythologie ist aber an sich der Kampf um die Freiheit. Hierzu schreibt Fuhrmans prägnant: „Schelling will ein System der Freiheit, will es gegen die ‚logischen‘ Philosophien, die er hier ausdrücklich als dialektisch bezeichnet. Und ich sagte schon: die ganze Philosophie der Mythologie gründet ihm in solcher Freiheit. Denn sie ist ihm nicht einfach Reich dunkler Bilder und Vorstellungen, die sich ‚unbewußt‘ entwickelt haben, sondern sie gründen im Sündenfall, will sagen: in einem Akt der sichversagenden Freiheit des Menschen“ (Fuhrmans 1956, 311). Ein Gefangener ist nicht frei, indem er aber für seine Freiheit kämpft, entsteht gleichzeitig die Freiheit progressiv. Doch, in der Mythologie ist es nicht der Mensch selbst, der seine Befreiung erlangt, sondern die zweite Potenz. Diese Potenz aber bewegt sich im menschlichen Bewusstsein und entsteht zusammen mit ihm. d) Es gibt sowohl positive als negative Elemente in der *Philosophie der Mythologie*. Allerdings, wie schon angedeutet wurde, wäre es vielleicht ein Interpretationsfehler, negative und positive Philosophie als absolute taxonomische Kategorien zu verstehen. Schelling selbst hatte es nicht so gemacht. Sie sind ‚Denkformen‘ (Buchheim 1992, 17 und 66-69), Modi, durch die man die Welt denken kann. Es wäre dahingehend sinnlos, *ein* Werk auf nur *eine* Kategorie reduzieren zu wollen. *Phänomenologisch* ist in diesem Sinn das Verfahren der Philosophie der Mythologie, indem sie das Erfahren des Denkens in Bezug auf die Folgen der freien Urtat des Menschen ist.

587 Ich gebe die Datierung aus den sämtlichen Werken weiter, obwohl man nicht vergessen darf, dass sie wahrscheinlich auf den Zeitraum 1816/17 zu datieren sind (vgl. Tilliette 2004, 267).

588 „In der Mythologie ist nichts aus der Natur genommen, sondern der Naturproceß selbst wiederholte sich als theogonischer Proceß im Bewußtseyn“ (SW XII, 425). Die Mythologie ist nicht die bloße Wiederholung der Natur, sie muss etwas Neues enthalten. Dekker schreibt: „die Mythologie ist der Naturprozeß der Religion“ (Dekker 1930, 62). Auf der einen Seiten enthält sie ‚Bewusstsein‘. Von der Natur hat der Mensch keine Erinnerung, die Natur kann dagegen nur durch die Mythologie sprechen. Der Mensch aber erfährt in der Mythologie nicht nur die Naturgeschichte, sondern auch seine eigene Geschichte als ein schmerzliches Drama, das Sich-Trennen von der Natur. Die Mythologie enthält daher ein Element, das nicht in der Natur aktualisiert war: das menschliche Pathos.

589 Schellings inhaltsreiche Auseinandersetzungen mit dem Buddhismus und mit China – die Schelling als geschichtliche Ausnahmen behandelt – müssen leider außerhalb dieser Skizzierung bleiben. Sie verdienen trotzdem eine ausführliche Darstellung.

### 3.5.1. Uranos und der Sabismus

Die grundlegende Voraussetzung für das Ingangsetzen des mythologischen Prozesses sieht Schelling darin, dass die erste Potenz am Anfang als ‚autonome‘ Potenz gesetzt ist. Sie gewinnt dabei durch ihre ‚absolute Ausschliesslichkeit‘ die Kontrolle über das menschliche Bewusstsein. Die logische Struktur dieser Phase wurde schon dargestellt: B ist das nicht Seinsollende; ihre Potentialität besteht in dieser Negativität. Nun wird aber das nicht Seinsollende durch die menschliche Freiheit als Sein gesetzt. Dies war die Urtat (und auch Untat) der menschlichen Freiheit, durch die das dunkle Prinzip, das in der Natur als Grund bestimmt wurde, als autonome Kraft gesetzt wird (vgl. SW XII, 129). Die Voraussetzung hierfür bildet wiederum, dass solch eine Transformation in der Konfiguration der Potenz nicht ohne weiteren Widerstand passieren kann. Schelling erklärt es räumlich anhand der Begriffe von ‚Zentrum‘ und ‚Peripherie‘. Am Ende der ‚ersten‘ Schöpfung wurde B in A zurückgebracht. Diese Versöhnung ist das menschliche Bewusstsein. B liegt also A zugrunde. Durch die menschliche Freiheit wird nun aber B wieder außerhalb von A gesetzt. B belegt dann das Zentrum. Die erste Potenz verliert damit ihre Geistigkeit und ihre Potentialität und sie schließt dabei alle anderen Potenzen vom Zentrum aus.

Als lauterer Seyn können war es Geist und dem Geist gleich; übergegangen in das Seyn, ist es seiner Natur nach ungeistig, und sollte sich als solches erkennen, der höhern Potenz sich unterordnen, sich gegen sie materialisieren, ihr zur Materie, zum selbstlos Seyenden werden, um so wieder in seine Latenz und die Geistigkeit, die ihn allein auf *diese* Weise zusteht, zurückkommen. (SW XII, 171)<sup>590</sup>

Nun soll aber die konkrete Form dieser ersten Religion anhand der *Philosophie der Mythologie* betrachtet werden. Mit dem Namen ‚Sabismus‘ bezeichnet Schelling diese Religionsform, die im ersten Blick als eine bloße Himmelsanbetung erscheint.<sup>591</sup> Das Bild dieses materiell-inmateriellen Zentrums des Bewusstseins ist der Himmel, ein überall anwesendes Zentrum.<sup>592</sup> Die Lehre des Sabismus scheint daraufhin ‚monothematisch‘ zu sein: hier ist das Bewusstsein von der ersten Potenz gefüllt, es gibt nichts außer ihr. Die Auslegung des Sabismus als Urreligion ist an sich nichts Neues, sondern ein Festhalten an der Tradition der Religionsgeschichte, die nicht selten den Gestirnkult mit der Urreligion verbunden hat.<sup>593</sup> Dazu muss man auch sagen, dass eine ganze Vorlesung der *Philosophie der Mythologie* sich dem Sabismus zuwendet. Hinsichtlich dieser Theorien versucht Schelling das Thema aus seiner eigenen Perspektive zu erörtern. Nicht zu

---

590 „[...] [Z]u jenem rein Astralen in den himmlischen Erscheinungen konnte nun aber die älteste Menschheit weder durch unmittelbare sinnliche Empfindung noch durch den *Gedanken* erhoben werden [...]“ (SW XIII, 388).

591 Die Idee des Sabismus kann man schon z.B. im Jahreskalender 1810 finden. Dort schreibt Schelling: „Zabismus entsteht durch das Maximum der Kontraktion, wo zwar Vielheit gesetzt ist, aber die Einheit noch eine solche Übermacht behauptet, daß dies Viele selbst nur das materialisierte Eine ist, nur A+A+A gesetzt wird – bloß numerischer Polytheismus – bloß expandierter Monotheismus, [...]“ (Schelling 1994, 41).

592 Wie Gasché es mit klaren Worten ausdrückt: „The first polytheism, the religion of the Pelasgians or Sabianism, as Schelling describes sidereal religion in general, is star worship: the adoration of the dispersed that is still willed as a unity“ (Gasché 2012, 57).

593 Vgl. Schmidt 1987, 16.

übersehen ist daher die Tatsache, dass die Frage nach der Urreligion auch die Frage nach dem wirklichen Anfangspunkt der Menschheit ist. Nicht nur, weil dieser Zustand als der ‚Naturzustand‘ gilt. Die Herrschaft des Gottes B ist keine zufällige und keine austauschbare. Wieso soll B keine besondere Rolle spielen, wenn das ganze Ziel der Mythologie die Überwindung von B ist? Die Plausibilität der Wichtigkeit der ersten Potenz entscheidet sich an dessen Konsequenzen, d.h. anhand der Mythologie. Man muss daher die eigene Agenda Schellings hinter der Frage nach der ersten Religionsform erblicken, um das Besondere an dieser ersten Religionsform zu begreifen.

Wie beim groben Bild des rousseauschen Naturzustands ist zwar der schellingsche eine ‚friedliche‘ Epoche (vgl. SW XI, 139), aber dieser Frieden ist nicht in der Einheit mit der Natur begründet. Dieser scheinbare Frieden ist die magnetische Monotonie eines Waffenstillstandes, die von der zyklischen Bewegung der Himmelskörper dargestellt wird. Dies ist der Urstand des Bewusstseins in seiner absoluten Entfremdung, der hier als das Herrschende erscheint (SW XII, 170). Die Idee eines ‚magnetischen‘ (bzw. ‚hypnotischen‘) Zustands der ersten Menschen ist von Görres übernommen.<sup>594</sup> In diesem System der reinen ‚inmateriellen Materialität‘ (vgl. SW XII, 185) unterscheiden sich Innerlichkeit und Äußerlichkeit noch nicht. Alles ist Himmel, alles ist Uranos. Das menschliche Bewusstsein ist mit einem blauen Himmel zu vergleichen, wo es keine deutlichen Gestalten, auf die man die Aufmerksamkeit fixieren kann, gibt. Daher empfindet der Mensch seine eigene Befangenheit nicht, obwohl er sich inmitten der absoluten Notwendigkeit befindet.

Wie schon angedeutet, werden bei Schelling viele traditionelle Merkmale der Urreligion durch die Sabismus-Figur eingeholt. Die Idee einer nomadischen (vgl. SW XIII, 388) und bildlosen (vgl. SW XII, 199) Urreligion, die die Sterne oder den Himmel verehrt hat, war eine akzeptierte Idee der Zeit. Diese Figur ist z.B. auch in der von Hegel – in seiner Vorlesungen von 1827 – thematisierten Naturreligion zu finden. Auch bei Hegel ist dieser ‚Naturzustand‘ kein „Zustand der Unschuld“, da der Zustand der Rohheit kein ‚guter‘ ist, weil hier der Mensch seine Bestimmung noch nicht erreicht hat.<sup>595</sup> Dagegen bezeichnet Hegel diese Lage als Bereich der Begierde, da die Vernünftigkeit des Menschen hier noch latent bleibt.<sup>596</sup> Sein Instinkt erlaubt dem Menschen, die Bestimmungen der Dinge zu fassen. Wie bei Schelling ist auch hier der Mensch von Anfang an als ein geistiges Wesen zu verstehen, das aber getrennt von der Gottheit seinen Lauf in der Welt beginnt.<sup>597</sup>

---

594 „Der Mensch in dieser Periode ist somnambul, wie im magnetischen Schlafe wandelt er seines Bewusstseins unbewußt im tieferen Bewußtsein der Welt einher; sein Denken ist Träumen in den tieferen Nervenzügen; aber diese Träume sind wahr, denn sie sind Offenbarungen der Natur, die nimmer lügt, in ein junges, reges, unverlogenes Leben ohne Sünde und Missethat: was daher diesem dunkeln Traumcharakter und dieser plastischen Natursprache widerspricht muß unbedenklich als Werk späterer Zeit der früheren nur angedichtet seiner eigenthümlichen Stelle zugewiesen werden“ (Görres 1810, x f.).

595 Vgl. Hegel 1985, 424.

596 Vgl. Hegel 1985, 434.

597 Die erste Form der Religion nennt Hegel ‚Zauberei‘, was auch in Übereinstimmung mit der Tradition steht. Die Vorstellung einer geistigen Macht über die Natur gilt aber als Religion nur im begrenzten Sinne, indem sie noch keiner wahren Objektivität entspricht. Hier fehlt das Allgemeine, das die Begierde beherrschen kann (vgl. Hegel

Weiter ist noch hervorzuheben, dass, den Sabismus als bloßen Gestirnkult zu verstehen, auch nicht Schellings Absicht ist. Der Übergang vom relativen Urmonotheismus in die eigentliche Mythologie ist komplexer und enthält verschiedene Instanzen. Relevant für die Charakterisierung der ersten Potenz (und damit des ersten Gottes) ist zu bemerken, dass B nur als ‚friedlicher‘ Gott gilt, so lange er als Einzelherrscher das menschliche Bewusstsein leitet.<sup>598</sup> Dass er als einzelner Monarch erscheint, bedeutet, dass er die vorige natürliche Harmonie der Potenzen zerbrochen hat und jetzt alleine die Macht hält. Die zweite Potenz wurde von der Aktualität ausgeschlossen. Ihrer Natur nach muss aber diese zweite Potenz wieder zum Zentrum zurückkehren. Die Manifestation der zweiten Potenz geschieht aber nicht unmittelbar, weil der erste Gott – wie jeder, der Macht besitzt – seine Macht nicht aufgeben will.<sup>599</sup>

### 3.5.2. Urania und Mithra<sup>600</sup>

Die erste Potenz wird also nicht direkt in die innere Potentialität zurückgebracht (d.h. A<sup>1</sup>), weil sie dem Bewusstsein kräftigen Widerstand leistet. Sie ‚will‘ nicht aus dem Zentrum treten; die zweite Potenz lässt sich aber schon erahnen. Zuerst wird Uranos zur weiblichen Gestalt, zur Urania. Er verdoppelt sich. Die erste Potenz wird vom Einfluss der nun wirkenden zweiten Potenz peripherisch materialisiert (vgl. SW XII, 192). Urania ist also die materialisierte Form des Uranos, die jetzt als Grundlage der Erscheinung des zweiten Gottes dienen wird. Von hier an wird die erste Potenz abwechselnd diese zwei Aspekte annehmen, die männliche und die weibliche Form. Schelling benutzt das Wort ‚Materialisierung‘ in zwei verschiedenen Bedeutungen: sie fungiert als *Mutter* (*mater*)<sup>601</sup> des zweiten Gottes aber auch als *Materie* in philosophischem – und

---

1985, 435). Wie Schelling charakterisiert Hegel diese erste Religionsform als abstraktes Moment, das Hegel – in der Nachschrift Griesheim von 1824 – „unfreie Freiheit“ nennt, d.h. eine scheinbare Freiheit (GW 29.1, 236; vgl. Hegel 1985, 426). Diese ist eine abstrakte Freiheit gegenüber der Natur, die der Mensch ohne Vermittlung durch Zauberei zu beherrschen glaubt. Auch für Schelling schwebt dieser Zustand zwischen Freiheit und Unfreiheit, weil es, obwohl unfrei, noch kein Bewusstsein der Unfreiheit gibt: „Unfrei fühlt sich nur der, der von zwei Principien beherrscht und zwischen diesen zweifelhaft ist“ (SW XII, 183). Hegel nennt als Beispiele eines solchen Kultus die Religionen der Afrikaner, Mongolen und Chinesen. Bei diesen ‚Stämmen‘ (da sie für Schelling nicht als Völker gelten) erkennt auch Schelling keine richtige Religion. Um noch einen gemeinsamen Punkt mit Schelling zu nennen: auch diese Naturreligion hat die Form einer ‚endlichen Unendlichkeit‘. „Wir müssen den Menschen betrachten unmittelbar für sich allein auf dem Erdboden, über ihm das Himmelszelt, um ihn die Natur, und so ganz zuerst ohne alles Nachdenken, ohne Bewußtsein von etwas Allgemeinem überhaupt [...]“ (Hegel 1985, 433 f.) Diese gegebene aber nicht bewusste Unendlichkeit ist die der Begierde, eine abstrakte Überschätzung des Eigenwillens, der die Natur zu unterworfen denkt (hierzu vgl. auch Hermanni 2015, 166-169). Bei Schelling wird auch die Regierung der ersten Potenz als Herrschaft der Unbeschränkung beschrieben. Diese Unbeschränkung ist aber für Schelling eine einseitige Totalität.

598 McGrath schreibt: „The tradition calls this paradise but Schelling describes it as tyranny“ (vgl. McGrath 2017, 9). Obwohl Schelling von einem ‚friedlichen‘ Zustand redet, spricht er in der *Philosophie der Mythologie* schon von ‚Kampf‘ sogar vor dem Eintreten von A<sup>2</sup>, sobald B in die Peripherie versetzt wird (vgl. SW XII, 173).

599 Wörter wie ‚mögen‘ scheinen nicht auf die Potenzen anwendbar zu sein. Es wurde aber schon gezeigt, dass Schelling selbst manchmal diese Ausdrücke verwendet. Dies soll nicht heißen, dass jede Potenz ihren absolut eigenen Willen hat. Vielmehr ist jede Potenz ein Aspekt des Willens selbst, indem die Potenzen als ‚Kräfte‘ bezeichnet wurden. ‚Wille‘ ist hier daher relativ zu denken.

600 Gemäß Schelling zeigt sich diese Bewegung besonders bei den Persern, den Assyriern und den Babyloniern (vgl. SW XIII, 399).

601 „*Mater* und *materia* sind im Grunde nur ein Wort [...]“ (SW XII, 193).

naturphilosophischem – Sinn. Da die Mythologie immer als Wiederholung der Natur gedacht ist, kann man vermuten – obwohl Schelling es *hier* explizit nicht sagt –, dass dieses Moment des mythologischen Bewusstseins den physikalischen Ursprung der Materie an sich widerspiegelt (im Sabismus war die Rede von einer ‚Immaterialität‘). Auf der anderen Seite bedeutet ‚Materie‘ für Schelling ‚Grund‘. Urania ist die erste ‚Katabole‘,<sup>602</sup> der Wendepunkt zwischen ungeschichtlicher und geschichtlicher Zeit (vgl. SW XII, 200). Sie fungiert daher als der Grund für die weitere Entwicklung der Potenzen. Bei diesem ersten Moment der Manifestation von A<sup>2</sup> lässt sich noch kein äußerlicher Konflikt erkennen (da der zweite Gott noch nicht eingedrungen ist).<sup>603</sup> Urania ist zwar nur die Vorwegnahme der zweiten Potenz, aber sie stellt schon die Versetzung der ersten Potenz dar.

Am Anfang der zwölften Vorlesung schreibt Schelling, dass es gegenüber dem Versetzen der ersten Potenz zwei mögliche Reaktionen gibt. Die persische Mithras-Lehre vertritt die ‚Reaktion‘ einer Gegenrevolution im politischen Sinn. Diese Reaktion besteht in der Hartnäckigkeit, die erste – relative – Einheit nicht aufzugeben. Sie stellt das starre Festhalten an dem Vergangenen dar. In der *Historisch-kritischen Einleitung* verwendet Schelling – wie schon gezeigt wurde – das Wort ‚Angst‘, um den Moment dieses Zerissen-Seins zu beschreiben. Dort sagt Schelling, dass die Angst den Menschen dazu gezwungen hat, religiöse und gesellschaftliche Institutionen zu erstellen, um einen Ersatz<sup>604</sup> für die verlorene – relative – Einheit zu erschaffen (vgl. SW XI, 115). In dieser Passage der *Philosophie der Mythologie* findet dieser Ausdruck sein Echo. Die Angst, die Einheit zu verlieren, fand ihren Trost in der Anahme eines materiell gewordenen Allgottes. Dieser Gott ist der Gott, der das peripherische Prinzip mit dem Zentrum vermittelt und der die Spannung zu vermindern versucht. Aus diesem Grund erscheint Urania als eine ‚Mutter‘; sie ist die „erste Errettung“, eine Figur, die das zerissene Bewusstsein beherbergen kann (vgl. SW XII, 211).<sup>605</sup> Diese Mutter (Mitra für die Perser) erzeugt einen „Mittler“ (Mithra), der zwischen der Dunkelheit (des realen Prinzips) und dem Licht (des noch nicht vollkommen aktualisierten relativ-geistigen

---

602 Das Wort ‚καταβολή‘ wird von Schelling in Bezug auf Urania, Kybele und Demeter verwendet, da sie drei Momente der Mythologie darstellen, in denen ein materieller *Grund* für das Bewusstsein gesetzt wird. Interessant ist aber, dass dieses Wort in der Bibel gebraucht wird (vgl. als ‚Gründung‘, bzw. ‚Anfang‘, der Welt, Mt. 13,35; Lk. 11,50). Man könnte es aber auch mit einer anderen Nuance als ‚Sedimentation‘ übersetzen. In dem Sinne der oben dargestellten Zeitschichten (Kapitel 3.2.) könnte daher dieses Wort eine systematische Erklärung finden. Gasché erklärt diesen Ausdruck wie folgt: „The three meanings [1] herab-, herunter-, hinabwerfen, -stoßen, -stürzen, -schleudern; 2) den grund zu etwas legen, Urheber sein, begründen, beginnen; 3) abwerfen, wegwerfen, von sich werden] could be brought together in the following way: the katabole is a process in which “something” is thrown away from itself in such a way that this throwing opens up a deep abyss into which it plunges. Thereby this “something” becomes the ground, the foundation of that which now appears as the opposite of the abyss, that which is above it. In the act of expulsion, the katabole opens up the opposition between above and under: through the process of throwing down, it founds the thrower as the self at the same time as the thrown as the ground of the self“ (Gasché 2012, 60 f.; vgl. auch Gasché 1978, 82).

603 „Die Zeit der Urania ist die Zeit des noch friedlichen, wirkungslosen Zusammenbestehens der zwei Gottheiten [...]“ (SW XIII, 392).

604 Schelling nennt es auch einen „Rest der Einheit“ (Schelling 1996a, 95).

605 „Jede Errettung aber setzt eine Gefahr, eine Enge, *angustias*, voraus“ (SW XII, 211).

Prinzips) sich einsetzt (vgl. SW XII, 212).<sup>606</sup> Dieser Gott ist Mithras und er wird von Schelling nicht als eine dritte Potenz neben Ahriman (der ersten Potenz) und Ormuzd (der noch nicht aktualisierten zweiten Potenz) gedacht, sondern als die „Indifferenz“ dieser unauflösbaren beiden Prinzipien, die zum Kampf geboren wurden (vgl. SW XII, 223). Der Parsismus wurde von der Tradition – und vor allem von F. Schlegel – als ein Dualismus interpretiert. Das schellingsche Schema passt sich dieser Deutung an, obwohl Schelling nicht anerkennen kann, dass die zwei Prinzipien absolut ursprünglich sind (wie ein wahrer Dualismus behaupten sollte). Schelling denkt gerade umgekehrt: der Dualismus ist ein Symptom der Desintegration der homogenen Naturzeitlichkeit der ersten Epoche. Der parsische Dualismus soll daher nach Schelling als ein Versuch gedeutet werden, die Ruinen der Einheit zu bewahren. Diese Einheit gibt es aber nicht mehr. Während der ersten Epoche war der Mensch sich dieses Einheitsverlustes noch nicht bewusst. Erst nach der Materialisierung der ersten Potenz, erst nach dieser ersten Umstellung ‚realisiert‘ das Bewusstsein, dass die Einheit, in der es gewohnt hat, zerbrechlich ist. Mithras inkarniert die Bemühung des Bewusstseins, die artifizielle Einheit der ersten Epoche zu retten.

Eine ganz andere theologische Reaktion gegen diese Krisis wird von der babylonischen Religion vertreten. Dieses Bewusstsein verneint nicht das traurige Faktum der Zerrissenheit und erkennt, dass es jetzt zwei gegensätzliche Prinzipien gibt. Dieses ‚Erkennen‘ des zweiten – noch nicht völlig verwirklichten – Gottes wird aus der Perspektive des Bewusstseins, das bis jetzt unter der Gewalt des ersten Gottes war, als „Ehebruch“ empfunden. Das „sittlich[e] Räthsel“ der religiösen Prostitution, die Schelling bei dieser Kultur findet, wird auch in diese Richtung interpretiert.<sup>607</sup> Das Bewusstsein ‚prostituiert‘ sich (Schelling schreibt ‚gibt sich Preis für einen Fremden‘) an die neue Macht.

Das Gefühl der Realität jener mythologischen Vorstellungen mußte doch ein unüberwindliches seyn, um einen Gebrauch beglaubigen und rechtfertigen zukönnen, der nicht nur das allgemeine sittliche Gefühl empört, sondern zumal im *Orient* als die größte Anomalie erscheint [...]. (SW XII, 243)

Diese religiösen Praktiken, die extrem oder extravagant erschienen, beweisen aber für Schelling tatsächlich die *Realität* der mythologischen Vorstellungen. Die Mutter (als Schützerin des sich selbst überlassenen Bewusstseins) und die Prostituierte (die sich selbst einem ‚Fremden‘ – Gott – verkauft) sind die zwei weiblichen Figuren, die den zweiten Gott verkünden und das Bewusstsein dieser Epoche darstellen. Dieser Gott ist aber noch nicht da, noch nicht konkretisiert. Die Aktualisierung dieses Gottes geschieht erst in einem nächsten Schritt und sie bedeutet eine Wechselbestimmung des ersten Gottes.

---

<sup>606</sup> Die Idee des ‚Mithras als Mittler‘ übernimmt Schelling von Creuzer. Dieser schreibt dazu: „Das *Wort* (λόγος) ist Sohn des Ewigen, *Leben, Liebe*, es ist *Mittler* und *Versöhner*“ (Creuzer 1819b, 798; vgl. auch 795-797).

<sup>607</sup> Hierzu siehe Böttigers *Ideen zur Kunst-Mythologie*, wo er diese religiöse Prostitution als Entartung des Monddienstes deutet (Böttinger 1826, 10 f.).

### 3.5.3. Kronos und Herakles

Bis jetzt war Uranos ein einsamer Herrscher. Seine Macht hatte keine Konkurrenz. Er ist der Herrscher des Himmels, oder metaphysisch ausgesprochen, das Moment der reinen ‚materiellen‘ Immaterialität. Nun, mit der ‚Konkretisierung‘ der zweiten Potenz, wird er zum Herrscher der ‚körperlichen und verschiedenartigen Welt‘ (SW XII, 269). „Das Gestirn ist identisch, überall sich selbst gleich“, schreibt Schelling (SW XII, 268). Die zweite Potenz unterbricht diese Monotonie. Sie ‚zerreißt‘ (Schelling spricht von „Zerreißung“, SW XII, 268) diese relative Einheit und ermöglich damit die Manifestation der Mannigfaltigkeit. Alle Zerreißung ist aber schmerzhaft und dieser Schmerz findet seinen phänomenologischen Ausdruck im mythologischen Bewusstsein. So interpretiert Schelling den Klagegesang der Phönizier (der von Herodotos erwähnt wird)<sup>608</sup> als eine Wehklage um den Gott, dessen Alleinherrschaft in Frage gestellt wird. Das Bewusstsein ‚weiß‘ noch nicht, dass der erste Gott nicht der wahre ist. Deswegen empfindet es das Eintreten dieser ‚neuen‘ Potenz als eine Auflösung der Einheit. Die Vorstellung des ersten Gottes beharrt trotzdem in seiner Absicht und konfrontiert die neue Erscheinung.

Erst in dieser dritten ‚Epoche‘ kann man von einem wirklichen Kampf sprechen. Grob gesagt teilt sich diese dritte Epoche in drei Momente. Zuerst nimmt die erste Potenz B wieder die Form der Männlichkeit und erscheint als der phönizische Gott Kronos (bzw. Moloch oder Baal) (vgl. SW XIII, 393). Kronos taucht hier auf, um die Manifestation des zweiten Gottes zu verhindern. Schelling erkennt diese Verdrängung von A<sup>2</sup> in der Figur des Knechts, d.h. ein „Mittelwesen zwischen Gott und Menschen“, das man in der Gestalt von Melkarth-Herakles einsehen kann (vgl. SW XIII, 394). Daraus schließt Schelling in einem zweiten Moment, dass Kronos wieder in die Passivität zurückgezogen wird. Wie Uranos in Urania verwandelt wurde, wird Kronos zur phrygischen Göttin Kybele, die die wirkliche mythologische Sukzession ermöglichen wird. Mit Kybele ist das Wirken des geistigen Gottes (A<sup>2</sup>) gesetzt. Er ist der Gott der Befreiung und der Überwindung von B. Diese Aufhebung erklärt sich nur anhand der Erscheinung der dritten Potenz (drittes Moment). Wie oben schon illustriert wurde, Mythologien im engeren Sinn gibt es nur drei: die ägyptische, die indische und die griechische (vgl. SW XIII, 401), indem hier die drei Potenzen zu ihrer Manifestation kommen können. Hierbei wird B in sein An-sich zurückgebracht und überwunden.

Eine schlichte Übersicht des ‚strukturellen‘ Gedankenganges Schellings lenkt immerhin die Aufmerksamkeit auf seine Behandlung der Göttergestalten. Die Potenzen aber sind nicht nur Strukturen der kommutativen Verhältnisse der Manifestationen, sondern auch an sich wirkliche Wesen (wie Schelling immer wieder betont). Man könnte daher über den ‚Charakter‘ der Potenzen

---

608 Hdt. 2.79.1.

sprechen. Der Charakter von B lässt sich besser in Entgegensetzung zu A<sup>2</sup> begreifen. Isoliert als Einzelherrscher ist der Uranos ein Gott, der den Menschen in zyklischer Zufriedenheit festhält. Mit der Erscheinung von A<sup>2</sup> und dem Versetzen von B in die Peripherie verrät sich aber seine wahre zerstörende Natur. Unter der Form des Kronos erscheint B als Gott der unorganischen Zeit und sogar als der Zeit-verneinende Gott (vgl. SW XIII, 398).

Zurück zum Moment des Kronos: die erste Potenz kann die zweite nicht mehr vom Sein ausschließen. Daher verhindert B, dass A<sup>2</sup> in die ‚Gottheit‘ eintritt. Diese Entfernung heißt, mythologisch ausgedrückt, dass A<sup>2</sup> im Bewusstsein nicht unmittelbar als Gott erscheint, sondern als Mittelwesen (vgl. SW XII, 275). Dieses ‚zufällige‘ Mittelwesen (das die Form des Knechts oder des Halbgottes Herakles annimmt) muss daher seine Gottheit erst faktisch (d.h. „durch die *That*“) erreichen, um den ersten Herrscher zu besiegen.<sup>609</sup> Er muss handeln und leiden, dies ist das Schicksal des Helden. Er ist die geschichtliche Figur innerhalb der ungeschichtlichen Mythologie. Der kommende Gott erscheint dabei am Anfang als Symptom des Untergangs des ersten Gottes, fast als eine dekadente Figur („als Verderber des rein Großen“, SW XII, 281). Schelling konfrontiert sogar die Riesigkeit der absolut vorgeschichtlichen Zeit (d.h. der uranischen unorganischen Zeit) mit den ‚flachen‘ und ‚menschenfreundlichen‘ Wiesen dieser neuen Epoche.<sup>610</sup> Dieser Vergleich ist nochmals kein zufälliger. Der mythologische Prozess ist von natürlichen und auch sozialen Phänomenen begleitet. Alle Ebenen der Schöpfung spiegeln sich in der Mythologie wider. Neben der Erhabenheit der Urzeit, erscheint der Befreier als dekadent. Dass diese Aussagen auch eine politische Bedeutung haben, erklärt Schelling. Interessanterweise steht Schelling hier auf der Seite der „populärsten Bestrebungen unserer Zeit“ – und der Sohn Schellings ergänzt dabei, es handelt sich um 1842 –, die die Macht des Staats zu „verflachen“ suchen (SW XII, 282). Die „Herrlichkeit“ der früheren Gewalt zu vermissen, scheint Schelling ein Zeichen des „Servilismus der Gesinnung“. Hier assoziiert der Philosoph den Charakter des ersten Gottes mit der Idee eines ‚majestätischen‘ Staates.<sup>611</sup>

Es geht nicht um eine Deutung der Mythologie als politisches Palimpsest. Vielmehr fungiert an dieser Stelle die Mythologie als Genealogie der Politik, indem sie auch als Naturrecht verstanden werden kann. Schelling beschreibt hier ohnehin kein politisches Phänomen, sondern den allgemeinen Prozess der Konstitution des menschlichen Bewusstseins. Doch verwendet er politische Terminologie, indem es hier um einen wirklichen ‚Krieg‘ zwischen sich widerstehenden

---

609 Dass diese Form der ‚Knechtschaft‘ ihre Parallele in der Figur Christi findet, wird von Schelling selbst erklärt (vgl. SW XII, 347 f.).

610 „Die Felsenburgen unserer deutschen Vorzeit erfüllen uns noch in ihren Trümmern mit der Vorstellung einer kühnen Zeit, eines in manchem Betracht kräftigern und herrlichem Geschlechts, als das, unter dem wir jetzt wandeln, aber dieselbe Zeit, die sie zerbrach, verbreitete den friedlichen Ackerbau, erhob den Wohlstand und das Gewerbe der Städte, und ein freier Bürgerstand konnte sich gleichsam nur auf ihren Trümmern erheben“ (SW XII, 281f.).

611 Schelling sieht sich genötigt, zu erklären, dass „[u]ebringens [...] die wahre Zukunft nur das gemeinschaftliche Erzeugniß zugleich der zerstörenden und der erhaltenden Macht seyn [kann]“ (SW XII, 283).

Willen geht. Die erste Potenz (B) will in der Zentralität sich behaupten. Wo Uranos eine allumfassende Negation der Alterität war, ist Kronos hier als ‚äußerliche‘ Negation zu verstehen. Er kann nicht mehr – wie Uranos – alles in sich enthalten, da er jetzt konkret gegen eine Alterität handeln muss. Er negiert die Alterität weiter, die aber – im Vergleich mit der uranischen Zeit – jetzt vor ihm erscheint. Die Manifestation der Alterität als Alterität im Bewusstsein (bis jetzt war sie nur eine *virtuelle* Alterität) wird von einer „blutigen Zerreißung“ begleitet (vgl. SW XII, 299). Der Schmerz, der vom Kampf der mythologischen Figuren erzeugt wird, ist der Schmerz, den das Bewusstsein erfährt. Der mythologische Prozess könnte daher als eine Phänomenologie des religiösen Geistes aufgefasst werden, aber eines leidenden Geistes. Was diese Deutung berechtigt, ist nicht nur das Vokabular Schellings, sondern auch die interne Kohärenz mit der Völker-genese, die auch von der Angst bestimmt ist. Die ganze Mythologie kann daher – wie oben angedeutet wurde – als eine Phänomenologie des Sündenfalls betrachtet werden, oder – psychologisch ausgedrückt – als eine Phänomenologie der Angst. Davor war die Rede über die Angst vor dem Einheitsverlust. Hier ist der Gegenstand der Angst eine Art materialisierte Allgemeinheit. Nach dem Eintreten von A<sup>2</sup> wird die Illusion einer pazifischen Monotonie zerstreut. Die Einheitsverlustangst wird zur Gottesangst oder ‚δεισιδαιμονία‘:

Denn angstvoll, eifersüchtig, ja mit tödlichen Waffen hütet das Bewutseynd den in das Seyn versunkenen Schatz, und erfüllt auch das dem befreienden Gott sich öffnende Gemüth mit seinem Schrecken, dergestalt, daß es die erste Ahndung der *Freiheit* von dem es erdruckenden realen Gotte, daß es, sage ich, diese erste Anwandlung als *Blut heischende Schuld* empfindet (SW XII, 300).

Warum aber identifiziert Schelling die phönizische Religion mit einer blutigen Disposition? Die Antwort liegt in der Figur Baal-Molochs (Kronos), dem– nach der biblischen und römischen Überlieferung – Kinder geopfert wurden.<sup>612</sup> Dabei lokalisiert Schelling die Menschenopferung nicht in der Stufe der rohesten Natur (uranische Zeit), sondern im Moment der Spannung zwischen der blinden Gewalt und der ‚ziviliatorischen‘ Strebung der zweiten Potenz. Gegen die mangelnde Erklärungskraft anderer Autoren schlägt Schelling vor, das Menschenopferitual – bzw. die Opferung des erstgeborenen Kindes – aus der Perspektive des Bewusstseins zu konzipieren.<sup>613</sup> Das Eintreten der zweiten Potenz wird von ‚exoterischen‘ Nachfolgen begleitet. Hier verbindet Schelling die gesellschaftliche Transformation mit der philologischen Erklärungen des Namens ‚Melkarth‘ als ‚Stadtknig‘ (vgl. SW XII, 308 f.). Im Kampf zwischen B und A<sup>2</sup> kommt genau diese Idee zum Ausdruck: die Regierung des ‚Feldgottes‘ (Kronos) wird vom ‚König der Stadt‘ bedroht.

---

612 Vgl. 5. Mo 12,31; Ez 23,37.39; 3. Mo 18,21; 20,2-5; 1. Kn 11,7; 2. Kn 23,10; Jer 32,35; *Diodori Siculi Bibliotheca historica*, XX 14,1. Hierzu auch Day 1989. Zur Beziehung mit der Erzählung Abrahams siehe *Philosophie der Offenbarung* SW XIV, 122 f.

613 „Ich gestehe gern, daß diese Erklärung nicht leicht ist, daß sie gewagter erscheinen kann, als alles Bisherige“ (SW XII, 306).

Wenn es zutrifft, dass die Schuld als gesellschaftliches Phänomen anzusehen ist, dann kann die Funktion des Opfers auch als sozial verstanden werden.

„Aber das Bewußtseyn, welches in dem Kronos noch immer den allgemeinen Gott empfindet, fürchtet eben, daß er aufhören könnte Kronos zu seyn, und seine alte absolut verzehrende Natur wieder annehme“ (SW XII, 322). Was der Mensch fürchtet, schreibt Schelling, ist daher nicht Kronos, sondern die uranische, wilde und ‚restaurative‘ Kraft, die in Kronos ursprünglich liegt und die wieder zum ‚Naturzustand‘ zurückkehren möchte (SW XII, 322).<sup>614</sup> Diese interne Duplizität Kronos’, in der eine Kraft nach der absolut-vorgeschichtlichen Vergangenheit strebt und eine immanente Tendenz sich zur Selbstüberschreitung neigt, zeigt den Steigerungsprozess, der innerhalb jeder Potenz stattfindet. Die Funktion der Opferung ist demzufolge, den Zorn der uranischen Tendenz – d.h. das Prinzip, das alles wieder zur (relativen) Indifferenz zurückbringen möchte – zu beruhigen.<sup>615</sup> Nicht ein Dankopfer, sondern ein „Versöhnopfer“ macht die Hauptidee der Kronoslehre bei Schelling aus. Der Opfermechanismus bei Schelling soll als Nachahmung des göttlichen Verhältnisses zwischen Uranos und Kronos, zwischen den beiden Tendenzen innerhalb des realen Prinzips, verstanden werden.<sup>616</sup>

Der Furcht-Begriff wird von Schelling auch in anderen Aspekten dieser Entwicklung erörtert. Nach dem in der *Bibliothek* des Apollodor (vermutlich 1. Jahrhundert nach Chr.) dargestellten Verhältnis zwischen Herakles und Eurystheus erkennt Schelling auch hier die Furcht, die das Bewusstsein bedroht.<sup>617</sup> In Bezug auf die Arbeiten des Herakles schreibt Schelling: „Dieser aber [sc. Eurystheus, der dem Held die Aufgaben übertragen hat], der mit aller Macht oder Herrlichkeit, und von zahlreichen Trabanten seiner Gewalt umgeben ist, *fürchtet* sich gleichwohl vor dem Starken, der jetzt so schwach und unvermögend ist“ (SW XII, 337).<sup>618</sup> Diese „lächerliche Furcht“ spiegelt die Furcht des Herrschers vor dem Befreier und die Unterdrückung des Herakles ist in diesem Sinn zugleich ein Zeichen der Furcht Kronos.

---

614 Man sollte hier bemerken, dass das Bewusstsein sich ständig verändert. In Babylon wurde z.B. die Neigung zum kommenden Gott als ‚Verrat‘. Hier lässt sich hingegen eine gewisse Schwächung des Einflusses der ersten Potenz erkennen.

615 Vgl. mit Münters *Religion der Karthager* (1816): „Der Ursprung dieser Gräuel kann nur in der Furcht gesucht werden. Um den Zorn des Himmelskönigs zu besänftigen, musste man ihm das Theuerste was man hatte, seine eignen Kinder, darbringen“ (Münter 1816, 14). Schelling hatte den Text Friedrich Münters sicher gekannt. Darin schreibt auch der Gelehrte: „In Karthago herrschte eine solche ehrfurchtsvolle Scheu vor Ihm [sc. Baal], dass man seinem Namen kaum auszusprechen wagte“ (Münter 1816, 10).

616 Wie bei modernen Theorien der Opfer, ist das Ziel der Opferung bei Schelling politisch (hier: der gesellschaftliche Frieden). Im Vergleich mit Girard aber wird die Gewalt hier nicht von einer mimetischen Begierde erzeugt (obwohl man schon sagen muss, dass die erste Potenz tatsächlich als ‚Potenz der Begierde‘ angesehen werden könnte) (siehe Girard 1987). Auch Hutter hat die Wichtigkeit dieser Figur bemerkt, indem er schreibt: „Schellings Philosophie der Mythologie hatte das *Opfer* ins Zentrum der philosophischen Betrachtung gestellt, weil im Opfer die mythologische Form praktischer Verbindlichkeit in ihrer ganzen Drastik Wirklichkeit wird“ (Hutter 1996, 349).

617 „[...]“; aber selbst in der griechischen Fabel ist die Angst des Uranos und die Angst des Kronos vor den eignen Kindern nichts anderes als das Vorgefühl eines künftigen unvermeidlichen Untergangs [...]“ (SW XII, 346).

618 Schelling bezieht sich auf Apollod. 2.5, wo der Schriftsteller in der Tat das Wort ‚δειδω‘ (‚fürchten‘) verwendet.

### 3.5.4. Kybele oder die zweite Katabole

Das nächste Moment des mythologischen Bewusstseins wird, wie schon antizipiert wurde, von Kybele durchgeführt. Als Knecht war Herakles von Kronos unterworfen worden. Das Opfer war der Preis, den das Bewusstsein bezahlen musste, um A<sup>2</sup> im Sein zu bewahren. Die Wirkung der zweiten Potenz kann aber Kronos nicht mehr zurückhalten. Die Umkehrung dieser Situation soll dagegen ein schwach Werden der ersten Potenz darstellen. Eine ähnliche Schwächung des Bewusstseins wurde früher in der Transition von Uranos in Urania beschrieben. Dieselbe gilt auch für den Untergang des Kronos. Urania war die Mutter des Knechts, nun ist Kybele als die Mutter der Götter (sie wurde in der Tradition ‚μήτηρ θεῶν‘ genannt). Bei der phrygischen Göttin besteht nun die *wirkliche* Überwindungsmöglichkeit des realen Prinzips. Dahingehend ist Kybele auch die ‚zweite Katabole‘ (Urania war die erste).

Schelling erklärt das Wesen Kybele anhand zweier wichtiger Merkmale, die in der Antike betont wurden: das ‚tellurische‘ Element und das ‚orgiastische‘ Element. Den ersten Aspekt erkennt Schelling in der Verbindung der Göttin mit der Erde. Ihr Name wurde dabei mit dem Attribut der Berge (sie wurde von den Griechen ‚μήτηρ Ὀρείᾶ‘ genannt).<sup>619</sup> „Sie kommt von den Bergen herab (daher auch die idäische Mutter), wie die schaffende Natur vom Urgebirg durch Vorgebirge allmählich ins flache Land herabsteigt“ (SW XII, 354). Dieses ‚Herabkommen‘ zeigt für Schelling die Überwindung des astralen Prinzips (vgl. SW XII, 357): man könnte sagen, dass das siderische Prinzip sich ‚dekantiert‘. Schon Kronos wurde als eine ‚Konkretisierung‘ charakterisiert. Kybele inkarniert dabei eine weitere Stufe dieser Entwicklung. Es darf daher nicht verwundern, dass Schelling hier wieder von ‚Schichten‘ spricht, deren Begriff – wie im Abschnitt 3.3. gezeigt wurde – zentral für Schellings Theorie der Zeitepochen ist.<sup>620</sup>

Das zweite Merkmal Kybeles ist ihr Verhältnis mit einem orgiastischen Kult. Die transzendente Verbindung zwischen der zerstörenden Potenz und der befreienden Potenz erzeugt eine tiefe Instabilität im Bewusstsein. Es ist nicht überflüssig, schreibt Schelling, dass die Figur des

---

<sup>619</sup> Vgl. Roller 1999, 171; Burkert 2011, 274. Schelling bezieht sich auch auf die Geschichte einer aus dem Himmel gefallenen Figur Kybeles (mit dem Adjektiv ‚διοπετής‘ ausgedrückt), die von verschiedenen Autoren überliefert wurde. Es ist aber nicht deutlich, welche besondere Stelle Schelling im Kopf hat. Vgl. dazu z.B. Paus. 7.20.3 (der einfach von einem ‚Stein‘, ‚λίθος‘ spricht); und auch Herodians *Geschichte des Kaisertums nach Mark Aurel*, 1.11.1. Auf dieser Stelle spricht auch Schelling über Meteorsteine, was nochmal die Verflechtung zwischen seiner Mythologie und der Geologie (in weiterem Sinne) beweist. „Daß die Meteorsteine nur in einem gewaltigen, heißen Kampf entstehen, zeigt jenes eigenthuliche Erzittern, gleichsam Schaudern der Natur, das sie begleitet [...]“ (SW XII, 359 f.). Danach fügt er hinzu: „Die Verehrung, die vom Himmel gefallenen Massen als natürlichen Bildern der Kybele erzeugt wird, ist ein Beweis ihrer eignen Stellung, daß nämlich in ihr die astrale Religion aufhört, gleichsam zur Erde herabsteigt [...]“ (SW XII, 360).

<sup>620</sup> Schelling spricht vom ‚Fallen der Schichten‘, ein Ausdruck, der aus der Geologie stammt (SW XII, 355). Hinzu schreibt er auch: „Die Schichten der Ur- und der Uebergangsgebirge stehen, zwar mit einigen Anomalien, aber doch im *Ganzen* genommen nach Verhältniß ihres Alters, aufrecht, doch zugleich in einem kleinern oder größern Winkel gegen den Horizont *geneigt*, gleichsam wankend, oder wie im Begriff überzustürzen“ (SW XII, 354 f.). Schelling positioniert sich hier gegen die Theorie einer ‚Urflüssigkeit‘ (den sogenannten Neptunismus), aus der die Kontinente entstanden seien. Er scheint auch gegen eine Art Katastrophismus zu sein („[...] die stille Gesetzmäßigkeit der Natur stößt gewaltsame Erklärungen der Art zurück [...]“, SW XII, 355).

Orgasmus erst hier in Gebrauch genommen wird. Dies heißt, dass der Orgasmus eine wesentliche Manifestation dieses Moments des Bewusstseins ist (vgl. SW XII, 351). Bis zur Erscheinung Kybeles war der Modus des Bewusstseins der des relativen Monotheismus. Doch auch wenn die zweite Potenz schon ‚zum Sein‘ gekommen ist, war sie noch nicht als ein ‚Gott‘ anerkannt. Der ‚angstvoll bewahrende‘ Gott muss vor Kybele zurücktreten (SW XII, 362). So wird der erste Gott von der ekstatischen Musik des kybelischen Kults in einen Taumel gebracht. Mit Kybele tritt die zweite Potenz in die Göttlichkeit ein und erscheint dem Bewusstsein, „so daß nun beide [Potenzen] nicht mehr wie zuvor, in einem getrennten Bewußtseyn, sondern in einem und demselben Bewußtseyn coexistieren und in der That nur Ein Gott sind“ (SW XII, 364). Dies soll nicht heißen, dass beide Potenzen jetzt versöhnt sind. Sie erscheinen aber nun als zwei zusammengehörige gegensätzliche Pole.

### 3.5.5. Ägyptische Mythologie

Hier fängt die Mythologie im *eigentlichen* Sinn an. Nur insofern das Übergewicht des realen Prinzips neutralisiert wird, manifestiert sich die dritte Potenz, die bis jetzt vom Bewusstsein ausgeschlossen war. Die drei ‚vollständigen‘ Mythologien stellen also drei alternative Beziehungsmodi bezüglich der ersten Potenz dar, je nachdem, welche von den drei Potenzen ihre Kraft einflößt (vgl. SW XIII, 400). Das ägyptische Bewusstsein erreicht nur eine unvollkommene Aufhebung des blinden Prinzips, indem diese Aufhebung auch die Zerreißung des zweiten Gottes zur Folge hat. Demgegenüber fehlt der indischen Mythologie das Gewicht der ersten Potenz, die hier komplett erlöscht. So kann also auch im Bewusstsein entweder die Materialität der ersten Potenz vorherrschen auf Kosten der Geistigkeit, oder die Geistigkeit der zweiten Potenz auf Kosten des Leibes, wodurch die Mitte nur in der griechischen Mythologie gefunden wird. Diese drei Mythologien sind progressiv, aber „parallel“ (SW XII, 431). Sie unterscheiden sich nicht mehr nach den Elementen der Kette, sondern nach ihren ‚Exponenten‘, d.h. nach der herrschenden Tendenz in ihnen (SW XII, 570).

Das in der Spannung unifizierte ägyptische Bewusstsein findet seine Vorstellungen in den Formen von Typhon und Osiris. Typhon, der ‚ägyptische Kronos‘, ist das ‚verwüstende‘ Prinzip, das nach der Zerreißung des „die geistige Einheit wollende[n] Theil[s] des Bewußtseyns“ – i.e. Osiris – strebt (SW XII, 367). Die Akzentuierung liegt hier nicht mehr auf dem Begriff der ‚Ausschließung‘, sondern auf der ‚Zerreißung‘. Der Kampfbegriff spricht über eine bestimmte Machtäquivalenz zwischen zwei Rivalen. Im Anschluß an die Geschichte der ‚Zerstückelung‘ des Osiris, wie sie z.B. bei Plutarch überliefert ist,<sup>621</sup> nimmt Schelling an, dass dieser Todeskampf der

---

621 *De Iside et Osiride*, 13; Plutarch 1999, 37.

Götter aus Angst erzeugt wird (SW XII, 368).<sup>622</sup> Hier bezieht sich Schelling auf eine Stelle Plutarchs *De Iside et Osiride*, wo der griechischer Schriftsteller erzählt, dass die andere Götter *aus Angst* (*δείσαντας*) vor Typhon sich in Tiere verwandelt hätten.<sup>623</sup> Der Zerreißungs-Mythos des Osiris ist dann die Grundlage der ägyptische Mythologie (SW XII, 373); ihr Grundton ist der Kampf (SW XII, 375).

Die Beziehung zwischen B und A<sup>2</sup> wird hier fließend. Die Potenzen verhalten sich nicht als starre Kategorien, sondern als ‚Personen‘. Schelling spricht mehrmals von einer Art Identifizierung zwischen dem Gott der Zerstörung und dem Gott der Geisterwelt. Diese Unentschlossenheit des Bewusstseins zwischen beiden Figuren wird durch die Göttin Isis ausgedrückt, die manchmal als Gemahlin des Osiris (sie ist auch Osiris Schwester), manchmal als Gemahlin des Typhon vorkommt. Diese Widersprüche sind für Schelling aber kein wahres Argument gegen den philosophischen Status der Mythologie. Hingegen sind diese Ungenauigkeiten ein Beweis der Lebendigkeit des sich in der Sukzession bestimmenden Bewusstseins. Durch die Zerreißung des Osiris entsteht die ägyptische Geistigkeit. Typhon zerreißt Osiris. Dadurch wird Osiris ‚befreit‘ und als „nicht *mehr* Seyender“ gesetzt (SW XII, 375). Osiris, als negierte A<sup>2</sup>, nähert sich dadurch der Position der ersten Potenz (man sollte sich daran erinnern, dass B ursprünglich als -A definiert wurde). Schelling greift hier zurück auf eine Formulierung, die man am Anfang des mythologischen Prozesses findet. B wurde ursprünglich als A = B definiert. Die strukturelle Urfreiheit der Menschen bestand darin, diese Harmonie zu zerstören und B als autonome Potenz zu setzen. Die Funktion A<sup>2</sup> ist daher, B wieder in die ursprüngliche Potentialität zurückzubringen. Im Kampf gegen Osiris aber müssen beide das Leiden teilen und werden dabei von dieser Konfrontation zerstört. Dadurch entsteht die Figur von „Osiris-Typhon“, indem Osiris in der ägyptischen Religion als Gott der Unterwelt erscheint (SW XII, 375). Ansatzpunkt für diese Benennung ist die Beobachtung, dass die Potenz B nicht auf ihre *ursprüngliche* unmittelbare Potentialität umgestellt wird. Im Gegenteil zeigt sich diese neue Figur als das Resultat einer dialektischen Bestimmung.<sup>624</sup>

In Anknüpfung an diese Umstellung lässt sich auch die Teilnahme der jetzt sichtbar gewordenen dritten Potenz erklären. Die erste Potenz (das Unbestimmte) wird von der zweiten Potenz (das Bestimmende) determiniert. Diese Beziehung ist aber nur denkbar, indem eine „beide in Eins schließende Potenz“ nun sich manifestiert (vgl. SW XII, 367). Sie wird als „das sich selbst Bestimmende“ bezeichnet (SW XII, 377). Diese Figur, die „an Osiris *Statt* herrscht“, ist Horus (SW

---

622 In diese Richtung interpretiert auch Schelling ein auffälliges Merkmal der ägyptischen Religion: die tierköpfigen Figuren. Das Tier ist für Schelling die Manifestation der Zerreißung selbst. Tiere sind ‚simulacra‘ der Individualität (vgl. SW XII, 368). Dabei sind die ‚Glieder‘ des verstorbenen Osiris gedacht, indem die Tiere, nach dem Organismusbegriff gedacht, auch aus ‚Gliedern‘ bestehen.

623 *De Iside et Osiride*, 72, Plutarch 1999, 167.

624 „Denn der jetzt unsichtbare und verborgene ist, ist nicht dieser einfach oder schlechthin, sondern er ist der aus der Sichtbarkeit in die Unsichtbarkeit zurückgebrachte, und darum ein anderer und bestimmterer als der ursprünglich unsichtbare“ (SW XII, 376).

XII, 376).

Summarisch betrachtet stellt die ägyptische Mythologie den Todeskampf zwischen B und A<sup>2</sup> dar. Der Tod dieser Götter heißt aber nicht, dass sie verschwinden oder zu wirken aufhören. Vielmehr ist der systematische Punkt entscheidend, dass sich hier eine Transformation der Potenzen ereignet.<sup>625</sup> In der Tat: ohne eine progressive und dialektische Transformation der Potenzen anzunehmen, lässt sich die Dynamik der Mythologie nicht verstehen.

### 3.5.6. Indische Mythologie

Die indische Mythologie stellt das Gegenmodell zur ägyptischen Religion dar. Die Einheit, die hier von dem Bewusstsein erreicht wird, wird als eine ‚ideale‘ Einheit definiert (vgl. SW XII, 440). Was Schelling damit meint, lässt sich so rekonstruieren: die erste Potenz (B) wird von Brahma vertreten. Sie erscheint aber nicht durch den gewaltigen Charakter Typhons, sondern als eine ‚besänftigte‘ Potenz. Brahma ist in der Vergangenheit des indischen Bewusstseins gesetzt, er ist ein vergessener Gott (vgl. SW XII, 441). Alles in der indischen Mythologie deutet darauf hin, dass die Dreiheit der Trimurti keine wahre Alleinheit bilden kann. Da Brahma (B) im indischen System völlig überwunden ist, hinterlässt sein Abtritt eine Leere. Ohne ‚Bezugspunkt‘ verlieren die anderen zwei Potenzen ihre Funktion. Der Gegner Brahmas ist Shiva, „der Gott des allgemeinen Orgasmus“ (SW XII, 444). Noch einmal entfernt sich die Deutung Schellings von der Meinung seiner Zeitgenossen: Shiva ist ursprünglich nicht als Gott der bloßen Zerstörung an sich zu denken, wie z.B. F. Schlegel annahm,<sup>626</sup> sondern nur als ‚Zerstörer‘ der ersten Potenz (vgl. SW XII, 445). Seine ‚Zerstörungskraft‘ ist nicht die chaotische und verzehrende Gewalt des ersten Gottes, sondern eine gerichtete und bestimmende. Da aber die Wirkung des realen Gottes erschöpft ist, erscheint Shiva dem Bewusstsein als „Zerstörer der Einheit“ (SW XII, 571). Wie zu erwarten ist, vertritt Vishnu die Stelle der dritten Potenz (A<sup>3</sup>). Diese Potenz wird aber vom indischen Bewusstsein nicht völlig anerkannt; sie wird als „eine *bestrittene* Erscheinung“ wahrgenommen (vgl. SW XII, 446).<sup>627</sup> Ohne den ‚Grund‘ der ersten Potenz kann das Bewusstsein „keine Ruhe“ finden (SW XII, 571). Auch A<sup>3</sup> kann ohne Referenzpunkt auf ihre reine Geistigkeit nicht beharren und „lenkt ins Materielle wieder um“ (SW XII, 571). Ein Symptom dieser Grundlosigkeit sei daher die im Hinduismus zu findende Seelenwanderungslehre, in der das Immaterielle immer wieder in den Körper eindringen muss, was als ein ‚Unglück‘ empfunden wird.

---

625 Dies wird von Schelling später erklärt: „Wenn wir also auch von einem Tod oder einem Sterben desselben sprechen, so ist damit nicht gemeint, daß es überall aufhöre zu seyn, sondern nur, daß es aufhöre zu seyn was es jetzt ist, das außer sich seyende, sich selbst entfremdete“ (SW XII, 435).

626 Vgl. KFS A I, 9, 99.

627 Hier bezieht sich Schelling auf die verschiedenen Sekten Indiens, wie z.B. des Vishnuismus, um zu zeigen, dass Vishnu nicht universell anerkannt war (d.h. er war nur innerhalb einer Sekte verehrt).

### 3.5.7. Griechische Mythologie

„Der dritte mögliche Moment ist, wo die immaterielle Einheit verklärend in die materielle wieder eintritt, und auf diese Art ewig bleibender und vollendeter Zustand erreicht wird“ (SW XII, 576). Die von Schelling unterstützte Vorstellung Griechenlands als Sitz einer Kultur „der wahren Mitte“ (vgl. SW XIII, 405), in der Materie und Form vollkommen vereinigt sind, ist nicht an sich originell. Merkwürdig erscheint aber die Betonung der Notwendigkeit des blinden Prinzips. Der Erfolg dieser Kultur besteht nach Schelling in der Freilassung der dritten Potenz aus der Wirkung des realen Prinzips, insofern dieses als Grund beibehalten ist. Die erste Potenz wird besiegt, aber nicht ausgeschlossen.

Hierbei tritt aber freilich auch ans Licht, inwiefern Schellings Bild von Griechenland nicht rein klassisch ist. Das unbewusste blinde Prinzip bleibt als wesentliches Element dieser Kultur. Die Idee der Schönheit wird in der griechischen Mythologie nicht *auf Kosten* des realen Prinzips erreicht. Im Gegenteil ist es nur durch die erste Potenz, die jetzt wieder als Grund gesetzt ist, dass die Potenzen in ihrer Reinheit harmonisch sich manifestieren können. Die griechische Mythologie bewahrt das dunkle Prinzip in sich selbst. Man könnte sagen, die Macht der ersten Potenz wurde ‚gezähmt‘. Man könnte auch sagen: sie wird in Kunst verwandelt.<sup>628</sup>

Im Grunde genommen enthält jede Mythologie ihre Vergangenheit in sich selbst. Die Mythologie an sich lässt sich als ein Erinnerungsprozess verstehen, den jede Kultur durchführt und gleichzeitig konstituiert. In der griechischen Mythologie aber wird ihre eigene Vergangenheit ausdrücklich thematisiert. „Die griechische Mythologie setzt aber die Momente, deren Einheit sie ist, *in sich selbst*, nicht außer sich, historisch, voraus“ (SW XII, 578).<sup>629</sup> Dies heißt aber nicht, dass die griechische Mythologie aus sich selbst entsteht. „Wir könnten sagen, das indische Volk ist zum Opfer für das griechische geworden, dem es am nächsten steht“ (SW XII, 587). Selbst die griechische Mythologie wird daher aus dem Schmerz und dem Kampf erzeugt.

Diese dunkle Vergangenheit der Griechen wird in der *Theogonie* Hesiods erzählt. Mehr noch: die *Theogonie* ist – wie auch die homerischen Epen – ein Produkt des mythologischen Prozesses, sein Höhepunkt. Indem die Mythologie sich selbst thematisiert, erreicht das menschliche Bewusstsein eine neue Apperzeptionsebene. Früher wurde der Erzählungs-Begriff vorgestellt. Nun könnte man sagen: erst wenn die Vergangenheit erzählt wird, kann sie Bewusstsein werden. Aus dieser Formulierung geht hervor, dass das Erzählen ein Modus der Rationalität ist. Was die *Theogonie* Hesiods beschreibt, ist nichts anderes als der Anfang des mythologischen Prozesses. Man erkennt

---

628 „Die griechische Mythologie ist der sanfte Tod, die wahre Euthanasie des realen Princips, daß in seinem Verscheiden und Untergehen an seiner Statt noch eine schöne und bezaubernde Welt von Erscheinungen zurückläßt“ (SW XIII, 406). Auch: „Diese Gestalten entstehen nicht *durch* Poesie, sondern sie verklären sich in Poesie; die Poesie selbst entsteht erst *mit* ihnen und *in* ihnen“ (SW XII, 647).

629 1808 hatte Friedrich Ast in seiner *Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst* eine ähnliche Idee vertreten, indem er die vier Epochen des Lebens in vier Epochen der griechischen Mythologie erblickt. Diese vier Epochen sind: das Reich des Uranos, das Reich des Kronos, das Reich des Zeus und das Reich des Dionysos (Ast 1808, 32 f.).

da alle schon dargestellten Momente – im Vergleich mit den vorigen Mythologien – mit verfeinerten Begriffen erörtert. Schelling scheint hier mit Hermann und Heyne übereinzustimmen, denn er bezeichnet die Terminologie der Theogonie ausdrücklich als ‚philosophisch‘ (vgl. SW XII, 621). Diese Philosopheme können aber, gemäß beider Philosophen, nicht vor der Mythologie entstehen. Im Gegenteil stellt die *Theogonie* die Genese der philosophischen Sprache durch das Selbstbewusstwerden der unbewussten mythologischen Vergangenheit dar, wobei die griechische Mythologie als das Selbstbewusstsein der Mythologie gelten kann.

Wo die griechische Mythologie sich aber in ihrer Eigentümlichkeit aufweist, ist in die dreifache Konstellation, die die Überwindung der ersten Potenz inkarniert: die drei Söhne des Kronos. Aides,<sup>630</sup> Poseidon und Zeus sind die drei ‚umgestellten‘ Gestalten der ersten Potenz. Sie regieren anstelle des Kronos, insofern sie der besiegte Kronos sind, als ein „geistige[r] Götterstaat“ (SW XII, 661). So steht nun die erste Potenz unter dem Exponenten der verschiedenen Potenzen (vgl. SW XII, 582). Aides ist (etwa wie Osiris-Typhon) die versöhnte Gestalt des negativen Prinzips in seiner Negativität, aber insofern diese Negativität als Vergangenheit zurückgeführt wurde. „Dagegen ist nun Poseidaon [sic] [...] ebenfalls Kronos, aber inwiefern er der höheren Potenz schon zur Materie geworden, sich ihr materialisirt hat“ (SW XII, 580). Poseidon ist die Gestalt der ersten Potenz im Moment ihrer Expansion und Materialisierung. Ein kurzer Rückblick auf die erste Katabole wäre daher hier nicht unpassend. Die erste Katabole war tatsächlich durch das Ankommen der zweiten Potenz gekennzeichnet, deren Wirkung auf die erste Potenz die Materialisierung dieser (nun Urania) hervorgerufen hatte. „Das Feuchte, Flüssige in ihm kommt von der höheren Potenz, von Dionysos; aber das Wilde, Bittere, Salzige ist das Kronische in ihm“ (SW XII, 581).<sup>631</sup> Dahingehend stellt Poseidon den Übergang zu Zeus dar. Zeus ist endlich die völlig geistig gewordene erste Potenz. „Das dritte ist nicht das Erste, aber es ist wieder was das Erste“ (SW XII, 577). Zeus fungiert deswegen als die dritte Potenz innerhalb der ersten Potenz, oder genauer gesagt, Zeus ist die A<sup>3</sup> untergeordnete erste Potenz. Die Funktion der ersten Potenz ist, Grund zu sein. Zeus ist deswegen also Grund, aber nicht als bloßes dunkles Prinzip, sondern als ‚Verstand‘ (vgl. SW XII, 582).<sup>632</sup> Diese Umwandlung des verstandlosen Prinzips in das Prinzip des Verstandes wird ausführlicher in der *Philosophie der Offenbarung* erklärt. Dort dekonstruiert Schelling den Terminus ‚Verstand‘ durch die Wörter ‚Vorstand‘, ‚Urstand‘ und ‚Unterstand‘ (hinsichtlich des englischen Wortes ‚understanding‘). Hierin zeigt sich ein altes Motiv Schellings, dass die blinde Kraft der ersten

630 Schelling unterscheidet zwischen Hades und Aides, indem der erste einen früheren Moment der ersten Potenz darstellt. Hades ist daher die erste Potenz, die noch nicht völlig überwunden wurde (vgl. SW XII, 580). Hier wird ‚Aides‘ als allgemeine Bezeichnung für die erste Potenz innerhalb der griechischen Mythologie verwendet.

631 Die Assoziation zwischen Dionysos und dem Wasserelement könnte auf die *Ilias* zurückgeführt werden, wo erzählt wird, dass Dionysos von Lykurg fliehend im Meer Zuflucht suchen muss (*Ilias* 6, 132-137). Schelling bezieht sich hierfür auf Plutarch (vgl. SW XII, 581), der Dionysos als ‚Herren der feuchten Natur‘ („κύριον ἢ ὑγρὰς φύσεως“) bezeichnet (vgl. *De Iside et Osiride*, 34, Plutarch 1999, 82 f.).

632 Schelling bezieht sich hier auf das homerische Wort ‚μητίετα‘, das als ‚Sinnender, Berater, Ratsender‘ übersetzt werden kann (vgl. Hom. *Ilias* 2, 197).

Potenz nicht annulliert, sondern nur beruhigt und als Grund gesetzt werden soll. Diese Rückkehr als Unterstand des Verstandes ereignet sich gewiss nicht von selbst, sondern durch die Aktivität der zweiten Potenz. Was an diesem Punkt geschieht, ist unabhängig vom ganzen vorigen Prozess undenkbar. Dieser Übergang von der Verstandlosigkeit zum Verstand ist – wie zu erwarten – eine Wiederholung der ‚Evolution‘ der Natur (vgl. SW XII, 269); eine Wiederholung, die nun aber als Resultat eines schmerzlichen existenziellen Prozesses erscheint.

„Aller *wirkliche* Verstand zeigt sich eben nur in einer Gewalt oder Herrschaft über das Verstandlose“ (SW XIII, 299). Mit der Herrschaft-Metapher kommt der Wille ins Spiel: „*Wollen* ist die Grundlage aller Natur“ (SW XIII, 207). Das reine Wollen ist aber in seiner Reinheit als verstandlos zu denken. Es ist die ursprüngliche Kraft, ohne die der menschliche Verstand nicht erreichbar ist. Deswegen werden die Götter erst hier ‚menschlich‘ – im Vergleich z.B. zu den tierköpfigen ägyptischen Göttern oder den starren Götterdarstellungen anderer Kulturen (vgl. SW XII, 651). Dass erst hier die Kunst das Ideal der Schönheit erreicht hatte und dass erst hier die Götter in ihrer freien menschlichen Konstitution dargestellt wurden, ist für Schelling ein Zeichen des freien Verhältnisses zwischen dem Bewusstsein und den Potenzen. Dass erst hier die Produkte der Kunst und der Dichtung einer solchen Raffiniertheit fähig sind, ist daher als ein Beweis der Freiheit des griechischen Geistes zu sehen.

Vor diesem Hintergrund lässt sich die griechische Mythologie als die letzte ‚Krisis‘ der Mythologie exakter bestimmen. Auch wenn die griechische als die ‚vollkommenste‘ Mythologie bestimmt wird, steht sie nicht außerhalb des Mythologischen. Schelling hatte schon den relativen Einheitsverlust der ersten Epoche (d.h. mit Urania) als die erste Krisis festgelegt. Das Proprium der Krisen, die das Bewusstsein erleidet, ist die Verwirrung. Zur Krise gehört eine Scheidung innerhalb des Bewusstseins oder, genauer gesagt, das Bewusstsein einer Scheidung, einer Spannung der Potenzenkonstellation. In der Zeit der Erscheinung des zweiten Gottes wurde das Bewusstsein mit einem ersten Zweifel konfrontiert. Nun befindet sich das Bewusstsein in der Mitte einer neuen Duplizität zwischen Aides und Zeus:

Nur das zwischen den beiden Potenzen in der Mitte stehende Bewußtseyn, das einerseits zweifelhaft und ängstlich fürchtet, daß ihm mit dem blinden Seyn auch der Gott selbst verloren gehe, und andererseits dem Andrang der höheren, der geistigen Potenz nicht widerstehen kann, nur dieses ist jener Krisis fähig. (SW XII, 628)

Wie man sehen kann, wird das Aussterben des realen Prinzips nicht durch einen einzigen Akt erreicht. In der ägyptischen Mythologie war das Bewusstsein noch der ersten Potenz verhaftet. Die zweite Potenz hatte dort die erste besiegt, aber auf Kosten ihrer eigenen Autonomie. Obschon die ausschließende Macht des ersten Prinzips hier zur Erschöpfung gebracht wurde, war das Bewusstsein von der Macht der Materialität verschlungen. Das indische Bewusstsein dagegen

begann, als das dunkle Prinzip komplett in die Anonymität verschwand. Deswegen war diese Mythologie ein Beispiel der verschärften, den Körper verneinenden Spiritualität. Innerhalb dieser drei Mythologien ist die griechische Religion die einzige, die eine Harmonie der Potenzen durchsetzen konnte und die erste Potenz auf ihre ursprüngliche Position zurückführen konnte. Trotzdem ist das Bewusstsein hier noch entfremdet. Obschon die griechische Mythologie auf die Überwindung des blinden Prinzips begründet ist, bleibt die griechische Religion eine „irrhümliche“ (vgl. SW XII, 645). Sie bleibt immer noch eine Mythologie. Die letzte Befreiung ist daher tatsächlich die Trennung von der ersten Potenz.<sup>633</sup> Dies zeigt auch, inwiefern die erste Potenz die ‚Hauptperson‘ der Mythologie genannt werden könnte. Die letzte Trennung wird aber noch nicht als eine reine Befreiung erfahren, sondern sie erscheint erst wieder als ein schmerzliches Auseinandergehen durch die Figuren von Demeter und Persephone. Dies ist aber schon der Bereich der Mysterien.

### 3.5.8. Der mythologische Angstbegriff

Wie angekündigt soll hier die Angst als die Figur gedeutet werden, durch die die ‚existenzielle‘ Dimension der Mythologie greifbar wird. Obgleich das Wort ‚Angst‘ in der *Philosophie der Mythologie* mehrmals vorkommt, wird normalerweise auf eine Stelle der *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* zurückgewiesen, um diesen Begriff bei Schelling zu thematisieren. Fruchtbar wäre daher zu bestimmen, ob der Angstbegriff in *Philosophie der Mythologie* mit diesem früheren Versuch in Einklang steht.

Ein erster Unterschied zwischen beiden Texten ist auffällig. In der *Freiheitsschrift* geht es um eine ‚universalontologische‘ Behandlung der Theodizee-Frage.<sup>634</sup> Die Darstellung der Mythologie befindet sich dagegen in der Mitte des Prozesses. Dort geht es nicht um die philosophische Argumentation hinsichtlich der Voraussetzungen eines von Gott unabhängigen Prozesses. In der *Philosophie der Mythologie* geht es um den laufenden Prozess. So lässt sich die Darstellung der *Philosophie der Mythologie* als eine ‚phänomenologische‘ Wiedererinnerung an die Vergangenheit des menschlichen Bewusstseins verstehen. Diese Phänomenologie ist aber keine imaginäre Abfolge, sondern ein wirkliches Geschehen. Zudem kann man festhalten: „Schelling entdeckt auf dem Weg der theologischen Ontologie die besondere Funktion der Angst“.<sup>635</sup>

Die Angst taucht in der *Freiheitsschrift* im Rahmen des Sündenfalls auf. Dort beschreibt Schelling

---

633 Man sollte dies genauer formulieren: das Bewusstsein befindet sich hier nicht zwischen der reinen ersten und der reinen dritten Potenz. Aides und Zeus sind Gestalten der ersten Potenz, so Schelling. Das Bewusstsein wird hierin von der ersten Potenz der ersten Potenz (wenn man es so ausdrücken darf) und von der dritten Potenz der ersten Potenz herangezogen (man könnte auch sagen ‚die Tendenz, die innerhalb der ersten Potenz nach Ausschließlichkeit strebt und die, die nach der absoluten Geistigkeit strebt‘. Dies wäre aber eine ‚Übersetzung‘ der mythologischen Darstellungen in die Sprache der Potenzen, was vielleicht nicht immer gerechtfertigt wäre.

634 Hennigfeld 2002, 107.

635 Hennigfeld 2003, 108.

den Zustand des Urmenschen als „eine Zeit der Unschuld oder der Bewußtlosigkeit über die Sünde“ (AA I, 17, 147/ SW VII, 378). Diese ‚Epoche‘ ist darüberhinaus eine „Zeit seliger Unentschiedenheit“ (AA I, 17, 147/ SW VII, 379). Diesem Zustand wird die Angst zugeschrieben.<sup>636</sup> Dieser Verzweilungszustand ist daher von der Möglichkeit einer Verwirklichung der menschlichen Selbstheit erregt und kann nicht bestehen. Die Entscheidung, diesen Zustand zu unterbrechen und das Zentrum der Schöpfung (also die Einheit mit der Gottheit) zu verlassen, kann nur aus dem Menschen heraus geschehen. Dazu schreibt Schelling, dass diese vom Willen des Grundes verursachte Erregung als ein „Schwindel“ erfahren wird, als eine Anziehungskraft, die aus der Tiefe wie eine „geheime Stimme“ oder ein „Sirenengesang“ vorkommt (AA I, 17, 149/ SW VII, 381). In diesem Zusammenhang zeichnet sich der Angstbegriff ab. Die ganze Stelle lautet:

Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum, in das er erschaffen worden: denn dieses als das lauterste Wesen alles Willens ist für jeden besonderen Willen verzehrendes Feuer; um in ihm Leben zu können, muß der Mensch aller Eigenheit absterben, weshalb es ein fast notwendiger Versuch ist, aus diesem in die Peripherie herauszutreten, um da eine Ruhe seiner Selbstheit zu suchen. (AA I, 17, 149/ SW VII, 381).

Die erste Frage, die sich hier ergibt, ist nun, wie man den Ausdruck ‚Angst *des* Lebens‘ interpretieren soll.<sup>637</sup> Dem besonderen Willen – d.h. der Eigenheit – erscheint der überkreatürliche Wille Gottes, der „alles zu universalisieren“ sucht, als etwas, gegenüber dem er – d.h. der besondere Wille – wirken soll (vgl. AA I, 17, 149/ SW VII, 381). In dieser Weise scheint das Leben von einer bestimmten Angst begleitet zu sein, der Angst, seine Singularität zu verlieren. Es gibt also tatsächlich eine Angst *des* Lebens, indem das Leben von der Interaktion zwischen dem Grund und der Existenz Gottes ausströmt. So werden auch die „Produkte der unorganischen Natur“ in den *Weltaltern* (1815) als „Kinder der Angst“ bezeichnet (SW VIII, 322).<sup>638</sup> Von diesem Standpunkt her gesehen, ist daher die Angst „die Grundempfindung jedes lebenden Geschöpfs“ (SW VIII, 322). Dies ist noch deutlicher im ersten Druck der *Weltalter* (1811) zu sehen, wo die Angst in der Entzweiung der Lauterkeit wohnt: „Die herrschende und dem Streit der Richtungen im Seyn, da es nicht aus noch ein weiß, entsprechende Empfindung ist die der Angst“ (WA I, 41). Dennoch gibt es auch für den Menschen eine Angst *vor* dem Leben, als eine Vorahnung des Abgrundes seiner eigener Unentschiedenheit. „In der Erzählung über Ursprung und Entwicklung des Lebens erscheint der Mensch als Wesen der Angst und der Verzweilung“.<sup>639</sup> Vielleicht schließt daher diese

<sup>636</sup> Hennigfeld 2001, 93.

<sup>637</sup> Wie Buchheim richtig bemerkt, kann dieser Artikel sowohl als genitivus subiectivus, als auch als genitivus obiectivus gedeutet werden (Buchheim 2011, 145). Der Begriff stammt aus Böhmes *Von der Menschenwerdung* (1715): „Wir erkennen und wissen, daß ein jedes Leben sich in der Angst urständet, als in einer Gift, die ein Sterben ist, und ist doch auch das Leben selber, wie solches am Menschen und aller Creatur zuerkennen ist. Denn ohne die Angst oder Gift ist kein Leben, wie das gar wol in aller Creatur zusehen ist, sonderlich im Menschen, welcher in dreyen *Principien* stehet, als eines im Feuer, darin das grosse Feuer-Leben stehet“ (Böhme 1715, 1409).

<sup>638</sup> Dieser Ausdruck wiederholt sich fast wörtlich in *Philosophie der Mythologie* (SW XII, 582).

<sup>639</sup> Hennigfeld 2003, 107 f.

Zweideutigkeit der Angst eine tiefere Deutung des Angstbegriffes ein, als etwas sowohl ontologisch als auch existenziell-anthropologisch zu verstehendes. Was bei einer anthropologischen oder psychologischen Sichtweise wichtig wäre, ist daher, die Angst als „vorbegriffliche Erfahrung“ zu verstehen.<sup>640</sup>

Die Angst, die den Menschen aus dem Zentrum treibt, ist kein bloßer Instinkt oder bloße Neigung.<sup>641</sup> Es muss immer wieder betont werden, dass die Angst den Menschen *treibt*, aber nicht zwingt. Es ist also kein bloßer angeborener Impuls (oder Reflex), der die Kraft des Grundes als Angst übersetzt. Ohne Zweifel handelt es sich um eine bewußtlose Kraft, aber nicht in dem Sinn einer neutralen Determination. Es ist eine ‚unwiderstehliche‘ Kraft, die aber über den Menschen hinausgeht und die Schöpfung konstituiert. Der Grund, der hier wirkt, ist der Grund des Absoluten. Er ist also keine Determination im Sinn einer Gegebenheit, sonst würde der Mensch nicht darunter leiden. Deshalb ist die Angst keine neutrale angeborene Bestimmung (weder des Menschen noch des Urmenschen). Was die Angst anbelangt, kann man nicht sagen, ‚der Mensch ist einfach so‘. Sie ist vielmehr eine faktische und positive Bestimmung. Der Grund allein ist keine Ursache des Bösen. Der ‚Hang zum Bösen‘ schließt die Zufälligkeit und die Unbestimmtheit von der Erklärung aus (vgl. AA I, 17, 154/ SW VII, 387). Diese geheime Stimme fungiert hingegen, indem sie die Möglichkeit des Bösen eröffnet, als der ‚Grund‘, aus dem auch die Freiheit als Möglichkeit erscheint.

Diese Stellen erlauben es mindestens, einen gewissen Verstehensrahmen zu bilden, innerhalb dessen die mythologische Angst zu lesen ist. Während das Wort ‚Angst‘ in der *Freiheitsschrift* in Bezug auf den prälapsarischen Zustand des Urmenschen gebraucht wird, erscheint es in der *Historisch-kritischen Einleitung* und in der *Philosophie der Mythologie* im Rahmen des mythologischen Prozesses, d.h. im Rahmen der postlapsarischen Geschichte der Menschheit. In der *Historisch-kritischen Einleitung* richtet sich die Angst – wie schon im Abschnitt 3.4. gezeigt wurde – auf den Verlust der Einheit. Erst mit der Erscheinung der zweiten Potenz ‚merkt‘ der Mensch, dass die Einheit, in der er wohnt, nicht die Ureinheit oder absolute Einheit an sich ist. Diese Zerstörung der Vorstellung der ursprünglichen Einheit machte „einer verwirrenden Vielheit“ Platz (SW XI, 112). Vor der Urtat war die Unentschiedenheit, nun ist die Vielheit die Ursache einer Verwirrung. Auch hier aber ist der Angst eine ‚positive‘ Wirkung zuzuschreiben. „Diese Angst, dieses Entsetzen vor dem Verlust alles Einheitsbewußtseyns hielt die vereint Gebliebenen

---

640 Vgl. Hutter 2003, 122.

641 In seiner Behandlung der unmittelbaren Naturreligion erwähnt Hegel die „Furcht“ als Element der Religion, obwohl nicht im schellingschen Sinn von Angst. „Die Sonne, das Gewitter usf. kann der Mensch fürchten, aber die Furcht vor solcher Naturgewalt ist nicht die religiöse Seite. Denn die Religion hat wesentlich ihren Sitz nur in der Region der Freiheit; Gott fürchten ist eine andere Furcht, als Furcht vor der Gewalt. Die Furcht, die der Weisheit Anfang ist – diese Furcht kann nicht in der Naturreligion vorkommen [...]“ (Hegel 1985, 173). Bei Schelling – könnte man vielleicht sagen – ist die Angst von Anfang an religiös, auch wenn sie keiner deutlichen Vorstellung der Gottheit entspricht. Man könnte noch sagen: die Angst ist bei Schelling von Anfang an existenziell.

zusammen, und trieb sie an, wenigstens eine partielle Einheit zu behaupten, um, wenn nicht als Menschheit, doch als Volk zu bestehen“ (SW XI, 115).<sup>642</sup> Folglich bilden die menschlichen sozialen Institutionen einen Ersatz für diesen Verlust, Völker verhalten sich als Prothesen der Einheit. Gegenüber dieser ‚konstruktiven‘ Konsequenz der Angst kann sie auch zerstörerische Folgen haben. Ein Beispiel dafür sind die schon erwähnten südamerikanischen ‚Horden‘, die keine Einheitsvorstellung bewahren konnten.<sup>643</sup> Dazu schreibt Schelling: „Mir scheinen sie nur das traurige Resultat eben jener Krisis zu seyn, aus der die übrige Menschheit den *Grund* alles menschlichen Bewußtseyn gerettet hat, während dieser Grund für sie völlig verloren ging“ (SW XI, 112). Im Hinblick auf die *Freiheitsschrift* bietet sich der Vergleich mit der Rolle des Grundes auch deswegen an, weil sich dort die Entfernung vom Lichte durch einen ‚Mißbrauch‘ des Grundes – durch das Übermaß an Eigenwillen – ereignet. Bei den ‚Horden‘ aber ist der Fall noch extremer: sie haben keine Beziehung zum Grund. Diese Aussage Schellings ist konsistent mit seiner Definition des Blödsinns als der ‚völligen Ausschließung des realen Prinzips‘: „Dem Blödsinnigen fehlt der ursprüngliche Stoff, mit dem er sich beschäftigen, durch dessen Regulierung der Verstand sich thätig erweisen könnte“ (SW XIII, 300).

Dadurch lässt sich auf den ersten Blick die Mythologie als ein Prozess beschreiben, der von der Grundempfindung der Angst durchdrungen ist. Die Angst vor dem Einheitsverlust, die in der *Historisch-kritischen Einleitung* dem Menschen zugeschrieben wurde, spiegelt sich – in der *Philosophie der Mythologie* – im selben Moment im realen Gott selbst wider. Die erste Spannung – d.h. mit der ersten Erscheinung der zweiten Potenz – erzeugt im ersten Gott „Enge und Angst“, indem er seine zentrale Position aufgeben muss (SW XII, 616). Die Angst erscheint aber nicht nur als Reaktion auf den Einheitsverlust. Dieser ist die allgemeine Form der mythologischen Angst, da der Einheitsverlust als der Grundton der ganzen Mythologie interpretiert werden kann. In der *Philosophie der Mythologie* beschreibt Schelling auch noch spezifische Modi der Angst. Im mythologischen Bewusstsein findet man – wie schon angesprochen wurde – einen Kampf zwischen der Gewalt, die nach der unorganischen – uranischen – Desintegration strebt, und der Kraft, die die zerstörende Tendenz zu beschränken versucht. Das Bewusstsein befindet sich in der Mitte dieser Mächte. Der Zustand des Zweifels ist daher hier auch ein Zustand der Angst.<sup>644</sup> Ein Modus dieser Angst wird von Schelling ‚Deisidämonia‘, ‚Angst für den Gott‘ und ‚Gottesangst‘ genannt und wird ausdrücklich als ein „Gefühl von Zweifelhaftigkeit“ bezeichnet (vgl. SW XII, 300). ‚Furcht‘ wird hier als Synonym von Angst gebraucht, oder mindestens als eine Form von Angst. Die Angst

---

642 „Also die Angst [...] bewegt sich zur Unternehmung“ (SW XI, 116 f.).

643 „[...] an ihnen hat sich der ganze Fluch der Zerstreuung erfüllt“ (SW XII, 112).

644 „Jetzt untersuchen wir näher den Zustand des *Bewußtseyns* selbst, welches in dieser Mitte zwischen dem blinden, ganz in das Seyn herausgekehrten Gott und dem geistigen, dessen Anhauch es nicht widerstehen kann, als das in sich selbst irre und zweifelhafte erscheint, als in die *Angst* gesetzt, in der es im eigentlichen Sinne nicht aus und nicht ein weiß“ (SW XII, 298).

widerspiegelte sich in der Kinderopferung für den kronischen Moloch, die als ‚Versöhnopfer‘ gemeint war, um die befreiende zweite Potenz vor der vernichtenden Gewalt der ersten Potenz zu beschützen (vgl. SW XII, 325). Auch im kybelischen Kultus findet man – nach der schellingschen Deutung –, dass die Angst des Bewusstseins sich durch gewaltige Zeichen manifestiert. Die orgiastischen und ‚betäubenden‘ Gesänge und auch die Selbstentmannung der Priester der Cybele sollen diese „letzte Angst vor dem Polytheismus“ und die „Agonie des Bewußtseyns“ projizieren.<sup>645</sup>

Durch den Angstbegriff illustriert Schelling die verschiedenen Zustände des mythologischen Bewusstseins im Laufe seiner Entwicklung. Die Verhältnisse zwischen den Göttern werden von Schelling psychologisch gedeutet. Das Bewusstsein findet sich in der Mitte der beiden ersten Potenzen. Seine Nähe oder Entfernung mit ihnen bestimmt sein Verhältnis zu den Göttern. Manchmal wird es vom Bewusstsein als Angst vor dem Neuen (d.h. Angst, den ersten Gott zu verlieren), manchmal wird es als Angst vor dem vergangenen Gott empfunden. So wird das Bewusstsein als ein ‚Untertan‘ veranschaulicht, der sich unter der Gewalt seines Souveräns befindet. Diese politische Metapher, die Götter ‚Herrscher‘ zu nennen, die Schelling gerne verwendet (vgl. z.B. SW XIV, 54), zeigt nicht nur die unwillkürliche Beziehung, die zwischen dem Bewusstsein und den mythologischen Darstellungen entsteht – da der Mensch keine Kontrolle auf diese Darstellungen hat –, sie zeigt auch inwiefern „das großartige, oft atemberaubend schreckliche Drama der gesamten Mythologie“ nicht einer logischen Kette von Vorstellungen entspricht, sondern vielmehr einer pathetischen Entwicklung.<sup>646</sup> Für Schelling ist die Mythologie *Pathos*, sie wird gelitten und die Wahrheit ihrer Form wird erst am Ende ihrer Entwicklung begriffen. Dies verrät auch die existenzielle Natur dieses Prozesses. Die Angst, die in den verschiedenen Mythen überliefert ist, ist nichts anderes als die Erinnerung der zerstörerischen Kraft, die in der Natur der Welt lebt und die die Zartheit des Menschen entdeckt. Die mythologische Angst unterscheidet sich von der metaphysischen Angst der *Freiheitsschrift*, indem diese letzte ursprünglicher ist als jene. Allerdings erscheint die Angst in beiden Fällen zwar als Symptom des Zwischen-Seins des Menschen und seiner Zweifelhaftigkeit, aber auch als Vorahnung der Freiheit. Mit Recht wird also das dunkle Prinzip – in Bezug auf Typhon – das ‚Angstprinzip‘ genannt, da er der *Grund* und die Ursache der ganzen Bewegung ist. Die Mythologie ist ein Prozess, der zur Freiheit führt, aber nicht nur, insofern die Freiheit (die Befreiung von der dunklen Potenz) als Ziel erscheint, sondern auch, indem die Mythologie selbst ein Kampf *um* die Freiheit ist, der Kampf des Geistes mit sich selbst gegen die Angst.<sup>647</sup>

---

645 Hier bezieht sich Schelling auf Lukrez’ *De rerum natura* II, 582-659.

646 Der Ausdruck stammt von Barbarić 2012, 329.

647 Im zweiten Teil der *Philosophie der Offenbarung* schreibt Schelling: „Die Ausspannung am Kreuz ist nur die letzte äußere Erscheinung der langen Spannung, in die er die *ganze* frühere Zeit hindurch gesetzt war“ (SW XIV, 198). Der Sohn Schellings fügt in einer Fußnote eine Randbemerkung Schellings hinzu: „Angst, Gericht = Spannung“. Wenn die Angst (i.e. die Spannung) mit dem Kreuz endet, dann wird es deutlich, dass die dunkle Potenz B das Prinzip der Angst ist.



## Vierter Teil. Die Mysterien

### **4.1. Die Mysterien von Samothrake: ein verschleiertes Gespräch zwischen Schelling und Kreuzer**

Die Mysterien stellen für Schelling die letzte Phase der Mythologie dar. Dort wird das Bewusstsein erweckt, wenn es die Potenzen, d.h. den Inhalt seines Selbst, direkt betrachtet. Um dies zu erreichen, muss aber das Bewusstsein die erste umgekehrte Potenz (B) völlig überwinden, was als eine Art ‚Tod‘ des Bewusstseins empfunden wird. Die Idee der Mysterien ist aber auf keinen Fall eine exklusiv zur Spätphilosophie Schellings gehörende Besonderheit, sondern ein Gedanke, der Schelling seit den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts beschäftigt.<sup>648</sup> Der erste Text, in dem Schelling aber die Natur der Mysterien sowohl philosophisch als philologisch erforscht, ist *Ueber die Gottheiten von Samothrake*.

Diese Schrift lässt sich als ein besonders hybrides Produkt innerhalb der schellingschen Werke bezeichnen, die erste, in der der Stil der späteren mythologischen Aufsätze deutlich präformiert ist. Schelling behandelt in dieser Schrift das bis heute noch umstrittene Problem der Gottheiten von Samothrake. Schellings Text versucht einen Spagat zwischen Philosophie und Philologie, der in den späteren Werken über Mythologie (vor allem in der *Philosophie der Mythologie* aber auch in den sogenannten philologischen Abhandlungen des Bandes IX) vertieft wird. Die hybride Methode Schellings besteht darin, dass er Philologie und philosophische Mutmaßung verknüpft, um die Bedeutung dieser Götter zu enträtseln. Dieser Versuch ist aus Sicht seiner Zeit nicht unverständlich, da die einzigen verfügbaren Zeugnisse bezüglich dieser Mysterien indirekte Überlieferungen aus der hellenistischen und römischen Zeit waren, vieles beruhte auf Spekulation.<sup>649</sup>

Die samothrakischen Mysterien haben die Kreativität Schellings angeregt. Was hat er in diesem Gottesdienst gesucht? Die Faszination für die Gottheiten von Samothrake kann auf mehrere Faktoren zurückgeführt werden. Die Anonymität dieser Götter war schon ein Problembereich der Altertumsforschung. Dies hatte wahrscheinlich die Neugier Schellings erweckt. Eine verbreitete Meinung war dabei die Identifizierung der Gottheiten der Insel Samothrake mit den sogenannten Kaberoi. Diese Identifizierung findet man z.B. bereits bei Herodot, der anscheinend in diese Mysterien eingeweiht gewesen sein soll.<sup>650</sup> Die Kaberoi wurden vor allem in Lemnos und Böotien verehrt, aber ihre Identität war so ungewiss wie die der samothrakischen Götter.<sup>651</sup> Neben den verschiedenen Assoziationen der Theoi Megaloi – wie diese Götter in Samothrake selbst genannt wurden – mit anderen Gottheiten wie Hephästos, spielt ein Scholium über die *Argonautica* eine

---

648 Vgl. Petersdorff 1996, 209.

649 Cole 1984, 1. Bremmer 2014, 22.

650 Hdt. 2.51.2.

651 Vgl. Bowden 2010, 62. Vgl. auch hierzu z.B. Strabos *Geographica* VII (*Fragmenten* 7, E. [52]).

große Rolle. In ihm werden von einem gewissen Mnaseas Namen für diese Götter dargeboten, die der Tradition unbekannt waren: Axieros, Axiokersa, Axiokersos und Kasmilos. Diese Namen scheinen, wie die der Kaberoi, nicht griechischen Ursprungs zu sein, was wichtig für Schelling und Creuzer ist, da beide auf eine ‚Vergangenheit‘ vor der griechischen Religion hindeuten wollten.

Dieser letzte Punkt ist wahrscheinlich ein zweiter Grund der Faszination Schellings und Creuzers. An der oben genannten Stelle der *Historien* erzählt Herodot, dass die Samothrakier diese Mysterien von den Pelasgern bekommen hatten. Dahingehend waren die samothrakischen Mysterien eine ursprüngliche Form der griechischen Mysterien überhaupt und darin bestand auch ihre Wichtigkeit.

Ein dritter möglicher Faktor des Interesses an diesen Gottheiten könnte auch ihr esoterischer Inhalt sein. Aus Samothrake erhalten die Griechen „den Glauben an ein zukünftiges Leben“ schreibt Schelling (SW VIII, 348). Ihr Verhältnis zum Christentum ist auch in der Bibel zu finden, da Paulus selbst sich kurz auf der Insel aufgehalten haben soll.<sup>652</sup> Auf diese Weise waren die Mysterien natürlich interessant, um eine systematische Kontinuität zwischen dem Paganismus und dem Christentum aufzuzeigen.<sup>653</sup>

Die philosophische Rezeption dieser Schrift zur Zeit Schellings war eher gering.<sup>654</sup> Damals wurde der spekulative Hintergrund dieser Arbeit kaum beachtet und sie wurde eher als philologische Forschung bewertet (was allerdings verständlich war, da seine Philosophie der Mythologie noch nicht bekannt war und der Vortrag selbst als eine philologische Arbeit präsentiert wurde). So wurde von den Altertumforschern vor allem der Mangel an „historischer Kritik“ kritisiert.<sup>655</sup> Die ausführlichste Rezension dieser Zeit wurde aber von Friedrich Creuzer geschrieben,

---

652 Vgl. Apg. 16,11. Dazu schreibt Ehrhardt, dass obwohl Schelling dieses Ereignis nicht erwähnt, die Erzählung mit Sicherheit seinen Zuhörern bekannt war. Deswegen war die christliche Assoziation wahrscheinlich implizit gemeint (vgl. Ehrhardt 2015, 149).

653 Hierzu schreibt Schelling am Ende der *Gottheiten*: „[...] unzerstörlich blieb der Grundgedanke, unverkennbar das Ganze der ursprünglichen Lehre, ein aus ferner Urzeit geretteter Glaube, der reinste und der Wahrheit ähnlichste des ganzen Heidenthums“ (SW VIII, 369).

654 Der Text *Ueber die Gottheiten von Samothrake* ist ein unbequemes Werk auch für die heutige Schelling-Forschung. Die Frage nach dem Verhältnis zur *Philosophie der Mythologie* ist nicht einfach zu beantworten, da die Struktur der *Philosophie der Mythologie* viel komplexer als die der *Gottheiten* ist. Diese Frage könnte aber tatsächlich helfen, die Genealogie der *Philosophie der Mythologie* genauer darzustellen. In seiner englischen Übersetzung des Textes versucht Brown eine Antwort auf dieses Verhältnis zu geben. Darin unterstreicht er die Funktion der zweiten Potenz – des Demiurgen – als Agent Gottes. Für Brown besteht die mysterische Funktion der Kabiren darin, dass sie die Struktur des wahren Gottes andeuten. Sie bilden dabei einen Übergang zwischen der abstrakten Ontologie der *Weltalter* und der positiven Philosophie der Religion. „The specific symbolism interpreted by Schelling varies from the earlier to the later work. But the basic import of the mysteries is already laid out in 1815 in *The Deities of Samothrace*“ (Brown 1977, 60). Für Reinecke fungiert *Ueber die Gottheiten* als „Paradigma“ für *Philosophie der Mythologie* (Reinecke 1986, 159). Wie dieser Vorbildlichkeit fungieren soll, entfaltet er aber nicht. Goudeli spricht von einer „nicht hierarchische“ Reihe und von einer in sich selbst gekrümmten Kette (vgl. Goudeli 2001, 306). Für ihn ist daher die genaue Einordnung der Gottheiten unwichtig. Spinelli beschäftigt sich hauptsächlich mit der Rolle der Sehnsucht als Urwesen und betont dabei die Ähnlichkeiten mit den *Stuttgarter Privatvorlesungen* (Spinelli 2014). Ehrhardt betont mit großer Gelehrtsamkeit die Rolle, die der Magnetismus im Text spielt. Er beschäftigt sich daher nicht mit der Frage nach der Artikulation der Reihe (vgl. Ehrhardt 2015). Eine deskriptive Darstellung der gegenseitigen Rezeption von Schelling und Creuzer findet man in Rohls 2017, 316-324.

655 Anonymer Rezensent 1816b, 436 (*Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung*, Juni 1816, Nr. 113-114, 429-438). Der Rezensent hieß Mahn (siehe Bulling 1963, 70). Ein anderer Rezensent – Georg Friedrich Grotefend – kritisiert

der den Text Schellings überwiegend positiv bewertet. Die Rezension Creuzers ist nicht nur ein Beispiel der Rezeption Schellings innerhalb des philologischen Milieus, sondern sie ist auch ein Zeugnis der intellektuellen Beziehung zwischen Creuzer und Schelling vor der *Philosophie der Mythologie*. Creuzer ist, neben Münter, der zeitgenössische Autor, auf den Schelling sich in den *Gottheiten von Samothrake* am häufigsten bezieht.<sup>656</sup> Aber auch in der Rezension Creuzers ist Kritik an Schelling zu finden. Vor allem kritisiert Creuzer an Schelling seine Unterschätzung der ägyptischen Kultur. Beachtlicher Weise spielt die ägyptische Religion später in der *Philosophie der Mythologie* eine wichtige Rolle als die erste vollständige Mythologie überhaupt. Dies soll vielleicht nicht als eine direkte Reaktion auf Creuzers Kritik verstanden werden. Es gibt trotzdem einige Parallelen zwischen den *Gottheiten von Samothrake* und der Darstellung der ägyptischen Religion in der *Philosophie der Mythologie*, die bemerkenswert sind. Somit ist es möglich, dass Schelling die Kritik Creuzers nicht einfach ignoriert hat.

Dazu ist als Kuriosum kurz Christian Carl Josias Bunsen zu erwähnen. Der Diplomat und Ägyptologe widmet dem Philosophen Schelling sein Buch *Ägyptens Stelle in der Weltgeschichte* (fünften Teil, 1857). Er hatte Schelling in München kennengelernt und danach mehrmals mit ihm über Mythologie diskutiert.<sup>657</sup> Im Frontispiz dieses Bandes lässt sich die Büste Schellings ersehen, die von den Göttern Thoth (der öfters mit Hermes identifiziert wird) und Seschat (etwa einer Schutzherrin der Buchhaltung) umringt ist. Dieses Buch enthält einen kurzen Abschnitt über die ‚Ansichten von Schelling und Creuzer‘ bezüglich der ägyptischen Mythologie. Die Wörter, die Bunsen dort an Creuzer richtet, gelten aber auch für Schelling: „Das Verdienst und der Ruhm auf dem geistigen Gebiete liegt nicht allein in der Ausfindung neuer Thatsachen, sondern auch in dem Durchdringen der bekannten mit dem Gedanken, nach ernster wissenschaftlicher Sichtung des mehr

---

dabei die überwiegende Rolle der phönizischen Etymologien und die Auslassung von indischen Quellen (vgl. *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung*, Juni 1816, Nr. 113, 425-429). Eine frühere Rezension hatte auch eine kritische Auseinandersetzung mit den Quellen vermisst (*Allgemeine Literatur-Zeitung*, Halle, Februar 1816, Nr. 29, 225-232). Dort schreibt der Rezensent (ohne Unterschrift): „Sein Bemühen wird höchstens für ein Spiel des Witzes, zu Scharaden dienlich, gelten können“ (ibidem, 231). Schelling teilt an Heinrich Karl Eichstädt seine Vermutung mit, dass der Rezensent Friedrich Köppen sein soll (vgl. Schelling an Eichstädt, 24.02.1816; UB Jena, Handschriftenabteilung, Nachlass Eichstädt, Mappe VII: „Voigtii Epistolae. Anno 1816“, Bl. 78-80). Silvestre de Sacy fügte in seiner Ausgabe *Ste. Croixs Recherches historiques et critiques sur les mystères du paganisme* eine Anmerkung über Schellings Abhandlung hinzu (Ste. Croix 1817, 43). Ferdinand Baur im zweiten Band seiner *Symbolik und Mythologie* (1825) behandelt die Kabiren-Reihe und folgt dabei hauptsächlich den Meinungen Schellings und Creuzers (vgl. Baur 1825, 66-91). Natürlich hatte Voß in seinem antisymbolischen Werk die Verwandtschaft mit der creuzerschen Symbolik gesehen (vgl. Voß 1824, 371). Auch interessant ist die positive Bewertung des Arztes Heinroth, einem alten Bekannten Schellings, in seiner *Geschichte und Kritik des Mysticismus aller bekannten Völker und Zeiten* (1830), in der er die Verwandtschaft zwischen Schelling und Creuzer bezüglich der Kabiren-Deutung markiert (Heinroth 1830, 168). Der Altphilologe Georg Friedrich Schömann rezipiert Schellings Auffassung einer steigenden Reihe von Gottheiten in seiner Ausgabe des *Aeschylus gefesselter Prometheus* (1844, 103; Schelling kannte wahrscheinlich dieses Buch, siehe SW XI, 484). Bemerkenswert ist auch ein Text von Coleridge über asiatische und griechische Mythologie, in dem er sich wahrscheinlich auf Schelling bezieht (Coleridge 1836; Pfeiler 1937).

656 Von Münter verwendet Schellings *Erklärung einer griechischen Inschrift, welche auf die Samothracischen Mysterien Beziehung hat*. Copenhague: J. F. Schulz, 1810.

657 Vgl. Bunsen 1868, 42 und 413. Anscheinend hatte er 1838 die *Philosophie der Mythologie* und die *Philosophie der Offenbarung* schon ‚studiert‘ (Bunsen 1868, 464).

oder weniger bezeugten [...]“.<sup>658</sup> Dass Bunsen schon einen Treffpunkt beider Autoren in seiner Darstellung der ägyptischen Religion erblickt hat, lässt hier Stoff für weitere Reflexion. Zur Rolle Ägyptens gibt es auch einen Brief Creuzers an Schelling, der genau dieses Thema behandelt. Am 1. August 1819 verspricht Creuzer dem Philosophen, ihm zwei Bände der neuen Ausgabe seiner *Symbolik* zuzusenden. Dabei schreibt Creuzer an Schelling: „Enthalten Sie mir nun Ihr Urtheil nicht vor, besonders was Sie über meine jetzige Deutung der Aegyptischen Religion in beiden Büchern sagen. Ich möchte gar zu gerne mit Ihnen darüber in Einverständniß kommen“.<sup>659</sup> Dies beweist, dass Creuzer sich zwei Jahre nach der Rezension dieser Diskrepanz mit Schelling noch völlig bewusst war.

Darüberhinaus hat dieser Abschnitt zwei Ziele. *Erstens* soll die Auseinandersetzung Creuzers mit Schellings Darlegung der samothrakischen Mysterien thematisiert werden, um den akademischen und ‚verschleierte‘ Dialog zwischen beiden Autoren zu rekonstruieren. Zudem wird Creuzers Auffassung dieser Lehre in der Ausgabe der *Symbolik* vorgestellt (1) und danach Schellings eigene Interpretation ausgeführt (2). In einem dritten Schritt werden die wichtigen Aussagen der Rezension Creuzers erörtert (3). Diese drei Punkte gehören zum ersten Ziel. Das *zweite* Ziel ist es, eine mögliche Deutung der Gottheiten von Samothrake anhand der Darstellung der ägyptischen Mythologie anzubieten. Dies wird in einem vierten Schritt erreicht (4).

#### **4.2.1. Creuzers Deutung der Gottheiten von Samothrake in der ersten Ausgabe der Symbolik**

Im fünften Kapitel des zweiten Bandes der *Symbolik* (erste Ausgabe, 1811) beschäftigt sich Creuzer einige Jahre früher als Schelling mit dem Problem der Gottheiten von Samothrake. Der Name des Kapitels lautet „Von der ältesten Religion der Griechen, oder vom Pelasgischen Dienst auf Lemnos und Samothrake“. Das Motiv des Interesses an diesen Mysterien scheint in der Voraussetzung zu liegen, dass der Zugang zum wahren Verständnis der griechischen Religion im Erfassen ihrer Ursprünge liegt. Die These Creuzers liegt ganz manifest vor: die Mysterien von Samothrake stammen von den Pelasgern, wie in den *Historien* Herodots (II, 51-52) zu lesen ist. Die Pelasger haben gleichzeitig diesen Kult aus Ägypten bekommen.

Dieses Kapitel fängt mit der Untersuchung der phrygischen Idaeischen Daktilen an – man darf die Vorliebe Creuzers für den ‚Orient‘ nicht vergessen und auch nicht die Tatsache, dass Phrygien an der Grenze zum ‚Orient‘ lag. Creuzer stellt diese Wesen als „Söhne der Mutter Ida, Bearbeiter des Eisens, Jogleurs (Schamanen) und Zauberer“ dar.<sup>660</sup> Diese „metallischen Potenzen“ wurden mit

---

658 Bunsen 1857, 217.

659 Unveröffentlichter Brief, AdW der DDR (auch Bayerische Akademie der Wissenschaften, Ident. Nummer: 1819-08-01-a); Creuzer an Schelling, 01.08.1819.

660 Creuzer 1811, 279.

Herakles, einer „tellurischen Potenz“, in Verbindung gebracht.<sup>661</sup> Dies erlaubt Creuzer, die Figur Herakles als Brücke zu den „phönizisch-ägyptischen Gottheiten von Samothrake“ zu betrachten.<sup>662</sup> Der ägyptische Herakles-Gigon und der phönizische Herakles-Melkarth sind Schutzgötter und wurden als Zwerge oder eben Pygmalien dargestellt.<sup>663</sup> Creuzer sieht in ihren bauchigen und sphärischen Formen den Hinweis einer Planeten-Symbolik: sieben Zwergkabiren, die als Söhne des Phtas-Hephästos (selbst ein Schmied) bezeichnet sind; kurz „eine Achtzahl von grossen Potenzen“.<sup>664</sup> Der Gedankengang Creuzers springt von Ähnlichkeit zu Ähnlichkeit, ohne weitere Beweise neben seiner freien Assoziationsmethode anzuführen. Leitend für diese Methode ist, dass die Symbole einen Mythenkreis bilden, dessen Figuren in einem engeren Verhältnis zueinander stehen. Auch etymologisch verhält sich Creuzer nicht rigoros systematisch. Auf diese Weise nimmt er verschiedene ‚orientalische‘ Wörter (persische, indische und hebräische) rücksichtslos zum Schlüssel der Auslegung dieser ‚Potenzen‘.<sup>665</sup> Creuzer erklärt die Verehrung dieser ‚kräftigen‘ Götter und die Rolle ihrer ‚Kraft‘ auch anhand der geographischen Faktoren der Insel Samothrake und damit gerät er in die naturalistische Erklärungsart, die Schelling immer wieder in der *Philosophie der Mythologie* ablehnen wird. Siderische und tellurische Mächte wurden um Hilfe gebeten, um die Insel vor den Katastrophen des Meeres und des Himmels zu schützen.<sup>666</sup>

Aus der Interpretation des Fragmentes von Mnaseas wird auch ersichtlich, dass die Identifizierung jener vier Götter der argonautischen Scholien auch nach der creuzerschen Art (d.h. durch Assoziationsketten) durchgeführt wird.<sup>667</sup> Creuzer glaubt dabei in diesen Namen ägyptische Wurzeln zu erkennen.<sup>668</sup> So deutet er Axieros als Ptha-Hephaestos (‚der Große‘); Axiokersos als Ares (‚*magnus foecundator*‘); Axiokersa, als seine Komplementation, erscheint als ‚Fruchtbringerin‘, d.h. Aphrodite. Kasmilos sei endlich der *Allweise* und wird als ‚dienender Untergott‘ bezeichnet.<sup>669</sup> Hinter dieser Trias erblickt Creuzer eine ‚alte esoterische Priesterlehre‘, „ein symbolisches Dogma von [der] Weltharmonie“.<sup>670</sup> Die konstitutiven Bestandteile dieser Harmonie sind zwei streitende Prinzipien (Axiokerso und Axiokersa), die sich unter der Gewalt eines älteren und mächtigeren Gottes (Axieros-Phta) vereinigen. Der Vermittler (Kadmilos) bewegt sich innerhalb der vollkommenen harmonisierten Kreation als die personifizierte Intelligenz.<sup>671</sup> Die

---

661 Creuzer 1811, 281.

662 Creuzer 1811, 282.

663 In Bezug auf ‚Gigon‘ nimmt Creuzer diesen Namen aus dem *Lexicon* von Hesychius Alexandrinus. In der Ausgabe von Moritz Schmidt 1867, 348. In Bezug auf die Darstellung der Kabiren siehe Burkert 2011, 421.

664 Creuzer 1811, 285.

665 Vgl. Creuzer 1811, 287 f.

666 Vgl. Creuzer 1811, 289 f.

667 „Aus orientalischer Sprachforschung erheben sich folgende sehr wahrscheinliche Erklärungen [...]“ (Creuzer 1811, 293 f.). Im Jahreskalender von 1815 nennt Schelling diese Erklärungen „flach“ und „[f]revelhaft“ (vgl. Schelling 2002, 79).

668 Hier folgt Creuzer Zoegas *De origine et usu obeliscorum* (Zoega 1797, 220).

669 Creuzer 1811, 294.

670 Creuzer 1811, 295.

671 Vgl. Creuzer 1811, 299.

Grundlehre dieser Götterkonstellation wird von Creuzer als „Emanationssystem, im ächt ägyptischen Sinn“ bezeichnet.<sup>672</sup>

#### 4.2.2. Schellings Ueber die Gottheiten von Samothrake

Der Mangel an übereinstimmenden Quellen über die Gottheiten von Samothrake macht es schwer, ihre Mysterien zu rekonstruieren. Das Hauptaugenmerk der Forschung Schellings ist dasselbe wie das der philologischen Forschung: die Identität dieser Götter zu enträtseln. Dafür bedient sich Schelling nicht nur der Methode der Altertumsforscher, deren Werke er gut kennt, sondern auch der Logik seiner eigenen Philosophie. Der erste Hinweis, den Schelling findet, um dieses Rätsel zu lösen, ist der vermutete phönizische Ursprung dieser Namen. Tatsächlich war die Meinung verbreitet, dass die samothrakischen Gottheiten die Seefahrer im Meer geschützt haben.<sup>673</sup> Dabei gelten die Phönizier als Seefahrervolk und das Phönizische als eine semitische Sprache. Daraus zieht Schelling die Schlussfolgerung, dass die hebräischen Wortwurzeln eine mögliche Zugangsstrategie zum Problem sein können.<sup>674</sup>

Schelling fängt seine Deutung mit dem Namen ‚Axieros‘ an und kommt schnell zum Schluss, dass dieses Wort mit den Begriffen von ‚Hunger‘, ‚Armut‘ und ‚Sucht‘ zu verbinden ist. Ohne dies genau zu begründen, spricht er von diesem ersten Gott als „ein[em] schlechthin *erste[n]* Wesen“, das „nichts hat“ (vgl. SW VIII, 352). An der Charakterisierung von Axieros sind daher die Merkmale der ersten mythologischen Potenz, die in der *Philosophie der Mythologie* erörtert sind, schon präformiert. Von diesem Standpunkt aus wird die von Mnaseas vorgeschlagene Identifikation von Axieros und Demeter sinnvoll, deren Suche nach ihrer Tochter im Vordergrund der Hymne an Demeter stand.

Nach dem ersten Hinweis auf Demeter ist die Versuchung groß, Axiokersa mit Persephone zu identifizieren. Dass das Wort ‚Axiokersa‘ mehr an ‚Kersa‘ (d.h. *Ceres*) erinnert als an ‚Persephone‘, erklärt sich Schelling wohl mit der Wesensgleichheit von Mutter und Tochter. Sie sind zwei Gestalten desselben Prinzips (vgl. SW VIII, 355). Dafür sind einige Aussagen aus dem vierten Band der *Symbolik* Creuzers (erste Ausgabe, 1812) für Schelling von großer Bedeutung. Dort versucht Creuzer anhand der Ähnlichkeiten mit den ägyptischen Gottheiten Isis und Athor zu beweisen, dass Demeter und Persephone ein Wesen sind.<sup>675</sup> Die folgende Verbindung zwischen Persephone und

672 Creuzer 1811, 333. Vgl. auch Creuzer 1811, 296 und 336.

673 Cic. N.D. 3.89. Schelling zitiert 3.37.

674 Diese Hypothese wurde ursprünglich von Scaliger vertreten (vgl. Hemberg 1950, 318-320). Die Familiarität Schellings mit der philologischen Forschung erkennt man hier bei seiner Renitenz gegenüber den Sprachvergleichen: „Wir betreten also jenen gefährlichen Weg der Sprachforschung“ (SW VIII, 351). Trotz dieser Bemerkung verlässt sich Schelling schnell auf das Erklärungspotential eines solchen Verfahrens. Auf diese Weise leitet er das Wort ‚Kaberoi‘ aus dem hebräischen Wort ‚*chabir*‘ (i.e. ‚groß‘) ab.

675 Dort schreibt Creuzer: „Isis sei nach Herodous der Ägypter grösste Gottheit. Da nun Athor gleichfalls die Grösste sey, so müssten Athor und Isis Ein Wesen sein. Nun aber sei Isis identisch mit Ceres-Proserpina, folglich sey auch Proserpina in das Wesen der Athor aufgenommen oder vielmehr das Grundwesen selber“ (Creuzer 1812b, 253).

dem Begriff von ‚Μαία‘ ist an der Stelle von Creuzer zu finden, in der er ihre Verwandtschaft als ‚Ammen‘ unterstreicht.<sup>676</sup> Maja, als Mutter erinnert aber auch nach Creuzer an das indische ‚Principium alles realen Daseyns‘.<sup>677</sup> Für Schelling ist es auch denkbar, dass dieser Name mit dem persischen ‚Magie‘ zusammenzuführen ist und dabei auch mit dem arämaischen Wort מַרְשָׁ (hrš), ‚Zauberer‘. Was genau hier die Magie ist, erklärt Schelling nicht. Diese Bezeichnung taucht aber wieder in der *Philosophie der Mythologie* auf (vgl. SW XII 149). Die erste Urmöglichkeit ist die Maja/Magie, die mögliche Verführung, ein Anderssein zu setzen, usw. In den *Gottheiten von Samothrake* scheint die Magie vielmehr eine Eigenschaft der kosmogonischen Kräfte zu sein, die alle Elemente der Wirklichkeit zusammenführt. Auch die dritte Figur nimmt an dieser magischen Natur teil (vgl. SW VIII, 356). So kann Schelling auch hier die Meinung des Geschichtsschreibers Mnaseas bestätigen, Schelling macht dies mithilfe eines Fragments von Heraklit,<sup>678</sup> dass Aides und Dionysos derselbe Gott sind (SW VIII, 356). Wird an dieser Stelle daran zurückgedacht, dass Aides der Gott des Totenreiches ist, dann wird die Dionysos-Vorstellung als geistiger Gott – und dabei sein Verhältnis mit Osiris, auch Gott der Unterwelt – deutlich.<sup>679</sup>

Letzlich wird Kadmilos auch als Hermes gedeutet. Aber aus welchen Gründen? Aus der Überlieferung weiß Schelling, dass Kadmilos als ‚Diener der großen Götter‘ beschrieben wird und selbstverständlich ist auch Hermes als Götterbote zu verstehen. Es stellt sich aber die Frage, wem dieser Diener untergeordnet werden soll.

Diese provisorische erste triadische Gruppe (Demeter-Persephone – da Demeter und Persephone ‚ein‘ Prinzip sind (A=B) –, Dionysos-Aides und Hermes) wird aber gleich vermehrt. Vorherrschend ist hier die Meinung, dass die Anzahl der Gottheiten auf bis zu sieben oder acht steigt.<sup>680</sup> Statt Kadmilos also als Diener der ersten drei Götter zu interpretieren (wie z.B. Creuzer), stellt sich Schellings Kadmilos als ein Vermittler zwischen den ersten drei Göttergestalten (Axieros, Axiokersa, Axiokerso) und einer ‚höheren‘ Reihe dar. So fungiert Hermes-Kadmilos als ‚Verkündiger‘ dieser höheren Gottheiten und seine Position wird hierarchisch höher als die der drei ersten eingeschätzt.<sup>681</sup>

Diese Einordnung der Götter spricht gegen eine emanationistische Deutung der Reihenfolge, in der Hermes-Kadmilos als niedrigster Diener erscheint. Dagegen ist Hermes hier der Höchste aus der

676 Creuzer bezieht sich auf Pseudo-Apollodorus, *Bibliotheca* 3. 101, wo Maia als Amme des Sohnes der Kallista, Arkas, vorkommt (vgl. Creuzer 1812b, 254).

677 Creuzer 1812b, 255.

678 Diels B 15 (in Diels 2004, 154 f.).

679 Diese Verwandtschaft zwischen Osiris und Dionysos wird schon von Herodot betont (Hdt. 2.42 und Hdt. 2.49).

680 Zur Achtzahl bezieht sich Schelling auf die *Praeparatio evangelica* des Eusebius (Ausgabe 1688, 39) (vgl. SW VIII, 399).

681 Für die Deutung Kadmilos als Verkündiger der Gottheit, d.h. als *divinator dei* bezieht sich Schelling auf Jesaja 3,2, wo die Wörter מַרְשָׁ und נִבִּי, ‚Prophet‘ und ‚Seher‘, zusammen stehen (vgl. SW VIII, 394). Als Diener der höchsten Gottheit wurde Hermes als „Knabe“ dargestellt. Dies würde besser passen als Creuzers ‚Pygmäen-Bild‘, obwohl Schelling auch erkennt, dass die Figur der Zwerge anhand ihrer Beziehung mit dem altdutschen Wort ‚Tuwerg‘ (bzw. ‚Theurgos‘) und ihrer magischen Konnotation auch nicht unplausibel wäre (vgl. SW VIII, 365).

ersten Götterreihe. Nun ergibt sich die erwartbare Frage, wer diese höhere Gottheiten sind. Die folgenden höchsten Götter gehören zu einer ‚neuen‘ Reihe, die über das samothrakische System hinausgeht.<sup>682</sup> Daher gibt sich Schelling mit der bloßen Andeutung dieser Gruppe zufrieden. „Zunächst also ist klar, daß jene ersten Gottheiten diejenigen Kräfte sind, durch deren Wirken und Walten vorzugsweise das Weltganze besteht; klar also, daß sie weltliche, kosmische Gottheiten sind“ (SW VIII, 360). Der Schlüssel zu Schellings Interpretation ist daher die Auslegung des samothrakischen Systems als ein System des Verhältnisses zwischen den kosmogonischen Potenzen.<sup>683</sup> Dabei unterscheidet Schelling zwischen den weltlichen ‚Kosmogonen‘ (die Kabiren) und dem überweltlichen Demiurg (die höheren Gottheiten), der frei gegen die Welt über die ersten Götter selbst waltet (vgl. SW VIII, 361). Die Verkettung zwischen der ersten und der zweiten Gruppe wird als eine Zauberkette bezeichnet.<sup>684</sup> Die niedrigere Gruppe bekommt den Namen ‚Hephästos‘. „Die Schöpfung des Hephästos ist die Welt der Notwendigkeit“ (SW VIII, 360). Deswegen werden sie auch ‚Naturgötter‘ genannt. Die Konstellation sieht bis hier wie folgt aus: Demeter, Persephone, Dionysos und Kadmilos bilden die erste Reihe. Sie werden nach Zahlen bezeichnet, was an die spätere Codierung der Potenzen erinnert – mit dieser aber nicht stringent übereinstimmt. Demeter als Urmutter bekommt keine Zahl zugeteilt. Sie soll mit Persephone zusammengehörig gedacht werden (als 1). Danach folgen Dionysos (2) und Kadmilos (3). Der Demiurg wird Zeus genannt und mit der Zahl 4 identifiziert.<sup>685</sup> Dem mit der *Philosophie der Mythologie* vertrauten Lesern wird hier die Subsumtion des Dionysos vielleicht fremd erscheinen. Schelling informiert aber, dass Axiokersos Dionysos „in der tiefsten Potenz“ ist und dass er noch einmal in höherer Potenz zurückkehrt (SW VIII, 397). Solch eine Wiederholung der Potenzen geschieht in der *Philosophie der Mythologie*. Man erwartet daher, obwohl Schelling die Identität der ‚großen Götter‘ nicht verrät, dass Dionysos nicht nur als Hephästos (d.h. als Naturgott), sondern auch als Demiurg eines höheren Status erscheint.<sup>686</sup> Man kann auch erwarten, dass alle anderen Gestalten

682 „Doch die vollständige Entwicklung dieser Reihe, die noch andere Mittel fordert als in den samothrakischen Überlieferungen für sich liegen, ist nicht unser Zweck“ (SW VIII, 360).

683 „[A]uch die Abhandlung ‚Über die Gottheiten von Samothrake‘ löst diese Schwierigkeit nicht. Diese besteht nämlich darin, eine Geschichte zu erzählen, die die ‚innerweltlichen Gottheiten‘ samt dem ‚überweltlichen Gott‘, sofern er, wie in dem ‚samothrakischen System‘, selbst ‚einer der sieben‘, d.h. dem jeweiligen ‚religiösen System‘ immanent ist, in einen Prozeß integriert, der die natursakramentale Geburt des Gottes mit seiner Wiedergeburt in der Welt so vermittelt, daß die letztere von sich selbst erlöst und gerettet und praeter deum zurückgebraucht wirt“ (Reinecke 1986, 138 f.).

684 Hinter diesem Bild einer Zauberkette stehen die Ringe, die die Eingeweihten in Samothrake tatsächlich bekommen haben. Sie galten wahrscheinlich als magnetische Zeichen der Schutzkraft, die diese Mysterien garantieren sollten (vgl. Cole 1984, 29 f.). Natürlich ist hier auch an die Stelle im *Ions* Platons zu denken, wo die Metapher einer Kette von Eisenringen verwendet wird, um die poetische Inspiration zu erklären (vgl. Plat. Ion 536). Vgl. auch Ehrhart 2015, 152. Über das Verhältnis zwischen Samothrake und dem Elektromagnetismus spricht Schelling in den Anmerkungen zu der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* (UF, 719).

685 Zum Symbolismus dieser Nummer bei Schelling siehe *Die Weltalter* (1815): „Pythagoras muß gewußt haben, daß man schlechterdings bis auf 4 zählen muß, daß 1, 2, 3 für sich nichts sind, und nichts zu Bestand kommt, ohne in die vierte Fortschreitungsstufe getreten [zu sein]. Ja vier ist der höchste Bestand, Gottes und der ewigen Natur“ (SW VIII, 273). Vgl. auch Tilliette 2004, 357.

686 Schelling bezieht sich auf Creuzer, um zu zeigen, dass für einige Traditionen Zeus und Dionysos derselbe Gott waren (vgl. SW VIII, 396; Creuzer 1812, 397 und 416).

sich, wie Dionysos, in höherer Potenz wiederholen.

Aber nicht nur für die Identität der einzelnen Figuren interessiert sich Schelling. Ihm geht es auch um die Frage, welche Vorstellungen die ganze Reihe der ‚Gottheiten von Samothrake‘ als Kollektiv bilden. So eine Versammlung von Göttern, die immer im Plural erwähnt wird, findet man mehrmals bei den Griechen. So wurden auch die Gottheiten von Samothrake durch Gruppennamen identifiziert, z.B. mit den Korybanten, Kureten, Dioskuren, Daktylen, usw.<sup>687</sup> Der Name ‚Κάβειροι‘ und der Ausdruck ‚Μεγάλοι θεοί‘ sind selbst Kollektivbezeichnungen. Durch die Tatsache, dass diese Gottheiten durch ihre Gruppennamen zu einer Einheit verschmelzen, legt Schelling nahe zu vermuten, dass diese Bezeichnung an sich eine besondere Bedeutung hat. Nach der Untersuchung des etruskischen Ausdrucks von ‚*Dii Consentēs*‘ und ‚*Dii Complices*‘ gelangt Schelling zur Idee eines „Götter-Rathes“ (SW VIII, 367). So erscheint dem Philosophen die Unzertrennbarkeit dieser „ZauberKette“ als die Botschaft dieser Götter selbst:

Darstellung des unauflöslichen Lebens selbst, wie es in einer Folge von Steigerungen vom Tiefsten ins Höchste fortschreitet, Darstellung der allgemeinen Magie und der im ganzen Weltall immer dauernden Theurgie, durch welche das Unsichtbare ja Ueberwirkliche unablässig zur Offenbarung und Wirklichkeit gebracht wird, das war ihrem tiefsten Sinn nach die heilig geachtete Lehre der Kabiren. (SW VIII, 368)

Diese Darstellung der Schöpfung als eines lebendigen Prozesses, an dem verschiedenen Kräfte teilhaben, enthält schon den Grundgedanken der *Philosophie der Mythologie*.<sup>688</sup> Allerdings wird das Bewusstsein, das später als das Szenario der ganzen Mythologie galt, hier noch nicht erwähnt.

#### 4.2.3. Creuzers Rezension der Gottheiten von Samothrake

Die Rezension Creuzers ist ein Beispiel der frühen Schelling-Rezeption außerhalb der philosophischen Sphäre. Auf der anderen Seite ist diese Schrift ein wichtiger Beweis für das Verhältnis von Schelling und Creuzer. Creuzer erkennt drei Hauptsätze, bei denen er mit dem Philosophen übereinstimmt. Erstens: „Das Anerkennen einer reinen Gotteserkenntniß in früher Vorzeit, woraus erst nach und nach unter andern auch die gesammte heidnische Götterlehre entsprungen ist“.<sup>689</sup> Zweitens: Die Überzeugung, dass die Mythenlehre der Griechen einen ‚orientalischen‘ Ursprung hatte – wobei hier Creuzer das Wort ‚Orient‘ absichtlich in einem

687 Vgl. Hemberg 1950, 303-305.

688 Schon diese grobe inhaltliche Skizzierung der Samothraken-Schrift lässt einige Parallelen zur späteren Entwicklung der *Philosophie der Mythologie* erkennen: a) die Göttermenge als eine ‚steigende Reihe‘ und nicht als Entartung eines Urmonotheismus oder als Emanation; b) die Wiederholung der Gestalten, bzw. der Potenzen, auf verschiedenen Ebenen; c) das Verhältnis zwischen den Göttern und den Kräften der Natur. Dass die Götter eine Personifizierung der Naturkräfte seien, lehnt Schelling entschieden ab. Man darf aber nicht vergessen, dass die Mythologie in gewisser Weise eine Wiederholung des Naturprozesses ist. In diesem Sinn sind die Götter immer noch als theurgische und sogar demiurgische Kräfte zu verstehen.

689 Creuzer 1817, 747.

allgemeinen Sinn verwendet (da Creuzer darunter ‚Ägypten‘ meinte, während Schelling einen semitischen Ursprung der Lehre unterstützte). Drittens: Dass die „Magie und Theurgie sich schon sehr früh mit den religiösen Aeußerungen der Menschheit verschmolzen haben“ und damit die Möglichkeit besteht, ein mystisches Element bei Homer zu finden.<sup>690</sup> Diese Übereinstimmungspunkte spiegeln lediglich wichtige Elemente der creuzerschen Theorie wider: die Idee einer Ureinheit, den orientalischen Faktor und die Präsenz mystischer Inhalte bei Homer. Ausschlaggebend waren diese Themen innerhalb der *Symbolik*-Rezeption.

Die Differenzen scheinen hier aber nicht weniger substantiell zu sein. So will Creuzer wegen der Breite des Themas nicht behandeln, „ob Ceres im Eleunisinischen Dogma als das *oberste Wesen* genommen worden sey“.<sup>691</sup> Der zweite Punkt entspricht Schellings Kritik des Emanationismus Creuzers. Dieser Punkt bleibt unbeantwortet, da das Thema nach Creuzer vielmehr zum Bereich der „spekulativen Philosophen“ gehört.<sup>692</sup> Creuzer wendet sich im Rest seiner Rezension gegen einen Aspekt, den Schelling nur am Rande, aber tatsächlich hinsichtlich der *Symbolik*, erwähnt: „die *geistige Cultur und Religionserkenntniß der Aegypter*“.<sup>693</sup>

Der Aufbau der Argumentation Creuzers zur Verteidigung seiner Position beruht auf zwei Punkten: erstens, die Entwicklungsstufe der Ägypter; zweitens, die Deutung der herodotischen Stelle II, 52. Was Creuzer an Schelling irritierend findet, ist die Unterschätzung des geistigen Wertes der ägyptischen Kultur. Dies exemplifiziert sich z.B. in Schellings Anwendung semitischer Etymologien, anstatt der von Creuzer, Münter und Zoëga bevorzugten ‚ägyptischen‘ Wortwurzeln. Eine Aussage Schellings erachtet Creuzer als besonders unzutreffend:

In der griechischen Fabel, jener Göttergeschichte, wie sie vorzüglich Homer den Griechen gedichtet, ist es eine unschuldige, fast kindische Phantasie, die, nur gleichsam versuchsweise, spielend und mit dem Vorbehalt es wiederherzustellen, das Band auflöst, wodurch die vielen Götter Ein Gott sind; im ägyptischen und indischen System ist ein ernstlicher Mißverstand, ja ein Dämonisches nicht zu verkennen, ein wie mit Absicht wirkender Geist des Irrthums, der den Mißverstand ins Ungeheure, ja ins Gräuelfhafte auswirkt. (SW VIII, 363)

Dagegen hält Creuzer fest, dass die ägyptische Kultur nicht auf einem Irrtum basiert. Selbst aus der Bibel lässt sich entnehmen, dass Moses selbst seine Weisheit von den Ägyptern bekommen hat (Apostel. 7,22). Sogar die israelitischen Tempel sollen durch den ägyptischen Einfluss eingerichtet worden sein, berichtet Creuzer.<sup>694</sup> Historisch auffallend ist der letzte Teil dieser Argumentation:

Was nun den Ursprung der besseren Religionserkenntniß bloß aus Semitischem Stamme betrifft: so

---

690 Creuzer 1817, 748.

691 Creuzer 1817, 749.

692 Indirekterweise scheint hier Creuzer zu erkennen, dass die vorgeworfene Verwandtschaft seiner Theorie mit einer Emanationslehre nicht völlig falsch wäre.

693 Creuzer 1817, 750.

694 Creuzer 1817, 752.

wollen wir den Satz selbst jetzt auf sich beruhen lassen, so sehr Vieles dagegen sich auch einwenden ließe; und Aegypten als das Land des *Ham*, wollen wir einmal vorjetzt annehmen, bloß als solches, habe nichts hohes Geistiges zu dem intellectuellen Reichtum der alten Menschheit beytragen können.<sup>695</sup>

Ein paar Zeilen danach schreibt Creuzer weiter, dass die ägyptische Zivilisation nicht nur aus „bloßen Hamiten“ bestand, sondern auch aus „edlere[n] Stämme[n]“, Besitzer einer „symbolischen (hieroglyphischen) Weisheit“, die sogar die „Schädelform“ einer höheren Geistheit hatten.<sup>696</sup> Dieser vielleicht philosophisch irrelevante Gedankengang entdeckt den historisch nicht irrelevanten ethnologischen Hintergrund, der die Altertumsforschung (und die Philosophie) der Zeit geprägt hat.<sup>697</sup>

Der zweite Teil der Argumentation fokussiert sich auf die Stelle der *Geschichte* Herodots II, 51. Diese Stelle war dem Philologen Creuzer nicht fremd. In der *Symbolik* spielte die Stelle II, 52 – wie schon gezeigt – eine wesentliche Rolle als Nachweis einer nicht-diskursiven Urverehrung. Die wichtigsten Aussagen von II, 51 sind also: a) dass Samothrake ursprünglich von Pelasgern bewohnt war; b) dass die Athener ihren Riten von den Pelasgern erfahren haben und dass, c) daher der Hermes-Ithyphallos und der ἱερός λόγος dieser Vorstellung im Inhalt der samothrakischen Mysterien vorkam. Schelling unterstreicht in seinem Text die Tatsache, dass selbst dieser ägyptische Ursprung der Götternamen eine bloße persönliche Meinung Herodots ist (SW VIII, 363). Der Entkräftung des ägyptischen Einflusses folgt eine Verteidigung der phönizischen Hypothese. So schreibt Schelling:

Welche ganz andere Welt ging dem Vater der Geschichte [sc. Herodot] auf, wenn er die althebräischen Denkmäler kannte, ihm, dessen Aufmerksamkeit nicht entgangen war, daß die ersten bacchischen Orgien Griechenlands von jenen Phöniciern herkommen, die sich mit dem Tyrier Kadmus in Böotien niederlassen. (SW VIII, 364)<sup>698</sup>

Creuzer und Schelling werden vor die Alternative gestellt: entweder sind die Barbaren, die Herodot meint, Phönizier oder sie sind Ägypter. Um die letzte These zu verteidigen, untersucht Creuzer den hinter der Hermes-Figur stehenden ἱερός λόγος. Creuzer gemäß lässt sich diese heilige Lehre anhand der Äußerungen Ciceros und Plotins verstehen.<sup>699</sup> Schematisch kann man Creuzers Deutung so zusammenfassen: In der Mitte dieser Erzählung stehen die Figuren von Hermes und Persephone. Nach neuplatonischer Auffassung soll Hermes (das solarische Prinzip) die Form repräsentieren, während Persephone (das Prinzip des Mondes) die personifizierte Materie sein soll. Diese Letzte stellt sich als Empfängerin des männlichen Bildungsgesetzes dar. Das Symbol der Vereinigung

---

695 Creuzer 1817, 752.

696 Creuzer 1817, 752 f.

697 Siehe Abschnitt 3.4.

698 Schelling bezieht sich auf Hdt. 2, 49.

699 Zum Inhalt dieser heiligen Erzählung siehe Bremmer 2014, 32.

dieser zwei Prinzipien ist die Idee des Hermaphroditen (wo ‚Aphrodite‘ für das weibliche Prinzip der Persephone stehen soll). Nun erkennt Creuzer diese Symbole in der ägyptischen Mythologie. Der Thoth-Hermes, der Gott der Schrift, taucht als Prinzip der Bildung und der Weisheit auf. So glaubt Creuzer bewiesen zu haben, dass dieser ägyptische Gott der Weisheit hinter der schellingschen Vorstellung eines Vermittlers zwischen Natur und Geisterwelt steht.<sup>700</sup> Außer den Figuren von Persephone und dem Hermaphroditen fügt aber Creuzer kein weiteres Beispiel hinzu. Gegen das „Mißtrauen“ Schellings gegenüber „der intellectuellen Cultur der Aegypter“ ergänzt Creuzer nur, dass auch im Rahmen der Kunst der ägyptische Einfluss auf Griechenland zu sehen ist, z.B. wenn man die Ähnlichkeit einiger Isis-Bilder mit der Ariadne von Girgenti betrachtet.<sup>701</sup>

#### 4.2.4. Die ägyptische Mythologie

In *Philosophie der Offenbarung* gibt Schelling zu, dass seine Darstellung der Kabiren im Text *Ueber die Gottheiten von Samothrake* unvollständig war. Der Hauptpunkt dieser Schrift sollte in der ‚Unauflöslichkeit‘ der Bezeichnung ‚Kabiren‘ bestehen. Mit anderen Worten, was die samothrakischen Götter ankündigen, ist die Allheit, die eine Vielheit in sich trägt.<sup>702</sup> Schelling hatte aber damals diese Idee systematisch nicht ausführlich entfaltet.

Interessanterweise findet man in der Behandlung der ägyptischen Mythologie in der *Philosophie der Mythologie* viele Ähnlichkeiten zu der Darstellung der *Gottheiten von Samothrake*. Ganz in Übereinstimmung mit Creuzer pointiert jetzt Schelling, dass sich erst in Ägypten eine wahre ‚Priesterweisheit‘ etabliert habe.<sup>703</sup> Der Lehrsatz dieser Weisheit war nichts anderes als die Unsterblichkeit der Seele (vgl. SW XII, 374). Dass dies nur als Reaktion gegenüber der Rezension Creuzers zu erklären ist, scheint eine simplistische Lösung zu sein. Trotzdem scheint hier Schelling indirekt auf die Kritik Creuzers zurückzugreifen, indem er nun die ägyptische Religion als erste ‚vollkommene‘ Mythologie bezeichnet und damit indirekterweise auf den Vorwurf einer Geringschätzung dieses Volkes eine Antwort bietet.

Die größte Ähnlichkeit beider Texte ist die Struktur der göttlichen Konstellation Ägyptens.<sup>704</sup> Die

---

700 Creuzer 1817, 759.

701 Creuzer 1817, 760 f.

702 „In meiner früheren, schon im Jahr 1815 erschienenen Abhandlung über die Gottheiten von Samothrake, von der ich übrigens bemerken muß, daß sie die samothrakischen Mysterien nicht vollständig umfaßt, es war in jener Abhandlung vorzüglich nur um Erklärung einer Stelle zu thun, in welcher die Hauptgötter von Samothrake mit mysteriösen Namen genannt sind, überhaupt *konnte* ich, zum Theil aber wollte ich damals noch nicht alles sagen, – in jener Schrift glaube ich jetzt noch mit soviel Wahrscheinlichkeit, als in solchen Dingen nur irgend sich erreichen läßt, bewiesen, daß der Gesamtname jener samothrakischen Götter – der Name *Kabiren* – nichts anderes bedeutet als eben die unauflöslich Vereinigten, Mehrere, die alle wie Einer, oder wie man sprichwörtlich sagt, wie *Ein Mann* sind, wenigstens ziehe ich diese vor nun schon so vielen Jahren aufgestellte Etymologie den seitdem versuchten weit vor“ (SW XIII, 462).

703 „In keinem Lande der Vorzeit findet sich eine so ausgebildete und zugleich mächtige Priesterschaft als in Aegypten“ (SW XII, 374). Dabei scheint aber Schelling zu meinen, dass diese höhere priesterliche Lehre dem Volk nicht durch Überzeugung übertragen wurde, sondern durch Gehorsamkeit (vgl. SW XII, 393)

704 Dazu kann man auch z.B. den Topos der Identifizierung von Aides mit Dionysos erwähnen (SW XII, 376).

ägyptische Mythologie hat die Form der Mysterien, wobei Schelling dieses Wort hier nicht verwendet. Das Wesen der ägyptischen Mythologie besteht im ‚Todeskampf‘ zwischen der ersten und der zweiten Potenz (vgl. SW XII, 570).<sup>705</sup> So stellt die Konfrontation zwischen dem realen Prinzip und dem relativen geistigen Prinzip – zwischen Typhon (B) und Osiris (A<sup>2</sup>) – das Erlöschen des realen Prinzips dar. Der Sieg des Bewusstseins über B geschieht nach einem brutalen Streit, in dem beide Rivalen zerlegt werden. Dies erlaubt die Manifestation der dritten Potenz, Horus (A<sup>3</sup>). Er ist der „künftige Herrscher“ (SW XII, 378) und eine „demiurgische Potenz“, der „die zerrissene Natur“ heilt (SW XII, 380). Hier ist Horus über die Natur gesetzt. Dieser letzte Gott ist der Gott, der den Wiederaufbau der ursprünglichen Einheit verkündet. „Aber auch *dieser* nicht weiter zertrennliche, sondern unüberwindlich Eine Gott tritt doch nicht unmittelbar ins Bewußtseyn ein, sondern nur in Folge der gesetzten und der wieder aufgehobenen Spannung [...]“ (SW XII, 392). Mit anderen Worten: Mit Horus (A<sup>3</sup>) verkündet sich der wahre Gott, aber das ägyptische Bewusstsein ist nicht in der Lage, die wahre Alleinheit unmittelbar zu empfangen. So fängt mit Horus eine neue Vorstellungs-Reihe an. Das menschliche Bewusstsein kann nicht unmittelbar die Konstitution des wahren Gottes erfahren und muss zuerst die drei Prinzipien der wahren Religion in ihrer Reinheit erkennen. Sie stellen die wahre Einheit dar, aber nicht in ihrer Unmittelbarkeit (als die wahre Allheit selbst – dies wäre erst das Christentum), sondern sozusagen die drei konstitutiven Aspekte dieses wahren Gottes: der Gott vor der Schöpfung, der Gott als Demiurg (d.h. *in* der Spannung und *in* der Schöpfung) und der Gott als wiederhergestellte Einheit. Wie hier zu sehen ist, sind diese drei Gestalten des wahren Gottes nichts anderes als die drei Momente der Schöpfung selbst. Das ägyptische Bewusstsein erhebt sich selbst zu einem höheren Betrachtungspunkt, von dem aus es die göttlichen Potenzen selbst begreifen kann. Zusammenfassend kann man sagen, dass hier eine Götter-Reihe (Typhon-Osiris-Horus) den Eingang zu einer höheren und älteren Reihe darstellt. Die Namen dieser höheren Götter sind Ammon, Phtha und Kneph und sie werden auch mit Recht „metaphysische Götter“ genannt, weil sie die inkarnierten Prinzipien selbst sind (vgl. SW XII, 393). Ammon sei der ‚verborgene‘ Gott vor der Schöpfung; Phtha der Demiurg (der ägyptische Hephaistos);<sup>706</sup> und Kneph repräsentiere die Einheit.<sup>707</sup>

Wie sind nun diese zwei Gruppe zu artikulieren und wie kann man sie mit den Gottheiten von Samothrake verbinden?<sup>708</sup> Was die höhere Reihe der ägyptischen Mythologie darstellt, ist der wahre

<sup>705</sup> Die Spannung zwischen B und A<sup>2</sup>, die als ein Kampf im Bewusstsein sich manifestiert, ist ein Element, das Schelling zur Zeit der *Gottheiten* noch nicht dargestellt hatte.

<sup>706</sup> Hierbei kritisiert Schelling Creuzers Identifikation von Phtha mit Typhon (SW XII, 397).

<sup>707</sup> Halfwassen sieht in der Betonung des Ammons (oder Amuns) einen Parallelismus mit dem von Jan Assmann erforschten Idee einer monotheistischen Ammonslehre (Halfwassen 2015, 394 f.; siehe Assmann 2003). Allerdings muss man sagen, dass für Schelling Ammon nicht der Eine Gott an sich ist, sondern die erste Form der drei reinen Gestalten des Einen Gottes. Der Parallelismus ist aber passend, indem auch für Schelling dieser relative Monotheismus eine Art gewaltiger Despotismus ist.

<sup>708</sup> Das ganze Schema sieht komplexer aus. Herodot spricht von drei ägyptischen Göttergenerationen (vgl. Hdt. 2.145.1) Für die systematische Absicht Schellings ist diese Aussage gleichzeitig eine Herausforderung und eine Bestätigung, weil die Idee sukzessiver Generationen zum eigenen Begriff Schellings einer Göttergeschichte passt.

Gott selbst anhand seiner reinen Potenzen. Um diese Idee zu illustrieren, verwendet Schelling das Bild einer Pyramide: die drei ersten Potenzen (Typhon, Osiris, Horus) sind die Basis; die Spitze ist der Eine Gott (SW XII, 405). Die Potenzen des Einen Gottes erscheinen als die „Antlitze“ oder die „Masken“ des wahren Gottes (UF, 317). Diese sind nicht anders als die Götter der Mysterien. Der Inhalt der Mysterien ist die interne Geschichte des wahren Gottes, der durch die drei Potenzen *in ihrer Reinheit* dargestellt wird. Die Götter von Samothrake und die Götter der ägyptischen Religion sind die Verkörperung einer ‚unauflöslchen‘ Kette zwischen den mythologischen Göttern und den mysterischen Göttern.<sup>709</sup> Die pythagoreisch-gnostischen Topoi der Tetrade und der Ogdoade sind

---

Die Argumentation Schellings, durch die er seine Deutung unterstützt, ist hier nicht zu rekonstruieren. Bedeutend ist aber ihre Typologie. Die erste Generation von Göttern wird von Hedorot als die ‚älteste‘ bezeichnet und besteht aus acht Gottheiten. Weil sie die ältesten sind, zieht Schelling den Schluss, dass sie auch die ‚ungenerierten‘ Götter sein sollen, d.h. die metaphysischen Prinzipien (Ammon, Phtha und Kneph). Neben diesen drei Gestalten steht „*ein wirklich Viertes*“, das die substantielle Unauflöslichkeit dieser Figuren (da Ammon, Phtha und Kneph verschiedene Formen von A<sup>3</sup> sind) ist (SW XII, 414). Dieser Gott ist der Geist der schon geistigen Konstitutionen von A<sup>3</sup>, „das einzige Band der drei Göttergestalten“. Nicht verwunderlich ist daher, dass Schelling diese Figur mit Hermes (bzw. Thot) identifiziert. Durch einen taktisch klugen Zug gelingt es Schelling, die gewollte Achtzahl zu erreichen, da jeder dieser vier Götter nun von einer weiblichen Göttin begleitet wird. Diese drei Göttinnen sind Athor, Neith und eine dritte Figur, die Schelling nicht identifiziert (vgl. SW XII, 416 f.). Unter diesen Gottheiten befindet sich die zweite Generation, die als die „Vergangenheit“ von Typhon, Osiris und Horus (d.h. der dritten und jüngsten Gattung) zu begreifen sind (vgl. SW XII, 418). Von den zwölf Göttern der zweiten Gattung gibt Schelling keine Namen an außer Kronos, Rhea und Herakles. Von der dritten Gattung letztlich nennt Herodot keine Zahl.

<sup>709</sup> Schelling erkennt diese Ähnlichkeit in einer Fußnote der *Philosophie der Offenbarung*: „Es ließe sich namentlich auch die Aehnlichkeit zwischen der griechischen Mysterienlehre mit der Ammonschen Lehre in der Weise hervorheben; Dionysos<sup>1</sup> = dem Gott in der Spannung, Dionysos<sup>2</sup> = dem Gott im Auseinandergehen, Dionysos<sup>3</sup> = dem Gott in der Wiedereinheit“ (SW XIII, 495). Schelling schreibt dort sogar, dass die ägyptische und die griechische Mythologie denselben Moment des Bewusstseins darstellen. Ste. Croix hatte schon die Identität zwischen Horus und Iakchos in Bezug auf Samothrake angedeutet (Ste. Croix 1817, 42). Zwischen dem Text der *Gottheiten von Samothrake* und der *Philosophie der Mythologie*, lassen sich natürlich aber auch viele Unterschiede hervorheben. Ein auffälliger Widerspruch zwischen beiden Schriften ist die Stellung des Hermes. In beiden Texten spielt dieser Gott eine unleugbar wichtige Rolle. Während aber in *Ueber die Gottheiten von Samothrake* Hermes als dritte Zahl (und vierter Gott) der Reihe verstanden wird, bekommt er in der *Philosophie der Mythologie* (bei den Ägyptern) die vierte Zahl (in diesem Sinn auch der vierte Gott). Man könnte argumentieren, dass diese Umstellung als Folge der konzeptuellen Verfeinerung der *Philosophie der Mythologie* zu verstehen ist. Obschon Spuren der späteren Ideen schon in der *Gottheiten von Samothrake* zu finden sind, gibt es Begriffe, die noch nicht zur Verfügung stehen, wie z.B. der Begriff des realen Gottes als zerstörender Potenz (obwohl Schelling in der *Stuttgarter Privatvorlesungen* schon die erste Potenz als ‚Egoismus‘ charakterisiert: vgl. AA II, 8, 106/ SW VII, 438). Daher ist es auch zu erwarten, dass beide Schemen nicht komplett übertragbar sind. Ein weiteres Problem wäre folgendes: wenn man die samothrakischen Götter mit der ägyptischen Reihe vergleichen würde, wie genau sollte man das denken? Sind die acht Gottheiten von Samothrake mit den ganzen ägyptischen Göttern zu vergleichen (Typhon, Osiris, Horus + Ammon, Phtha, Kneph + Hermes), oder nur mit den höheren (Ammon, Phtha, Kneph + Hermes)? Das Argument für diese letzte Option bestünde darin, dass bei Schelling die männlichen Götter immer von weiblichen Göttern begleitet werden. So hätte man schon in den ‚vier‘ Göttern von Samothrake die acht höheren Götter der ägyptischen Mythologie. Da aber das samothrakische System männliche Götter mit weiblichen Gottheiten mischt, scheint diese Alternative problematisch. Man könnte daher auch die samothrakischen Götter nur mit den niedrigen Gestalten (B=A<sup>1</sup>, A<sup>2</sup> und A<sup>3</sup>) identifizieren und dabei Zeus als Vertreter des wahren Einen Gottes (der von den drei ägyptischen Gestalten Ammon, Phtha und Kneph dargestellt sein soll) ansehen. Die erste und dritte ägyptische Generation artikuliert sich hier als die überweltlichen und weltlichen Götter von Samothrake. Diese letzte Alternative scheint die wahrscheinlichere. Dazu betont Schelling, 1) dass das samothrakische System die Verkettung weltlicher und überweltlicher Gottheiten repräsentiert; 2) dass die Götter der ersten Reihe sich ‚in höherer Potenz‘ wiederholen. D.h. die Götter, deren Namen Schelling nicht nennt, sind aber schon angedeutet. 3) Ein weiteres Argument ist die Akzentuierung der Siebenzahl (bzw. Achtzahl). Diese Symbolik lässt sich nicht nur in den *Gottheiten von Samothrake* erkennen, sondern auch in den Entwürfen des Jahreskalenders Schellings. Dort kommt mehrmals die Symbolik der sieben Wochentage vor (vgl. Schelling 2002, 71 und 99). Eine ähnliche Interpretation wurde von Coleridge vorgestellt, der sich in einer Schrift über asiatische und griechische Mythologie auf die samothrakischen Mysterien bezieht. Er folgt Schelling explizit nicht, obwohl es wahrscheinlich ist, dass er tatsächlich den Text gut gekannt hat (hierzu Pfeiler 1937). Coleridge spricht hier von einer unteren Triade (von

hier nicht zu behandeln. Es ist aber bemerkenswert, dass die Vierzahl und die Achtzahl eine wichtige Rolle für Schelling spielen (vor allem in den *Gottheiten*).<sup>710</sup> Dies soll nicht bedeuten, dass die samothrakischen Götter und die ägyptischen Götter *dieselben* sind. Es geht vielmehr darum zu zeigen, dass durch den Vergleich mit dem ägyptischen System die Kontinuität der Hauptthemen der *Gottheiten von Samothrake* deutlich wird. Mithilfe des Schemas der ägyptischen Religion eröffnen sich die höheren Götter als die drei reinen Gestalten des Einen Gottes. Schon im Dialog *Bruno* (1802) schreibt Schelling: „Der Zweck aber aller Mysterien ist kein anderer, als dem Menschen von allem dem, wovon sie sonst nur die Abbilder zu sehen gewohnt sind, die Urbilder zu zeigen [...]“ (SW IV, 233). *Mutatis mutandis* bleibt die Hauptidee immer weiter dieselbe: Was die Mysterien eröffnen, ist das unmittelbare Anlitz des wahren Gottes. Wichtig ist allerdings, dass Zeus in der samothrakischen Reihe als Gott der zukünftigen Götter vorkommt. Die Mysterien sind daher noch nicht als die Wahrheit selbst zu konzipieren, sondern als Übergang. Die ganze ‚magische Kette‘ ist der ‚Schlüssel aller Göttersysteme‘.<sup>711</sup> Wenn man wie bisher davon ausgeht, dass die Potenzenlehre die Struktur der ganzen Mythologie ausmacht, dann wird deutlich, warum diese Götter Inhalt der

---

„Titanic powers“) und einer höheren Triade („the divinities of mind and love“). Dazu ein ‚doppelter‘ Hermes, der manchmal als Vermittler der unteren, manchmal als Vermittler der höheren Reihe fungiert (Coleridge 1836, 185 f.).

710 Im Grunde genommen ist die Achtzahl der Gottheiten zentral für Schellings Deutung. Die Idee einer Zauberkette lässt sich nur erklären, wenn etwas zu verbinden ist. In Schellings Jahreskalender 1815 steht folgende Notiz: „Wichtig|keit| derselben [sc. der Gottheiten von Samothrake?] α) als Einleitung <als System>|, β) als Zahlensystem. γ) um die Emanation zu widerlegen, die aufsteigende Reihe zu erkennen“ (Schelling 2002, 79). Wenn man die ‚Wichtigkeit derselben‘ als die ‚Wichtigkeit der Gottheiten von Samothrake‘ interpretiert, stellen sich diese drei Punkte als ein mögliches Programm der *Gottheiten von Samothrake* dar. Insbesondere lässt sich die Idee eines Zahlensystems mit einer steigenden Reihe gut verknüpfen. Durch die Ordnung – man könnte auch sagen ‚Bezifferung‘ – der samothrakischen Götter beweist Schelling sie als Glieder einer größeren Kette. „Kein Glied dieser Kette darf unwirksam seyn oder austreten, soll nicht der Zauber verschwinden“ (SW VIII, 366). Die zwei verbundenen Gruppen dieser Kette sind die weltlichen Götter und die überweltlichen Götter. Demeter-Persephone, Dionysos und Hermes gehören zur ersten Gruppe; Zeus gehört zur zweiten. Bei dem samothrakischen und dem ägyptischen System beweist sich diese steigende – also nicht emanationistische – Verkettung als der Bund zwischen einer niedrigen und einer höheren Gottheitsgruppe. „Hephästos selbst ist in keiner Kabirenreihe, so wenig als sein Name unter denen der sieben Planeten oder in dem Kreis der Wochentage vorkommt, dem Schlüssel, wie ich einst zu zeigen hoffe, aller Göttersysteme“ (SW VIII, 360). Es wurde schon gesagt, dass die Kabiren ‚Hephäste‘ genannt wurden, d.h. kosmogonische Götter. Hier aber schreibt Schelling, dass die ganze Reihe als ‚Hephästos‘ zu verstehen ist. Die ganze Reihe ist eine kosmogonisch-demiurgische Reihe. Zeus, der schon mit der Vierzahl identifiziert wurde (SW VIII, 397), wird auch als „Einheit auflösende Siebenzahl“ gedeutet (SW VIII, 367). Dazu ergänzt Schelling: „Hier muß nämlich Jupiter in doppelter Beziehung gedacht werden, sofern er selbst einer der sieben, dann sofern Zeus, wie die Orphiker sagen, der Anfang, Zeus das Mittel und Zeus das Ende ist“ (SW VIII, 421). Schelling verwendet diese orphischen Wörter nochmals in der *Philosophie der Mythologie*. Dort erklärt er, dass Zeus als „Endursache“ der griechischen Mythologie betrachtet werden kann. In dem Sinne sind alle Götter *vor* Zeus auch Zeus, da sie zu Zeus führen (SW XII, 163). Zeus ist aber auch der Herrscher des Olympos und in diesem Sinn ist er auch die Einheit, die alle anderen Götter umhüllt (vgl. *Historisch-kritische Einleitung*, SW XI, 120). Es gibt hier zwei mögliche Deutungen. Man könnte sagen, dass Zeus auch die alles umschließende Achtzahl ist (vgl. Brown 1977, 56), oder, dass Zeus der Name für die überweltlichen Gottheiten ist. Welches genaue Bild Schelling im Kopf hatte, ist schwer zu bestimmen, indem Schelling erklärt, dass die „vollständige Entwicklung dieser Reihe“ nicht sein Zweck ist (SW VIII, 360). Im Text von 1815 war die systematische Form der Mythologie nur skizziert. Deswegen erkennt Brown mit Recht zwei verschiedene Bedeutungen der Reihe: „In one sense the true God reveals himself successively in the moments of time and history; in another sense he is the unity of the process, for it unfolds within himself“ (Brown 1977, 56).

711 Die Idee der Zauberkette steht in enger Beziehung zu dem Begriff des Bandes. Schelling erklärt diesen Begriff nie ausführlich. Im Jahreskalender 1810 gibt Schelling aber einen guten Hinweis: „Der Mensch ist ursprünglich das Band zwischen Gott und <der objektiven> Natur, so daß er Gott nur setzt, inwiefern er die *Einheit* der Natur ist – und dieser [...]“ (Schelling 1994, 48).

Mysterien waren, „[...] denn die Kabiren waren die formellen Götter – Deorum Dii, wie sie auch genannt wurden, die Götter, *durch* welche die andern, die substantiellen oder materiellen, selbst erst gesetzt werden, die verursachenden Potenzen der Mythologie“ (SW XII, 333).<sup>712</sup> Inwiefern die Behandlung der ägyptischen Gottheiten als eine ‚Antwort‘ auf Creuzers Kritik zu verstehen ist, ist schwer zu bestimmen. Neu ist die Tatsache, dass Schelling hier eine mysterische Struktur in der ägyptischen Mythologie findet und dass er diese Struktur als eine Kette denkt, etwas, das bei der Behandlung der griechischen Mysterien in der *Philosophie der Offenbarung* nicht so deutlich ist. Dass es eine thematische Kontinuität zwischen beiden Texten gibt und dass Schelling in seiner *Philosophie der Mythologie* seine Vorstellung Ägyptens modifiziert hat, ist daher nach der Sichtung des Dargestellten schwer zu leugnen.

---

712 Vgl. auch SW XII, 605.

## 4.2. Die eleusinischen Mysterien bei Schelling

Im 19. Jahrhundert war der Mythos von Demeter und Persephone kein fremder Topos. Im deutschsprachigen Raum erscheint er sowohl im Rahmen der Altertumforschung, als auch in der Literatur und Philosophie.<sup>713</sup> In der *Philosophie der Mythologie* und der *Philosophie der Offenbarung* Schellings kommt der Mythos mehrmals vor. Daher ist das Ziel dieses Abschnitts festzustellen, welche Funktion dieser Mythos im mythologischen System Schellings hat und wie sich die verschiedenen Ebenen dieser Erzählung artikulieren lassen.

Mit einem kurzen Überblick über die virulente Polemik innerhalb der damaligen Rezeption des Hymnus an Demeter wird im ersten Teil der Sachverhalt behandelt, dass die Deutung dieses Textes nicht nur eine philologisch-technische Diskussion war, sondern dass es um das Verständnis des Inhaltes der antiken Religion selbst ging. Der zweite Teil möchte dann der Frage nachgehen, welche Rolle Demeter und Persephone in der *Philosophie der Mythologie* und in der *Philosophie der Offenbarung* spielen, da die Figur der Persephone am Anfang und auch am Ende des mythologischen Prozesses von Schelling verwendet wird. Im dritten Abschnitt soll zudem der Zusammenhang zwischen diesem Inhalt und der mysterischen ‚Liturgie‘ geklärt werden. Im vierten und letzten Teil wird die These verfolgt, dass, obwohl in den Mysterien keine ‚geheimen philosophischen Dogmen‘ gelehrt wurden (vgl. XIII, 492 f.), die Mysterien doch für Schelling eine bestimmte religiöse Bedeutung enthalten. Denn sie sind mit der Seele und daher mit dem Tod verbunden und haben deshalb einen prophetischen und eschatologischen Inhalt. In diesem Sinne sind die Mysterien keine isolierte Figur in Schellings Denken und können mit anderen Aspekten seiner Philosophie in Verbindung gebracht werden. Dabei sind die hier vertretene Thesen: a) dass Schellings Mysterien-Lehre im Horizont der philologischen Diskussion seiner Zeit zu verstehen ist; b) dass die Figuren der Demeter und der Persephone als Grundmythos der ganzen Mythologie interpretiert werden können, indem sie die ganze Odyssee des Bewusstseins darstellen;<sup>714</sup> c) dass die Mysterien bei Schelling im Zusammenhang mit seiner Psychologie (als Seelenlehre) ihre Bedeutung als kollektive und auch individuelle Eschatologie bekommen.

### 4.2.1. Die Rezeption des Hymnus an Demeter

Am Anfang der zwanzigsten Vorlesung seiner *Philosophie der Offenbarung* erwähnt Schelling eine

---

<sup>713</sup> Ein guter Überblick über die Verwendung des Persephone-Mythos in der sogenannten Goethezeit findet sich bei Siegrist 1962, in der auch Schelling behandelt wird. Als philosophisches Beispiel der Verwendung dieser Figuren, neben Schelling, kann man Hegel erwähnen (siehe z.B. M. Baeumler 2006, 302-304). Als eines der Hauptmerkmale der Faszination mit diesem Mythos nennt Agamben in seinem Buch *La ragazza indicibile* die ‚indeterminazione inquietante‘ (‚unheimliche Unbestimmtheit‘), der er entspricht (vgl. Agamben und Ferrando 2010, 8), ein Attribut, das tatsächlich bei Schelling vorkommt.

<sup>714</sup> Hierzu siehe Fischer 1902, 683.

„neueste Polemik“ bezüglich der eleusinischen Mysterien (vgl. SW XIII, 442). Obschon Schelling dort feststellt, dass er an dieser Diskussion nicht teilnehmen möchte, lässt sich seine Deutung der Mysterien gegenüber den zwei gegensätzlichen ‚Parteien‘ dieser Polemik als eine Stellungnahme verstehen. Die Vertreter dieser Positionen sind leicht zu bestimmen. Ohne seinen Namen dabei zu nennen, handelt Schelling in einem Zug die Hauptthesen der Forschung Friedrich Creuzers ab. ‚Die Möglichkeit vorhomerischer Mysterien, die Ableitung der griechischen Dionysoslehre von dem Indischen Shiva-Cultus, die Idee einer mysterischen philosophischen Lehre und die Idee einer mysterischen monotheistischen Lehre‘ interessieren Schelling nicht (SW XIII, 442). Die Vertreter der Gegenposition werden hingegen ausdrücklich genannt: J.H. Voß und A. Lobeck.

Ohne das komplexe Thema der deutschsprachigen Rezeption des Hymnus an Demeter im 19. Jahrhundert vertiefen zu können, sind für den Zusammenhang der schellingschen Interpretation des Hymnus einige Hinweise bezüglich der damaligen zeitgenössischen Diskussion nötig. Die Wiederentdeckung des im *Codex Mosquensis* (oder *Leidensis*) enthaltenen Hymnus im Jahr 1777 und sein Status als das früheste literarische Zeugnis der Eleusinischen Mysterien bilden den Rahmen der Frühgeschichte seiner Rezeption. Die Auflistung einiger der wichtigsten damaligen Ausgaben bietet einen guten Überblick dieser Rezeption. So sind zu erwähnen: die erste kritische – aber unvollständige – Textausgabe bei David Ruhnken (1780), Christian Stolbergs erste deutsche Übersetzung (1780), die von Ruhnken geforderte lateinische Übersetzung Johann Heinrich Voß’ (in der zweiten Ausgabe Ruhnkens 1782), die Ausgabe Karl David Ilgens (1796), die kritische Ausgabe G. Hermanns (1806), die von C.W.F.A. Wolf (1807), die Übersetzung F. Sicklers (1820) und letztendlich die deutsche Übersetzung Voß’ (1826).<sup>715</sup> Viele der wichtigsten deutschsprachigen Philologen der Zeit hatten sich mit dem Text beschäftigt. Das philologische Interesse Schellings an diesem Text lässt sich anhand seines kleinen Vortrags *Ueber eine Stelle im homerischen Hymnus an Demeter* erkennen. Zwei Versionen dieses Vortrags sind erhalten. Die erste Version wurde in den *Jahres-Berichten der Königlich Bayrischen Akademie der Wissenschaften* veröffentlicht. Schelling hatte diese Schrift ursprünglich am 5. Januar 1833 an der Akademie vorgetragen (Rariora, 539-541). Die zweite Version, die in den *Sämmtlichen Werken* Schellings zu finden ist, enthält kleine aber bedeutsame Änderungen.<sup>716</sup> Dass aber die Figuren von Demeter und Persephone eine besondere Rolle in seiner *Philosophie der Mythologie* haben, kann als Hinweis interpretiert werden, dass diese kleine Abhandlung nicht nur das philologische Interesse Schellings am Hymnus widerspiegelt, sondern gleichzeitig das philosophische Interesse an einer Debatte, die die Grenzen dieses

---

715 Vgl. Richardson 1974, 86 f. Voß spielte eine zentrale Rolle in der ganzen Rezeption dieses Hymnus, ausführlich rekonstruiert von Schwab (Schwab 2016).

716 Interessanterweise ist die Einschätzung der Deutung Creuzers der in der *Rariora* erhaltenen Version nicht so ironisch. Vergleiche hierzu „[...] den Kampf des Geistes mit dem Fleische, der Vernunft mit der Materie darstellen sollen!“ (SW IX 326) mit „[...] ein solcher geistiger Kampf sey Inhalt der eleusinischen Mysterien gewesen [...]“ (Rariora, 540). Auch die vorgeschlagte Übersetzung Schellings wird in der Version von *Rariora* deutlicher präsentiert.

Gedichtes überschreitet: die Debatte um die Deutung der griechischen Mysterien und der Mysterien als Religionsform überhaupt.

Die „neueste Polemik“, auf die Schelling sich bezieht, lässt sich am Beispiel des Briefwechsels zwischen Creuzer und Hermann gut exemplifizieren. Der Ansatzpunkt der Diskussion zwischen Hermann und Creuzer, die in den *Briefen über Homer und Hesiodus* (1818) vor Augen steht, ist eben die Interpretation der Verse 265 bis 267 der Hymne an Demeter,<sup>717</sup> wie sie in der *Symbolik* Creuzers (im vierten Band der ersten Ausgabe, 1812) dargelegt ist. Nach der hesiodischen Überlieferung ist Demeter die Tochter des Kronos.<sup>718</sup> Persephone ist daher die Tochter der Demeter mit ihrem Bruder Zeus.<sup>719</sup> Im Hymnus wird vom Raub der Persephone erzählt und von der Suche der Demeter nach ihrer Tochter. Nach neun Tagen erfolgloser Suche, erfährt Demeter von Hephaistos, dass Persephone von Aides geraubt wurde. Dann entscheidet sich die Göttin, nach Eleusis zu gehen, wo sie – unter dem Namen Doso, als Amme Demophons’, des Sohnes des Königs Keleos und der Königin Metaneira – dienen wird. Die Pflege des Demophons war daher göttlich. Er wurde täglich von Demeter mit Ambrosia gesalbt und in der Nacht im Feuer gehütet. Dieses Ritual, dessen Zweck die Unsterblichkeit des jungen Prinzen war, wird aber von Metaneira unterbrochen. Sie tritt ins Zimmer ein, in dem sich Demeter und Demophon befinden, kann aber die Szene ihres von den Flammen eingeschlossenen Sohnes nicht ertragen. Demeter reagiert wütend auf das Misstrauen Metaneiras und verdammt die Unwissenheit der Menschen. Trotzdem verkündigt sie den Ruhm Demophons, dessen Vergöttlichung aber nun unwirksam geworden ist. Die Verse, in denen dieser Ruhm expliziert wird, sind genau der Gegenstand der Deutung Creuzers, Hermanns und Schellings.

Nach dem frühen Übersetzungsversuch Stolbergs lautet diese Stelle (vv. 263-267):

Doch es bleibt ihm ewiger Ruhm, denn ich hab’ ihn auf meinen  
Schoß gesetzt und er hat in meinen Armen gelegen.  
Ach! Es werden zu seiner Zeit nach rollenden Jahren  
gegeneinander die Kinder Eleusis dauernde Kriege  
führen und blutige Schlachten kämpfen, zu vieler Verderben.<sup>720</sup>

Der ‚ewige Ruhm‘, den die Göttin verspricht, scheint aber schwer mit den ‚dauernden Kriegen‘ vereinbar zu sein. Wie könnte der Prinz Demophon ruhmreich werden, wenn dauernd Kriege innerhalb seines Reiches stattfinden? Voß spürt diese Schwierigkeit und fügt ein ‚aber‘ hinzu, um den abrupten Übergang vom Vorigen zu diesem Vers zu mildern.<sup>721</sup> Hermann vermutet, dass nach

717 Diese Verse lauten: „ὄρησιν δ’ ἄρα τῶ γε περιπλομένων ἐνιαυτῶν/ παῖδες Ἐλευσινίων πόλεμον καὶ φύλοπιν αἰνῆν/ αἰὲν ἐν ἀλλήλοισιν συνάξουσ’ ἥματα πάντα“ (vgl. Richardson 1974, 117).

718 *Teog.* 453-458.

719 *Teog.* 912-914.

720 Stolberg 1780, 394.

721 Die Übersetzung Voß’ lautet: „Ihm in dem Zeitmass aber, nach rollender Jahre Vollendung,/ Werden Eleusis Söhne zu Krieg und grässlichem Aufruhr/ Stets durch heimische Rotten gewirr sein alle die Tage“ (Voß 1826b, 37).

Vers 267 eine Stelle über den Tod Demophons fehlt.<sup>722</sup> Creuzer schlägt hingegen eine alternative ‚imaginationreiche‘ Deutung vor. Nach ihm soll diese Stelle nicht wörtlich verstanden werden. Er verwendet die Übersetzung Kämmerers:

Darum mit den Jahreszeiten, nach rollender Jahre Vollendung,  
werden ihm Krieg und entsetzliche Schlacht die Eleusinischen Kinder  
untereinander erregen auf immerwährende Zeiten.<sup>723</sup>

Es handelt sich für Creuzer nicht um einen wirklichen Krieg, sondern vielmehr um einen „Festkampf“ und ein „Jahresspiel“ zur Ehre Demophons.<sup>724</sup> Schelling bezeichnet diese Deutung als ‚allegorisch‘ und sogar ‚mystisch‘. So eine Auslegung widerspricht für Schelling dem Grundton der Hymnen (vgl. SW IX, 326). Hermann dagegen führt an, dass die These Creuzers ein „glücklicher Gedanke“ sei.<sup>725</sup> Wenn man aber eine ‚symbolische‘ Deutung der Passage annehmen würde – so argumentiert Hermann weiter –, sollte man erst bestimmen, „ob der Dichter symbolisch geredet habe, oder das Symbolische bloß in der Sache liege“.<sup>726</sup> Für Hermann ist die erste Möglichkeit – dass die homerische Poesie an sich symbolisch zu verstehen sei – unhaltbar. Eine solche Annahme verfälscht für Hermann den ‚naiven‘ Charakter Homers.<sup>727</sup> Was Hermann an Creuzer wahrscheinlich irritierend findet, ist, dass er die homerische Sprache ‚prophetisch‘ nennt.<sup>728</sup> Creuzer geht noch einen Schritt weiter, indem er einen noch tieferen Sinn auf das Gedicht bezieht. Creuzer zitiert dabei die von Proklos überlieferte Meinung des Porphyrios, dass die eleusinischen Mystagogen gleichzeitig ‚Weisheits-‘ und ‚Kriegs Liebende‘ sind.<sup>729</sup> Dieser Krieg ist aber für Creuzer kein normaler Krieg, sondern der „Kampf des *Geistes* mit dem *Fleische*“.<sup>730</sup>

In der *Philosophie der Offenbarung* bezieht sich Schelling nochmals auf diese Interpretation Creuzers und nennt diese „eine *allgemeine, philosophische Anwendung*“ der Mysterien (SW XIII, 453). Dagegen darf man – so Schelling – die wesentliche Verbindung zwischen den Mysterien und der Mythologie nicht vergessen, sondern man soll die Mysterien im Lichte der Mythologie denken. Dies tut er aber erst in seiner *Philosophie der Offenbarung*. In seiner Abhandlung für die Akademie

---

Vergleich hierzu die lateinische Übersetzung Voß': „At vero in-progressu-temporum huic, circumvolutis annis,/ Filii Eleusiniorum bellum & pugnam diram,/ Semper invicem concitabunt per omne aevum“ (Voß 1782, 88).

722 Vgl. Hermann 1806, 132. Schelling bezeichnet diese Lösung als ein „Desperationsmittel“ (vgl. SW IX, 325).

723 Nach der Übersetzung von Kämmerer 1815, 78.

724 Creuzer 1812, 286. Wie Richardson unterstreicht, war Creuzer der erste, der die zeremonielle Natur dieses ‚πόλεμου‘ präsentiert hatte, eine Deutung, die bis heute akzeptiert ist (vgl. Richardson 1974, 246).

725 Creuzer und Hermann 1818, 1; Hermann an Creuzer.

726 Creuzer und Hermann 1818, 2; Hermann an Creuzer.

727 Die eigene These Hermanns ist daher diese: es gab eine priesterliche kosmologische – im naturwissenschaftlichen Sinn – Lehre vor Homer, die obschon nicht rein ‚symbolisch‘ die Personifikation als Mittel verwendet hat (vgl. Creuzer und Hermann 1818, 15). In diesem Sinn ist die Etymologie für Hermann das wichtigste Mittel der Altertumforschung. Homer konnte nicht von der ursprünglichen Bedeutung dieser ‚uralten Poesie‘ wissen und verwandte die Götternamen ohne sich weitere Gedanken dazu zu machen.

728 Vgl. Creuzer 1812, 286.

729 Vgl. Creuzer 1812, 287. Die Stelle des Proklos befindet sich im *Kommentar zum Timaios* 165, 15-20.

730 Creuzer 1812, 289.

bleibt Schellings Deutung dieser Verse viel zurückhaltender und innerhalb der Grenzen einer philologischen Diskussion. Seine Übersetzungsstrategie ist geprägt von der Vermutung, dass ‚συνάξουσ‘ (von ‚συνάγνυμι‘, brechen) durch ‚ἀνεξους‘ (von ‚ἀνέχομαι‘, aushalten)<sup>731</sup> ersetzt werden muss. So lautet die Übersetzung Schellings:

Dem gemäß werden, wenn ihm (dem Demophon) mit dem Lauf der Zeiten die Jahre vollendet seyn werden [...] die Söhne der Eleusinier Krieg und Schlachtgetümmel immerwährend untereinander aufheben (ruhen lassen) auf ewige Zeiten. (Rariora, 541)

Schelling betont interessanterweise stärker als Creuzer den ‚prophetischen‘ Ton der Aussagen der Göttin. Diese seien also „eine Art von messianischer Weissagung, wie bei den Propheten [...]“ (SW IX, 326). Auf diese Art und Weise ist die prophetische Aussage Demeters eine Friedensankündigung. Obwohl diese kleine Abhandlung keine explizite Referenz auf die philosophischen Motive der Philosophie der Mythologie herstellt, wird diese prophetische Natur der Mysterien in der *Philosophie der Offenbarung* tatsächlich bestätigt. Zusammenfassend kann hierin bemerkt werden, dass je nach Übersetzung die Wahrnehmung der Mysterien einen anderen Ton annimmt.

Nun zu den anderen Gegnern der Deutung Creuzers. Die deutsche Übersetzung der homerischen Hymne an Demeter von Voß wurde 1826 veröffentlicht; ihre Vorrede erschien aber schon 1816 im Cotta’schen *Morgenblatt für gebildete Staende*.<sup>732</sup> Mit Hermann stimmt die Einschätzung Voß’ überein, dass eine vorhomerische Mysteriologie schwer zu behaupten und dass sie auf unwissenschaftlichen Argumente gegründet sei. So schreibt er:

Wer auf geschichtlichem Wege, dem einzigen, der den aufrichtigen Forscher zu Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit führt, die Zeugnisse für die Umwandlungen der griechischen Götterlehre mit gleichmütiger Umsicht nach Alter und Verhalt abzuschätzen vermag, dem wird vorhesiodische Mystik in Griechenland, und vollends vorhomerische, lächerlich erscheinen.<sup>733</sup>

In der Tat vermeidet Voß im Vergleich mit Creuzer die Verwendung nicht-traditioneller Quellen (wie z.B. die von Creuzer bevorzugten neuplatonischen Belege) und Referenzen für die Liturgie der Mysterien selbst.<sup>734</sup>

---

731 Vgl. hierzu *Ilias* 23.426.

732 In Nr. 144, 15. Juni 1816, ss. 573-575. Anscheinend sollte die Übersetzung 1816 erscheinen (vgl. Lobeck 1861, 86, Voß an Lobeck, 19.03.1824). Merkwürdig an dieser Vorrede ist, dass Voß sich hier hauptsächlich nicht mit Demeter, sondern mit der Figur des Dionysos beschäftigt, besonders gegen die Creuzersche These – auch wenn dieser nicht explizit genannt wird – eines indischen Ursprungs des Dionysos. Diese Kritik Voß’ wiederholt sich mehrmals in seiner *Antisymbolik*.

733 Voß 1826b, vii.

734 Vgl. Schwab 2016, 366. Diese Neigung zur ‚Ökonomisierung‘ der Quellen wird auch in der voß’schen Deutung der umstrittenen Verse deutlich. Dort betont Voß die – schon oben angedeutete – Verwendung eines Adversativsatzes (der vom Ausdruck ‚δ’ ἄρα‘ gemeint werden soll). „Auch jener nachbleibenden Ehre, sagt die Göttin, wird er wenig Genuss haben [...]“. Obwohl keine historischen Nachrichten dieser Kriege verfügbar sind, gäbe es auch keine gute Gründe, den Worten des Dichters zu misstrauen, so Voß. Der Zweck der Mysterien sollte dabei nicht sein, „die

Ein anderer Gegner Creuzers, der erwähnt werden muss, ist Lobeck. Sein Hauptwerk *Aglaophamus* (1829) – in dessen Vorrede Voß gelobt wird<sup>735</sup> – gilt als Fortsetzung des ‚Symbolstreits‘ gegen Creuzer und als scharfe Kritik der Idee, dass die Mysterien besondere mystische Lehren enthielten.<sup>736</sup> In den Mysterien sowie beim öffentlichen Gottesdienst wurden Gesänge und Gebetsformeln geäußert, diese dürfen aber nicht mit geheimen Lehren verwechselt werden.<sup>737</sup> Dass die Mysterien eigentlich auch für Frauen und Sklaven zugänglich waren, deutet Lobeck als weiteres Zeichen des Nichtvorhandenseins einer Arkandisziplin. Dass nur die Barbaren ausgeschlossen wurden, zeigt für Lobeck, dass tatsächlich die Götter und die Mythen, die in den Mysterien gefeiert wurden, denselben Lehren des öffentlichen Kultus entsprachen, und dass die hellenischen Götter als Kriterium der griechischen Nationalität galten.<sup>738</sup>

Diese philologischen Kontroversen haben auch auf Schellings Philosophie gewirkt. Um zu zeigen, dass Schelling in diese Polemik hineingezogen wurde und nicht nur ein externer Zuschauer war, lässt sich ein Brief des Altphilologen Böttinger an Lobeck bezüglich des *Aglaophamus* heranziehen:

Aber ich benutze diese Veranlassung [schreibt Böttinger], Ihnen dem tiefen Forscher der Mythen- und Mysterienkunde meine langgeföhlte Verehrung auszudrücken, und im Geist dankbar die Hand zu drücken. Denn Sie vernichten mit einem bewunderungswürdigen Quellenstudium und echt philologischer Kritik die Spinnengewebe unserer faselnden Symboliker [sc. Creuzer] und der Visionäre, die denselben auch wohl in Ihrer Nachbarschaft nachbeten. Sie wissen, dass Schelling, noch ehe er Erlangen verließ, 20 Bogen seiner schon gedruckten Mythologie vernichtete, und so eben in München das Schauspiel gegeben hat, all seine frühere Kathederweisheit laut zu retractiren.<sup>739</sup>

Ob diese Erzählung wahr ist oder nicht, erscheint hier nicht besonders wichtig. Was unlegbar scheint, ist, dass Schelling selbst von der Polemik getroffen war und dass er zur Partei der ‚Symboliker‘ gezählt wurde. In der *Philosophie der Offenbarung* lehnt er explizit die Positionen

---

neuen Geheimnisse wie göttliche Überlieferungen zu beglaubigen“. Nichtsdestotrotz meint auch Voß, dass ein tieferer Sinn in den Mysterien erhalten sei. Im Gegensatz zu Creuzer bezeichnet Voß diese Bedeutung als „Vernunftwahrheit“. Diese lautet: „Einer ist der Gott, der Urquell alles Lebendigen; und Sinnbilder seiner Unendlichkeit sind die vielfachen, unserer Enträzelung bedürftenden Volksdämonen“. Voß datiert den Hymnus nach Hesiod und vermeidet damit die Einmischung des mystischen Inhaltes, indem er schreibt: „Denn unhomerisch ist die Darstellung [der Hymne] nur da, wo der priesterliche Zweck den ton der legende anstimmen hiess“. Ein doktrinärer Inhalt der Mysterien musste auch von Voß angenommen werden.

735 Vgl. Lobeck 1829, ix. Das Buch wurde auch Gottfried Hermann gewidmet (dazu siehe den Brief Lobecks an Hermann, Lobeck 1861, 94, 19.08.1829). In einem früheren Brief hat Hermann Lobeck geschrieben: „Ich freue mich ungemein auf Ihre *Orphica* [sc. *Aglaophamus*] und wünsche, dass sie bald erscheinen, damit endlich einmal der Mysticismus die Flucht ergreife“ (Lobeck 1861, 72, Hermann an Lobeck, 30.05.1822). ‚Ἀγλαόφαμος‘ sollte der Name eines orphischen Priesters sein, der Pythagoras eingeweiht hat. Dazu siehe die *Platonische Theologie* des Proklos (I, 5; Proklos 1968, 26).

736 Ein Streit, den Voß – 1826 gestorben – mit seiner *Antisymbolik* (1824 und 1826) wieder entflammte.

737 Vgl. „[...] deorum cultus, inquit [Lobeck zitiert Lactantius], non habet sapientiam, quia nihil ibi discitur, quod proficiat ad mores excelendos vitamque formandam [...]“ (Lobeck 1829, 11). Lobeck betont dabei, dass es einfach zur Rolle des Priestertums gehört habe, den Ritus mit strengem Ernst durchzuführen; dies nicht nur aus Respekt vor den Göttern, sondern auch als Zeichen und Rechtfertigung seiner Macht (und zitiert dabei z.B. die *Politeia* Platons, 290d).

738 Vgl. Lobeck 1829, 14-21. Ein weiteres Argument Lobecks: dass die eleusinische Mysterien nur zufällig berühmt waren und dass fast jede griechische Stadt ihre eigene Mysterien gehabt habe (vgl. Lobeck 1829, 44).

739 Lobeck 1861, 93, Böttinger an Lobeck, 16.08.1829.

von Voß und Lobeck ab.<sup>740</sup> In der *Philosophie der Mythologie* erwähnt Schelling aber noch einen weiteren Gegner, der wichtig ist, um das vollständige Bild dieser Diskussion zu rekonstruieren. „Ein bekannter Exeget, der sich früher auch an dem N.T. versucht, glaubte in Verbindung mit Voß seine Kunst auch auf die eleusinischen Mysterien anwenden zu müssen“ (SW XII, 640). Die Meinung dieses unbenannten Exegeten ist, dass der Inhalt der Mysterien in einem – Schelling drückt es mit Ironie aus – bloßen Landbaukurs bestand.<sup>741</sup> Vermutlich war der gemeinte Autor H. E. G. Paulus. Der Exeget (in der Schelling-Forschung wegen der ‚illegalen‘ Veröffentlichung der *Philosophie der Offenbarung* berühmt geworden) hatte schon 1821 eine scharfe Rezension der Übersetzung des Hymnus an Demeter von Friedrich Sickler in den *Heidelberger Jahrbüchern der Literatur* veröffentlicht, in der auch Schellings Ableitung griechischer Wörter aus ‚semitischen‘ Wurzeln – in den *Gottheiten von Samothrake* – kritisiert wurde.<sup>742</sup> Dort stellt Paulus schon die Idee einer tieferen Bedeutung der Mysterien in Frage<sup>743</sup> und in einem späteren Werk (*Aufklärende Beiträge zur Dogmen-, Kirchen- und Religions-Geschichte*, 1830) nimmt er an, dass der Zweck der Mysterien war, „den Getreideanbau, die Obst- und Weinkultur“ zu lehren.<sup>744</sup>

---

740 Ohne die „philologische Gelehrsamkeit“ beider Autoren zu leugnen (SW XIII, 443), schreibt z.B. Schelling: „Es ist hier auch der Ort, zu fragen, wie man sich wohl vorstellen könnte, daß Platon, um das, was nach seiner Denkart das Höchste und Ehrwürdigste war, auszudrücken, Gleichnisse von Mysterien herzunehmen im Stande gewesen wäre, wenn diese keinen höheren Gehalt, wenn sie wirklich nur den verächtlichen und subtilen Inhalt gehabt hätten, den ihnen Voß, Lobeck und ähnliche Erklärer zuschreiben“ (SW XIII, 457).

741 „Was soll man sich unter der nachahmenden Darstellung vom Fortgang des Feldbaus vorstellen? Wurde etwa die Bühne, auf welcher die Handlung vorging, mit Erde bestreut, und der Pflug, mit Stieren bespannt, zum Schein darüber gezogen?“ (SW XII, 640).

742 Vgl. z.B. Paulus 1821, 508. Die Kritik Paulus’ an Sickler muss allerdings in ein größeres Bild eingeordnet werden. Sickler hatte in der Vorrede seiner Übersetzung die *Symbolik* Creuzers als Vorbild gelobt (Schelling wird nur in einer Fußnote erwähnt, Sickler 1820, 73). Auf Sickler hatte Schelling andererseits nicht viel Wert gelegt. In einem Brief von 1822 schreibt Schelling zu Creuzer: „Mir war Paulus’ Recension in so weit ganz erwünscht, als ich durch sie wenigstens von Sickler wegkomme“ (Plitt II, 12; Schelling an Creuzer, 03.09.1822). Wahrscheinlich meinte Schelling, dass Paulus’ Einwände nur für die Etymologien Sicklers kritisch waren, während er meinte, seine eigenen Ableitungen retten zu können. Eine Antwort Sicklers gegen Paulus war seine Schrift *Paulina* (1821), die später auch von Paulus rezensiert wurde (auch in den *Heidelberger Jahrbüchern der Literatur* 1821 – zweite Hälfte – ss. 1249-1259). Auch eine Rezension von Wilhelm Schütz hatte das Werk Sicklers mit den Etymologien Schellings verglichen (*Jahrbücher der Literatur*, Band 17. Wien: Carl Gerold, 1822, ss. 37-66; siehe z.B. Seite 42). Ein Brief Sicklers an Creuzer von 1833, der in der Bibliothek der Universität Heidelberg erhalten blieb, zeigt, dass Sicklers Respekt gegenüber Creuzer drei Jahre vor seinem (Sicklers) Tod noch groß war (Unveröffentlicher Brief, Sickler an Creuzer, 04.01.1833; Signatur: Heid. Hs. 3911,3). Man muss auch erwähnen, dass Sickler schon früher in Kontroversen verwickelt war. In seinem hochsarkastischen Werk *Vergötterungs- Almanach für das Jahr 1801. Monumente, Grabschriften, Stand Und Leichen reden auf Lebendige nebst einem verbesserten Heiligenkalender nach der Kantischen Kategorientabelle* hatte er – neben anderen Opfern – Schellings ‚Ich-Philosophie‘ parodiert (Steiner 1985, 51).

743 „Der demeterische Hymnus dagegen spricht am Schluss nur für fleissige Theilnahme am Demetertempel und den alten Orgien oder gottesdienstlichen Thätigkeiten, an welchen man nur nach Reinigungen (nicht, ohne der Priester zu bedürfen!) Theil nehmen durfte. Wer dadurch gegen Demeter Religiosität bewies, hatte auch im Unterreich bey der Tochter ein angenehmeres Schicksal zu erwarten, so wie nach Vs. 364-369. auch in Beziehungen auf Persephone nur auf priestergefällige, nicht aus höheren Lehrgeheimnissen und geistigeren Weyhen angenommene Religiosität und auf die den Priesterzwecken missfällige Irreligiosität hingedeutet ist“ (Paulus 1821, 605).

744 Paulus 1830, 59. Er fügt hinzu: „[I] Wer kann mehr nachweisen? Auch die Freimaurergesellschaften – was waren sie ursprünglich, als ein Erziehen und ernstes Zusammenhalten aller zum Bauwesen nöthigen Künste und Arbeiter unter der Firma von Religiosität, wie sie in verschiedenen Zeitstufen möglich würde?“ Vgl. auch Paulus 1842, 306.

#### 4.2.2. Demeter und Persephone

Gegenüber den ‚naturalistischen‘ Erklärungen bietet Schelling eine vielschichtige Deutung des Binoms Demeter-Persephone als Inkarnation des mythologisch-religiösen Bewusstseins selbst. Die Hauptfiguren der Mysterien sind nach Schellings Auffassung Persephone, Demeter und die drei Gestalten des Dionysos (Zagreus, Bakchos und Iakchos). Die Mysterien des Dionysos, erklärt Schelling, sind „das natürliche und nothwendige Ende“ der Mysterien der Demeter (SW XIII, 525). Aber nicht nur die Mysterien fangen mit den Figuren Demeter und Persephone an. Am Anfang der *Philosophie der Mythologie* erscheint ebenso Persephone als die Figur des Urbewusstseins. Schelling spricht also von Persephone in zwei verschiedenen Instanzen. 1) Erstens stellt Persephone als Kore die ‚Ur-Unentschiedenheit‘ des Urbewusstseins dar, d.h. den Übergang vom Urmenschen zum gefallenem Menschen. 2) Zweitens aber stellt sie die Aufhebung des mythologischen Bewusstseins und den Übergang zum Christentum dar.

1) Persephone stellt also im Bereich des Urmenschen einen Zustand vor, der einem parallelen Moment der göttlichen vorweltlichen Immanenz entspricht (vgl. SW XII, 154 mit SW XIII, 267). Auch Gott habe seinen Zustand der – formellen – ‚Unentschiedenheit‘ (oder Latenz) unterbrechen müssen. Der Urmensch befindet sich in einer ähnlichen Position. Es wurde schon erklärt, dass das Urbewusstsein das „in A zurückgebrachte B“ ist, d.h. die zu Bewusstsein gewordene überwundene Natur. In diesem Sinn ist das menschliche Urbewusstsein von Anfang an dialektisch definiert. Schelling vergleicht diese Dualität (A=B) mit der androgynen Natur der Persephone, die oft ‚Kόρη‘ genannt wird.<sup>745</sup> Schelling interpretiert die „Jungfräulichkeit“ der Persephone und ihre „Geschlechtsunentschiedenheit“ als Unentschiedenheit (vgl. SW XII, 157). Dabei sind also die metaphysischen Aspekte des Seinkönnens (das ‚weibliche‘ Prinzip) und des rein Seiendes (i.e. das ‚Männliche‘) vertreten. In der Figur Persephone verbirgt sich daher die Möglichkeit des ganzen mythologischen Prozesses. Dies verrät die ‚unheimliche‘ Natur der Persephone. Schelling selbst nennt Persephone „das Sinistre“ (SW XII, 163), das „*Unerwartete*“ und das „nicht Gewollte“ (SW XII, 154). Unter der scheinbaren Harmlosigkeit der Kore verbirgt sich also ein „ganz anderes Antlitz“ (SW XII, 164). Dieser Ausdruck (das Unheimliche) wird nie ausführlich systematisch von Schelling definiert.<sup>746</sup> Es gibt trotzdem eine Stelle am Ende der *Philosophie der Mythologie*, in der Schelling eine Charakterisierung des Begriffs bietet:

Der reine Himmel, der über den homerischen Gedichten schwebt, konnte sich erst über Griechenland ausspannen, nachdem die dunkle und verdunkelnde Gewalt jenes unheimlichen Princip (unheimlich nennt man alles, was im Geheimniß, im Verborgnen, in der Latenz bleiben sollte und hervorgetreten

<sup>745</sup> Clemens von Alexandria, *Protreptikòs eis toùs Hèllenas* („Mahnrede an die Griechen“) 20, i (vgl. Scarpi 2003a, 54 f.); Proklos, *Platonische Theologie*, VI, ii (vgl. Scarpi 2003a, 56 f.); .

<sup>746</sup> Zum Verhältnis mit den homonymen Texten Freuds von 1919 siehe Ffytche 2012, 159-161.

ist) – jener Aether, der über Homeros Welt sich wölbt, konnte erst sich ausspannen, nachdem die Gewalt jenes unheimlichen Princips, das in den früheren Religionen herrschte, in dem Mysterium niedergeschlagen war; [...]. (SW XII, 649)

Anhand dieser Stelle lässt sich der Raub der Persephone als Herausgehen, bzw. Entfremdung interpretieren. Was nicht heraustreten sollte ist das dunkle Prinzip (B), das in der Kore verborgen war. Diese Beziehung wurde schon in *Über die Gottheiten von Samothrake* durch die Idee einer Identifizierung zwischen Demeter und Persephone (die Schelling dort als ‚A=B‘ symbolisiert) dargestellt. In der Latenz sind Demeter und ihre Tochter als eine einzige Person zu verstehen. Die Trennung der Tochter von der Mutter stimmt überein mit dem Moment, in dem das menschliche Bewusstsein seine Endlichkeit erfährt und sich von Gott trennt.

Persephone steht also am Anfang des mythologischen Prozesses, sogar vor der ersten astralen Religion (Sabismus). So repräsentiert Persephone eigentlich den Zustand der Unschuld an sich. Schelling illustriert diese Idee der Jungfräulichkeit der Kore anhand des Bildes einer Burg (bzw. eines Gartens), in dem nach einer alten Tradition die Wohnung der Persephone eine „unzugängliche Burg“ sein sollte (SW XII, 157).<sup>747</sup> „Denn auch dieser ist jener Ort der Freude ein umhегter Raum, auch sie versetzt den ursprünglichen Menschen nicht in das Weite und Grenzenlose (ἄπειρον) – dahin wird er vielmehr später hinausgestoßen –, sondern jener Ort der Freude ist ihr ein Garten“ (SW XII, 158). Diese Gegenüberstellung zwischen der harmonischen, in-sich-selbst-geschlossenen Ureinheit des Urbewusstseins und der unbegrenzten Expansion der falschen Einheit deutet darauf hin, dass Persephone den Reinheitszustand vor dem Sündenfall inkarniert.

In dieser Identifizierung der Ureinheit mit einer Zweiheit Demeter-Persephone folgt Schelling explizit der Deutung Creuzers (vgl. SW XII, 161). In einem Exkurs („*Ceres, Eleusine, Dyas oder Abfall und Rückkehr*“) seiner *Symbolik* (zweite Ausgabe, Band 4, 1821) beschäftigt sich Creuzer mit dem pythagoräischen Begriff der ‚Dyas‘ und definiert das Binom ‚Satz und Gegensatz‘ als ‚Grundgedanke‘ der cerealischen Religion.<sup>748</sup> Von diesem ‚Kriegsprinzip‘ ausgehend – da Creuzer hier die Idee der Eleusiner als Kriegsliebende wieder aufnimmt – erscheint aber die Dyas auch als Quelle der Zusammenstimmung und der Harmonie.<sup>749</sup> Creuzer bestimmt zugleich die Dyas als ‚Fortuna adversa‘ – ein Ausdruck, der von Schelling auch gebraucht wird –, indem die Dyas etwas bezeichnet, das sich trennte und aus der Monas heraustrat.<sup>750</sup>

2) Die letzte Erscheinung der Demeter und der Persephone ist aber die, die das Ende der Mythologie antizipiert. Hier ist Demeter die dritte und letzte Katabole (vgl. SW XIII, 413 und 418). Wenn die ganze Mythologie als ein Befreiungsprozess aufgefasst werden soll, dann soll am Ende

747 Es ist nicht deutlich, welche Stelle Schelling im Kopf hat. Hierzu z.B. Pindars *Pythische Ode* 12.

748 Vgl. Creuzer 1821a, 538.

749 Creuzer 1821a, 539. Creuzer folgt hier dem Buch *Thesavrvs Graecarvm Antiquitatvm* von Jacobo Gronovio, Band IX. Leiden: Vander Aa, 1701, 1315.

750 Vgl. Creuzer 1821a, 543. Für das Folgende ist es auch wichtig zu bemerken, dass Schelling hier den Aides als Verursacher der Entfremdung der Persephone nicht erwähnt.

dieser Entwicklung genau diese Befreiung dargestellt werden. Nach dem Krieg der Potenzen soll der Frieden kommen – wie im Hymnus nach schellingscher Interpretation angedeutet wurde. Diese ist also die zweite Deutung des Raubs der Persephone. Diese Trennung von Mutter und Tochter, schreibt Schelling, ist eine Folge des vorigen Kampfes der Potenzen und keine freiwillige und keine schmerzlose (vgl. SW XII, 632). Das Bewusstsein, das zwischen dem tiefen und dem höheren Prinzip in der Mitte steht, opfert einen Teil von sich selbst dem realen Prinzip.<sup>751</sup> Hier scheidet sich noch einmal das Bewusstsein oder, besser gesagt, die Trennung, die schon seit Anfang des Prozesses entstanden ist, wird neu erfahren und bewusst.

Warum aber steht der Abfall der Persephone am Anfang und am Ende der Mythologie? Creuzer scheint auch diese beiden Aspekte der Persephone zu thematisieren, indem er sie als die Kraft, die ‚nach unten‘ zieht, sowie als die Kraft, die ‚nach oben‘ zieht, bezeichnet.<sup>752</sup> Die doppelte Erscheinung der Demeter-Persephone wird verständlich erstens, indem Demeter das Prinzip des menschlichen Bewusstseins selbst inkarniert. Für Schelling sind die weiblichen Potenzen nicht nur Gegengestalten der männlichen Götter, sondern auch die Selbstdarstellungen der Tendenz des Bewusstseins innerhalb der Mythologie.<sup>753</sup> Demeter stellt also das Bewusstsein selbst dar, sie ist die ‚Protagonistin‘ des ganzen Prozesses und daher ist zu erwarten, dass sie im Laufe der Mythologie in verschiedenen Gestalten erscheint. Auf der anderen Seite ergibt sich aber die Frage, was die erste Erscheinung Persephones mit der letzten verbindet. In der *Philosophie der Offenbarung* scheint Schelling eine Antwort zu geben. Die letzte Katabole besteht darin, den ersten Gott endgültig aufzuheben. Dass das Bewusstsein unter dem Einfluss dieses Gottes gefangen war, war eine Folge jenes ‚Urzufalls‘, der oben beschrieben wurde. Die Tatsache, dass der größte Teil der Philosophie der Mythologie dem Kampf gegen B gewidmet ist, zeigt, inwiefern eine solche Urtat für das Urbewusstsein verantwortlich war und unbewusst geblieben ist, indem der Mensch zwischen beiden Potenzen keine Entscheidung treffen konnte.<sup>754</sup> Persephone – in ihrer Entfremdung – wurde als das Unheimliche definiert, als etwas, das nicht sein sollte. Dieser Anfang der Mythologie versinkt ins Vergessen. Über den astralen Gott hinaus konnte sich das Bewusstsein nicht erheben. Erst am Ende

---

751 D.h. nicht wie Isis (das ägyptische Äquivalent der Demeter), die der ersten Potenz ganz zugewandt war (vgl. SW XII, 631).

752 „Kore ist aber auch die Kraft, die von Demeter nach unten wirkt, in die Tiefe. Sie ist die *zeugende Seele*. Sie ist aber auch, als das Reine, Jungfräuliche, in der Höhe *die Zurückführerin der Seelen nach oben*“ (Creuzer 1821a, 537 f.). An einer anderen Stelle kritisiert Schelling, dass Creuzer zwischen einer oberen und einer höheren Persephone nicht unterscheidet und dass er die „obere Kore als Todeskönigin“ denkt (SW XIII, 488).

753 Schelling thematisiert diese Dynamik mehrmals. Die Göttinnen beziehen sich immer auf einen (männlichen) Gott. Diese Zuwendung soll die Neigung des Bewusstseins darstellen. „[...] [D]ie weibliche Gottheit ist entweder immer das Bewußtseyn des ihm parallelen, ihm gleichstehenden und gleichzeitigen Gottes [normalerweise unter der Figur der Gemahlin], oder das Bewußtseyn eines höheren, eines eben kommenden [unter der Form der Mutter]“ (SW XIII, 412). So spricht Schelling auch von drei verschiedenen Gestalten der Demeter als Gattin: Hestia (Aides), Demeter (Poseidon) und Hera (Zeus) (vgl. SW XII, 626). Als Mutter der Persephone, so lässt sich aber sagen, enthält Demeter eine allgemeinere und höchste Bedeutung (SW XII, 629). Hierzu vgl. auch Tilliette 1984, 85.

754 „Aber es [sc. das Bewusstsein] ist diesem [sc. dem realen Prinzip] durch einen Zauber verhaftet, der sich noch von der ersten, unvordenklichen That herschreibt, und dessen es sich bis jetzt selbst nicht bewußt war“ (SW XIII, 413).

wird der Anfang klar. So ist die Befreiung als ein Selbstbewusstwerden zu verstehen. „Deswegen finden wir die Gestalten, welche diesen ersten Momenten des mythologischen Prozesses entsprechen, vorzüglich erst in der griechischen Mythologie“ (SW XII, 154).<sup>755</sup> Eine solche Situation lässt sich z.B. anhand der *Theogonie* Hesiods betrachten, weil erst in diesem Produkt des griechischen Bewusstseins der Anfang der Göttergeschichte vom Standpunkt des Bewusstseins her beschrieben wurde. Durch die Befreiung wird das Bewusstsein fähig, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden: „Wesentlich ist ihm [sc. dem Bewusstsein], das Gott setzende, zufällig, das den realen Gott setzende zu seyn“ (SW XII, 413). Deswegen schreibt Schelling in der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, dass Demeter die Persephone dem realen Gott „weihet“ (UF, 269).<sup>756</sup>

Problematisch bleibt aber mithin die Annahme, dass Persephone einerseits als das in das dunkle Prinzip fallende Bewusstsein beschrieben wird, andererseits als der Teil des Bewusstseins, durch den das Bewusstsein sich von demselben Prinzip befreit. Wie ist es zu verstehen, dass der Raub zuerst negativ und danach positiv konnotiert wird? Man kann sagen, dass diese beiden Perspektiven den Schnittpunkt der exoterischen Religion gegen die esoterische setzen. Die Vorstellung, die bei der trauernden und von der Sehnsucht besessenen Demeter verbleibt, gehört einem exoterischen Moment des Bewusstseins an. Dieser Aspekt wird nicht vom esoterischen Standpunkt ausgeschlossen; er muss aber überwunden werden. Dass im Hymnus an Demeter das biblische Wort ‚ἰλάσκομαι‘, (‚mit sich versöhnen, sühnen‘), gebraucht wird, ist für Schelling ein deutliches Zeichen der tieferen Bedeutung dieser Überwindung.<sup>757</sup> Schelling übersetzt die gemeinte Stelle als: „Selbst einsetz’ ich [Demeter] die Orgien denn, auf daß ihr in Zukunft/ Sie hochheilig begehend das Herz allstets mir versöhnet“ (SW XIII, 633).<sup>758</sup> Auf diesem Grund kann man festhalten, dass die Mysterien in der Versöhnung der Demeter bestehen. Es war aber nur das esoterische Bewusstsein, das diese Versöhnung zum Gegenstand hatte.

Weiterhin zeichnet sich darin die konsequente Frage ab, worin diese Versöhnung besteht. Man erwartet mit Recht, dass am Ende die Ureinheit der Demeter-Persephone auf eine höhere Weise wiederhergestellt wird. Selbst in der Hymne aber wird diese Wiederbegegnung nicht vollständig stattfinden, weil Persephone aufgrund des Granatkerns des Aides nur zwei Drittel des Jahres bei ihrer Mutter verbringen konnte. Nicht das Zusammentreffen der Demeter mit ihrer Tochter macht also den Inhalt der Versöhnung allein aus. Am Ende der *Philosophie der Mythologie* spricht

---

755 Anders gesagt: Schelling kann die Figur der Persephone schon am Anfang der *Philosophie der Mythologie* thematisieren, weil er den ganzen abgeschlossenen Prozess aus einer externen Perspektive betrachtet.

756 Im Band XIV schreibt Schelling: „Der Mensch gewordene verbindet mit sich den h. Geist aber im Tod, wo er erst seine Selbstheit ganz opfert [...]“ (SW XIV, 219). D.h. hier kann man wieder die ‚Opferung‘ des dunklen Prinzips finden.

757 Siehe z.B. Lk. 18,13; Heb. 2,19; 1 Joh. 2,2; 4,10.

758 Vgl. hierzu die Version Voß’ „Dann verordn’ ich selber die Orgien, dass in der Zukunft/ Ihr nach heiligem Brauche das Herz mir sühnet mit Opfern“ (Voß 1826b, 39).

Schelling schon von einer „wiederhergestellte[n]“ Persephone, die er in Athene erkennt (SW XII, 666). Ihre Bezeichnung in den homerischen Hymnen an Athene als ,τριτογένεια‘ wird von Schelling als ein dialektisches Attribut gedeutet: sie ist nicht nur „als Drittes geborene“ gemeint (SW XII, 667), sondern auch als die letzte Dreieinheit (3), in der die erste Einheit (1) mit der Zweiheit (2) vereinigt ist.<sup>759</sup> „Sie ist wieder jenes erste unnahbare, gegen alles, was die Besonnenheit, d.h. die Einheit des Bewußtseyns aufzuheben droht, gewaffnete [sic] und gerüstete Bewußtseyn“ (SW XII, 666). Diese Figur wird aber nicht weiter von Schelling entwickelt und Athene spielt keine weitere Rolle in den Mysterien. Die Versöhnungsfigur muss daher anderswo gesucht werden.

Wichtig ist folgendes: Persephone repräsentiert nicht das reale Prinzip an sich, sondern den Teil des menschlichen Bewusstseins, der vom realen Prinzip angezogen wurde. Dies war aber auch die Ursache der Göttervielheit. Daher kann Demeter auch in den olympischen Göttern keine Ruhe finden. Weil Persephone von Demeter (dem Bewusstsein) getrennt wurde, erkennt sich nun das Bewusstsein als das „wesentlich Gottsetzende“, als das es ursprünglich (als A=B) definiert wurde (SW XIII, 484).<sup>760</sup> Deswegen kann Demeter

[...] weder den Aides [A<sup>1</sup>] noch den befreienden Gott [A<sup>2</sup>] als Gott erkennen, ehe ihr beide wieder in einem dritten [A<sup>3</sup>] verbunden sind, in dem sie den ersten, der ihr geistiger, aber nicht *seyender*, geworden ist, jetzt als den *seyenden*, wirklichen hat, und nicht eher beruhigt sich Demeter, nicht eher gibt sie das ausschließliche Verhältniß zu dem realen Gott auf, als bis sie in demselben Akte zum Setzenden, d.h. zur gebärenden Potenz, zur *Mutter des dritten* geworden ist, der als solcher *seyender* und über alle Vielheit erhabener Geist ist, in welchem die Vielheit wieder Eins geistig wird, der die Vielheit selbst nur als *Moment* unter sich hat und begreift. (SW XIII, 484)

Dieses Zitat gibt die Richtung an, dass nur insofern der höchste Gott Iakchos (Dionysos<sup>3</sup>) vom Bewusstsein absolut anerkannt wird, das menschliche Bewusstsein von seinem mythologischen Unwissen befreit wird. Der erste Gott (nun Aides, d.h. als die geistige Form der ersten Potenz) bleibt immer noch als *Vergangenheit* des Bewusstseins und nur indem er als Grund anerkannt wird und mit den anderen Potenzen völlig versöhnt wird, ereignet sich die wahre Harmonie. Der erste Gott – und mit ihm Persephone, die dunkle Seite des Urbewusstseins – wird darüber hinaus von Iakchos „ersetzt“ (vgl. UF, 270; vgl. SW XIII, 414). Wenn die erste Potenz als „Princip des Todes“ zu denken ist (vgl. SW XIII, 351), dann erscheinen die Mysterien als Tod des Todes, oder mindestens als Antidoton gegen ihn. Demeter – das Bewusstsein –<sup>761</sup> ersetzt daher den Gott der Vergangenheit mit dem Gott der Zukunft und bestätigt in dieser Weise ihre prophetische Funktion.

---

759 Da Athene auch die römische Göttin Minerva entspricht, d.h. die Göttin der Weisheit, wäre auch möglich, in der Figur der Athene am Ende der Mythologie das Vorbild der Philosophie zu erkennen.

760 Vgl. mit Schellings Definition des Todes: „Der Tod des Menschen möchte also nicht sowohl eine Scheidung, als eine *essentification* seyn, worin nur Zufälliges untergeht aber das *Wesen*, was eigentlich der Mensch *ist*, bewahrt wird“ (SW XIV, 207).

761 Tilliette nennt Persephone – bzw. Demeter – als Bewusstsein „la quatrième puissance“ (Tilliette 1970b, 423).

Dass Persephone den Aides begleitet, heißt für Schelling, dass sie „von Anfang an verfallen war“ (SW XIII, 414). Die ‚Zirkularität‘ des mythologischen Prozesses erscheint hier also überzeugend und konsistent.

#### 4.2.3. Die Struktur der Mysterien

Angesichts so gewichtiger Einwände gegenüber der Rolle der Mysterien bei den Griechen lohnt es sich, einen genaueren Blick auf die Struktur der Mysterienlehre Schellings und ihre Bedeutung zu werfen. Zu diesem Gesamtbild gehört nun die Frage, warum der Überwindungs-Moment der Mythologie gerade in den Mysterien stattfindet? Die Mysterien sind für Schelling die letzte Erklärung der Mythologie. Sie sind ebenso die Fortsetzung der Mythologie auf einer höheren Ebene.<sup>762</sup> Gegen die Vermutung, dass in den Mysterien ein Monotheismus gelehrt wurde, betont Schelling, dass die Göttervielheit der Mythologie hier nicht vernichtet wird. Dennoch sollte es einen Grund geben, nach dem die Mysterien als Geheimlehre neben dem öffentlichen Kultus praktiziert wurden.

Die Mysterien werden schon in früheren – nicht mythologischen – Werken Schellings erwähnt.<sup>763</sup>

---

762 In diesem Sinn bemerkt Scheerlinck, dass das Schweigegebot der Mysterien – in *Philosophie und Religion* – ein Resultat der Unmittelbarkeit ihrer Natur ist (Scheerlinck 2017, 372). Es ist aber wichtig zu unterstreichen, dass obwohl Schelling hier “am historischen Phänomenen der Eleusinischen Mysterien” nicht interessiert scheint, wie Scheerlinck pointiert, spielt der historische Hintergrund in der *Philosophie der Offenbarung* eine wichtige Rolle.

763 Speziell wichtig scheint folgende – teilweise schon zitierte – Stelle *Brunos*: „Der Zweck aber aller Mysterien ist kein anderer, als den Menschen von allem dem, wovon sie sonst nur die Abbilder zu sehen gewohnt sind, die Urbilder zu zeigen, was gestern zuletzt Polyhymnio, welcher gegenwärtig war, mit vielen Gründen auseinandersetzte. Denn auf dem Rückwege zur Stadt, da wir von dem Inhalt der Mysterien uns besprachen, sagte er, daß wir vergebens entweder heiligere Lehren oder bedeutendere Symbole und Zeichen zu erfinden strebten, als in den alten gelehrt und vorgestellt worden seyen. Und was die ersteren betrifft, sagte er, so haben in den Mysterien die Menschen zuerst gelernt, daß außer den Dingen, welche unaufhörlich verändert werden und vielgestaltig sich verwandeln, etwas Unwandelbares, Eingestaltiges und Untheilbares sey, und daß dasjenige, was dem Göttlichen und Unsterblichen am ähnlichsten, die Seele, das aber, was dem Vielgestaltigen, Theilbaren und immer Veränderlichen am meisten gleicht, der Körper sey. Die einzelnen Dinge nun hätten sich durch das, was an ihnen unterscheidbar und besonders wäre, von dem an und für sich selbst Gleichen abgesondert, obwohl sie an dem, wodurch sie sich selbst gleich und individuell sind, einen Abdruck und gleichsam das Gepräge jenes schlechthin Untheilbaren mit in die Zeitlichkeit genommen. Da wir nun diese Aehnlichkeit der concreten Dinge mit dem an sich selbst Gleichen bemerken, und wahrnehmen, daß sie sich zwar bestreben jenem in der Einheit ähnlich zu seyn, aber diese Aehnlichkeit nicht ganz erreichen, so müssen wir das Urbild des an und für sich selbst Gleichen, schlechthin Untheilbaren, auf eine unzeitliche Weise, gleichsam vor der Geburt erkannt haben, welches sie durch einen dem jetzigen vorhergegangenen Zustand der Seele ausdrückten, worin sie der unmittelbaren Anschauung der Ideen und Urbilder der Dinge theilhaftig gewesen, und aus dem sie erst durch die Vereinigung mit dem Leibe und den Uebergang in das zeitliche Daseyn gerissen worden wäre. Die Mysterien seyen deshalb vorgestellt worden als eine Anstalt, die, welche daran Theil nehmen, durch Reinigung der Seele zur Wiedererinnerung an die vormalig angeschauten Ideen des an sich Wahren, Schönen und Guten, und dadurch zur höchsten Seligkeit zu bringen. Da nun in der Erkenntniß des Ewigen und Unveränderlichen die erhabene Philosophie bestehe, so sey die Lehre der Mysterien nichts anderes als die erhabenste, heiligste und vortrefflichste, aus dem äußersten Alterthum überlieferte Philosophie gewesen, so daß sich die Mysterien zu der Mythologie wirklich ebenso verhalten, wie wir glauben, daß sich die Philosophie zu der Poesie verhalte, und wir demnach mit gutem Grund beschlossen haben, daß die Mythologie zwar den Dichtern, die Einrichtung der Mysterien aber den Philosophen überlassen werden sollte. Allein nachdem wir die Rede bis zu diesem Punkt zurückgebracht, so möget ihr nun ferner urtheilen, ob und auf welche Art ihr von demselben aus sie weiter führen wollet“ (SW IV, 233 f.). Vgl. auch *Ueber die Methode des akademischen Studiums* (SW V, 293, 314, 346). Die Figuren von Demeter und Persephone verstecken sich auch schon in der *Freiheitsschrift*: „[...] das Saamenkorn muß in die Erde versenkt werden und in der Finsternis sterben,

Besonders interessant in Bezug auf die Behandlung der Mysterien in der *Philosophie der Offenbarung* ist der Anhang des Werkes *Philosophie und Religion*, dessen Titel „Ueber die äußeren Formen, unter welchen die Religion existirt“ lautet. Schon dort hatte Schelling die Idee einer exoterischen und einer esoterischen Existenz der Religion im Altertum behandelt.<sup>764</sup> Der Widerspruch beider Kulte ist wichtig, um zu erklären, warum die Mysterien geheim waren. Die Religion existiert innerhalb des Staates; ihre Bereiche können aber nicht deckungsgleich sein.<sup>765</sup> Gegenüber dem Staat ist die wahre Religion nur esoterisch vorstellbar, da ihre Lehre zu einer ganz anderen Ordnung gehört. Wenn die Religion in eine staatliche und öffentliche Form eintritt, verliert sie Teile ihres Wesens. Deshalb ist es notwendig zwischen einer exoterischen und einer esoterischen Religion zu unterscheiden. Der antike Staat bewahrt die esoterische Lehre in sich selbst als Teil der Mysterien, nicht um die Teilnahme der Bevölkerung einzugrenzen, sondern um ihre Heiligkeit zu beschützen (vgl. SW VI, 66.). Dieser Anspruch ist gleichermaßen eine Folge des Begriffs des ‚Absoluten‘. Das Absolute kann nicht durch „Erklärungen“, sondern nur durch „Anschauung“ erkannt werden (vgl. SW VI, 25 f.). Der Ausgangspunkt Schellings ist es daher, das Absolute an sich nicht als Postulat, sondern als wahres ‚Selbsterkennen‘ des Absoluten zu begreifen. Dieser Begriff des Absoluten fordert in *Philosophie und Religion* für Schelling eine Idee der Religion als Doktrin und Erkenntnis des Absoluten.

Schelling spricht sich deutlich gegen eine Gleichstellung zwischen der öffentlichen und esoterischen Lehre aus, da letztere den Gegensatz zur ersteren bezeichnet. Dennoch fungieren die Mysterien als Grund für die öffentliche Dimension der Religion – die in der Mythologie, der Poesie und der Kunst dargestellt ist – und weisen deshalb auch in der Öffentlichkeit auf das geheime Wissen hin.<sup>766</sup>

---

damit die schönere Lichtgestalt sich erhebe und am Sonnentrahl sich entfalte“ (AA I, 17, 131/ SW VII, 360).

764 Hierzu auch SW V, 293 f.

765 Die Beziehung zwischen Staat und Religion tritt wieder in einer ähnlichen Passage der *Stuttgarter Privatvorlesungen* hervor. Vgl. AA II, 8, 146/ SW VII, 461 f.

766 „Wahre Mythologie ist eine Symbolik der Ideen, welche nur durch Gestalten der Natur möglich und eine vollkommene Verendlichkeit des Unendlichen ist“ (SW VI, 67). In dem Wunderbaren (vgl. *Philosophie der Kunst*, AA II, 6.1, 172/ SW V, 438 f.) – als demjenigen, das sich als Gegenteil die Naturgesetze setzt – stellt sich hierhin ein individueller und historischer Rapport mit der Gottheit vor. Die Mysterien hingegen spiegeln sich in der Natur wider, in der das ewige Wesen der Gattung durchscheint. „Sucht ihr also eine universelle Mythologie, so bemächtigt euch der symbolischen Ansicht der Natur, lasset die Götter wieder Besitz von ihr ergreifen und sie erfüllen; dagegen bleibe die geistige Welt der Religion frei und ganz vom Sinnenschein abgezogen [...]“ (SW VI, 67). Nun ergibt sich auch in *Philosophie und Religion* die Frage, was genau der Inhalt dieser esoterischen Lehre ist. Schelling äußert sich dazu klar: „Die esoterische Religion ist ebenso nothwendig Monotheismus, als die exoterische unter irgend einer Form nothwendig in Polytheismus verfällt“ (SW VI, 67). Und noch hierzu: „Hätte man den Begriff des Heidenthums nicht immer und allein von der öffentlichen Religion abstrahirt, so würde man längst eingesehen haben, wie Heidenthum und Christenthum von jeher beisamen waren [...]“ (SW VI, 66). Dementsprechend sind die Doktrinen von Ureinheit, Präexistenz der Seelen, Fall und Versöhnung auch Teil dieser Lehre, die nur durch Abstufungen den Eingeweihten zugänglich sind. Diese Position scheint der Meinung der *Philosophie der Offenbarung* zu widersprechen (i.e. mit der Idee, dass in den Mysterien nicht eine bloße monotheistische Lehre gelehrt wurde). Diese Spannung lässt sich aber beseitigen, wenn man sich erinnert, dass es in *Philosophie und Religion* für Schelling um die Bedeutung der Religion als absolute Wahrheit und nicht als bloß sittliches Ideal geht. In diesem Sinn bleibt die Kontinuität zwischen Mysterien und Christenthum ein wesentlicher Punkt der schellingschen Auffassung.

Besonders wichtig für die Charakterisierung der Mysterien sind aber ihre ‚Stufen‘. Diese Momente der Einweihung werden von Schelling als Momente eines Bewusstseinsprozesses verstanden. Zuerst soll die Seele sich von der Sinnlichkeit befreien. Dieser Aufgabe aber helfen die „schreckvolle[n] Bilder, die der Seele die Nichtigkeit alles Zeitlichen vor die Augen stellen und sie erschütternd das einzig wahre Seyn ahnden lassen“ (SW VI, 69). So wie der Traumzustand die Vorbereitung für den Tod ist, so ist diese erste Stufe die Vorbereitung für die Mysterien, so Schelling. Das Ziel dieser Phase ist das Aufgeben der empirischen Sinnlichkeit und die Empfindlichkeit für die ideelle Welt zu erwecken. Die nächste Stufe der Vorbereitung ist auch von Bildern bestimmt. Hier fängt die Betrachtung der idealen Welt durch bildliche Darstellungen an; genauer gesagt, durch dramatische Handlungen, die „die Geschichte und Schicksale des Universum[s]“ darstellen sollen (SW VI, 69).<sup>767</sup> Das dritte und letzte Stadium der Mysterien ist die Betrachtung der Wahrheit „ohne Bilder“. Allerdings nennt Schelling diejenigen, denen er dieses „Erwachen“ zuschreibt, „Autopten“ (SW VI, 70).<sup>768</sup> Dabei ist jedes Moment dieser Einweihung dadurch gekennzeichnet, dass die Betrachtung des Absoluten einer intuitiven, nicht diskursiven Annäherung bedarf.<sup>769</sup>

767 Daran schließt sich gegenüber der Tragödie – als Manifestation der exoterischen Sittlichkeit – die „dramatische Form“, unter der man vielleicht den – platonischen – Dialog verstehen sollte.

768 Das Wort erinnert natürlich an die ‚Epopoten‘, an diejenigen, die an der letzten Stufe der Mysterien teilnehmen. Das Wort ‚αὐτοπτικός‘ bezieht sich auf den Augenzeugen – von sinnlichen und göttlichen Sachen (vgl. Lukas 1,2, ‚αὐτόπται‘) – aber auch wahrscheinlich hier (wenn dies kein Druckfehler ist) auf eine Art ‚Selbstbetrachtung‘, da Schelling dieses Moment auch als „Selbstüberwindung“ benennt.

769 Auch Scheerlinck erkennt „d[en] sinnliche[n] Charakter der Mythologie“ an dieser Stelle (Scheerlinck 2017, 367). Die grobe Skizzierung dieses Anhangs verweist bereits auf die inhaltliche Verwandtschaft zwischen *Philosophie und Religion* und der *Symbolik* Creuzers. Die *Symbolik* betreffend sind die von Schelling charakterisierten drei Stufen dieser Initiation auch sinnbildlich an sich. Besonders in *Philosophie und Religion* betont Schelling den nicht rein intellektuellen Aspekt dieses Prozesses, der eigentlich durch Bilder oder Anschauungsformen beschrieben wird. Beide Darstellungen lassen sich zunächst durch mindestens drei Gemeinsamkeiten verbinden. Erstens ist der Inhalt der Mythologie bei beiden Autoren nicht sittlich, sondern religiös. Gegenüber dem Einwand Eschenmeyers, dem *Philosophie und Religion* größtenteils gewidmet ist, dass Schelling die Tugend aus der Vernunft ausschließt, bestätigt Schelling den Vorrang einer höheren religiösen Ebene: „Ja! wir glauben, daß es etwas Höheres gibt als eure Tugend und die Sittlichkeit, wovon ihr, armselig und ohne Kraft, redet: wir glauben, daß es einen Zustand der Seele gibt, in welchem für sie so wenig ein Gebot als eine Belohnung der Tugend ist, indem sie bloß der innern Nothwendigkeit ihrer Natur gemäß handelt“ (SW VI, 55). Von einer solchen Aussage könnte Creuzer seine eigene hermeneutische Einstellung ableiten. Trotz des Fortschrittes der Philologie – schreibt Creuzer in *Philologie und Mythologie* – übersieht diese Disziplin doch die „ganze andere Hemisphäre der Symbolik und theologischen Geheimlehre“, d.h. sie ignoriert weiterhin die mystische Substanz, die im Grunde der Mythik liegt. Im Gegensatz hierzu beansprucht Creuzer eine hermeneutische Wende, die vom griechischen Zentrum aus zur bildlichen, orientalischen und mystischen Peripherie hin verläuft. Dieser Umweg führt aber auch zur Annahme einer religiösen Überlieferung. Zweitens konzipieren beide Autoren diese heilige Lehre in gewisser Hinsicht als gemeinsamen Grund verschiedener Glauben. Bei Schelling ist die Rede nur von dem Zusammenhang zwischen den griechischen Mysterien und dem Christentum. Creuzer seinerseits hebt in der Vorrede zum vierten Band der *Symbolik* (erste Ausgabe, 1812) hervor, dass, „wie die Bibel selber sagt, Gott sich keinem Volk unbezeugt gelassen, und dass es schon in früher Vorzeit unter den Aegyptern, Persern, Indiern u.s.w. Weise gegeben, die für göttliche Zeugnisse empfänglich und zu deren Fortpflanzung geschickt waren“ (Creuzer 1812, i f.). Drittens betonen sowohl Schelling als auch Creuzer die Rolle der Bilder. Diese sollen im Rahmen des Gegensatzes zwischen Verstand und Anschauung erfasst werden. Das Absolute ist nur durch (intellektuelle) Anschauung begreifbar. Obwohl die Bilder zu einer niedrigen sinnlichen Ordnung gehören – Schelling spricht über den Bereich der Materie als ‚Idol‘ und ‚simulachrum‘ – lassen sie den göttlichen Inhalt durchschimmern (vgl. SW VI, 46). Auch bei Creuzer sind Symbole nur mangelhafte Ausdrucksmittel, rohe Versuche eines „schmerzliche[n] Sehnen[s]“ der frühen Menschheit. Sogar bei Schelling scheint die klassische Vorstellung zu schwanken, wenn er über die „schreckvolle[n] Bilder“ der ersten Stufe der Mysterien spricht. Trotz dieser Unvollkommenheit sind Bilder geeignete Mittel des Intuitiven und

In der *Philosophie der Offenbarung* findet man eine ähnliche – doch verfeinerte – Beschreibung dieser Instanzen der Mysterien. Diese Momente werden hier als die Wiederholung der „Geschichte“ gedeutet, die in der *Philosophie der Mythologie* dargestellt wurden (vgl. SW XIII, 444). Wenn die Mysterien als eine persönliche Religionsform verstanden werden können, in der die Intensität der religiösen Erfahrung eine wesentliche Rolle spielt, dann scheint die Interpretation Schellings damit ganz zusammenzupassen.<sup>770</sup> Was das Bewusstsein während seiner mythologischen Konstitution erlitten hat, stellt sich dem Bewusstsein jetzt selbst als seine eigene Geschichte vor.<sup>771</sup> Mit anderen Worten: das Bewusstsein wird seiner eigenen Geschichte bewusst, indem diese Geschichte wiederholt wird. Was die Eingeweihten in ihrer Initiation erfahren, ist also eine Wiedererleben der Bewusstseinsgeschichte.

Schelling unterscheidet hier – obwohl nicht systematisch – wieder verschiedene Stufen der Einweihung: den Schrecken, die τελετή, die μύσις und die ἑποπτεία.<sup>772</sup> Die erste Stufe, die als Vorbereitung verstanden werden kann, ist die des Schreckens, dessen Ziel die Unterwerfung der Seele ist. Dieses Moment korrespondiert mit dem des mythologischen Kampfes. Schelling vergleicht ebenso das „Herumirren“ der Demeter bei der Suche nach ihrer Tochter mit dem Herumirren der Eingeweihten (SW XIII, 449).<sup>773</sup> Die Seele erlebt hier die Gewalt der ersten Potenz erneut. Die schrecklichen φαντάσματα erwecken die Erfahrungen des Bewusstseins in seinem Kampf zwischen dem realen und dem idealen Prinzip, der als eine blutige und schmerzliche Zerreißung erfahren wird. Schon in *Philosophie und Religion* wurde diese erste Stufe als „Vernichtung der sinnlichen Affekte“ (SW VI, 69) bezeichnet. Dieser Kampf wird nun als ein Zustand zwischen dem Bewusstsein und der Bewusstlosigkeit beschrieben. Die Assoziation der Mysterien mit dem Orgasmus und der Begeisterung lässt sich also auch hier verankern. Es wurde in der *Philosophie der Mythologie* schon darauf hingewiesen, dass die orgiastische Erfahrung der Moment des von der zweiten Potenz verursachten Schwachwerdens des realen Gottes ist (vgl. SW

können unmittelbar auf die Seele wirken.

770 Vgl. Burkert 1990, 19 f., 75-78.

771 Es wäre hier zu vermuten, dass das, was das Bewusstsein in der Mythologie kollektiv erfahren hat, nun als individuelle Erfahrung erscheint. Schelling betont aber die Individualität der Eingeweihten nicht und spricht weiter von ‚dem Bewusstsein‘ im Allgemeinen. Eine solche Deutung der Mysterien wäre aber auch nicht unplausibel, da Schelling in der *Historisch-kritischen Einleitung* andeutet, dass der mythologische Prozess den Übergang von der ursprünglichen homogenen Menschheit zu den Völkern darstellt (SW XI, 184). In diesem Sinn wäre es daher möglich diese Entwicklung als den Konstitutionsprozess des Individuums (als Subjekt der nachmythologischen Geschichte) zu betrachten.

772 Diese drei letzten Momente sind aus Proklos genommen (*Platonische Theologie* IV, Kap. 26). An anderer Stelle nennt Schelling die Mysterien allgemein „τελεται von τέλος“, weil sie das Ende der Mythologie und die Ankündigung der zukünftigen Vollendung sind (UF, 385) – ein Vergleich, der auch bei Plato im *Phaidros* zu finden ist (249b–d). Schelling unterscheidet traditionsgemäß zwischen zwei weiteren ähnlichen Aspekten der Mysterien: dem, der gemacht wurde, und dem, der gesagt wurde (vgl. SW XIII, 443). Diese zwei Begriffe (λεγόμενα und δρώμενα) kommen z.B. bei Pausanias (Paus. 2.37.2) und Plutarch vor (Isis et Osiris, 378b; in der Übersetzung Babbitts, Plutarch 1999, 157).

773 Tatsächlich, obschon Schelling dies nicht erwähnt, könnten die Prozession am 19. Boedromion und die Fackeln, die die Eingeweihten getragen haben sollen, als Zeichen dieser ‚Wieder-Inszenierung‘ der Suche gedeutet werden (siehe Bremmer 2014, 7). Zum Vergleich des Hymnus mit dem Ablauf der Zeremonie siehe die Anmerkungen in Scarpi 2003a, 443 f.

XII, 351). Schelling übersetzt – in Anlehnung an eine Stelle des Aristoteles über die verschiedenen Arten von Melodien –<sup>774</sup> das Wort ‚ἐνθουσιασμός‘ durch ‚Gottesbesessenheit‘ und erklärt, dass dieses πάθος, obwohl manchmal nicht manifest, „in *allen* [Seelen]“ (SW XIII, 446) vorhanden ist. Da Aristoteles selbst diese ‚Ekstase‘ mit der ‚κάθαρσις‘ verbindet, unterstützt dies den ‚propädeutischen‘ Aspekt dieser Reinigungsphase.<sup>775</sup>

Die nächste Stufe war die τελετή, der symbolische Tod – da Schelling dieses Wort mit ‚τελευτή‘, ‚Ende, Erfüllung‘ in Verbindung bringt –, in dem der Geist vom Leib befreit wird (vgl. SW XIII, 448). Nicht aber als eine Befreiung des Materiellen *per se*, sondern vielmehr als Befreiung des Materiellen der Mythologie soll dieses Moment verstanden werden. Hier sollen alle Schmerzen des mythologischen Bewusstseins („alles Furchtbare, Schauer, Zittern, Angstschweiß und Entsetzen“) endlich ausgelöscht werden. „In den Mysterien feiert das mythologische Bewußtsein sein eigenes Ende, seinen Tod, aber auch seine Zukunft [...]“ (UF, 389; vgl. SW XIII, 529). Dass der Tod ‚gefeiert‘ wird, heißt anders gesagt, dass die Furcht des Todes selbst überwunden werden soll (vgl. SW XIII, 450). Diese Befreiung (‚λύσις‘)<sup>776</sup> ist aber nicht der höchste Moment der Einweihung, sondern nur ebenso ein Übergang zu den beiden letzten Instanzen: die μῆσις und die ἐποπτεία, indem die erste in einer theoretischen Belehrung bestand und die letzte in „der wirklichen Anschauung der heiligen Geheimnisse“ (SW XIII, 448)<sup>777</sup>.<sup>778</sup>

Obwohl Schelling diesen Unterschied zwischen der ‚Theorie‘ und der ‚Epopteia‘ umreißt, werden diese beiden Begriffe nicht ausdrücklich entfaltet. Angesichts des theoretischen Inhalts der Mysterien lässt sich feststellen, dass dieser in der Anerkennung der drei rein geistigen Potenzen besteht. Dies ist also die eigentliche „Lehre“ und die „Erkenntniß“ der Mysterien (vgl. SW XIII, 491). Der wahre Sinn der Mysterien besteht aber für Schelling weder in einer allgemeinen philosophischen Deutung, noch in „einzelne[n] Dogmen“ – wie es z.B. die Unsterblichkeit der Seele sein könnte (vgl. SW XIII, 491-493). Die tiefere Bedeutung der Mysterien ist also keine „Lehre“, sondern eine „Geschichte“ (SW XIII, 494). Diese Geschichte „konnte als solche auch nur durch wirkliche Vorgänge dargestellt werden“ (SW XIII, 495). Dies bedeutet, dass das Bewusstsein in den Mysterien nicht nur seine eigene Geschichte *sinnlich erfahren* (erste Phase der Einweihung) und *verstehen* (μῆσις) soll, es kann sie auch *veranschaulichen* (ἐποπτεία).<sup>779</sup> Nicht allein erkennt das

---

774 *Politik VIII, 7, 1342a*. Es geht um die Stelle, in der Aristoteles den Einfluss der Musik auf das Gemüt behandelt.

775 Dass eine Reinigung nötig war, lässt sich auch z.B. beim Mythos des Herakles erkennen (Apollod. 2.5.12). Dort wird erzählt, dass Herakles vor seiner Einweihung in Eleusis sich purifizieren muss, weil er den Zentaur getötet hat. Vgl. auch Richardson 1974, 22.

776 Schelling verwendet dieses Wort, weil er an anderen Stellen auf die Idee des Dionysos als Befreier (‚λύσις‘) hingewiesen hatte (vgl. SW XIII, 436; vgl. auch Paus. 2.7.6). Man muss sich auch daran erinnern, dass Dionysos sich in den *Bakchen* Euripides von der Fesselung des Pentheus befreit hat.

777

778 Zu den Begriffen der *myêsis* und der *epopteia* siehe Bremmer 2014, 2-16.

779 Schelling ergänzt, dass der höchste Inhalt der Mysterien durch bildliche Darstellungen *gezeigt* (in Bezug auf ‚δεκνύναι‘) wurde und nicht durch Worte ausgesprochen, weil er in Widerspruch mit der öffentlichen Lehre war (vgl. SW XIII, 508).

Bewusstsein seinen Inhalt in den drei geistigen Potenzen in ihrer Reinheit, es erkennt jetzt auch seine eigene Geschichte als „*Leiden des Gottes*“ (vgl. SW XIII, 495). Diese Inklusion eines nicht begrifflichen Elements, wie dem Leiden, wird auch später hervorgehoben, indem Schelling konstatiert, dass ein „tragische[r] Zug“ oder eine „Schwermuth“ die ganze hellenische Kultur durchdringt und bestimmt (SW XIII, 511 f.).<sup>780</sup>

Rückblickend soll nun das Erkenntnispotential der Mysterien bilanziert werden. Der Inhalt der Mysterien sind die drei Potenzen in ihrer Reinheit, d.h. nicht in der Spannung, sondern als ‚verkettete‘ demiurgischen Prinzipien.<sup>781</sup> Diese drei Potenzen werden allerdings vom Bewusstsein nicht als statische und abstrakte Begriffe erfasst, sondern als die Geschichte des religiösen Bewusstseins und darüber hinaus als die Geschichte selbst.<sup>782</sup> Diese Geschichte ist auch keine abgeschlossene. Die Anerkennung des dritten Gottes ist gleichzeitig die Vorahnung der Zukunft und in diesem Sinn die Vorahnung der zukünftigen Religion. Iakchos erscheint in den Mysterien als Knabe (SW XIII, 519 f.). Schelling erwähnt sogar eine Darstellung der Fortuna Primigenia (d.h. Persephone), in der Jupiter als Kind erscheint: der zukünftige Herrscher (Zeus-Iakchos) erscheint als Kind (als Resultat) der Persephone (vgl. SW XII, 681).<sup>783</sup> Dies war also das ‚Geheimnis‘ der Mysterien: nicht die drei Potenzen *per se*, sondern sie als drei Momente eines Gottes (vgl. SW XIII, 507) und dementsprechend als drei Momente des kommenden Gottes zu verstehen.

#### 4.2.4. Die Mysterien der Seele: Mythologie und Psychologie

Dass im Hymnus an Demeter eine starke Beziehung zwischen Demeter und der Nachwelt mindestens angedeutet wird, ist unleugbar. Demeter selbst verkündigt dies. So übersetzt Schelling (vv. 480-482): „Selig, welcher das schaute der sterblichen Erdbewohner!/ Aber wer dieser Weißen nicht theilhaft, hat nicht ein gleiches/ Loos im Tode, sobald er ins düstere Dunkel hinabstieg“ (SW XIII, 451). So schreibt Schelling auch: „Die Seligkeit, welche die Eingeweihten in den Lehren der Mysterien empfanden, wurde als Vorbild der künftigen Seligkeit ausdrücklich erklärt“ (SW XIII, 493). Dieser Aspekt steht im Hintergrund des zentralen Inhaltes der Mysterien (der Anerkennung der drei demiurgischen Potenzen als einer verketteten Einheit), er scheint nur ein „Corollarium“ dieser Lehre zu sein (SW XIII, 494). Man kann aber trotzdem die Frage stellen – da in anderen Werken Schellings die Geisterwelt eine wichtige Rolle spielt –, ob für Schelling tatsächlich neben der systematischen Bedeutung der Mysterien (d.h. der Mysterien als Endphase der Mythologie) und neben einer symbolischen Deutung der *teleté* auch eine ‚psychologische‘ Bedeutung zu finden ist

---

780 Vgl. hierzu die *Darstellung des philosophischen Empirismus*: SW X, 268.

781 Vgl. Beach 1994, 223.

782 „Unvermeidlich war in den Mysterien der Gedanke einer Vergangenheit, mit ihm auch der Gedanke einer Gegenwart und einer Zukunft“ (SW XIII, 507).

783 Diese Darstellung wird von Cicero erwähnt (*De Divinatione*, 2.85).

und die Seligkeit nicht als ein bloßes ‚Corollarium‘ verstanden werden muss.<sup>784</sup> Der Begriff, der bei dieser Frage einen Hinweis anbieten kann, ist daher der Begriff der Seele. Neben den Stellen der *Philosophie der Offenbarung*, in denen die Seele thematisiert wird, kommt dieser Begriff in anderen Werken Schellings vor, besonders in *Clara* – und auch in den *Stuttgarter Privatvorlesungen*.<sup>785</sup>

Zuerst muss bemerkt werden, dass die Quelle, die Schelling im Kopf hat und die eine Brücke zwischen der Aufgabe der Philosophie, der Seele und den Mysterien bildet, der *Phaidon* Platons ist. Schelling spricht von einer „Aehnlichkeit“ zwischen den Mysterien und der Philosophie (SW XIII, 459). Obschon Schelling sich gegenüber der Deutung, die die Mysterien als eine geheime philosophische Lehre interpretiert (vgl. SW XIII, 453), negativ positioniert, vergleicht er am Ende der zwanzigsten Vorlesung der *Philosophie der Offenbarung* die Rolle der Philosophie mit den Mysterien.

In der Tat, alles Philosophiren ist ein Ausstreben der Seele aus dem Vermischten und aus verschiedenartigen Wirkungen Zusammengewachsenen zu dem Unvermischten, Einfachen zu den reinen Ursachen, die, weil sie allen *mit der Seele selbst* (αὐτῆ τῆ ψυχῆ) erkannt werden und nur im *reinen* Gedanken sich darstellen, auch allein, jede, *ganz, vollkommen, und lauter* zu erkennen sind [...]. (SW XIII, 458)<sup>786</sup>

Wie soll diese Ähnlichkeit interpretiert werden? Diesen Parallelismus findet man wieder im *Phaidon*. Der Hintergrund dieses platonischen Textes – der Tod des Sokrates – bringt die Seele, das Sterben und die Aufgabe des Philosophierens zusammen. Dort wird die Reinigung der Seele im Tod mit der philosophischen Lösung vom Leiblichen verglichen. Schon in *Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* (1802) hatte Schelling diese Stelle des *Phaidons* mit Eleusis assoziiert.<sup>787</sup>

---

784 Hubert Beckers hatte schon in seiner Schrift *Die Unsterblichkeitslehre Schelling's im ganzen Zusammenhange ihrer Entwicklung* (1865) die Verbindung zwischen der schellingschen Lehre der Seele und den Mysterien angedeutet (Beckers 1865, 14). Siehe dazu Plitt III, 68 f.; Schelling an Beckers, 08.06.1833.

785 Ich beziehe mich hier auf diese beiden Texte, aber es gibt andere bedeutsame Stellen, besonders die 32. Vorlesung des zweiten Teils der *Philosophie der Offenbarung*, in der Schelling von der „Essentification“ der Menschen nach dem Tod spricht (SW XIV, 207). Da aber dort die Figur Christi auch eine wichtige Rolle spielt, die hier nicht behandelt werden kann, habe ich mich hier nur mit den Texten aus der mittleren Philosophie beschäftigt. Zur umstrittenen Datierung des Textes *Clara* vgl. Steinkamp xiii-xvii und Ehrhardt 2004.

786 Schelling bezieht sich hier auf Phaed. 66 E (er zitiert 66 D). Vgl. auch die *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, SW XI, 316.

787 In der mit Hegel herausgegebenen Zeitschrift *Kritisches Journal der Philosophie* erschienen. Hierzu Ziche 2002, 211. Dort schreibt Schelling: „Der Weg zu jener Befreiung ist nicht der bloß negative Begriff der Endlichkeit, daß sie nämlich eine Schranke der Seele ist, denn hierdurch wird sie nicht überwunden. Es bedarf eines positiven Begriffs und einer gleichen Anschauung des An-sich“ (SW V, 123). Dieser Text endet sogar mit einer Referenz an Demeter: „Das Erste, was sie erfährt, ist die Sehnsucht; denn die Natur, um in sich den Abdruck des unsterblichen Wesens zu empfangen, ist nothwendig zugleich das Grab der Vollkommenheit. Die Seele, welche den Verlust des höchsten Gutes gewahr wird, eilt, der Ceres gleich, die Fackel an dem flammenden Berg zu entzünden, die Erde zu durchforschen, alle Tiefen und Höhen zu durchspähen, umsonst, bis sie ermüdet endlich in *Eleusis* anlangt. Dieses ist die zweite Stufe; allein nur die allsehende Sonne offenbart den Hades als den Ort, der das ewige Gut vorenthält. Die Seele, welcher diese Offenbarung widerfährt, geht zur letzten Erkenntniß über, sich zum ewigen Vater zu wenden: die unauslöslliche Verkettung zu lösen, vermag auch der König der Götter nicht, aber er verstattet der Seele, sich des verlorenen Guts in den Bildungen zu freuen, welche der Strahl des ewigen Lichts durch ihre Vermittlung dem finstern Schooß der Tiefe entreißt“ (SW V, 124).

Eigentümlich an Demeter in der Erzählung des Hymnus ist aber, dass nach der Trennung eine Versöhnung folgt. Mit anderen Worten: wenn ein Parallelismus zwischen den Mysterien und der schellingschen Seelenlehre zu konstatieren wäre, dann muss auch erklärt werden, was für eine ‚psychologische‘ Bedeutung diese Versöhnung haben könnte. Hierzu scheint der Text *Clara* trefflich zu sein. Man könnte einwenden, dass dieser Dialog nicht zu den rein ‚philosophischen‘ Werken Schellings gehört. Erstens wegen seiner dialogischen und stilisierten Form; Zweitens wegen seines ‚spekulativen‘ Inhaltes bezüglich der Nachwelt. Allerdings gibt es ausreichende thematische Ähnlichkeiten, um ihn mit der *Philosophie der Offenbarung* zu vergleichen.<sup>788</sup>

Der Rahmen der Ideenentwicklung des Textes sind die Gespräche Claras mit ihren zwei Freunden: einem Arzt und einem Pfarrer.<sup>789</sup> Der geistliche Ton dieser Unterhaltungen wird dabei von Clara geleitet, deren Stimmung vom Tod ihres Mannes bestimmt ist (der Dialog fängt tatsächlich am Allerseelentag an. Die dialogischen *Form* wird im Text selbst problematisiert, indem Clara die oberflächliche Dunkelheit mancher philosophischer prosaischer Texte kritisiert.<sup>790</sup> Ebenso war Schelling bewusst, dass der *Inhalt* der Schrift als ‚schwärmerisch‘ erscheinen könnte, weil die „Geisterwelt“ ihr Hauptthema ist (SW IX, 5). Diese ‚Grundsatzklärung‘ und die Ähnlichkeit der Themen, die in *Clara* und den *Stuttgarter Privatvorlesungen* (u.A.) behandelt werden, ermöglichen es, *Clara* als Teil des gesamten schellingschen System zu begreifen.

Relevant für die Rolle der Mysterien sind aber die Motive, die sich hier nochmals wiederholen: die Figur des Philosophen als „Gestorbenem“ (vgl. SW IX, 60), das Sterben als Erwachen (vgl. SW IX, 63), die Überwindung der Todesfurcht (vgl. SW IX, 69) und die Seelenreinigung (SW IX, 82).<sup>791</sup> Die Wiederholung dieser Themen reicht nicht, um einen Parallelismus zwischen *Clara* und den Mysterien aufzuzeigen. Doch bietet diese hypothetische Parallelität eine potentielle Erklärungskraft für die Mysterien. Der Tod und die Mysterien können als „eine Versetzung ins Geistige“ interpretiert werden (vgl. SW IX, 77).<sup>792</sup> Diese Versetzung stellt gleichzeitig eine „Umwandlung“ des „dunkle[n] Keim[s]“ des Menschen in etwas Geistiges an sich dar (SW IX, 73). Ein ähnliches Schema findet aber in den Mysterien statt: „Das geistig- oder eigentlich (wie ich zuletzt erklärte)

---

788 Schelling wollte den Text zerstören (vgl. Rariora, 674).

789 Es gibt noch ein paar sekundäre Figuren, der katholische Geistliche, Therese (Tochter des Pfarrers) und eine alte Frau, die die Rede über das Wunder einführt. In Bezug auf die Bedeutung der drei Hauptcharaktere stimmt man überein, dass sie den Leib (der Arzt), den Geist (der Pfarrer) und die Seele (Clara) repräsentieren.

790 „Warum ist es doch unmöglich, daß die jetzt Philosophierenden nicht so schreiben, wie sie zum Teil wenigstens sprechen können?“ (SW IX, 86). Dies soll nach Tilliette als eine Kritik an Hegel verstanden werden (Tilliette 2004, 235). Vgl. auch Steinkamp 2002, xiv f.

791 Entsprechende Stellen des *Phaidons* sind z.B.: 62c (Sterbender Philosoph); 71b-e (Sterben und Schlafen); 68d und 77e (Todesfurcht); und 67c (Reinigung). Obwohl Schelling schreibt, dass die Unterscheidung zwischen den ‚kleineren‘ und den ‚größeren‘ Mysterien für ihn unwichtig ist (SW XIII, 443), vergleicht er in der letzten Vorlesung die kleinen Mysterien (der Persephone) mit dem Schlaf und die großen (Mysterien des Dionysos) mit dem Tod (SW XIII, 527).

792 „Die Mysterien nahmen gleichsam voraus, was kein Aug gesehen, kein Ohr gehört, was nur diejenigen sehen, welche sterben“ (SW XIII, 494). Schelling spricht hier nicht von der „allgemeinen Lehre“ der Mysterien, sondern nur von einer Seite ihres Inhaltes.

das zur reinen Seele Werden des ersten Gottes wird in den Mysterien als ein *Sterben* dieses Gottes vorgestellt“ (SW XIII, 474).<sup>793</sup> Im Tod wird die ‚dunkle Grundlage der Persönlichkeit‘ ‚in Licht‘ verwandelt (vgl. SW IX, 67 f.).<sup>794</sup> In den Mysterien wird der reale und blinde Gott vergeistigt, B wird zu A<sup>1</sup>. „Das Reale, in sein An-sich zurückgebracht, ist Seele“ (SW XIII, 473). Die Mysterien sind daher analog zum Tod, nicht nur weil sie seine Struktur wiederholen. Vielmehr sind die Mysterien der Prozess, in dem der Gott stirbt und wieder aufsteht im Bewusstsein.<sup>795</sup>

Ein weiterer Vergleichspunkt zwischen den Mysterien und der Lehre der Seele in *Clara* betrifft das sogenannte ‚Hellsehen‘.<sup>796</sup> Dem Bewusstsein werden in den Mysterien die drei Potenzen gezeigt. Jede Potenz erscheint in ihrer Reinheit, aber auch in Harmonie und Interdependenz mit den anderen. Sie erscheinen aber gleichzeitig in ihrer Sukzession, dynamisch, als geschichtliche Potenzen. Daher ist die prophetische Dimension der Hymne an Demeter – die Schelling in seiner

---

793 Schelling bezieht sich hier auf Zagreus (Dionysos<sup>1</sup>). Übrigens ist Zagreus nichts anderes als die mysterische Manifestation Aides‘ (vgl. SW XIII, 465-467).

794 Auch in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* wird die Vergeistlichung des Physischen thematisiert (vgl. AA II, 8, 168-174/ SW VII, 474-478). In Bezug auf diese ‚Rehabilitierung‘ des Körpers schreibt Follesa, dass *Clara* „not simply a new version of Plato’s *Phaedo*“ (Follesa 2017, 78) ist, weil Schelling hier gegen die Platonische Tradition des Leibes als ‚Grab‘ schreibt: „On the connection between matter and spirit depends the entire metaphysics of *Clara*“ (Follesa 2017, 90).

795 Schelling erkennt in verschiedenen Stellen drei Perioden des menschlichen ‚Gesamtlebens‘, die mit den drei Potenzen zu identifizieren sind (Schelling 1989, 142; vgl. SW VII, 484). Jeder Übergang zu einer neuen Periode lässt sich daher als eine Art Tod denken. Die Vergeistigung des ersten Prinzips in den Mysterien ist deswegen selbstverständlich nicht als die letzte endgültige Versöhnung zu denken (letzte Periode). Sie könnte jedoch als Zeichen und Spiegelung dieser gedacht werden. Die Schichtenstruktur der Zeit erlaubt uns ebenso in den Mysterien schon ein Bild dieses zukünftigen Zustand zu ersehen.

796 Das platonische ‚Sterben als Erwachen‘ wird von Schelling im Rahmen der Unsterblichkeitstheorien und der mesmerischen Theorien seiner Zeit interpretiert. In Bezug auf diese hat Follesa den Einfluss Swedenborgs und Oetingers auf *Clara* hervorgehoben (Follesa 2017). Die Geschichte und der Hintergrund des Begriffs des Hellsehens überschreiten die Grenzen der vorliegenden Studie. Es mag genügen, diese zu skizzieren. Die Träume als Szenario prophetischer Botschaften waren schon im Altertum ein klassisches Topos; auch das Verhältnis zwischen Schlaf und Tod. In der hesiodischen *Theogonie* werden die Figuren der Ker, des Moros, des Thanatos und des Hypnos von Nyx (der Nacht) erzeugt. D.h. der Tod und der Schlaf werden mit Persephone (i.e. Moros, das Geschick – Persephone wurde als ‚Fortuna‘ bezeichnet) assoziiert (vgl. SW XII, 622). Im 19. Jahrhundert wurde aber der Zusammenhang zwischen Somnambulismus und Hellsehen stark rezipiert. Die Divinationsfähigkeit des Somnambulen war umstritten, aber fand insgesamt eine bedeutende Zustimmung (Sawicki 2002, 134-140). Hier überlappen sich daher zwei Bereiche: die ‚medizinische‘ und die ‚spiritistische‘ Dimension. Eine exemplarische Formulierung des Hellsehens als höhere Erkenntnisfähigkeit erscheint bei Carl Alexander Ferdinand Kluge, der bekanntlich zwischen sechs (eigentlich sieben, Sawicki 2002, 139 f.) Graden des magnetischen Schlafs unterschieden hat. So schreibt er im *Versuch einer Darstellung des animalischen Magnetismus, als Heilmittel* (1811), dass im sechsten Grad („Ecstase“ genannt) „[d]ie bei der Selbtsbeschauung [fünfter Grad] vorhandene Klarheit sich über das Nahe und Ferne, im Raume und in der Zeit [breitet] [...]“ (Kluge 1811, 112). Interessanterweise erscheinen die oben erwähnten hesiodischen Figuren der Nacht mit ihren Kindern, dem Tod und dem Schlaf, im Kupfertitel seines Buches. Die Figur Schubert ist hier exemplarisch, weil er schon die Mysterien in seinem Werk *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft* behandelt. So schreibt M. Baeumler: „Schubert offeriert die Anschauung und das Ergebnis seiner dionysischen Mysterienschau den romantischen Zeitgenossen als eine neue Religion der Todessehnsucht, Wiedergeburt und Unsterblichkeit [...]“ (M. Baeumler 2006, 306). Man muss auch beachten, dass Schelling in *Ueber die Gottheiten von Samothrace* explizit die Idee eines mythologischen ‚Ursystems‘, das „in Visionen oder Hellsehen“ besteht, ablehnt (SW VIII, 401). Er spricht dort von den Leuten, die „heutzutage“ „geradezu der Wissenschaft entsagen“ (SW VIII, 401). In diesem Sinn ist es deutlich, dass Schelling nicht unbedingt gegen die Idee des Hellsehens ist, sondern nur gegen die ‚antirationalistische‘ Auffassung dieser, was selbstverständlich mit der Idee der Mysterien übereinstimmt. In einem Brief an Schubert bestätigt er ebenso die Verbindung zwischen dem Hellsehen und der zukünftigen Welt: „Ich denke es [sc. das Hellsehen] mir am liebsten als einen Vorgesmack unsres künftigen Daseyns, oder vielmehr umgekehrt suche ich mir dieses durch jenes deutlich zu machen und sehe es als den Weg an, wie uns auch dort alles erhalten wird [...]“ (Plitt II, 138 f.; Schelling an Schubert, 30.12.1808). Hierzu vgl. auch Carrasco-Conde 2018.

philologischen Abhandlung hervorhebt – nicht zufällig. Das mysterische Bewusstsein ist das Bewusstsein der Zukunft, der Gegenwärtigkeit der messianischen dritten Potenz (diese Potenz ist gegenwärtig aber als Knabe – Iakchos –, d.h. als noch zu kommende).<sup>797</sup> In *Clara* wird das Hellsehen als der allgemeine Zustand nach dem Tode beschrieben, mindestens für die Seligen (vgl. SW IX, 81). Hier werden die drei Zeitebenen vereinigt und die Zukunft ‚wird nah‘ (vgl. SW IX, 67). Das Hellsehen erlaubt daher den Kontakt mit den „Urbilder[n]“ selbst (vgl. SW IX, 101).<sup>798</sup> Die Sprache der Geisterwelt ist die „wahre allgemeine Sprache“, d.h. die Ursprache. Dies erhellt für die Hauptfigur des Pfarrers einige Fälle, in denen Patienten Sprachen sprechen, derer sie davor nicht mächtig waren, „wie einst die Apostel, in Zungen geredet“ (SW IX, 101).<sup>799</sup> Eine Referenz auf das Pfingstfest tritt auch am Ende der Mysterienlehre ein, wo die Überwindung des Polytheismus als Vorahnung der letzten und zukünftigen Rückkehr des goldenen Zeitalters begriffen wird (vgl. SW XIII, 524).

Mögen diese Punkte nur eine formale Analogie zwischen den Mysterien und dem Tod zeigen, so bleibt die Seligkeit, die im Hymnus verkündigt ist (v. 480-482), noch ungeklärt. Warum wurde die Furcht vor dem Tod in den Mysterien überwunden? Worin besteht diese Furcht? In *Clara* wird diese als die Angst, den Eigenwillen ganz zu verlieren, charakterisiert.<sup>800</sup> Mit anderen Worten: als die Angst, dass im Tode die individuelle Persönlichkeit ganz ausgelöscht und überwunden wird (vgl. SW IX, 71 f.; auch 69). Es wurde aber schon erklärt, dass der „dunkle Keim“ der Persönlichkeit durch den Tod nicht verschwindet, sondern umgewandelt wird (SW IX, 69). Sowohl in *Clara* als auch in der *Philosophie der Offenbarung* wird hervorgehoben, dass das dunkle Prinzip nicht verschwinden soll, es wird als Grund gesetzt: in *Clara* als Grund der geistlichen Persönlichkeit; in der *Philosophie der Offenbarung* als Grund des religiösen Bewusstseins. Die psychosomatische Totalität wird neugeboren.

#### 4.2.5. Fazit

Insgesamt lassen sich die Hauptpunkte der schellingschen Deutung der Mysterien folgendermaßen resümieren: 1) Schellings philologische Interpretation des Mythos der Demeter ist nicht von seinem philosophischen Programm zu trennen. Es ist daher in der Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Rezeption des Hymnus begründet, dass Schellings philosophische Position so zu verstehen ist, dass er gegenüber den naturalistischen Ansprüchen Voß', Lobecks und Paulus' eine metaphysische Deutung der Mysterien verteidigt. 2) In den Mysterien werden die drei Potenzen in

797 „[...] [D]as esoterische mit den Ursachen vertraute Bewußtseyn sah über die Gegenwart in die Zukunft hinaus [...]“ (SW XIII, 511).

798 Vgl. mit den *Stuttgarter Privatvorlesungen*: „Dort [in der Geisterwelt] sind die Urbilder, hier [in „dieser Welt“] die Abbilder“ (AA II, 8, 178/ SW VII, 480).

799 Vgl. 1.Korinther 14,2-40.

800 In Bezug auf *Philosophie und Religion* bietet Scheerlinck eine ähnliche Interpretation: „Dem Zustand, in welchem die Selbstheit das Herrschende ist, entspringt notwendig eine Furcht vor dem Tod, teils weil er mit dem Wunsch, ihn unbegrenzt fortzusetzen, einhergeht, teils weil er ‚dem Nichts ähnlich‘ ist“ (Scheerlinck 2017, 317).

ihrer Reinheit vom Bewusstsein erkannt (was schon in den *Gottheiten von Samothrake* zu lesen war). 3) Die drei Potenzen zeigen sich gleichzeitig als drei Momente eines verketteten Prozesses, der als die Geschichte des einen und leidenden Gottes zu begreifen ist. 4) Demeter und Persephone sind die inkarnierten verschiedenen Momente des Bewusstseins in dieser Geschichte. Dabei inszeniert die Liturgie der Mysterien die Vorgänge der Selbstbewusstseinskonstitution und es wird die Erlebnis-Dimension (d.h. die nicht rein intellektuelle Dimension) dieses Prozesses betont. 5) Der homerische Hymnus an Demeter stellt daher den Prozess dar, durch den das Bewusstsein sein dunkles und unbewusstes Prinzip überwinden soll. 6) Die dunkle Potenz wird aber nicht vernichtet, sondern versöhnt. Sowohl die *Philosophie der Offenbarung* als auch *Clara* zeigen, dass sich hier eine Umwandlung, eine Vergeistigung der Dunkelheit ereignen soll. Diese Umwandlung wird aber im Grunde nur verkündigt, das Bewusstsein erfährt sie als eine Art Prophezeiung. So schreibt Schelling über die Mysterien: „Wenn die Gegenwart sich mit der Vergangenheit wieder eint, so ist die Gegenwart als solche überwunden, man hat sich in das Reich allgemeiner Religion erhoben“ (SW XIII, 510).

### 4.3. Dionysos und der Wahnsinn

Die Figur Dionysos stellt spätestens seit Nietzsches *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872) paradigmatisch die Inkarnation der dunklen und verdrängten Seite der griechischen Kultur dar, ein Aspekt, der vom klassischen Hellenismus-Bild ausgeschlossen wurde. Nach Nietzsches Auffassung erzeugte das Zusammenspiel des dionysischen Rausches mit dem apollinischen Traum die Tragödie als das repräsentativste Produkt des griechischen Geistes. Dabei setzt er das Dionysos-Bild absichtlich gegen die klassische winckelmannische, durch Apollo dargestellte Vorstellung der griechischen Kultur als einer, wesentlich geprägt von Form und Mäßigung.<sup>801</sup> Hingegen ist das Dionysische bekanntlich als ein Kunsttrieb zu verstehen, der über seine Grenze hinauszieht und nach einer unförmigen Ureinheit strebt. Nietzsche hat dieser Spannung, die hier nur in ihren Grundzügen skizziert ist, ein ganzes Buch gewidmet. Das zeigt, inwiefern das Prinzip des Dionysischen wichtig für seine Vorstellung der Antike war. Dass seine Gegenüberstellung des Prinzips des Apollon und dem des Dionysos so stark auf die Kulturgeschichte wirkte, macht deutlich, dass das ‚Dionysische‘ disruptiv für die klassische Vorstellung der Antike war, in der Dionysos eine relative untergeordnete Rolle gespielt hat.<sup>802</sup> Was Nietzsche suchte, war aber schon früher präformiert, spätestens im Zeitalter der Romantik und in ihrer „Wiederentdeckung des Dionysischen“.<sup>803</sup> Auch Creuzer und Schelling spielen daher in der Entwicklungsgeschichte dieser Konstellation wahrscheinlich eine Rolle.<sup>804</sup>

Ein Argument, dass Dionysos auch zur Zeit der *Philosophie der Mythologie* eine nicht klassische und sogar ‚anti-klassische‘ Figur war, lässt sich anhand der schon mehrmals erwähnten Kritik Voß’

---

801 Vgl. Schüle 2011, 188. Hierzu auch z.B. M. Baeumler 2006, 259-268.

802 Ein Grund dafür mag sein, dass Dionysos bei Homer (*die* klassische Quelle), abgesehen von den homerischen Hymnen, ganz selten angedeutet wird (vgl. Hom. *Ilias* 6.116). Vgl. auch M. Baeumler 2006, 12.

803 Zu dieser Transformation der klassischen Hellenismus-Vorstellung gehört z.B. F. Schlegels Schrift *Reise nach Frankreich* (1803), in der seine Begeisterung für Indien schon deutlich zu sehen ist. Vgl. Stroschneider-Kohrs 2004, 687-689; auch hierzu Schüle 2011, 188, Frank 1982, 10 f.

804 „Durch Friedrich Creuzer, der aus dem intellektuellen Zusammenhang der Heidelberger – religiösen – Romantik heraus die Tradition der sogenannten -romantischen Mythologie- begründete, erfuhr Dionysos seine Transformation vom Gott des Weins, des Frühlings und der Freude in Dionysos Zagreus, den zerrissenen/zerstückelten und wiedergeborenen Gott der Mysterien. Diese Transformation wurde von der idealistischen Philosophie der Mythologie ebenso aufgegriffen wie von der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung der griechischen Religion – auch dort, wo man sich im übrigen von Creuzers spekulativen Konstruktionen, wie der eines durchgreifenden Gegensatzes von Apollon- und Dionysosreligion, distanzierte“ (Reibnitz 1992, 62 f.). Auch Stroschneider-Kohrs schreibt in Bezug auf Creuzer: „Die romantisch inspirierte Wendung zu den Uranfangen, zu den vorzeitlichen Zeugnissen des Griechischen ist ganz offenkundig eine Wendung gegen die philosophische und ästhetische Sakralisierung griechischer Kultur, der ‚ersten und höchsten Muster der Menschheit‘, die – wie es auch Friedrich August Wolf betont hat – der als ‚heilig‘ apostrophierten Griechheit zu verdanken sein“ (Stroschneider-Kohrs 2004, 692). M. Baeumler seinerseits findet in Schelling den „Höhepunkt“ des Dionysischen (vgl. M. Baeumler 2006, 317). Im Bezug auf den Gegensatz Dionysos gegen Apollo bei Schelling ist eine Stelle im zweiten Teil der *Philosophie der Offenbarung* besonders wichtig: „Nicht in verschiedenen Augenblicken, sondern in demselben Augenblick zugleich trunken und nüchtern zu seyn, dieß ist das Geheimniß der wahren Poesie. Dadurch unterscheidet sich die apollinische Begeisterung von der bloß dionysischen“ (SW XIV, 25; vgl. UF, 422). Zum Begriff des Dionysischen bei Schelling und Nietzsche siehe z.B. Kein 1935, 27-31; M. Baeumler 2006, 330; Wilson 1996. Zum Einfluss Creuzers auf Nietzsche vgl. auch M. Baeumler 2006, 341 f. und Schwindt 2008, 56.

an der *Symbolik* Creuzers exemplifizieren.<sup>805</sup> Es wurde auch darauf hingewiesen, dass Voß schon in der Vorrede seiner Übersetzung des Hymnus an Demeter (von 1816) und vor allem in seiner Sammlung kritischer Schriften und Rezensionen unter dem Namen der *Antisymbolik* (1824-1826) die Figur des Dionysos als Archetyp einer ‚schwärmenden‘ Konzeption des Altertums satirisiert hatte.<sup>806</sup>

Unser neuerschienener *Urdionysos aus Indien*, den drei wunderhaschende Europäer, zwei Geschäftsmänner und ein Priester [sc. William Jones, Francis Wilford und offensichtlich Creuzer], in fünffacher Gestalt wollten entdeckt haben, ward so, wie gezeugt, aufgenommen bei uns und gebildet von Unwissenheit und Leichtsinn und pfäffischem Betrug, im Geheimbunde der Romantik und der symbolischen Romanik. Denn, was ist abgeschmackter als all dieser indische Mythenspuck. Und geschmacklos muss man die Jugend machen, ehe man sie pfäffisch-gläubig zu machen wagen darf. Deswegen weg mit der altgriechischen Verstandesklarheit. Weg mit jenem Sinn der Athener gegen das Lächerliche, wie ihn Aristophanes ansprechen durfte.<sup>807</sup>

Das Wort ‚Verstandesklarheit‘ steht im Mittelpunkt dieser Diskussion. Die absolute Vernunft der Aufklärung scheint hier gegen den Wahnsinn eine natürliche Aversion zu äußern.<sup>808</sup> Trotzdem würden weder Creuzer noch Schelling sich selbst als Vertreter einer Art Irrationalismus bezeichnen. Im Gegenteil, beide haben die Rolle der Vernunft als Anforderung und Voraussetzung der Philologie und der Philosophie mehrmals betont. Da jedoch Schelling tatsächlich den Wahnsinn bei Dionysos an verschiedenen Stellen seines Werkes thematisiert, ergibt sich deswegen die Frage, warum Dionysos, der so stark mit dem Wahnsinn assoziiert wird, am Ende der Mythologie als ‚Klimax‘ jener vorkommt. Dass der dunkle Grund der Persönlichkeit umgewandelt werden soll, wurde schon anhand der eleusinischen Mysterien erwiesen. Offensichtlich soll bei Schelling das dunkle Prinzip (d.h. das Prinzip der Irrationalität, der Naturkraft, des Begehrens, der Sehnsucht, des Leibes, usw.) seine bestimmte und unübertragbare Rolle im System annehmen. Warum aber Dionysos? Was sind die Charakteristiken Dionysos‘, dass er bei Schelling eine so prominente Position besitzt?

Schon Hölderlin hatte in seinem Gedicht *Der Einzige* Dionysos als ‚Bruder Christi‘ bezeichnet.<sup>809</sup> In ähnlicher Weise ist Dionysos bei Schelling der Befreier und der leidende Gott (der stirbt und wieder lebt), aber auch der Gott des Wahnsinns. Diese drei zentralen Eigenschaften oder Attribute des Dionysos stehen in engem Zusammenhang. Als Befreier ist Dionysos dem ersten Gott entgegengesetzt. Er leidet für ihn und wegen ihm. Der Wahnsinn ist auch ein Zeichen dieses

---

805 Auch bei Goethe z.B. wird das Dionysische als ‚anti-klassisch‘ bezeichnet und negativ konnotiert (vgl. M. Baeumler 2006, 259-261). Wichtig ist hier, wie Baeumler richtig bemerkt, dass Goethe die ‚Symbolisten‘ mit den dionysischen ‚Antiklassikern‘ explizit identifiziert (M. Baeumler 2006, 261).

806 Vgl. Voß 1826b, v-vii. Vgl. auch Frank 1982, 89. Von den Romantikern schreibt Voß: „Sie [sc. die Schule der Romantiker] auch unterwarf die Vernunft dem freien Spiele der Fantasie, zur Auffrischung des Alten Glaubens“ (Voß 1826a, 239).

807 Voß 1826a, 247 f.

808 „Jeder Versuch, Subjektivität als *causa sui* vorzuführen, wird daher Probleme haben, Geburt, Tod, Demenz, Wahnsinn, Befindlichkeit und alle anderen Aspekte der sogenannten endlichen Subjektivität als zu dieser selbst gehörig zu denken“ (Gabriel 2006, 212).

809 Hölderlin 1951, 153.

Kampfes. Um Schelling gegenüber gerecht zu sein, ist aber darauf hinzuweisen, dass für ihn der Wahnsinn nur ein Moment der Figur Dionysos ist.<sup>810</sup> Nun ist daher zu erforschen, wie der Wahnsinn in der *Philosophie der Offenbarung*, d.h. im Zusammenhang mit den Mysterien, dargestellt wird.

Um diese Frage zu beantworten, wird *erstens* die Figur Dionysos anhand Creuzers und Schellings Thematisierung dargestellt werden. Zunächst wird Creuzers Behandlung Dionysos erörtert, da die *Symbolik* eine zentrale Quelle für Schellings Dionysosidee ist (1). Da der Begriff des Wahnsinns in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* von Schelling am ausführlichsten erörtert wurde, muss *zweitens* diese Stelle auch skizziert werden, um überhaupt von einer systematischen und anthropologischen Rolle des Wahnsinns in Schellings Philosophie der Mythologie sprechen zu können (2). Dort erscheint der Wahnsinn im Rahmen des sogenannten psychologischen Schemas, d.h. im Zusammenhang mit der Seelenlehre. Diese Verwandtschaft der Philosophie der Mythologie und der Seelenlehre der Mittelperiode Schellings wurde schon in Bezug auf die Mysterien Demeters angedeutet. Die Figur des Wahnsinns aus den *Stuttgarter Privatvorlesungen* soll diesbezüglich (*drittens*) mit derjenigen der *Philosophie der Mythologie* verglichen werden (3). Hinzu kommt, dass Dionysos in der *Philosophie der Offenbarung* als „Leiter der Seele im Tode“ bezeichnet wird (SW XIII, 474), ein Ausdruck, der einen Hinweis bieten kann, um diese letzte Phase der Mythologie (die Mysterien) aus einer vollständigen Perspektive zu erklären. In der *Philosophie der Offenbarung* werden die Mysterien als Ende und Tod der Mythologie erklärt. Hier manifestiert sich der dreifache Dionysos als der verborgene Inhalt der Mythologie, als Anfang, Mitte und Ende des mythologischen Prozesses. Dieses Ende der Mythologie, in dem Leib und Geist durch die Seele versöhnt werden, lässt aber die Frage nach dem Wahnsinn unbeantwortet. Was geschieht mit diesem Prinzip? Was geschieht mit dem barbarischen Prinzip? Diese Frage soll letztendlich anhand der Kritik Schellings am Orphismus behandelt werden (4). Am Ende soll deutlich werden, dass der Wahnsinn in den Mysterien in einem neuen Modus erscheint: als seliger Wahnsinn.

#### 4.3.1. Dionysos als Demiurg und Führer der Seelen

Es gehört mit zu den großen Verdiensten Creuzers, daß er unter den neueren zuerst den Dionysos wieder aus der Vergessenheit gezogen, an die ihm gebührende Stelle gesetzt und überhaupt geahndet hat, daß in der Dionysoslehre ein Schlüssel der ganzen griechischen Mythologie gegeben sey. (SW XII, 255)

Dass die Figur des Dionysos in komplette Vergessenheit geraten ist, kann man bezweifeln.<sup>811</sup> Was vielmehr plausibel erscheint, ist, dass Creuzer den Bilderkreis des Dionysos erweitert und neue

---

810 Wie Barbarić richtig bemerkt: „Schelling will aber den Orgiasmus nicht – und das ist wieder ein wichtiger Unterschied zu Nietzsche – als das Wesen des Dionysos und des Dionysischen annehmen“ (Barbarić 2011, 276).

811 Das Buch Baeumlers (2006) bietet dagegen genügend Beispiele.

Elemente seiner Lehre thematisiert hat. Man kann aber nicht sagen, dass Creuzer eine bestimmte Dionysoslehre aus den Trümmern der Antike rekonstruiert hat. Eher hat er mithilfe einer systematischen Darstellung des dionysischen Prinzips ein ‚Inventar‘ des dionysischen Bilderkreises zur Verfügung gestellt. So hat Creuzer nach Schelling Dionysos als „Schlüssel“ der Mythologie wiederbelebt, indem er diese dionysischen Motive als Basis ganz unterschiedlicher Mythen entdeckte. Wirft man einen Blick ins Inhaltverzeichnis seiner *Symbolik* (dritter Band), so erkennt man eine komplexe ‚bacchische‘ Konstellation von Figuren, in der ein ‚indischer Dionysos‘, ein ‚ägyptischer Dionysos‘, ein ‚orphischer Dionysos‘, sowie Silene, Satyrn und Faune eingeschlossen sind. Unter all diesen Variationen scheint der indische Dionysos eine besondere Stellung zu besitzen. Creuzer selbst beherrschte kein Sanskrit; er erscheint aber immer wieder vom indischen Ursprung Dionysos‘ überzeugt. So spricht Creuzer von einem „*Indischen Ursprung der Dionysischen Religion*“: „Es kann diese Religion, in letzter Quelle, ihren Ursprung aus *Oberasien* nicht verleugnen, wenn wir gleich für die Fortpflanzung nach Griechenland gewisse *vermittelnde Punkte* annehmen müssen, namentlich *Vorderasien* und *Aegypten*“.<sup>812</sup>

Es gibt trotzdem einen Aspekt, der nicht übersehen werden darf. Obschon Creuzer keine ‚Urlehre‘ des Dionysos vollständig rekonstruiert, ist er von einigen ‚Urbildern‘ dieses Mythenkreises bezaubert. Sie gehören in die Zeit seines Werkes *Dionysus, sive commentationes academicae de rerum bacchicarum orphicarumque originibus causis* (1809). In diesem Buch, das er als „*Dionysische Memoiren*“ bezeichnet, geht es um die Erforschung der bacchischen „Bilderreihe“.<sup>813</sup> Die zwei wichtigsten Symbole aller den Dionysoslehren sind hierbei der Stier<sup>814</sup> und der Becher (κρατήρ) (denn „[d]as Stierhorn ist der älteste Becher [...]“). So banal wie sie auf den ersten Blick erscheinen mögen, eröffnen sie einen neuen Interpretationsraum des Dionysos. Diese Symbole haben gemeinsame Wesenszüge. Sie deuten nicht nur auf eine geistige Ebene hin, sondern auch auf ein vitalistisches Prinzip. Der Stier ist für Creuzer ein Zeichen der „Fruchtbarkeit der Natur“.<sup>815</sup> So erscheint Dionysos bei Creuzer als eine geistige Figur, die gleichzeitig einer starken sexuellen Komponente entspricht. Für die folgenden Ideen der *Symbolik* erscheint vor allem das Symbol des Bechers von großer Bedeutung. Creuzer spürt allen möglichen Assoziationen dieses Sinnbildes nach, die manchmal zu naiv erscheinen mögen. Wie er selbst dies zum Ausdruck bringt: „bald Becher, bald Spiegel, Globus, Rauschfaß und Laterne“.<sup>816</sup> Aus diesen gegebenen Beispielen kann man aber entnehmen, dass Creuzers Auffassung des Symbols, wie schon betont wurde, hauptsächlich *visuell* ist.

812 Creuzer 1821a, 119. Trotz der scheinbaren Relevanz dieser These befassen sich nur ein paar Seiten des Buchs überhaupt mit diesem Punkt.

813 Creuzer 1809, 57.

814 Dionysos wird manchmal mit Hörnern dargestellt. In den *Dionysiaka* verwandelt er sich auch in einen Stier ( VI, 189-221; Nonnos 1985,102). Vgl. auch z.B. *Isis und Osiris* Plutarchs (364 F; Plutarch 1999, 85).

815 Vgl. Creuzer 1819a, 22; auch Creuzer 1810, 372.

816 Creuzer 1809, 59.

Der Becher hat in der *Symbolik* ein auffälliges Gewicht, da er als Hauptattribut des Dionysos vorkommt. Im Zentrum dieses Bildes steht eine Stelle des *Timaios* Platons'. Dort wird die ‚Weltseele‘ vom Demiurg in einem Becher (bzw. Mischkrug) gemischt.<sup>817</sup> Aus den Überlieferungen der Neuplatoniker und des ‚Orphismus‘ umreißt Creuzer die Vorstellung des Dionysos als Demiurgen.<sup>818</sup> Die ‚Zersplitterung‘ (oder Zerreißung) des Dionysos,<sup>819</sup> die in verschiedenen Überlieferungen auftaucht, deutet diese demiurgische Idee an: „Dionysos, heisst es, ist die Vielheit, d.h. er ist das in vielen Formen sich darstellende All [...]“.<sup>820</sup> In dieser orphischen Theogonie erkennt Creuzer aber zwei demiurgische Orden. Dionysos gehört dabei zur zweiten und niedrigeren Stufe, während Zeus-Phanes zur ersten und höchsten Stufe gehört.<sup>821</sup> Im Grunde sind aber nach orphischer Lehre Dionysos und Zeus *eins*,<sup>822</sup> eine Lehre, der die Götterlehre Schellings auch folgt. Zu diesen zwei Ordnungen gehören auch zwei Becher (oder ein „doppelter Becher“).<sup>823</sup> „Der doppelte Becher der Schöpfung ward auch ein *doppelter Becher der Seelen*“.<sup>824</sup> Diese Unterscheidung ist wichtig, weil Creuzer beide Aspekte des *doppelten* Bechers – verwirrenderweise ohne dem Leser dies zu erklären – darstellt. Im Bezug auf den doppelten Schöpfungsbecher:

Als solcher ist er [Dionysos] Inhaber des zweiten Kelchs. Im ersten, den der höhere Demiurgus führt, ward die allgemeine *Seele der Welt* gemischt. Der zweite Kelch heisst der Theilungsbecher. Die aus diesem herausgeflossenen Seelen können nun nicht länger der *Individualität* entgehen; sie *müssen* in

817 Vgl. Plat. Tim. 41d-e: „So sprach er [der Vater der Götter] und goß nun wieder in den ersten Mischkrug, in welchem er die Seele des Weltganzen einigend mischte, das früher übriggebliebene, welches er ziemblich auf dieselbe Weise mischte, doch nicht mehr ebenso in derselben Weise Lauteres, sondern Bestandteile zweiten und dritten Grades. Nachdem er das Ganze verband, sonderte er eine der der Sterne gleichkommende Anzahl von Seelen aus, teilte jedem Sterne eine zu, belehrte sie, indem er gleichsam ein Fahrzeug ihnen anwies, über die Natur des Weltganzen und verkündete ihnen die unausweichlichen Gesetze“ (Platon 2014, 41). Hierzu vgl. auch Creuzer und Hermann 1818, 137; Creuzer an Hermann.

818 Vgl. Creuzer 1821a, 393.

819 Vgl. Kerényi 1997, 185. Burkert schreibt, dass Dionysos wie ein Stier geschlachtet wird (vgl. Burkert 2011, 105).

820 Creuzer 1821a, 385. Auch Schelling schreibt: „Da aber Dionysos die Ursache der Vielheit ist [...]“ (SW XIII, 486). Wer eine Präformation des nietzscheschen Topos eines Apollo-Dionysos-Gegensatzes bei Creuzer suchen will, soll vielleicht einen Blick auf diese Stelle werfen. Hier kontrastiert Creuzer die Idee des Dionysos als Vielheit gegenüber Apollo als Vertreter der Einheit. „Nun deutete man die Vielheit und Einheit weiter: dem Apollo (der Einheit) sey eben deswegen der gehaltene, erste Pāan heilig; dem Bacchus (der Vielheit) der in allen Rhythmen wechselnde, unruhige Dithyrambus. Daher auch jene Unruhe, jenes Hin- und Herlaufen an Bacchischen Festen. Daher auch Dionysos selber bald als Kind, bald als Jüngling, als Mann und selbst als bärtiger Greis abgebildet wird; Apollo dagegen immer sich selbst gleich, ein ewiger, göttlicher Jüngling [...]“ (Creuzer 1821a, 386). Vgl. auch Proklos Kommentar zum Timaios I, 173 (Proklos 2006, 272).

821 Dies erinnert mit Recht an die Darstellung der Cabiren-Götter und ihre Verwandtschaft mit dem ägyptischen Pantheon (vgl. Creuzer 1821a, 398).

822 Vgl. Creuzer 1821a, 398.

823 Creuzer sagt nicht genau, woher er diese Idee nimmt. Er schreibt: „Dies gab den Platonikern Anlass, von einem doppelten Krater (διττοῦ κρατήρος) zu reden“ (Creuzer 1821a, 393). Die Idee findet man tatsächlich bei verschiedenen Neuplatonikern, die den *Timaios* Platons (41d) interpretieren, aber nicht bei Platon. Da Creuzer später Plotin zitiert, siehe z.B. Enn. IV, 8, 4, „So hausen denn die Seelen gleichsam in zwei Elementen wie Amphibien, im Wechsel sind sie genötigt bald dort oben, bald hieniden zu leben; die das Vermögen haben zu dauernderer Gemeinschaft mit dem Geiste, leben vorwiegend dort oben, hier unten die andern, denen Anlage oder Geschick jenes verwehrt. Das deutet auch Plato leise an: als er die Seelen aus dem zweiten Mischkrug [dort steht „υστέρου κρατήρος“] sondert und zu Teilen werden läßt, da sagt er daß sie ‚notwendig‘ ins Werden eintreten müssen, nachdem sie einmal Teilwesen dieser Art geworden sind“ (Plotin 1956, 139).

824 Creuzer 1821a, 394.

die *Geburt* herab (Plotin. *Ennead.* IV. 9. 4.).<sup>825</sup>

Als ‚doppelter Schöpfungsbecher‘ erzeugen und teilen sie die Seelen. Als ‚Seelenbecher‘ bekommen sie aber auch eine andere Funktion, die darin besteht, die Seelen hinunter und wieder hinauf zu führen. „Der erste heisst der feuchte Dionysuskelch. Der Trunk aus ihm bringt jenen Rausch, der das Angedenken an die höhere Natur der Seele vergessen macht, und die Lüsterheit zum Leibe erzeugt“.<sup>826</sup> Der andere Becher ist dagegen der „Becher der Weissheit“: „Der Trunk aus diesem Kelch heilet die Seele von jener Täuschung, und lässt die erwachen aus der Vergessenheit zur Sehnsucht nach der Rückkehr“.<sup>827</sup> Wer gehört aber diesem zweiten Becher an? Im Grunde auch Dionysos.<sup>828</sup> Die Vergessenheit wirft die Seelen in die Welt. Es ist nun durch den Tod, dass die Seelen von diesem Zustand befreit werden. Aides und Osiris sind bei den Griechen und den Ägyptern die Götter der Unterwelt und es wurde schon darauf hingewiesen, dass für Creuzer und Schelling die Figur dieser Götter mit Dionysos selbst identifiziert werden kann. Da Dionysos nicht der höchste Demiurg ist, nimmt er eine mittlere Position ein. Diese Idee ist wichtig für Creuzer, der dazu tendiert, Dionysos, wenn auch nicht als Dämon an sich, so doch als dämonisch zu denken.<sup>829</sup> In den Mysterien erscheint Dionysos also als „Führer der Seelen in den Körper und aus demselben“.

Hier kommt ein neues Symbol ins Spiel, nämlich der Spiegel, den Creuzer von der Form des Bechers ableitet. In der orphischen Theogonie erscheint Dionysos als der in Kreta von Zeus und Persephone geborene Sohn. Die Auseinandersetzung Creuzers mit der orphischen Theogonie – die bis heute ein dunkler und fragmentarischer Aspekt der Altertumsforschung bleibt –<sup>830</sup> war damals auch umstritten. Dazu kommentierte z.B. Voß:

Wer hat den Euch, edle Romantiker, die Herrlichkeit des aus Indien hernachtenden Sonnen-Dionysos in unverdächtigen Urkunden offenbart? Selbst ja die orphischen Gedichte, die, sagt ihr, wenn auch neu, uralte Lehren der Orfiker enthalten, selbst diese beobachten ein mystisches Stillschweigen von eurem Heilbringer Dionysos aus Indien.<sup>831</sup>

Das Orphische und das Dionysische sind für Creuzer zwei eng verknüpfte Elemente. In dieser orphischen Tradition wird Dionysos als Kind von den Kureten betreut, wie sein Vater vor ihm.<sup>832</sup> Zeus gibt ihm sein Zepter und mit diesem seine Macht. Hera wird eifersüchtig und sendet die Titanen zu dem neuen Weltherrscher. Durch Geschenke – unter denen ein von Hephaistos

---

825 Creuzer 1821a, 424 f.

826 Creuzer 1821a, 394.

827 Creuzer 1821a, 395.

828 Vgl. Creuzer 1821a, 442-444.

829 Vgl. Creuzer 1821a, 83. Über die Definition der Dämonen schreibt er: „Ohne alles weitere Raisonement war dem Griechen δαίμων und δαιμόνιον die höhere, dunkle [sic] Macht, die, ohne sein Zuthun, seine Schicksale lenkte, jedes göttliche Wesen überhaupt, dessen Kraft das Maass seiner Kräfte überstieg“ (Creuzer 1821a, 6).

830 Bernabé 2008b.

831 Voß 1826a, 250.

832 Vgl. Clemens Alexandrin. *Protr.* Kap. II (Clemens von Alexandria 1960, 39; vgl. Scarpi 2003a, 378 f.).

gemachter Spiegel zu erwähnen ist –<sup>833</sup> versuchen sie das Misstrauen des Kindes zu vermindern, um es danach zu ermorden. Nonnus in seiner *Dionysiaca* erzählt den genauen Moment, in dem der im Spiegel sein Bild betrachtende Dionysos von den Titanen zerrissen wurde.<sup>834</sup> Aus seinem Herzen wurde er später zu neuem Leben erweckt und die Titanen durch den Blitz Zeus zerstört.

Plotin nimmt dieses Bild auf und interpretiert es als kosmologisches Symbol.<sup>835</sup> Der Spiegel des Dionysos erzeugt in den Seelen, nach Creuzers Lesart, ein Lust zur Individualisierung: „[Dionysos] hatte darin sein Bild erblickt. Auch die Seelen lässt er hineinsehen, und auch sie, sobald sie darin ihre eigenen Bilder erblickt, wandelt die Lust an, herab zu steigen, und im einzelnen Daseyn für sich zu bestehen“.<sup>836</sup> Hier erblickt auch Creuzer die indische Wurzel dieser Idee. Das Bild, das die Seelen betrachten, interpretiert Creuzer als Schein, wie dasjenige, das die Inder ‚Maja‘ nannten.<sup>837</sup>

Dasselbe Schema einer demiurgischen Funktion des Spiegels findet man auch bei Schelling. So schreibt er in der *Philosophie der Offenbarung* im Hinblick auf den Moment der Weisheit, als Gott die Möglichkeit der künftigen Welt ersieht: die Weisheit war beim Gott „wie ein Kind im Hause des Vaters, d.h. sie zeigte ihm oder diente ihm gleichsam als Spiegel, worin er ersah, was künftig, nämlich *wenn er wollte*, wirklich seyn konnte, denn *sie* ist eben die wahre *Allmöglichkeit*. Sie spielte ihm vor Tag für Tag, d.h. alle Tage (alle Hauptmomente) der künftigen, ihretwegen successiven Schöpfung [...]“ (SW XIII, 302). Während diese Stelle unleugbar an den Korintherbrief und seinen berühmten – oft auf lateinisch zitierten – Ausdruck ‚*videmus nunc per speculum et in aenigmate*‘ erinnert,<sup>838</sup> lässt sich trotzdem fragen, ob Schelling hier vielleicht nicht mit den beiden Referenzen, der biblischen und der heidnischen, gespielt haben könnte.<sup>839</sup>

833 Dies findet sich auch bei Clemens von Alexandria (Clemens von Alexandria 1960, 39; vgl. Scarpi 2003a, 378 f).

834 Nonnus *Dionysiaca* VI, 169-206, „[...] Gestachelt / von dem ingrimmigen Zorn der unversöhnlichen Hera / schmierten voll List die Titanen sich Kalk zur Tarnung auf ihre / runden Gesichter, und während Zagreus im Spiegel beschaute, / hieben sie ihn mit einer Tartaros Klinge in Stücke. [...]“ (Nonnos 1985, 101). In *Philosophie der Mythologie* leitet Schelling das Wort ‚Titan‘ von ‚τῆταινω‘ (spannen, strecken), weil sie zwischen dem realen und dem idealen Prinzip in der Mitte stehen (SW XII, 619). Er bezieht sich also hier nicht – wie es auch möglich wäre – auf den orphischen Mythos des Todes Dionysos und die dortige Tradition einer ‚titanischen Natur‘ des Menschen (hierzu siehe Bernabé 2008a).

835 „Die Seelen der Menschen aber, die ihre eigenen Abbilder wie im Spiegel des Dionysos sehen, erhielten dort ihren Platz nachdem sie von oben herabgeeilt sind, ohne dass indessen auch sie von ihrem Ursprung und der Intelligenz abgeschnitten wurden“ (Plotin Enneade IV, 3, 12; Plotin 1878, 21). Lobeck kritisiert in dem schon zitierten *Aglaophamus* diese mystische Interpretation der Geschenke der Titanen. Für ihn handelt es sich um nichts anderes als um Spielzeuge (Lobeck 1829, 699-710; vgl. auch Guthrie 1952, 121-126). Heutzutage wird angenommen, dass der Spiegel zu den Objekten des mysterischen Dionysos-Kultes gehört hat (vgl. Seaford 2006, 58).

836 Creuzer 1821a, 425. An einer anderen Stelle schreibt Creuzer weiter: „Aber der mystische Demiurg betrachtet seine Gestalt auch selbstgefällig im Spiegel, ehe ihn die Lust anwandelt, seines Gleichen zu schaffen [...]“ (Creuzer 1821a, 497).

837 Vgl. Creuzer 1821a, 426.

838 In der Übersetzung Luthers lässt sich lesen: „Als ich ein Kind war, da redete ich wie ein Kind und dachte wie ein Kind und war klug wie ein Kind; als ich aber ein Mann wurde, tat ich ab, was kindlich war. Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, gleichwie ich erkannt bin“ (1 Kor. 13, 11-12). Schelling spielt mit der Figur des Kindes und des Spiegels zusammen. In seiner Deutung ist die Weisheit Gottes selbst das Kind und Gott schaut sich im Spiegel seiner Weisheit. Nur der Mensch aber verwirrt sich durch die Verführung der Maja, nicht Gott. Wenn Gott *per speculum* sieht, ist dieses Bild aber keine Verzerrung, sondern seine ewige Weisheit selbst.

839 Tatsächlich erscheint auch die Maja bei Schelling als ein Schein, der dem Menschen die Möglichkeit eines Heraustretens aus der Immanenz zeigt (vgl. SW XII, 149), ein Moment, das bei Schelling analog zu Gottes

In der *Philosophie der Offenbarung* ist der Anfang der Schöpfung eine wissende Macht der Möglichkeit: „Jene Potenz eines anderen, von Gott verschiedenen Seyns ist in Gott *verborgen*, sie zeigt sich ihm selbst zuerst als etwas zuvor nicht Gesehenes“ (SW XIII, 296). In diesem Sinn ist diese Potenz des Anfangs (d.h. die erste Potenz) der unwissende ‚Urstand‘ der Schöpfung, der zum ‚Verstand‘ (also Wissen der Schöpfung) werden soll. Verstand ist daher ohne wilden ‚Unterstand‘ nicht zu denken. Diese dionysische Duplizität – der Gott der Befreiung ist der Gott der Trunkenheit – spiegelt sich auch im schellingschen Wahnsinnsbegriff wider.

#### 4.3.2. Struktur der Psychologie Schellings und die Rolle des Wahnsinns

Der Wahnsinnsbegriff scheint wichtig für eine Thematisierung der Philosophie der Mythologie Schellings zu sein. Erstens taucht der Wahnsinn an sich als ein Topos der Mythologie und der griechischen Welt insgesamt auf. Der Wahnsinn spielt eine wichtige Rolle in den Erzählungen von Herakles und Dionysos und wird ebenso häufig bei Platon und Aristoteles thematisiert.<sup>840</sup> Zweitens erscheint dieser Topos schon in den *Weltaltern* (1811, 1815), wo der Wahnsinn im Zusammenhang mit der Figur Dionysos behandelt wird (vgl. WA I, 42 f.; SW VIII, 337). In den *Stuttgarter Privatvorlesungen* behandelt Schelling den Wahnsinnsbegriff im Rahmen seiner ‚Psychologie‘. Könnte dieser psychologische Begriff relevant für die Mythologie sein? Welche wesentlichen Merkmale gehören zu diesem psychologischen Wahnsinnsbegriff?

In den *Weltaltern* (1815) taucht der Wahnsinn fast am Ende des Textes auf.<sup>841</sup> „Ein jedes Wesen muß seine eigne Tiefe kennen lernen; dies ist ohne Leiden unmöglich“ (SW VIII, 335). In dieser Passage geht es um das schmerzliche Erwachen aus der Blindheit des Seins. Der Situation, der dieser Streit entspringt, ist der „Urzustand der All- und Einheit“ (SW VIII, 339). Ein Hauptgedanke dieser Stelle wiederholt sich sowohl in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* als auch in der *Philosophie der Mythologie*: der Verstand lässt sich nur in Bezug auf den Wahnsinn denken. Der Verstand soll daher nicht als ‚Abwesenheit‘ des dunklen Prinzips, sondern als sein dialektischer Widerpart erscheinen.

---

Weisheitsspiel sich verhält.

840 Zum Ideenkreis der Knechtfigur gehört auch der Begriff der religiösen Krankheit (ἰερά νόσος), bzw. des Wahnsinns. Hinsichtlich Herakles bezieht sich Schelling vor allem auf die Erzählung Apollodoros über Herakles (vgl. Apollod. 2.4.12; Apollod. 2.6.2), aber dazu gelten auch *Hercules Furens* von Euripides und die horazische Ode an Bacchus auch als paradigmatisches Beispiele. Im Ursprung des Wahnsinns liegt der schon erwähnte Begriff der Schuld (siehe 3.5.). „Durch seine Stellung selbst nimmt er Theil an allen Schwächen, an allen krankhaften Erscheinungen der Menschheit, und obgleich selbst ohne Sünde, muß er ihre Schuld auf sich nehmen“ (SW XII, 341f.). Für die zerstörende Wirkung Kronos’ ist Herakles verantwortlich, indem der ‚friedliche Zustand‘ der Unbeweglichkeit durch die Aktualisierung der zweiten Potenz unterbrochen wird. Er ist die Ursache des – uranischen – Zornes Kronos’ und daher soll Herakles als ‚abhängig‘ von Kronos betrachtet werden (vgl. SW XII, 345). Die Präsenz des Feuers in der Erzählung des Todes Herakles’ wird genauso von Schelling als Zeichen interpretiert, dass Herakles von dem verzehrenden Prinzip (des Feuers) abhängig ist (vgl. SW XII, 344; vgl. Apollod. 2.7.7).

841 In der Fassung von 1811 findet sich diese Stelle ungefähr in der Mitte des Textes (WA I, 42 f.).

Nicht umsonst wird der Wagen des Dionysos von Panthern oder Tigern gezogen; denn es war dieser wilde Taumel der Begeisterung, in welchen die Natur vom Anblick des Wesens geräth, den der uralte Naturdienst ahndender Völker in den trunkenen Festen bacchischer Orgien gefeiert. Wogegen jene innere Selbsterreißung der Natur, jenes wie wahnsinnig in sich selbst laufende Rad der anfänglichen Geburt und die darin wirkenden furchtbaren Kräfte des Umtriebs in anderem schrecklicherem Gepräng uralter götterdienstlicher Gebräuche, durch Handlungen einer sich selbst zerfleischenden Wuth, wie Selbstentmannung (es sey um die Unerträglichkeit der drückenden Kraft oder ihr Aufhören als zeugender Potenz auszudrücken), durch Herumtragen der zerstückelten Glieder eines zerrissenen Gottes, durch besinnungslose rasende Tänze, durch den erschütternden Zug der Mutter aller Götter [sc. Kybele], aus dem Wagen mit ehernen Rädern, begleitet von dem Getöse einer rauhen, theils betäubenden theils zerreißenden Musik, abgebildet. (SW VIII, 337 f.)

Viele der prägnantesten Bilder der *Philosophie der Mythologie* sind schon hier zu finden. Der Wahnsinn ist hier der Wahnsinn der Natur, mysteriöses Bild eines Festes, in dem Erregung, Schmerz und Trunkenheit sich ekstatisch mischen. Was sich dennoch in dieser kosmischen Angst abspielt, wird nicht endgültig überwunden. Die Selbsterreißung der Natur bleibt andernfalls als Grund des Lebens selbst: „Denn der ursprüngliche Wahnsinn, von dem hier die Rede ist, ist die *mantische* Voraussetzung für die Entstehung eines sich selbst *semantisch* organisierenden Bewußtseins und bleibt als diese Voraussetzung die wirksame Energiequelle seiner bloß dissipativen Struktur, die eben deshalb immer gefährdet bleibt“.<sup>842</sup> Dies ist schon *psychologisch* in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* angedeutet.

Obschon die Formulierung der Potenzen in diesen Vorlesungen nicht identisch mit der der Spätphilosophie zu setzen ist, findet man hier im Grunde die Figuren, die man aus der *Philosophie der Mythologie* kennt.<sup>843</sup> Die Potenzen verwandeln sich in verschiedene Formen, die die Welt und

---

842 Högrefe 1989, 119. Vgl. auch: „Philosophy does not begin in the light of day of rationality, but in the night of madness“ (Sikes und Wirth 2018, 11).

843 Schelling erklärt am Anfang der *Stuttgarter Privatvorlesungen* das Prinzip seines Systems als eine „absolute Identität“, die eine „organische Einheit aller Dinge ist“ (AA II, 8, 70/ SW VII, 422). Unter dieser Organismus-Analogie versteht man eine Identität, die *Teile* in sich selbst enthält. Es handelt sich nicht um eine formale oder *leere* Identität (AA II, 8, 98/ SW VII, 435), sondern um eine *lebendige*. Aus diesem Grund nennt Schelling diese „absolute Identität“ „Gott“ (AA II, 8, 72/ SW VII, 423). Gott hat zwar zwei Identitäten, die jedoch zu einer verschmelzen. Die zwei unabhängig voneinander wirkende Prinzipien Gottes sind demnach die Realität und Idealität und werden den Begriff der Potenzen bestimmen. Die zwei Prinzipien der Gottheit können aber nur zusammen mit einer dritten Potenz fort dauern, die die Indifferenz der ersten und zweiten Potenz darstellt. Die absolute Identität enthält deswegen drei Potenzen. In den *Stuttgarter Privatvorlesungen* bezeichnet Schelling die erste Potenz durch den Ausdruck „A=B“, die zweite „A<sup>2</sup>“ und die dritte „A<sup>3</sup>“. Aus der oben genannten Struktur Gottes ergibt sich, dass sich die Eigenschaften dieser Potenzen nicht rein logisch oder formell erklären lassen. Wie schon gesagt wurde, ist Gott keine leere Struktur, sondern etwas Lebendiges. Jede Potenz hat ihren eigenen Charakter, der sich durch den Prozess der göttlichen Offenbarung entwickelt. A=B ist die Realität. Dieser Aspekt wird durch verschiedene Wörter beschrieben: Das „Bewusstlose“ (AA II, 8, 96/ SW VII, 434), das „Objekt“ (AA II, 8, 96/ SW VII, 434), das „Dunkle“ (AA II, 8, 96/ SW VII, 434), die „Materie“ (AA II, 8, 98/ SW VII, 435), das „Seyn“ (AA II, 8, 100/ SW VII, 435), der „Egoismus“ (AA II, 8, 106/ SW VII, 438), usw. Hier zeigt sich ein Unterschied zwischen den *Stuttgarter Privatvorlesungen* und der *Philosophie der Offenbarung*. In der *Philosophie der Offenbarung* wird das Seinkönnende als Subjekt (-A) bezeichnet (vgl. z.B. SW XIII, 232). Erst durch die Umkehrung der Potenzen erscheint das Seynkönnende hier „unter der Form der Objektivität“ (SW XIII, 297). Zurück zu den Privatvorlesungen: Die zweite Potenz (A<sup>2</sup>) ist die Idealität und wird auch das „Bewusste“ (AA II, 8, 100/ SW VII, 436), das „Subjekt“ (AA II, 8, 100/ SW VII, 436), die „Klarheit“ (AA II, 8, 98/ SW VII, 434), das „Ideale“ (AA II, 8, 100/ SW VII, 436), das „Seyende“ (AA II, 8, 100/ SW VII, 436), die „Liebe“ (AA II, 8, 106/ SW VII, 439), usw. genannt. Letztlich entspricht A<sup>3</sup> dem „vollkommen entwickelten Ausdruck“ der anfänglichen

das ganze Universum (im physischen und geistigen Sinn) konstituieren. Jede Ebene des Systems reproduziert zugleich diese trinitarische Struktur und der Geist ist keine Ausnahme. Die drei Potenzen des menschlichen Geistes (im weiteren Sinn) sind *Gemüt* (1), *Geist* (2) (im eigentlichen Sinn) und *Seele* (3), und sie enthalten gleichzeitig drei Potenzen in sich selbst.

1. Das *Gemüt*, als erste Potenz des Geistes, ist die reale und dunkle Seite, die unbewusste Dimension des menschlichen Daseins (vgl. AA II, 8, 145/ SW VII, 465), der Natur am nächsten.<sup>844</sup> Es besteht aus drei Potenzen: Sehnsucht, Geist (des Gemüts) und Gefühl.

1.1. Die Sehnsucht oder die Schwermut repräsentiert den Abgrund des menschlichen Daseins. Sie ist der von den Menschen unabhängige „dunkelste“ und „tiefste“ Grund, der als ein Mangel, als eine Trauer „um ein verlorenes Gut“ erfahren wird (vgl. AA II, 8, 156/ SW VII, 466). Die Sehnsucht steht in enger Verbindung mit der Natur. Diese Sympathie für die Natur, wie der Philosoph sie nennt, besteht aus einem gegebenen Mangel. Im *Georgiis Manuskript* sagt Schelling, dass die Sehnsucht auch in den Tieren wohnt und nennt das Beispiel der Zugvögel. Soll man aber diese Sehnsucht als bloßen Trieb oder Instinkt verstehen? Trieb nach Selbsterhaltung? Diese Frage wird in Bezug auf die Melancholie gleich weitergeführt.

1.2. Der Geist des Gemüts wird durch das Bild einer brennenden Flamme dargestellt. In der Textpassage, in der Schelling sich auf die Natur bezieht, beschreibt er das Feuer als Expansionskraft (vgl. AA II, 8, 122/ SW VII, 448). Wie die Flamme, neigt sich der Geist des Gemüts zum Sein, d.h., dass er das materielle Prinzip sucht. Der Geist des Gemüts ist eine Begierde nach dem Sein, die man aber nicht befriedigen kann (vgl. AA II, 8, 156/ SW VII, 466).

1.3. Als dritte Potenz tritt das Gefühl oder die Sensibilität ein. Schelling schreibt nur über das Gefühl, dass es „das Höchste des Gemüts“ ist (AA II, 8, 165/ SW VII, 466). Man könnte auch hinzufügen, dass das Gefühl die Beziehung zwischen Mensch und Umwelt bedingt. Das Gemüt ist deswegen das Reale des Menschen, d.h. die unbewusste Basis, die der Mensch nicht wählen kann und woraus seine Existenz entsteht.

2. Die zweite Potenz des Menschen ist der Geist „in engerem Sinn“, oder „*l'esprit*“ und wird als „das eigentlich Persönliche im Menschen“ beschrieben (vgl. AA II, 8, 158/ SW VII, 466). Der Geist steht in der Mitte zwischen Natur und Gott und repräsentiert daher die Freiheit der Menschen.

2.1. Die erste Potenz des Geistes im eigentlichen Sinn ist der Eigenwille. Er steht dem Gemüt noch sehr nah und teilt ihm seine Blindheit mit. Der Eigenwille ist die Zentripetalkraft des Geistes,

---

Identität (vgl. AA II, 8, 82/ SW VII, 427), d.h. A<sup>3</sup> erscheint als das absolut betrachtete Prinzip, nicht als A=B oder als A<sup>2</sup>, sondern als der innigste Indifferenzpunkt beider. A<sup>3</sup> ist deswegen gleichzeitig Prinzip und Ende des Prozesses, Anfang und Ziel. Ohne diese im Grunde liegende absolute Identität kann die Schöpfung nicht stattfinden. Aber damit der schöpferische Prozess anfängt, ist die Entzweiung der Urwesen Gottes in den Potenzen nötig. Nur *nach* dieser Entzweiung und Entgegensetzung der Potenzen – nicht in einem *zeitlichen*, sondern in einem *ontologischen* Sinn – ist die Versöhnung durch A<sup>3</sup> möglich. Obwohl die Potenzen an sich in dem ewigen Wesen Gottes selbst existieren, werden sie durch eine Aktualisierung in Bewegung gesetzt. Mit dieser Aktualisierung fängt auch die Zeit an.

844 Vgl. Müller-Lüneschloß 2018, 31.

die sich nur auf seine eigene Innerlichkeit beschränkt.

2.2. Die ‚mittlere‘ Potenz ist ‚der eigentliche Wille‘ (vgl. AA II, 8, 158/ SW VII, 467). Diese ist aber nur durch die ‚höchste‘ Potenz zu verstehen:

2.3. Der Verstand. Ein Verstand ohne Eigenwille ist nur eine abstrakte Fähigkeit (eine ‚verdienstlose Tugend‘), ein Wille ohne Verstand ist nur blinder Egoismus, der keine Auswirkungen haben kann außer auf sich selbst. Der eigentliche Wille stellt daher den *Indifferenzpunkt* zwischen den beiden dar. (Diese Einordnung scheint verwirrend zu sein, vor allem wenn man andere Stellen Schellings betrachtet. Wieso hat der Wille eine untergeordnete Rolle gegenüber dem Verstand? Schelling schreibt, dass die Freiheit des Willens in diesem Zwischensein besteht. In der Spätphilosophie, z.B. in der *Philosophie der Offenbarung*, wird aber die Freiheit als Indifferenzpunkt durch A<sup>3</sup> ausgedrückt. Noch dazu, im sogenannten *Anthropologischen Schema*, das von Schellings Sohn auf die Münchener Zeit datiert wird, spricht Schelling von einer Struktur ‚Wille-Verstand-Geist‘, d.h. hier steht der Verstand an der Stelle der zweiten Potenz als das ‚Regelnde‘ und das ‚Begrenzende‘ (SW X, 289). Hier entsteht daher ein Problemfeld, von dem diese Auseinandersetzung mit dem Wahnsinnsbegriff vielleicht profitieren kann.)<sup>845</sup>

3. Die dritte und höchste Potenz der Menschen ist die Seele. Diese Idee einer göttlichen Seele stellt das *Unpersönliche* und die übermenschliche Instanz im Menschen dar (vgl. AA II, 8, 160/ SW VII, 468). Folglich kann die Seele weder *weise* noch *gut sein*, weil sie selber die *Weisheit* und die *Güte* an sich ist. Die Seele ist hier jene Instanz der menschlichen Konstitution, die direkt an der Gottheit teilhat. Die Seele entspricht demzufolge der Potenz A<sup>3</sup> im Rahmen des Lebens der Menschen, sie ist die absolute Identität, die der Mensch in sich selbst, bzw. in seiner Innerlichkeit, finden kann. Im Vergleich zum Gemüt und zum Geist enthält die Seele keine Potenzen in sich selbst („hat eigentlich keine Stufe mehr in sich“, vgl. AA II, 8, 164/ SW VII, 471).

Nachdem die drei Potenzen des menschlichen Geistes dargestellt wurden, wird nun zur Krankheit übergeleitet. Auf diese Weise stellt Schellings Psychologie eine krankheitsorientierte

---

<sup>845</sup> Die ganze gemeinte Stelle lautet: „Also auch der Geist im engeren Sinn hat wieder drei Potenzen. a) Die erste ist die Potenz des Eigenwillens, des Egoismus, der blind wäre ohne den *Verstand*. [...] b) Ihr entgegen steht die höchste, welche eben den Verstand ist. Aus Verstand und Eigenwille zusammen erzeugt sich die mittlere Potenz, c) der eigentliche Wille, der also hier wieder im Indifferenzpunkt erscheint. Allein *dieses* Verhältniss – nicht seine Mitte zwischen Verstand und Eigenwillen, sondern die zwischen der ersten und dritten, der tiefsten und der höchsten Potenz macht eigentlich seine Freiheit aus“ (AA II, 8, 158/ SW VII, 467). Dies ist verwirrend, erstens, weil man nach der Auflistung ‚a), b), c)‘ eine parallele Potenzstruktur erwartet, etwa ‚a=erste Potenz, b=zweite Potenz, c=dritte Potenz‘. Zweitens: Da Schelling in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* das Wort ‚Indifferenz‘ manchmal als Bestimmung der höchsten Potenz (A<sup>3</sup>) (vgl. z.B. AA II, 8, 120, 130/ SW VII, 447, 453), manchmal als Bezeichnung einer absoluten Indifferenz in Gott (vgl. z.B. AA II, 8, 84, 96/ SW VII, 428, 434) und manchmal als Synonym für ‚Mittelpunkt‘ verwendet (vgl. z.B. AA II, 8, 140/ SW VII, 458, 461), macht diese Stelle undeutlich. Anscheinend spricht hier Schelling vom Geist als Mittelpunkt zwischen Gemüt und Seele, aber *auch* als Mittelpunkt zwischen Eigenwille und Verstand. Diese Deutung wird bestätigt, indem später, als Schelling über die Interaktion zwischen Seele, Gemüt und Geist spricht, steht: „Die Seele kann sich beziehen [...] auf Gefühl und Verstand, die beiden entsprechenden Potenzen in den beiden ersten Potenzen“ (AA II, 8, 164/ SW VII, 471). Jedoch bleibt diese Passage mindestens unklar.

Psychologie dar – eine Nosologie, oder besser: eine Pathologie. Bereits an einer früheren Stelle im Text nennt Schelling eine Definition von Krankheit. Als er auf das Verhältnis zwischen „Nicht-seyendem“ und „Seyendem“ zu sprechen kommt, erklärt er, dass die Krankheit „[e]in Zustand *wider* die Natur“ ist, „[...] insofern also ein Zustand, der nicht *seyn* könnte und doch ist, keine Realität im Grund und doch wieder unleugbar eine furchtbare Realität“ (AA II, 8, 100/ SW VII, 436).<sup>846</sup> Daraus ergibt sich die Frage, wie die Krankheit überhaupt möglich ist. „Wider die Natur“ kann in den Vorlesungen von Stuttgart nicht einen Defekt der Natur bedeuten, sondern eine dynamische Konsequenz der Bewegung der Potenzen. In *Georgiis Manuskript* nennt Schelling die Krankheit „Corruption“ (AA II, 8, 143). Die Krankheit kann also nicht aus dem Sein oder aus dem Körper stammen. Sie ist aber ein Zerschneiden von dessen Konstitution. Schelling versteht die Krankheit als die Position eines relativ Nichtseienden über ein Seiendes. Dieses relativ Nichtseiende ist aber nicht die Natur an sich, sondern der Geist in Bezug auf die Seele (vgl. AA II, 8, 158/ SW VII, 467). Durch diese Verneinung einer höheren Instanz entsteht eine „positive Disharmonie“. Diese Disharmonie ist daher keine Privation der Harmonie, sondern – um diese musikalische Analogie weiter zu verwenden – eine Dissonanz. Deswegen kann man sie als ‚furchtbar‘, aber auch als ‚fruchtbar‘ beschreiben. Die Seele, als eine direkt mit Gott verbundene Instanz, kann nicht erkranken. Die Krankheit kann in diesem Horizont nur entstehen, wenn die Kommunikation zwischen Gemüt, Verstand und Seele unterbrochen wird (vgl. AA II, 8, 160/ SW VII, 469). Schelling spricht in diesem Fall über eine „stetige Leitung“ von der Seele bis ins Gemüt (vgl. AA II, 8, 160/ SW VII, 469). Mit anderen Worten, die Gesundheit besteht darin, dass die psychische Kette, diese Kontinuität und Harmonie zwischen Gemüt, Geist und Seele (zwischen  $A=B$ ,  $A^2$  und  $A^3$ ) sich weiter fortführt. Die drei geistigen Krankheiten, die Schelling beschreibt, sind Melancholie, Blödsinn und Wahnsinn und entsprechen demzufolge den drei *Unterbrechungsarten* zwischen den geistigen Potenzen.

Wenn das Gleichgewicht zwischen Sehnsucht und Gefühl (also  $A=B$  und  $A^3$  im Gemüt) durch das Vorherrschen von Sehnsucht gestört wird, entsteht die Melancholie. Auch wenn Schelling keine weitere Beschreibung vorgibt, kann man anhand der *Georgii-Nachschrift* diesen Begriff genauer erläutern. Dort steht nämlich „wenn die Sehnsucht nicht mehr durch das Gefühl geleitet wird, so entsteht Schwermuth, Melancholie“ (AA II, 8, 163). Zu Schellings Zeiten bedeutet ‚Melancholie‘ eine Art Willenlosigkeit, weswegen hier  $A^2$  keine Rolle spielt.<sup>847</sup> Die erste Potenz ist die

846 Diese Definition scheint einer früheren Erläuterung Schellings zu widersprechen. In *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) hatte der Philosoph geschrieben: „Es ist also z.B. ganz widersinnig, die Krankheit einen widernatürlichen Zustand zu nennen, da sie gerade ebenso natürlich ist wie das Leben“ (AA I, 7, 349/ SW III, 222).

847 Als Schelling 1800 Medizin in Bamberg studierte, trat er in Kontakt mit den Ärzten Markus und Röschlaub (Tilliette 2004, 104). Beide Ärzte waren von der Brownschen Theorie beeinflusst. In Würzburg wird er dieses Interesse vertiefen (vgl. Gerabek 1995). Besonders zu erwähnen ist die zusammen mit Adalbert Markus herausgegebene Auflage der *Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft* [sic] (1805-1808), wo Texte von Steffens, Troxler, Eschenmayer, Baader, Oken, D. K. E. Schelling (dem Bruder des Philosophen) u. a. veröffentlicht wurden.

Konzentrationskraft, die Sehnsucht umfasst eine zu sich selbst neigende Tendenz. Aber das Zentrum dieses Zu-sich-selbst-Bewegens kann nicht das Selbst im Sinn des Egoismus (erste Potenz des Geistes als A<sup>2</sup>) sein, sondern muss der Abgrund selbst sein. Der Mittelpunkt der Sehnsucht scheint die Tiefe der Natur zu sein, weswegen Schelling das Wort „Schwermut“ als Synonym für Sehnsucht verwendet. Die Schwerkraft der Erde, bzw. die Kraft der Natur, wirkt auf das Gemüt und zieht es heran. Die Melancholie sehnt sich nicht nach etwas Konkretem (wie z. B. die Flamme, die nach dem Sein sucht), sondern nach etwas, das als verborgener Grund der Natur und des Menschen fungiert. Die Melancholie ist deshalb die Sehnsucht nach einer Vergangenheit des Gemüts, die jenseits der Natur selbst ist. Als Willenlosigkeit scheint aber die Melancholie eine grenzenlose Sehnsucht zu sein, eine selbstverzehrende und sich selbst erschöpfende, nach innen gerichtete ‚Anti-Kraft‘, die sich nach einem unorganischen Zustand sehnt.

Die zweite Krankheit des Geistes ist laut Schelling der Blödsinn, der in *Die Weltalter* auch „Idiotismus“ genannt wird (vgl. SW VIII, 339). Beim Blödsinn herrscht nicht die Intelligenz, sondern die Gemütskraft (vgl. AA II, 8, 162/ SW VII, 469). Die erste Potenz des Geistes (A=B) ist der Eigenwille, der „blind wäre ohne den *Verstand*“ (vgl. AA II, 8, 158/ SW VII, 467). Blödsinn ist genau diese völlig unreflexive Blindheit, ein Egoismus ohne Intelligenz, ohne Führung, der sogar gegen die Intelligenz sich manifestiert.<sup>848</sup>

Die dritte Krankheit, die Schelling vorstellt, ist dann der Wahnsinn. Bei dem Blödsinn ist der Sinn unzurechnungsfähig, weil er nicht durch den Verstand geleitet wird. Beim Wahnsinn ist der Sinn im Wahn, weil er die Seele nicht als etwas Höheres erkennt. Aber was bedeutet hier Erkennen? Die Harmonie der Potenzen besteht darin, dass jede Potenz ihre Rolle übernimmt. Dieses Erkennen bezieht sich auf die Interaktion der Potenzen. Mit anderen Worten, während der Blödsinn sich nach sich selbst richtet, resultiert der Wahnsinn aus einer ekstatischen Kraft. Daher schreibt Schelling, dass der Wahnsinn nicht *entsteht*, sondern, dass er *hervortritt* (vgl. AA II, 8, 162/ SW VII, 469). Er ist eine Rebellion gegen die Seele.

Das scheinbare Paradox von Schellings Wahnsinnsbegriff besteht darin, dass für ihn der

---

Neben diesen Theorien hat Schellings Psychologie aber andere Quellen. Nicht nur die Ideen der Naturphilosophie, die ihn so stark geprägt haben, sondern auch die Gedanken des Mesmerismus, dessen Rolle in Texten wie *Die Weltalter* sehr deutlich ist. Die Begriffe ‚Melancholie‘, ‚Blödsinn‘ und ‚Wahnsinn‘ gehören zur unscharfen und verwirrenden Terminologie der ‚Psychiatrie‘ des 19. Jahrhunderts (Gstach 2015, 162; das Wort ‚Psychiatrie‘ wurde erstmals 1808 öffentlich verwendet, vgl. Geyer 2014, 27). Röschlaub z.B. in seinen *Untersuchungen über Pathogenie oder Einleitung in die Heilkunde* versteht die Melancholie neben dem Wahnsinn („*amentia*“) als Symptom der ‚Traurigkeit‘ (vgl. Röschlaub 1801, 43 f.). Auch der Blödsinn wurde manchmal als Form des Wahnsinns verstanden und nicht begrifflich definiert (vgl. Gstach, 161 f.). Erst später, etwa bei Haindorf und Heinroth findet man Versuche diese Kategorien genauer einzuordnen (vgl. Wunderlich 1981; Gstach 2015, 163). Ein merkwürdiger ‚Katalog‘ solcher klinischer Fälle findet man z.B. in *Rhapsodien über die Anwendung der psychischen Curmethode auf Geisteszerrüttungen* (1803) des Arztes Johann Christian Reil. Ein anderer Versuch diese verschiedenen Vokabeln zu systematisieren findet man auch in Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), wo Kant zwischen Krankheiten der Seele und Krankheiten des Gemüts unterscheidet (siehe AA I, 7, 202-217).

848 Weder in den *Stuttgarter Privatvorlesungen*, noch in dem Manuskript Georgiis ist die Beschreibung des Blödsinns ausführlich dargestellt.

Wahnsinn die Basis des Verstandes selbst ist (vgl. AA II, 8, 162/ SW VII, 470). Wie kann die Vernunft ihre Basis in dem Vernunftlosen finden? Wie kann die Philosophie selbst auf dem Wahnsinn gegründet sein? Der Verstand erhebt sich genetisch aus dem Verstandeslosen, das seine Basis ist, bzw. sein Grund. Wie schon gezeigt wurde, kommt das Prinzip des Unbewussten ( $A=B$ ) bei Schelling vor dem Prinzip des Bewussten ( $A^2$ ), die Natur vor dem Geist. Diese ontogenetische Priorität bedeutet aber nicht, dass die erste Potenz wesentlicher als  $A^2$  ist, sondern nur eine faktische Priorität im Rahmen des dynamischen Prozesses der göttlichen Potenzen. Hiernach geht der Verstand aus dem Verstandeslosen hervor. Deswegen ist der Wahnsinn an sich keine Krankheit im engeren Sinn eines „Zustandes wider die Natur“ oder eines Defektes der Natur. Der wirkliche Verstand ist nichts anderes als „*geregelter* Wahnsinn“, so Schelling (vgl. AA II, 8, 162/ SW VII, 470). Die Vermittlung durch die Intelligenz ist keine Ausscheidung des Wahnsinns. Ohne Wahnsinn ist der Verstand leer und unfruchtbar. Der Wahnsinn fungiert als Reiz und Kraft des Verstandes.

Frei von der Begrenzung des Verstandes, der die Macht der Seele nicht mehr erkennt, setzt sich der Wahnsinn als blinde Kraft gegen die Seele durch. Im Gegensatz zum Blödsinn scheint aber der Wahnsinn nicht rein verstandlos zu sein. Schelling schreibt an dieser Stelle:

In diesem Fall also, wenn Geist und Gemüth ohne den sanften Einfluss der Seele sind, bricht das anfängliche dunkle Wesen hervor, und reisst auch den Verstand als ein relativ auf die Seele Nicht-seyendes mit sich fort, es tritt der Wahnsinn hervor zum schreckenden Zeichen, was der Wille ist in der Trennung von Gott. (AA II, 8, 162, 164/ SW VII, 470)

Der Wahnsinn hebt nicht nur das „dunkle Wesen“ hervor, sondern er reißt auch „den Verstand“ fort. Anders gesagt, diese Krankheit ist kein ‚Wille ohne Verstand‘, sondern der in Wahn getretene Verstand. Schelling spielt jedoch hier mit drei Bedeutungen des Wahnsinns: als Krankheit, die plötzlich austritt; als Basis des Verstands, die ‚immer da‘ war; und als göttlicher Wahnsinn, der gleich erklärt wird.<sup>849</sup>

---

849 Nach Schelling kann man eine Analogie zwischen dem Wahnsinn, dem Irrtum und der bösen Handlung erkennen. Oliver Müller spricht über eine Analogie zwischen der Krankheit und dem Bösen (O. Müller 2014, 270). Schelling schreibt in Bezug auf die Entstehung des Wahnsinns, „[a]uf ähnliche Weise entsteht der Irrtum“ (vgl. AA II, 8, 164/ SW VII, 470). Trotzdem ist es deutlich, dass der Irrtum und die böse Tat nicht zur Art der Krankheiten gehören. Der Irrtum an sich entsteht, wenn diese Kräfte des Geistes unabhängig von dem Höheren handeln „wollen“, bzw. wenn sie allein für sich agieren (vgl. AA II, 8, 164/ SW VII, 470). Hier kommt kein unnatürlicher Zustand bzw. keine Krankheit zustande. Auch die böse Handlung entspricht nicht der Struktur der Krankheit. Diese Tat entsteht durch die Freiheit. Der menschliche Geist hat die Möglichkeit, für oder gegen die Seele zu handeln. Diese Möglichkeit ist aber keine widernatürliche Abweichung, sondern ein wesentliches Merkmal des menschlichen Willens. Irren und Handeln sind dementsprechend Folgen der menschlichen Freiheit, nicht deren Verwirrungen. Krankheiten bestehen nach Schelling aus den Beziehungen zwischen den Potenzen des Geistes bzw. aus dem unharmonischen Verhältnis zwischen diesen Potenzen. Die Ähnlichkeit zwischen Krankheit und Irren besteht aus dem unabhängigen Handeln. Wenn das Gemüt oder der Wille unabhängig und ohne Aufmerksamkeit auf die anderen Kräfte agieren, dann entsteht Irrtum und böse Handlung. Solche Handlungen widersprechen nicht der menschlichen Natur. Im Gegenteil, sie sind mögliche Folgen einer gesunden Konstitution. Wenn aber die Kommunikation zwischen den Potenzen ohne Absicht unterbrochen wird, dann entsteht die Krankheit im eigentlichen Sinne. Nach Schelling scheint es deswegen, dass der Unterschied zwischen Irrtum und Krankheit in der Freiheit liegt: Der Irrtum geschieht anhand des freien Willens, die Krankheit dagegen nicht.

Beziehungen zwischen den Potenzen erzeugen zwar nicht nur Krankheiten, sondern auch positive Äußerungen. Die Seele kann sich mit unterschiedlichen Intensitäten auf die untergeordneten Potenzen beziehen. Auf diese Weise entstehen die Kunst, die Philosophie und die Tugend (vgl. AA II, 8, 164-168/ SW VII, 471-474), von denen nur die erste für diese Darstellung wichtig ist.

Wenn die Seele sich auf die *reale* Potenz bezieht, tritt die Kunst ein (vgl. AA II, 8, 164/ SW VII, 471). Die Gestalten von A=B sind, wie schon dargestellt wurde, die Sehnsucht und der Eigenwille. So scheint hier Schelling den Begriff des Künstlers als Vermittler zwischen Natur und Individualität anzuwenden. Ohne die Nachahmung der Natur entsteht die Manierie, ohne den eigenen Charakter des Künstlers ergibt sich ein geistloses Werk. Hier ist der göttliche Wahnsinn zu lokalisieren: „Nämlich, wenn dieser Wahnsinn durch Einfluss der Seele beherrscht ist, dann ist er ein wahrhaft göttlicher Wahnsinn, dann der Grund der Begeisterung, der Wirksamkeit überhaupt“ (AA II, 8, 162/ SW VII, 470).

#### 4.3.3. Der Wahnsinn in der Philosophie der Mythologie

Nach dieser Zusammenfassung der psychologischen Passage in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* wird jetzt zum mythologischen Wahnsinnsbegriff übergeleitet, der teilweise schon im Abschnitt 3.5. eingeführt wurde. In der dreizehnten Vorlesung der *Mythologie* versucht Schelling, den Einbruch der Potenz A<sup>2</sup> ins Bewusstsein zu erklären. B, das blinde und dunkle Prinzip, erscheint als verschiedene Götter, die durch ihre Gewalt und Ablehnung gegen das Neue und Zukünftige charakterisiert werden. Das ist der Fall bei Uranos, Moloch, Seth, Brahma und Kronos. A<sup>2</sup> wird im Gegensatz dazu als „befreiender Gott“ beschrieben (vgl. SW XII 306-307). Die zweite Potenz manifestiert sich in den Gestalten von Melkarth, Herakles, Osiris, Shiva und Dionysos. Dieser letzte ist die höchste mythologische Personifikation der befreienden Kraft, die gegen die Macht des dunklen Prinzips rebelliert. A<sup>2</sup> repräsentiert eine Unterbrechung in der Herrschaft des materiellen Prinzips. Die Verwirklichung dieser Potenz geschieht aber nicht gleichzeitig mit ihrem Eintritt in den mythologischen Prozess. Die Potenz B leistet Widerstand gegen A<sup>2</sup>, der als die Ursache des ganzen mythologischen Kampfes definiert wurde. Deswegen erklärt Schelling, dass A<sup>2</sup> am Anfang des Prozesses nicht als reine Gottheit erscheint, sondern als die, „[die] sich die Gottheit erst zu erwerben hat durch Überwindung des ersten“ (SW XII, 275). In der Tat, Melkarth, Herakles und auch Dionysos sind, nach der Deutung Schellings, Halbgötter.<sup>850</sup> Dieses tragische Schicksal der zweiten Potenz, immer als Gegensatz zu B zu erscheinen, versetzt die Potenz in eine ‚pathetische‘ Situation. So entsteht der Wahnsinn.

---

850 Vgl. SW XII 275 (Dionysos), 310 (Melkarth), 345 (Herakles).

Auf jeden Fall ist er der Gott, der das Bewußtseyn bloß *leidet* zu dem es kein freies Verhältniß hat, der in die Ruhe des ersten Bewußtseyns nur wie ein Gericht, wie ein Schicksal tritt, und nicht als der befreiende, darum Wahnsinn verhängende erscheint. (SW XII, 276)

Die Unterbrechung des ersten Bewusstseins (d.h. das Bewusstsein, das von B beherrscht wird) erzeugt einen Kampf zwischen dem alten und dem neuen Gott. Der neue Gott muss aber dafür leiden und als Knecht erscheinen. Diese Doppelnatur von A<sup>2</sup>, halb Gott und halb Knecht oder Mensch, löst die „heilige Krankheit“, d.h. den Wahnsinn aus. Nach Schelling ist deswegen dieser Wahnsinn das Symptom einer „in succesiven Krisen gesetzmäßig“ verlaufenden Krankheit (SW XII, 318). Das Bewusstsein muss „leiden“, um den Polytheismus zu überwinden. A<sup>2</sup> inkarniert dieses Leiden durch die Geschichten von Herakles und Dionysos. Beide Figuren waren bekanntlich mit dem Wahnsinn verbunden.

Dieser *morbus sacer*, über den Schelling redet, ist der Ausdruck eines ekstatischen Zustands des Bewusstseins. Diese Ekstase bedeutet hier nichts anderes als einen Entfremdungsprozess, ein *Außer-sich-sein* des Bewusstseins. Das Bewusstsein erfährt den Übergang von B zu A<sup>2</sup> als eine Zerrissenheit, eine schmerzhaft Verwandlung, die auch „Krise“ genannt wird (vgl. SW XII, 318). Der Wahnsinn entsteht, indem A<sup>2</sup> als eine negierte Gottheit erscheint. „Ist er [Herakles] doch seiner ganzen Stellung nach der außer sich (seiner Gottheit) gesetzte“ (SW XII, 339). Die heilige Krankheit wird als Spannung zwischen der menschlichen und der göttlichen Natur im Rahmen des Gegensatzes zwischen der Notwendigkeit (B) und der Freiheit (A<sup>2</sup>) inszeniert. Also wird das Bewusstsein außer sich gesetzt. Obwohl am Anfang dieses Übergangs die Potenz A<sup>2</sup> noch unter die Herrschaft von B bleibt, empfindet das Bewusstsein die „Vergänglichkeit“ dieser Unterwerfung (vgl. SW XII, 346). A<sup>2</sup> ist der kommende Gott, als zukünftiger Herrscher, aber am Anfang tritt die Potenz nur als Knecht hinein. Diese Empfindung der Spannung erzeugt den Wahnsinn als ein Symptom der Zerrissenheit.

Das eben ist das Tragische, der Zug tiefer Schwermuth, der durch das ganze Heidenthum geht, daß mitten in der völligen Abhängigkeit von den Göttern, denen ein unüberwindlicher Wahn die Menschen zu dienen zwingt, das Gefühl der Endlichkeit dieser Götter ihnen beiwohnt. (SW XII, 346)

So scheint Schelling zu meinen, dass der Wahnsinn – der hier auch neben der Melancholie vorkommt – durch die Ahnung der Beschränkung des blinden Prinzips entsteht. Die Abhängigkeit von B wird als ein unvermeidlicher und trotzdem schmerzhafter Zustand erfahren. Daher beschreibt der Autor in der sechzehnten Vorlesung den Orgasmus oder die Begeisterung als ein „sich selbst nicht fassende[s]“ Stadium, indem die blinde Gewalt noch über den befreienden Impuls herrscht. „Die erregende Ursache des Orgasmus ist allerdings der befreiende Gott, aber der *Grund*, das

Subjekt des Orgasmus, ist das gleichsam wankend, taumelnd gewordene sich selbst nicht mehr fassen könnende, seiner selbst ohnmächtig gewordene, reale Prinzip“ (SW XII, 351). So kann man sehen, dass die Ursache des Wahnsinns nicht B oder A<sup>2</sup> an sich selbst sind, sondern die Interaktion beider. Man könnte sagen, dass der Orgasmus die letzte Stufe des Wahnsinns ist.

#### **4.3.4. Schellings Dionysoslehre und die Figur Orpheus in der Philosophie der Offenbarung**

Das Wort ‚Wahnsinn‘ wird auch in dem ersten Teil der *Philosophie der Offenbarung* verwendet. Es ist interessant, dass einige Absätze der vierzehnten Vorlesung die Ideen der *Stuttgarter Privatvorlesungen* über den Wahnsinn fast wörtlich wiederholen. Als Schelling die Natur des göttlichen Verstandes erklärt (vierzehnte Vorlesung), versucht er dies anhand des Wahnsinnsbegriffs darzulegen. Dort wird deshalb eine in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* bereits dargestellte Idee der Psychologie Schellings wiederholt: „Aller wirkliche Verstand zeigt sich eben nur in einer Gewalt oder Herrschaft über das Verstandlose“ (SW XIII, 299). Ohne das Unbewusste kann das Bewusstsein nicht erscheinen. Daher ist der Verstand, seiner Natur nach, keine Instanz, die sich absolut gegen das Verstandeslose stellt.

Die von Schelling vorgeschlagene etymologische Verbindung zwischen den Wörtern „Verstand“ und „Vorstand“, die oben schon angedeutet wurde, zeigt deutlich dieses Merkmal. Der Verstand bezieht sich auf etwas, das vor ihm selbst liegt, das „unter“ ihm liegt (vgl. SW XIII, 296 f.). Um dieses in der Mitte des Verstandes liegende dunkle Prinzip zu erklären, kommt Schelling auf das Beispiel des Wahnsinns zu sprechen. Dieser „tritt aus der Tiefe des menschlichen Wesens hervor“, d.h. er ist dem menschlichen Verstand immanent. Dieser „Unterstand“ bleibt zurückgehalten und virtuell und kann sich manchmal als „Abweichung vom Normalzustand“, i.e. als Krankheit, äußern (vgl. SW XIII, 299).

Die zwei Gattungen von Wahnsinn – eine als Krankheit und die andere als nötiges Substrat des Verstandes – werden hier nochmals vertreten. Ein starker und sozusagen gesunder Verstand zeigt sich nur in der Überwindung des Wahnsinns. So wiederholt Schelling nochmal den bereits zitierten Satz aus den Vorlesungen von Stuttgart „*nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae*“ (AA II, 8, 162/ SW VII, 470; SW XIII, 299). Als Gegensatz zu dem Wahnsinn wird ebenso der Blödsinn vorgestellt. Bei dem Blödsinn herrscht, nach Schelling, der Verstand nicht über das Prinzip des Verstandeslosen, weil hier dieses Prinzip fehlt. In diesem Sinn ist der Blödsinn nur „die andere Seite des Wahnsinns“ (SW XIII, 300). Bei den Wahnsinnigen herrscht das Verstandeslose, den Blödsinnigen „fehlt der ursprüngliche Stoff“, d.h. das Verstandeslose. Ohne diesen Grund hat die Intelligenz keine Basis und Vergangenheit, aber auch keine Kraft. „Wegen dieser Stofflosigkeit schläft der Verstand völlig ein“ (SW XIII, 300). Dieser Stoff liegt ursprünglich am Grund jedes

Menschen. Während in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* der Blödsinn als Übermaß an Gemütskraft definiert wurde, ist er hier im Gegenteil als Mangel an Wahnsinn, als Mangel an wildem Stoff auszulegen.

Wichtig für die vorliegende Aufgabe ist, dass in der *Philosophie der Offenbarung* der Wahnsinn mit der Figur Dionysos verbunden wird: „Allgemein kündigt sich in den ältern Religionen die Gegenwart des Dionysos oder seine Wirkung auf das Bewußtseyn zuerst durch eine besinnungslose Begeisterung an, die Orgiasmus genannt wird“ (SW XIII, 422). Das Bewusstsein wird von diesem Orgiasmus erfüllt, ein Zeichen des Untergangs der ersten Potenz. Schelling beschreibt diesen Übergang mit folgenden Worten: „Das Bewußtseyn, von der erdrückenden Gewalt des realen Gottes sich plötzlich frei fühlend, muß dadurch gleichsam taumelnd werden“ (SW XIII, 422). Es erscheint als dieses erste Moment der Befreiung, der von dem Bewusstsein nicht akzeptiert wird. Es fällt in eine Art Ohnmacht, in eine Art Widerspruch zwischen Freiheit und Verstand. Obwohl der zweite Gott als Gründer der Stadt beschrieben wird (d.h. als Gründer der modernen Zivilisation) und als Gegensatz des ersten Gottes, die Personifikation der wilden Natur, wird seine erste Erscheinung von einem chaotischen Impuls begleitet sein. Schelling vermeidet aber die Figur Dionysos als Gott des Wahnsinns zu identifizieren.<sup>851</sup> Das befreite Bewusstsein empfindet diesen Zustand als einen Kontrollverlust. Es ist nicht der Gott selbst, der den Wahnsinn empfindet, sondern das Bewusstsein. So wird die Wildheit der ersten Potenz durch die Begeisterung und „Trunkenheit“ der zweiten Potenz ersetzt (vgl. SW XIII, 437).

Die Dionysoslehre, die das Ende und die Erklärung der Mythologie darstellt, ist aber komplexer als die Identifikation zwischen Dionysos und der zweiten Potenz und besteht aus der ‚unauflöselichen Verkettung‘ der drei ‚sukzessiven Persönlichkeiten eines Gottes‘ (SW XIII, 463): Dionysos-Zagreus, Dionysos-Bacchus und Dionysos-Iakchos.<sup>852</sup> So löst Schelling das philologische Problem der Vielfältigkeit des Dionysos mit einem philosophisch eleganten Zug. Ebenso finden sich verschiedene Genealogien des Gottes (einmal Sohn der Persephone, einmal Sohn der Semele, einmal Sohn der Demeter). Die drei „Dionyse“ als drei Momente des Bewusstsein zu verstehen, stellt eine formelle und inhaltliche Lösung des Problems dar, die sich der Potenzenlehre Schellings genau anpasst. Nach dem Leiden, das das Bewusstsein ertragen musste, um sich von der Herrschaft des dunklen Prinzips zu befreien, erreicht das Bewusstsein eine gewisse Versöhnung mit sich selbst und mit seinem dunklen Grund. Es erkennt sich selbst in dieser schmerzlichen mythologischen Geschichte und erkennt auch, dass dieser Prozess einen Sinn hatte, einen Inhalt. Dieser ist der Eine Gott. Das Bewusstsein kann aber den wahren Gott noch nicht unmittelbar erkennen. Es erkennt ihn

---

851 So unterscheidet auch Schelling zwischen dem Dionysoskult und den Sabazien. Während der Sabazien, der orgiastische Kult des Gottes Sabazios, wurden „alle Schranken der Sittlichkeit“ durchbrochen (vgl. SW XIII, 423). Dieser ‚anarchistische‘ Orgiasmus betrifft aber nicht das, was Schelling unter der Figur Dionysos versteht.

852 Die drei entsprechenden weiblichen Gestalten der Dionysosidee sind: Persephone, Demeter und Kore (vgl. SW XIII, 490).

aber als Ahnung, als eine Geschichte, die sich erst in der nicht-mythologischen Zukunft vervollständigen wird.

Die drei exoterischen Götter – Aides, Poseidon und Zeus – werden in den Mysterien von einer esoterischen dionysischen Triade ersetzt. Zeus ist der „in Verstand umgewendet[e]“ Aides (SW XII, 628). Der Verstand ist aber nicht genug, deshalb braucht man die Mysterien. Schelling spielt mit dem Wort ‚Eleusis‘ (Ἐλευσίς), das auch als ‚ἔλευσις‘, d.h. als ‚Kommen‘, gelesen werden kann.<sup>853</sup> Der Verstand mag daher die Gegenwart sein, aber nicht die Zukunft. Diese Zukunft soll noch *kommen* und wird in den Mysterien und in den drei Gestalten Dionysos eröffnet.

Zagreus entspricht der ersten Potenz (A<sup>1</sup>). Er ist die vergeistigte Form des ersten realen Prinzips. Er erscheint dem mysterischen Bewusstsein als Sohn des Zeus mit Persephone. Als Gemahl der Persephone wird er auch Aides genannt, eine Idee, die Schelling seit *Die Gottheiten von Samothrake* vertritt. Schelling schreibt: „[...] [S]elbst war unstreitig wieder dieser erste und älteste Dionysos der geheimnißvollste, unheimlichste [...]“ (SW XIII, 471).<sup>854</sup>

Die zweite Gestalt Dionysos ist Bacchus, der ‚thebanische‘ Dionysos. Als zweite Potenz (A<sup>2</sup>) einer schon ‚reduzierten‘ ersten Potenz (A<sup>1</sup>) wurde er in den Mysterien nicht gefeiert (vgl. SW XIII, 473). Seine Funktion als Gegner des realen Prinzips war nicht mehr nötig. Seine Feste waren dagegen Teil des öffentlichen Dienstes, wo diese Spannung wenigstens latent noch spürbar war (vgl. SW XIII, 435).<sup>855</sup> Der Orgiasmus ist also kein exklusiver Teil der Mysterien, aber ein konstitutiver Aspekt des griechischen Bewusstseins. Bacchus stellt das „Naturleben“ vor, indem er der Gegner des „naturwidrige[n]“ Prinzips ist (vgl. SW XIII, 435). Auch der Silen, der zu diesem Kreis gehört, drückt dies aus: er ist die mit Ironie fröhlich gewordene Wildheit (vgl. SW XIII, 439). Bacchus ist auch in dieser Linie der Gott des Weins: „[...] der Wein ist keine so allgemeine Gabe wie die Saatfrucht und enthält ein wahres Geheimniß, er entspricht der *völligen* Umwendung, d.h. der Vergeistigung, des erst realen, materiellen Gottes“ (SW XIII, 436). „Der Wein ist kein unmittelbares Geschenk der Natur, wie die Brodfrüchte; er ist ein mit Gewalt ausgepresster Saft, der durch eine Art von Sterben hindurchgehend ein geistiges Leben erlangt [...]“ (SW XIII, 436 f.). Der Wein als wesentliches Element der Begeisterung ist auch ein Symbol dieser Befreiung, die erlitten werden muss (wie Dionysos von den Titanen zerrissen wurde, vgl. SW XIII, 477). Diese Idee sagt nicht nur, dass das Ziel des Prozesses nur durch Leiden zu erreichen war. Sie impliziert etwas Stärkeres: nur durch das *Sterben* ist das Ziel zu erreichen. Paradoxerweise kommt Bacchus als ‚Verteidiger‘ des Lebens und der Natur vor und gleichzeitig erscheint er als Gott des Todes. Dieser letzte Aspekt soll aber nicht mit dem ersten Gott, dem Gott der Vergangenheit, assoziiert werden.

---

853 Vgl. Apg. 7, 52, wo steht „[...] τῆς ἐλεύσεως τοῦ δικαίου [...]“.

854 Vgl. Creuzer 1821a, 340-345.

855 D.h. obzwar Bacchus *per se* nicht in den Mysterien vorkommt, wurde er doch in den Mysterien als Moment des einen Gottes offenbart.

Vielmehr ist hier dieses ‚Sterben‘ als Zeichen eines „höhere[n] Geistesleben[s]“ zu verstehen (SW XIII, 437). „Der Wein ist also das Geschenk des schon vergeistigten Gottes, wie die Saatfrucht die Gabe der dem höheren Gott nur erst sich hingebenden Demeter“ (SW XIII, 437). Brot und Wein, Leib und Blut, Demeter und Dionysos werden hier als Symbole der Zusammengehörigkeit der beiden ersten Potenzen gedeutet. „Dionysos aber als zweite Potenz ist vielmehr der Materialität, Leiblichkeit und leibliches Bestehen verleihende Gott“ (SW XIII, 436). Die zweite Potenz überwindet das erste Prinzip und vergeistigt es im geistigen Leib. Nur in diesem Sinn ist er der Löser (Λύσιος).<sup>856</sup> Dies erlaubt einen höheren Übergang ins Reich des Geistigen.

Bacchus, obwohl Überwindungsfaktor des dunklen Prinzips, kann Demeter nicht versöhnen. Er kann dies nicht, weil er eben als Gegenteil der ersten Potenz erscheint. Die Versöhnung kann daher nur mit einem dritten Prinzip erreicht werden. Bekanntlich haben die Eingeweihten während der Prozession, die das Telesterion zum Ziel hatte, den Namen ‚Iakchos‘ (oder etwas ähnliches) geschrien.<sup>857</sup> Der Iakchos-Gesang war also eine Ankündigung des künftigen Gottes. Dieser dritte Dionysos, Iakchos, schließt sich nicht an Bacchus an, sondern an Zagreus. Dies wird durch die Grundstruktur der Potenzenlehre erklärt. Da die erste Potenz als das Nicht-Seinsollende definiert wurde und die dritte als das Seinsollende, so ist auch logisch, dass A<sup>3</sup> als Überwindung der A<sup>1</sup> erscheint.

Das mythologisch-mysterische Bild des Wahnsinns ist nun vollständig oder mindestens vollständig in seiner Schwermut, da in den Mysterien nichts anderes gefeiert wurde als der Tod der antiken Welt: dort empfanden die Griechen die „Endlichkeit ihres Daseyns“ und „ihre eigne Vergänglichkeit“ (SW XIII, 512). Aber nicht alle haben den neuen Gott gefeiert: „Der berühmteste Widersacher des Dionysos war *Orpheus*, der, wie Pentheus, von den Mänaden (Dienerinnen des Dionysos) zerrissen wird“ (SW XIII, 427).<sup>858</sup> So stellt Schelling die Figur des Orpheus vor. Er kommt nicht in der *Philosophie der Mythologie* vor, sondern erst hier in der *Philosophie der Offenbarung*. Interessanterweise wird Orpheus aber nicht nur gegenüber Dionysos definiert, sondern auch gegenüber Homer. Orpheus war – und ist – eine umstrittene Figur in der Altertumforschung. Er erscheint in der Antike gleichzeitig als mythologische Person und als Autor der sogenannten orphischen Hymnen. In diesem Sinn ist er, wie Homer, ein Sänger. Orpheus wird demnach als eine Art Alter Ego des Griechischen präsentiert. Die bekannteste Erzählung, die von

---

856 Zum Verhältnis zwischen Dionysos als Befreier und dem ‚Irrationalen‘ siehe z.B. Dodds 2004, 76 f.

857 Hdt. 8.65.1. Vgl. auch Bremmer 2014, 6. Interessanterweise lehnt Schelling die Ableitung Voß‘ dieses Namens aus ‚Jehova‘ ab (vgl. SW XIII, 486), obwohl für ihn Iakchos ein Ankündiger des Jahves ist. Für Voß hatte sich die der jüdischen Idee des Weltgottes im griechischen Land ab. „Aber Ausbreitung des Glaubens an Einen Gott beunruhigte die frygischen und ionischen Priester der Vielgötterei; sie fasten den Entschluss ihre Volksgottheiten in feierlichen Geheimnissen für Kräfte des Einen Naturgottes zu erklären“ (Voß 1824, 185). So haben diese Priester, nach Voß, den Namen ‚Iacchos Sabazios‘ aus ‚Jehova Sabaoth‘ erfunden. Vgl. hierzu Creuzer 1821a, 335-337.

858 In der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* steht: der „bestimmteste Widersacher“ (UF, 283). Die anderen beiden ‚Widersacher‘ des Dionysos waren Lykurgos (vgl. Apollod. 3.5.1) und Pentheus (siehe *Die Bakchen* von Euripides). Vgl. M. Baeumler 2006, 15 f.

ihm überliefert ist, ist vielleicht die über seinen Abstieg in die Unterwelt, ein Mythos, der eine mysterische Dimension des Orpheus verrät.<sup>859</sup> Ein altes Zeugnis dieser mysterischen Dimension ist eine Stelle Herodots, wo der Geschichtsschreiber über ‚orphisch-bacchische Riten‘ berichtet, die aber nach ihm als ‚ägyptisch-pythagoreische‘ zu verstehen seien.<sup>860</sup> Wie Demeter in ihrer homerischen Hymne kommt auch Orpheus als Stifter der Mysterien vor.<sup>861</sup> Diese Assoziation zwischen Bacchus und Orpheus war also nicht unkompliziert.<sup>862</sup> Orpheus erscheint als Stifter der bacchischen Mysterien; gleichzeitig aber wird von ihm erzählt, dass er von den Mänaden, Begleiterinnen des Dionysos, ermordet wurde.<sup>863</sup> Um diese Schwierigkeit aufzulösen, unterscheidet Creuzer zwischen verschiedenen orphischen Schulen, die verschiedene Einstellungen gegenüber der bacchischen Religion haben.<sup>864</sup>

Diese Thematisierung des Orpheus ist aber auch interessant, weil sie den Kern der creuzerschen Interpretation ausmacht. Für Creuzer ruht der Dionysosdienst auf dem Grund des Orphismus. „Ihre Wurzel reicht weit in den alten Sabäismus des höheren Asiens und Indiens hinauf“.<sup>865</sup> Man hat den Eindruck, dass Schelling gegen zwei „Orphen“ schreibt: gegen die mythologische Figur und gegen ,wenn man es so sagen darf, den ‚philologischen Orphismus‘ in doppeltem Sinn: Die Orphiker waren schon Allegoriker (vielleicht die ersten, nach Schelling), die den theogonischen Prozess als einen bloßen kosmogonischen gedeutet haben (vgl. SW XIII, 528). Sie werden von Schelling als ‚Sophisten‘ charakterisiert (vgl. SW XIII, 432). Andererseits wendet sich Schelling, gegen diejenigen, die die Verbindung zwischen Orphismus und Dionysismus zu stark betonen. So schreibt er: „Was in dieser Untersuchung am leichtesten verwirren kann und auch viele verwirrt hat, ist die Einmischung der *orphischen Ideen*, die man besonders bei späteren Schriftstellern findet, und die übrigens sehr begreiflich ist“ (SW XIII, 528). Dies ist ein deutlicher Hinweis auf Creuzer, da für diesen orphische und bacchische Mysterien im Grunde eins seien (vgl. SW XIII, 433 f.).<sup>866</sup> Für Schelling dagegen ist Orpheus die Manifestation eines früheren Moments des Bewusstseins *in* der griechischen Welt, d.h. er ist eine *anachronistische* Manifestation der Vergangenheit in der griechischen Gegenwart. In diesem Sinn ist der Orphismus eine ‚stupide‘ Lehre: „Stupid wird nämlich jede Verehrung, wenn

---

859 Der zentrale Mythos Orpheus, seine Liebesgeschichte mit Eurydike, wird am ausführlichsten in Vergils *Georgica* (4.453-525) und Ovids *Metamorphosen* (10.1–11.84) überliefert. Vgl. auch Pausanias 9.30.6; Platons *Symposium* 179d.

860 Vgl. Hdt. 2.81. Andere Stelle, in der beiden Figuren assoziiert werden: Euripides *Hippolytos* 952-954.

861 Vgl. Paus. 2.30.2; Paus. 9.30.4; Arist. *Frösche* 1032; Plat. *Protagoras*. 369d; Plat. *Politeia* 2.365e-366a.

862 Vgl. West 1983, 15-18; Bremmer 2014, 70-79.

863 Paus. 9.30.5; Ov. *Met.* 11.1.

864 Creuzer 1821a, 148-172.

865 Creuzer 1812, 165. In der zweiten Ausgabe schreibt Creuzer „alten Lichtdienst“ anstatt „Sabäismus“ (Creuzer 1821a, 151).

866 Schelling sollte die oben anzitierten Stellen, in denen Creuzer verschiedenen orphischen Schulen unterscheidet, gekannt haben, da eben dort dieser Gegensatz zwischen Dionysos und Orpheus entfaltet wird. So schreibt Creuzer z.B.: „Die Orphiker und jeder ächte Apolloprophet konnten, wie gesagt, sich mit *jenem* Orgiasmus nicht vertragen, der nur so blind wie ein verzehrendes Feuer um sich griff und das sinnliche Volk in wilden Taumelzügen umhertrieb“ (Creuzer 1821a, 165).

der Moment des Bewußtseyns vergangen ist, in dem sie natürlich und nothwendig war und insofern einen gewissen Sinn hatte“ (SW XIII, 398). Obwohl Schelling sich da auf den Fetischismus bezieht, lässt sich dies wohl auf den Orphismus anwenden, vor allem wenn Schelling ihn als „das retardierende Princip des Bewußtseyns“ charakterisiert (SW XIII, 431).

Orpheus ist für Schelling zuallererst „ein Prinzip“ (SW XIII, 430), das alle zuvor deplazierten Elemente wieder zu rehabilitieren versucht, ein ‚dekadentes‘ Prinzip. So ist er das Orientalische und das Thierische, das Primitive selbst.

Wenn die früheren Momente des mythologischen Processes ganz besonders dem Orientalismus angehören, so ist in Homeros der entschiedene Uebergang zum Occidentalismus; in ihm, kann man sagen, ist jener völlig überwunden. Aber eben ihm stellt sich nun die dunkle Gestalt des Orpheus an die Seite, der auch das orientalische Princip repräsentirt. (SW XIII, 429)

Verändert sich hier die Position der *Philosophie der Mythologie*? Eine so emphatische Distanzierung von den orientalischen Religionen (und von Creuzer) ist dort nicht zu finden. Hier setzt Schelling eine Grenze. Andererseits war Orpheus auch von Tieren umgeben, die dessen Musik gerne gehört haben. Dabei war bekanntlich die orphische Lehre ein vegetarischer Lebensstil.<sup>867</sup> Schelling selbst thematisiert diesen Aspekt nicht. Es liegt jedoch nahe, auch Orpheus als ein solches Prinzip einer chthonischen Wildheit zu bestimmen.

In diesem Zusammenhang lässt sich Wirths Behandlung des Begriffs der ‚*imbecility*‘, durch den er den ‚Blödsinn‘ übersetzt, anwenden.<sup>868</sup> Diese Begriffe sind zusammen mit der ‚Dummheit‘ (*stupidity*) und ‚*la bêtise*‘ zu verstehen. So schreibt Wirth:

Stupidity is the lack of madness [Wirth bezieht sich auf SW VIII, 338 f.] at the heart of knowing, a refusal of the concept as chaotic. It knows things from the periphery, mastering their forms while sublimating their elemental monstrosity. Thinking finds itself before the crossroads of two great violences: the stupidity of dogmatism (the malevolence, incipient or manifest, of the self-assured dogmatist) and the dark night of ungoverned madness. Philosophy negotiates madness as its vocation, with all due modesty, in its attempt to keep the upper hand on stupidity and stop being the only beast that can be beastly.<sup>869</sup>

---

867 Schelling erwähnt Orpheus auch in der *Historisch-kritischen Einleitung* in Bezug auf die Idee eines vormythologischen Dichters. Was Schelling hier kritisiert ist etwas anderes: die Möglichkeit eines ‚poetischen‘ Ursprungs der Mythologie. Schelling setzt aber schon hier die orphische Lebensweise der „reichlichen Fleischkost homerischer Helden“ gegenüber (SW XI, 71). Creuzer zitiert hinzu ein Fragment Theopompos’, in dem der Verzicht auf Fleisch auch gegenüber Homer dargestellt ist: „Dieser Geschichtschreiber bemerkt nämlich, mit einem Tadel gegen Homerus, der seine Helden so viel Fleisch geniessen lasse, dass das viele Fleischessen das Denken störe, den Geist träge, das Gemüth zum Zorn und zur Harte geneigt mache, und überhaupt ein verkehrtes Wesen hervorbringe“ (Creuzer 1821a, 152). Im zweiten Teil der *Philosophie der Offenbarung* schreibt Schelling tatsächlich, „daß das Schwein in Aegypten dem Dionysos geschlachtet wurde [...]“ (SW XIV, 135; vgl. hierzu Creuzer 1821a, 332) und dass auch die „röthliche Kuh“, die Typhon (also B) repräsentiert, geopfert wurde (SW XIV, 136). Hier scheint daher die Tierheit an sich (das erste Prinzip) aufgeopfert zu werden. Dies soll aber nicht bedeuten, dass Schelling die Tiere als bloße ‚Dinge‘ verstanden hat, besonders in seiner Natur- und Mittelphilosophie (vgl. Müller-Lüneschloß 2018, 29-32).

868 Vgl. Wirth 2015, 110.

869 Wirth 2015, 111.

Wirth pointiert dadurch, dass der Blödsinn und der Wahnsinn nicht nur auf die Psychologie anzuwenden sind, sondern auch auf die philosophische Aufgabe selbst. Der Blödsinn des Formalismus und der Wahnsinn des übermäßigen Mystizismus stellen zwei immer wiederkehrende Gefahren für das Denken dar. Sind diese aber nicht auch Gefahren für die Philologie? Voß und Consorten auf der einen Seite: die „todte[n] Verstandes-Menschen“ (vgl. SW VIII, 338), die ‚Klugen‘ (vgl. SW XIII, 201). Creuzer auf der anderen: „der so gern alles verbindet“ (vgl. SW XIII 433), der von Voß als ‚Schwärmer‘ verspottet wird.<sup>870</sup> Schelling steht in der Mitte. Er versucht das Prinzip des Wahnsinns als Grund zu behalten und simultan seine Kraft zu domestizieren.<sup>871</sup> So scheint zumindest Schelling selbst seine Einstellung vorstellen zu wollen.

Man könnte nun mit Wirth die Frage stellen: „But is this not all mad? Does not Schelling injure the carefully won sobriety of philosophy and introduce an element of madness into the temperate domain of rationality? Whoever thought thinking was at its heart merely sane?“<sup>872</sup> Und vielleicht sollte man darauf antworten: ‚no, not so mad‘.

Um Schellings Wahnsinnsbegriff zu verstehen – besonders in diesem mysterischen Zusammenhang – sollte Platons Formulierung kurz dargelegt. Platon unterscheidet in *Phaidros* zwischen verschiedenen Wahnsinnstypologien. Auf der einen Seite der Wahnsinn als menschliche Krankheit, auf der anderen die vier göttlichen Wahnsinntypen, von denen jeder einer Gottheit entspricht (Apollo, Dionysos, den Musen und Aphrodite).<sup>873</sup> Die μανία des Dionysos befasst sich mit Reinigungen und heiligen Riten („Διονύσου δὲ τελεστικὴν“, wie dort steht). Der Wahnsinn des Dionysos hier ist demzufolge als eine Befreiung von den Leiden und den Schwierigkeiten der Welt zu verstehen (Platon spricht z.B. von Krankheiten): für diese und für die künftige Welt.<sup>874</sup> Diese Reinigungen waren aber nur „auf rechte Art“ durchzuführen.<sup>875</sup> D.h. auch hier geht es um einen geregelten Wahnsinn.<sup>876</sup>

870 Dies ist – wie schon in der Einleitung zu dieser Arbeit hervorgehoben wurde – selbstverständlich nur eine Vereinfachung, die nur der Problematisierung des Wahnsinnsbegriffs dienen soll. In Bezug auf Dionysos muss auch z.B. die Position K.O. Müllers als Zwischenposition erwähnt werden. Gegen Voß und Lobeck wendete er sich gegen eine ‚Trivialisierung‘ der Mysterien. Spuren einer dionysischen ‚Festraserei‘ fand er schon an der Ilias-Stelle (6, 132-137), in der Dionysos erwähnt wird. Gegen Creuzer allerdings verteidigte Müller die griechische Autochthonie dieses Kults (siehe Schlesier 1998).

871 Daher lässt sich in der Nachschrift der *Philosophie der Mythologie* von Henri-Frederic Amiel (1845-46) lesen: „Dionysos est la sérénité de l’unité concrète“ (Schelling 1991, 331).

872 Wirth 2015, 120.

873 Die erste Art von Wahnsinn ist die, die mit der Prophezeiung zusammenhängt, der edlen Kunst, die Zukunft vorauszusagen (Apollo). Die zweite Art von Wahnsinn ist die der Mysterien und wird Dionysos zugeschrieben. Die dritte Art von Wahnsinn kommt von den Musen. Diese μανία inspiriert die Seelen, die sie besitzen, zu Liedern und Poesie. Sokrates bewegt sich zur Diskussion der vierten Art des Wahnsinns – der Wahnsinn der Liebe (Aphrodite) –, indem er implizit die Frage aufwirft, wie die Götter Wahnsinn an Menschen verleihen. Um zu verstehen, wie der Wahnsinn in die Seele des Menschen geschickt wird, so Sokrates, müsse man die Wahrheit über die menschliche und göttliche Seele verstehen. In diesem Stadium wird festgestellt, dass Wahnsinn eher die Seele als den Körper betrifft (vgl. *Phaidros* 244a-c und 265a-c). An anderer Stelle bezieht sich Plato auf „Reinigungen und Initiationen“, die die Nachahmung von Nymphen, Faunen, Silen und Satyrn beinhalten (*Gesetze* 815).

874 Vgl. Seaford 2006, 106 f.

875 „[...] λύσιν τῷ ὀρθῶς μανέντι τε καὶ κατασχομένῳ“ (*Phaidros* 244e; Plato 2016, 565).

876 Vgl. Bordoy Casadesús 2013, 392-394.

Aus dem oben Gesagten ergibt sich, dass der Wahnsinn bei Schelling einer sehr bescheidenen und maßvollen  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$  entspricht. Hier wurden verschiedene Wahnsinnsbegriffe bei Schelling unterschieden: Wahnsinn als Selbstzerreiung der Natur, Wahnsinn als Krankheit, Wahnsinn als Grund des Verstands, mythologischer Wahnsinn und mysterischer Wahnsinn. Sie werden in verschiedenen Texten erörtert und entsprechen auch verschiedenen Momenten der Schöpfung. Durch die ganze Schöpfung also fließt die wahnsinnige Kraft des Lebens. Es ist aber der mysterische Wahnsinn, welcher am Ende ‚triumphiert‘. Wie schon am Anfang dieses Abschnittes gesagt wurde, sollte man den Parallelismus zwischen Schellings und Nietzsches Dionysosidee nicht zu stark betonen. Dionysos ist nicht der verrückte Gott, sondern der wahnsinnsbringende Gott. Das dunkle Prinzip wird von Schelling ‚entmannt‘ (wie bei Uranos), ‚zerrissen‘ (wie bei Typhon) und endlich in seiner Latenz wiederhergestellt. Erniedrigt und domestiziert bleibt das barbarische Prinzip aber immer da als das Unheimliche. Diese bedrohende Persistenz ist ohne Zweifel ein eigentümlicher Aspekt der Spätphilosophie Schellings.

Wie sich aus dem hier Dargestellten entnehmen lässt, sind in der *Philosophie der Offenbarung*, so lässt sich schließen, zwei Punkte zu beachten. Der Wahnsinn wird hier im Verhältnis zu anderen Texten vermindert. Dies soll nicht Schellings Dionysosidee verfallen lassen. In den *Weltaltern* z.B. wird der Wahnsinn mit der Musik verglichen:

Denn nichts ist jenem inneren Wahnsinn ähnlicher als die Musik, die durch das beständige excentrische Ausweichen und Wiederanziehen der Töne am deutlichsten jene Urbewegung nachahmt und selbst ein drehendes Rad ist, das, von Einem Punkt ausgehen, durch alle Ausschweifungen immer wieder in den Anfang zurückläuft. (SW VIII, 338)<sup>877</sup>

In der *Philosophie der Offenbarung* hingegen wird „die bacchische Dissonanz in sich durch einen höheren Akkord aufgelöst, jener Bakchos, der zuerst nur im Gegensatz und als Zerstörer erschien, war hier selbst einer höheren Einheit untergeordnet“ (SW XIII, 431). So wird der Sirenengesang der *Freiheitsschrift* (vgl. AA I, 17, 149/ SW VII, 381) zu einem „umgekehrten Sirenengesang [...], der, anstatt wie der Gesang der fabelhaften Sirenen in die Sinnlichkeit hinabzuziehen, uns vielmehr über sie hinaufzieht und erhebt“ (SW XIII, 458). Was hier erfolgt, ist vielleicht eine höhere Art des durch die Mysterien gereinigten Wahnsinns, durch den die lautereren Potenzen wahrgenommen werden. Dionysos kommt hier *via* Creuzer als der Leiter der Seelen vor. Kurzum: Dionysos selbst wird umgewandelt. Der zweite Punkt, der in *Philosophie der Offenbarung* in neuem Licht erscheint, ist der Angriff Schellings gegen den Orphismus. Durch diese Figur kritisiert Schelling sowohl das retardierende Prinzip in der Mythologie wie Creuzer selbst als auch eine starke Distanzierung

---

<sup>877</sup> Die Stelle steht in der ersten Fassung anders: „Denn weil Klang und Ton allein in eben jenem Kampf zwischen Geistigkeit und Körperlichkeit zu entstehen scheinen: so kann die Tonkunst allein ein Bild jener uranfänglichen Natur und ihrer Bewegung seyn, wie denn auch ihr ganzes Wesen im Umlauf besteht, da sie von einem Grundton ausgehend, durch noch viele Ausschweifungen zuletzt immer in den Anfang zurückkehrt“ (WA I, 43).

hinsichtlich der *Philosophie der Mythologie*. Hier ist aber immer noch mit der Frage zu rechnen, was diese „selige Trunkenheit“ (vgl. SW XIII, 437) über Schellings Vorstellung der Mythologie sagt.

Kant, in einer Passage über die Trunkenheit in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, zitiert frei nach Humes *An Enquiry concerning the Principles of Morals*: „Unangenehm ist der Gesellschafter, der nicht vergißt; die Torheiten des einen Tages müssen vergessen werden, um denen des anderen Platz zu machen.“<sup>878</sup> Für Creuzer ist Dionysos der „Versöhner“, der durch „den Rausch“ des Weins die Seelen wieder „zur Heimath“ führt.<sup>879</sup> Vergessen und Erinnern gehören hier zusammen. Auch bei Schelling kann man die Mythologie als Erinnerungsprozess verstehen, eine Funktion, die von der Potenz des Dionysos durchgeführt wird. Er kämpft gegen die Potenz der Vergangenheit, die alles in der Dunkelheit festhalten will. In diesem Kampf, seine eigene Vorgeschichte ins Licht zu bringen, muss das Bewusstsein aber am Ende auf eine Seite seines Selbst verzichten. Orpheus repräsentiert dagegen die Position, die in der Vergangenheit verbleiben will. Dies ist die Position der Torheit und des Blödsinns, die Position, die keine Kraft zum Wahnsinn hat. Wahnsinn ist aber nur ein Mittel, nicht das Ziel. Um in die Zukunft des Christentums übergehen zu können, muss man aber auch Schmerzen und Leiden vergessen. Das dunkle Prinzip wird wieder als Geheimnis gesetzt, als Unterstand. „Ueberhaupt also (um mit dem Allgemeinsten unsere Betrachtung zu schließen) auf *Vergangenheit* und *Zukunft* bezogen sich die Mysterien; schon darum eben waren sie Mysterien“ (SW XIII, 525). Die Vergessenheit, so könnte man sagen, ist hier Bedingung der Erinnerung, und das Erinnern Bedingung des Erahmens der Zukunft. Bei Schelling wird die Erinnerung und das Vergessen so explizit nicht thematisiert, ergibt sich aber als implizite Konsequenz aus der zeitlichen Bestimmung der Mythologie als Wiederholung. Der selige Wahnsinn als paradoxales ‚im Erinnern vergessen‘ und ‚im Vergessen erinnern‘ ermöglicht das Verständnis der Mysterien, nicht nur als Übergang zur Offenbarung, sondern auch als eigentliche Selbstverfertigung der Mythologie als phänomenologischer Erinnerungsprozess des menschlichen Bewusstseins.

---

878 AA I, 7, 171. Vgl. Hume (§IV „Of Political Society“) 1983, 37.

879 Vgl. Creuzer 1821a, 403, 404, 408.

## 5. Schlusswort: das barbarische Prinzip der Philologie

1839 trägt der achtundsechzigjährige Creuzer in der Versammlung deutscher Philologen in Mannheim eine kurze Rede vor, ein Plädoyer für die Philologie unter dem Titel *Ueber das Verhältnis der Philologie zu unserer Zeit*. Dieser Vortrag kann als spätere Fortsetzung von Creuzers *Das Studium der Alten als Vorbereitung zur Philosophie* (1805) angesehen werden, eine Schrift, in der Creuzer schon die Verwandtschaft zwischen Philologie und Philosophie verteidigt hatte. Im Vergleich mit diesem früheren Beitrag jedoch ist der alte Creuzer weit entfernt von den romantischen Gefühlen seiner Jugend. „Der Schöngest setzt weniger Bildung, weniger Studium voraus und erfordert keine Philosophie“.<sup>880</sup> Somit vertritt er in diesem kurzen Text ein klassisches Ideal der Philologie als „die Vestalin, die das ewige Feuer, den geistigen Licht – und Lebensfunken zu bewachen hat“.<sup>881</sup> Die Heiligkeit impliziert aber eine gewisse Unberührbarkeit. Dies heißt, dass die Philologie sich vor den Problemen der Gegenwart schützen soll.<sup>882</sup>

In dieser Arbeit wurde jedoch gezeigt, dass das Verhältnis zwischen Philologie (bzw. hier ‚Mytho-logie‘) und Philosophie nicht auf einer harmonischen Kooperation beruht, sondern auf einem Spannungsfeld. Die Vorstellung der heiligen Philologie als einer Vestalin, die Creuzer oben wiedergibt, ist nicht immun gegen die Umschläge der geschichtlichen Welt. Man könnte sagen: die Alterität bricht immer durch. Creuzer selbst war in diesem Sinn dafür verantwortlich, das Bild als ein fremdes Element in die Philologie hineinzubringen und so eine Polemik zu entzünden, die den Boden der wohlgezogenen Altertumforschung beben ließ. Wenn die Sprache das Alpha und Omega der Philologie ist, dann scheint nicht verwunderlich, dass das Bild – vorsprachlich und vorbegrifflich – als ein verstörender Faktor auftaucht. In dieser Vergangenheit gibt es trotzdem „keine Daguerrotypie, welche die Originalbilder der antiken Gedankenwelt auf den Grund einer andern, einer neueren Sprache herüberzu zaubern und festzuhalten vermöchte“.<sup>883</sup> Schellings Philosophie der Mythologie wächst auch unter dem Schatten und den Silhouetten dieser Diskussion. So wurde gezeigt, inwiefern Schellings mythologische Schriften sich als Auseinandersetzung mit Creuzer, Hermann, Lange, Lobeck, Voß, usw. verstehen lassen. Dies ist nicht nur als Selbstverteidigung zu verstehen, sondern auch als Legitimation der philologischen Wissenschaftlichkeit seines eigenen Projektes vor den Augen der Fachexperten.

Schelling versucht dabei den Mythos durch ein Prinzip zu denken, das unabhängig von der Vernunft existieren kann. Auch hier wird also eine Alteritätsdimension im Herzen der Philosophie eingeführt. Dieses Prinzip ist nicht nur metaphorisch, sondern auch aus systematischer Sicht der

---

880 Creuzer 1848, 256. Hier zitiert Creuzer Voltaire.

881 Creuzer 1848, 266.

882 Vgl. Creuzer 1848, 265.

883 Creuzer 1848, 265.

Philosophie Schellings als das *barbarische Prinzip* zu denken. Besonders am Ideenaustausch zwischen Schelling und Creuzer ist genau diese Spannung zu bemerken. Was die anderen Philologen nicht verstanden haben, so Schelling, ist der religiöse vordiskursive Ursprung der Mythen, ein Ursprung, der auf eine geistliche Katastrophe zurückzuführen ist. Wie mehrmals betont wurde, ist es historisch und inhaltlich hermeneutisch unzureichend, den Symbolikstreit auf eine Polemik von ‚Aufklärung versus Romantik‘ zu reduzieren. Allerdings ist es auch unleugbar, dass selbst Creuzer und Schelling einen diskursiven Feind konstruiert haben, der sich mit vielen der typisch aufklärerischen Merkmale identifizieren lässt (hier muss man sich an Creuzers frühere Charakterisierung des Kritizismus oder selbst an Schellings Angriffe gegen Voß erinnern). Auf einer rhetorischen Ebene haben also Creuzer und Schelling von einem Angriff gegen eine rein rationalistische Logik profitiert und ihre eigene Einstellung im Kontrast dazu definiert. Die Beziehung zwischen Schelling und Creuzer zeigt in diesem Sinn die Beziehung zwischen zwei verschiedenen Bereichen, die gegenseitig aufeinander angewiesen sind und die durch ihre Interdependenzen und Spannungen die Abhängigkeit des Denkens selbst konstatieren.

In diesem Zusammenhang wurde hier versucht, das *Mythologische* in Schellings Philosophie der Mythologie als einen eigenen Bereich innerhalb der Bewusstseinsgeschichte zu bestimmen. Unsere Betonung dieser Selbständigkeit soll nicht zur Isolierung der Mythologie als einem getrennten System führen, sondern im Gegenteil: die Mythologie ist das kommunikative Substrat der ganzen Geschichte und deckt die Porosität ihrer Zeitschichten auf. Ich habe auch betont, dass die Mechanismen, die sich in der Mythologie finden lassen, von der rein spekulativen philosophischen Logik abweichen. So haben wir vier Stichwörter erkannt, durch die Schellings Philosophie der Mythologie gut beschrieben werden kann: das Symbol, die Erinnerung (bzw. Zeitschichten), die Erfahrung und die Angst (Pathos). Diese Elemente verschwinden nicht nach der Mythologie, sie sind aber in der Mythologie besonders prägnant.

Ich habe hier versucht, die ‚Phänomenalität‘ der Mythologie zu rehabilitieren. Die Tautologie in der Philosophie der Mythologie hat gegenüber dem Symbol der Identitätsphilosophie den Vorteil, die semiotische Bestimmung des Symbols zu überwinden. Das Symbol der *Philosophie der Kunst* ist als die Manifestation des Absoluten selbst definiert, es ist die Synthese von Allgemeinem und Besonderem. Die absolute Indifferenz kann aber nicht erklären, wie diese Kristallisation für den Menschen sinnvoll ist. Mit anderen Worten: sie kann die absolute Objektivität des Symbols erklären, aber nicht seine menschliche Idealität. Die Philosophie der Mythologie dagegen bietet eine bessere Antwort für das Problem der Objektivität der mythologischen und künstlerischen Vorstellungen. Auch hier werden Objektivität und Idealität zusammengebracht. Was aber in der Identitätsphilosophie als Selbstaffirmation des Absoluten dargestellt wird, ist hier als eine durch die Freiheit gesetzte Bewegung zu verstehen, in der das Bewusstsein von einer Alterität affiziert wird.

Während in der *Philosophie der Kunst* das Symbol als Indifferenz gedacht wurde, werden in der Philosophie der Mythologie die mythologischen Vorstellungen gleichzeitig als Resultat eines Kampfes und als der Kampfplatz selbst begriffen. Damit verlieren diese Vorstellungen nichts an Wirklichkeit, sondern im Gegenteil. Die Anforderungen der Identitätsphilosophie führen – wie Hegel bekanntlich pointiert hatte – zu einer abstrakten ontologischen Indifferenz aller Aspekte der Wirklichkeit. Dagegen versucht die positive Philosophie die Faktizität und die Freiheit zu bewahren. Wie schon zitiert wurde, sagt Schelling: „Die Mythologie als Göttergeschichte, also die eigentliche Mythologie, konnte sich nur im Leben selbst erzeugen, sie *mußte* etwas *Erlebtes* und *Erfahrenes* sein“ (SW XI, 125). Da Schelling aber nirgendwo erklärt, was er hier genau unter ‚Erfahrung‘ versteht, wollte ich versuchen, eine mögliche Deutung vorzunehmen. Als Erinnerung – oder besser ‚Mit-Erinnerung‘ – der Angst, woraus das Leben entsteht, ist die Mythologie nur einer retrospektiven Erfahrung zugänglich. Der Kampfplatz dieser Erfahrung ist kein anderer als die Religion. Die Beziehung mit Gott wird in der positiven Philosophie als eine faktische und erfahrbare verstanden. Die Symbole sind hier die Sprache dieser Kommunikation. Mit der Analyse der Zeitschichten-Vorstellung wollte ich ebenso betonen, dass Schellings Zeittheorie nicht nur auf eine Metaphysik der Ewigkeit zu beziehen ist, sondern auch auf die ganz anthropologische Dimension des Gedächtnisses. So wird die Zeit der Religion die Zeit Gottes. Der Begriff der Erzählung sollte genau auf den Berührungspunkt zwischen göttlicher Zeit und menschlicher Zeit hinweisen. Eine Verbundenheit dieser beiden Ebenen ist hier nur möglich, weil Schellings positive Philosophie von der Definition des Menschen als ‚das Gott-Setzende‘ ausgeht. Dieser anthropologische Ansatz fordert daher auch eine anthropologische Deutung der Mythologie, die meines Erachtens von einem großen Teil der Schelling-Forschung als eine rein passive Bewegung verstanden wird.

Die Geschichte der Religion ist aber auch die Geschichte der Vernunft. Wie kann dem Bewusstsein seine eigene Geschichte bewusst werden ohne Vernunft? Wieso erscheint die Vernunft erst da, wo sie ‚vernünftig‘ wird? Vielleicht insofern, als Bewusstsein nicht ohne Alterität zu denken ist. Was man Rationalität nennt, ist eine Manifestation des Seins und nicht umgekehrt. Der Verstand wächst nicht aus sich selbst, sondern aus dem Verstandeslosen, was nicht bedeuten soll, dass diese eine rein natürliche Bewegung ist. Das barbarische Prinzip erzeugt Angst. Die Angst, die als existenzielle Bestimmung des Menschen gedacht wurde, verwandelt diesen Prozess in einen Kampf und die Mysterien – als Überwindung des Todesprinzips – gelten ihrerseits als Bestätigung dieser Zentralität des dunklen Prinzips in der Mythologie. Deswegen lässt sich nicht so einfach von einem notwendigen natürlichen Prozess sprechen, obschon Schelling diesen Ausdruck manchmal verwendet. Selbst wenn die Mythologie ein Nachspielen der Natur ist, reicht dies nicht, um das Leiden des Bewusstseins zu erklären. Es gibt dagegen keine Angst ohne eine gewisse Antizipation

der Freiheit. Der Mensch erkennt sich da, wo er nicht wusste, dass er war. Durch diese Angst wurde hier also gezeigt, welche existenzielle Bedeutung die Mythologie in Schellings System haben kann. Als Vorgeschichte der Menschen ist die Mythologie schon Teil der menschlichen Geschichte.

Was abschließend das Schicksal des barbarischen Prinzips anbelangt, so findet man dieses in den Mysterien, in denen die Wiederholung des ganzen Prozesses auf eine höhere Ebene projiziert wird. Das dunkle Prinzip wird hier endlich als Vergangenheit gesetzt und eröffnet den Raum für die christliche Offenbarung. Dabei wurde aber eine doppelte Ambivalenz entdeckt. Auf der einen Seite wird in der ekstatischen Instanz der Mysterien der Wahnsinn als Grund des Verstandes gesetzt und damit wird der Wahnsinn selbst überwunden. Dionysos ist in diesem Sinn nicht der Gott des Wahnsinns, sondern der Gott, der den Wahnsinn ‚purifiziert‘. Die andere Seite dieser Ambivalenz zeigt sich in der Auseinandersetzung Schellings mit Orpheus, eine Figur, die interessanterweise viel an Creuzers Deutung der Mythologie erinnert. Orpheus bleibt auf die mythologische Vergangenheit fixiert, während Dionysos den Wahnsinn aufgeben muss, um dem wahren Monotheismus Platz zu machen. Das dunkle Prinzip verschwindet nicht, es spielt noch eine wichtige Rolle in der Satanologie des zweiten Teils der *Philosophie der Offenbarung*. Man könnte sich trotzdem die Frage stellen, ob diese Reduktion das Potenzial einer positiven Philosophie nicht vermindert. Hierin scheint mir eine subtile Spannung zwischen der *Philosophie der Mythologie* und dem ersten Teil der *Philosophie der Offenbarung* zu liegen.

Es muss noch einmal hervorgehoben werden, dass es nicht die Absicht dieser Arbeit ist, Schelling als Irrationalisten zu porträtieren. Sein Kompromiss mit der Philosophie als Wissenschaft und mit der philosophischen Religion der Zukunft ist unauflösbar. Was hier vielmehr versucht wurde, ist, einen Aspekt seiner Philosophie zu beleuchten, der genau wegen seiner scheinbar unphilosophischen Natur von der Schelling-Forschung wenig beachtet wurde, um damit zu zeigen, dass Schellings Philosophie der Mythologie noch viel Material zur philosophischen Reflexion zu bieten hat.

## 6. Bibliographie

Die Orthographie und Interpunktion der Zitate wurde nicht modernisiert.

Die Werke Homeros, Hesiodus, Pausanias und anderer klassischen Autoren werden unter Angabe der Buchnummern und der Zeilen zitiert.

### 6.1. Werke Schellings, Siglen

- AA Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Historisch-Kritische Ausgabe*, im Auftrag der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, hg. v. J. Jantzen, T. Buchheim, J. Hennigfeld, W.G. Jacobs und S. Peetz, Stuttgart/Bad Cannstatt 1976 ff.
- SW *Sämmtliche Werke*, hg. v. K.F.A. Schelling, Stuttgart 1856-61 XIV Bde.
- Plitt I/II/III -*Aus Schellings Leben. In Briefen*, 3 Bde., hg. v. Gustav L. Plitt. Leipzig: S. Hirzel, 1869f.
- Rariora -*Schellingiana Rariora*, hg. v. Pareyson, L. Torino: Bottega D'Erasmus, 1977.
- UF -*Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, hg. v. Walter E. Erhardt. Hamburg: Felix Meiner, 1992.
- WA -*Die Weltalter. Fragmente in den Urfassungen von 1811 und 1813* hg. v. Manfred Schröter. München: Biederstein und Leibniz Verlag, 1946. (Die verschiedenen drei Fassungen werden mit römischen Ziffern bezeichnet)

### 6.2. Andere Werke Schellings

- 1833: „Ueber eine Stelle im Homerischen Hymnus an Demeter“. In: *Jahres-Berichte der königlich Baijer'schen Akademie der Wissenschaften*. München: Dr. Carl Wolf. S. 59-60.
- 1969: *Initia Philosophiae Universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, hg. v. Fuhrmans, H. Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag.
- 1972: *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833*, hg. v. Fuhrmans, H. Torino: Bottega D'Erasmus.
- 1973: *Stuttgarter Privatvorlesungen. Version inédite, accompagnée du texte des Oeuvres, publiée, préfacée et annotée par M. Vetö*. Torino: Bottega D'Erasmus.
- 1974: *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen. Band I*. Torino: Bottega D'Erasmus.
- 1981: *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen. Band II. Ergänzungsband*. Torino: Bottega D'Erasmus.
- 1989: *Einleitung in die Philosophie*, hg. v. Ehrhardt, W. E.. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

- 1991: *La Philosophie de la Mythologie de Schelling d'après Charles Secrétan (Munich 1825-36) et Henri-Frédéric Amiel (Berlin 1845-46)*, hg. v. Pareyson, L. & Pagano, M. Milano: Mursia.
- 1994: *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809-1813*, hg. v. Knatz, L./Sandkühler, H. J./Schraven, M. Hamburg: Felix Meiner.
- 1996a: *Philosophie der Mythologie. Nachschrift der letzten Münchener Vorlesungen 1841*, hg. v. Roser, A. & Schulten, H. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- 1996b: *Philosophie der Mythologie in drei Vorlesungsnachschriften 1837/1842*, hg. v. Danz, C./Vieweg, K. München: Wilhelm Fink Verlag.
- 1998: *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen. Band III. Zusatzband*. Milano: Mursia.
- 2002: *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1814-1816*, hg. v. Knatz, L./Sandkühler, H. J./Schraven, M. Hamburg: Felix Meiner.

### 6.3. Werke Creuzers

- Creuzer, F. 1798: *Herodot und Thucydides*. Leipzig: Müllersche Buchhandlung.
- 1802: *Epochen der Griechischen Literaturgeschichte*. Marburg: Akademische Buchhandlung.
  - 1803: *Die historische Kunst der Griechen in ihrer Entstehung und Fortbildung*. Leipzig: Georg Joachim Göschen.
  - und Daub, C. 1805: „Vorrede“. In: *Studien. Band I*, hg. v. Creuzer, F./Daub, C. Frankfurt/Heidelberg: J. C. B. Mohr. S. xi-xiv.
  - 1805a: „Das Studium der Alten, als Vorbereitung zur Philosophie“. In: *Studien. Band I*, hg. v. dems./Daub, C. Frankfurt/Heidelberg: Mohr und Zimmer. S. 1-22.
  - 1805b: „Plotinos von der Natur, von der Betrachtung und von dem Einen, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen“. In: *Studien. Band I*, hg. v. dems./Daub, C. Frankfurt/Heidelberg: Mohr und Zimmer. S. 23-103.
  - 1806: „Idee und Probe alter Symbolik“. In: *Studien. Band II*, hg. v. dems./Daub, C. Frankfurt/Heidelberg: Mohr und Zimmer. S. 224-324.
  - 1807: *Das akademische Studium des Alterthums. Nebst einem Plane der humanistischen Vorlesungen und des philologischen Seminarium auf der Universität zu Heidelberg*. Heidelberg: Mohr und Zimmer.
  - 1808a: „Philologie und Mythologie, in ihrem Stufengang und gegenseitigem Verhalten“, *Heidelbergische Jahrbücher der Literatur für Philologie, Historie, Literatur und Kunst* 1: 3-24.
  - 1808b: „[Rezension] Ideen zu einer allgemeinen Mythologie der alten Welt von Jacob Wagner, Professor der Philosophie zu Würzburg. Frankfurt am Main in der Andräischen Buchhandlung. 1808. 495 S.“, *Heidelbergische Jahrbücher der Literatur für Philologie, Historie, Literatur und Kunst* 1: 25-61.

- 1809: „[Rezension] Friederici Creuzeri. Eloq. Literar. Graecar. et Latinar. in Academia Heidelbergensi Professoris Dionysus, sive commentationes academicae de Rerum Bacchicarum Orphicarumque Originibus Caussis. Volumen Prius, cum figuris aeneis. Heidelbergae MDCCIX.“, *Heidelbergische Jahrbücher der Literatur für Philologie, Historie, schöne Literatur und Kunst*: 56-70.
- 1810: *Symbolik und Mythologie der alten Völker: besonders der Griechen: in Vorträgen und Entwürfen. Erster Band.* Leipzig/Darmstadt: Carl Wilhelm Leske.
- 1811: *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen: in Vorträgen und Entwürfen. Zweiter Band.* Leipzig/Darmstadt: Heyer und Leske.
- 1812a: *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen: in Vorträgen und Entwürfen. Dritter Band.* Leipzig/Darmstadt: Heyer und Leske.
- 1812b: *Symbolik und Mythologie der alten Völker: besonders der Griechen: in Vorträgen und Entwürfen. Vierter Band.* Leipzig/Darmstadt: Heyer und Leske.
- 1814: „Anmerkungen“. In: *Plotini liber de pulcritudine*, hg. v. Creuzer, F. Heidelberg: Mohr und Zimmer.
- 1817: „Ueber einige mythologische und artistische Schriften Schellings, Ouwaroffs, Millin's und Welckers“, *Heidelbergische Jahrbücher der Literatur* 47-52: 737-822.
- 1819a: *Abbildungen zu Friedrich Creuzers Symbolik und Mythologie der alten Völker. Auf sechzig Tafeln.* Leipzig/Darmstadt: Heyer und Leske.
- 1819b: *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Erster Theil [Zweite Ausgabe].* Leipzig/Darmstadt: Carl Wilhelm Leske.
- 1820: *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Zweiter Theil [Zweite Ausgabe].* Leipzig/Darmstadt: Carl Wilhelm Leske.
- 1821a: *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Dritter Theil [Zweite Ausgabe].* Leipzig/Darmstadt: Carl Wilhelm Leske.
- 1821b: *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Vierter Theil [Zweite Ausgabe].* Leipzig/Darmstadt: Carl Wilhelm Leske.
- 1821c: *Vossiana mit Anmerkungen.* Heidelberg: O.A.
- 1822: *Symbolik und Mythologie Der alten Völker besonders der Griechen. Im Auszuge.* Leipzig/Darmstadt: Carl Wilhelm Leske.
- 1827: „[Rezension] Ideen zur Kunst-Mythologie von C.A. Böttinger.“, *Heidelberger Jahrbücher der Literatur* 34-35: 329-552.
- 1837a: „[Rezension] Die Religion der Römer nach den Quellen dargestellt von J. A. Hartung“, *Heidelberger Jahrbücher der Literatur* 8-9: 113-131.
- 1837b: *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Erster Theil. Dritte verbesserte Ausgabe.* Leipzig/Darmstadt: Carl Wilhelm Leske.

- 1840: *Deutsche Schriften, neue und verbesserte. Erste Abtheilung, zweiter Band. Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen. Zweiter Theil. Dritte verbesserte Ausgabe.* Leipzig/Darmstadt: Carl Wilhelm Leske.
- 1841: *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Dritter Theil. Dritte verbesserte Ausgabe.* Leipzig/Darmstadt: Carl Wilhelm Leske.
- 1843: *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Vierter Theil. Dritte verbesserte Ausgabe.* Leipzig/Darmstadt: Carl Wilhelm Leske.
- 1845: *Deutsche Schriften, neue und verbesserte: Die historische Kunst der Griechen in ihrer Entstehung und Fortbildung. Zweite verbesserte und vermehrte Ausgabe.* Leipzig/Darmstadt: Carl Wilhelm Leske.
- 1846: *Zur Archäologie oder zur Geschichte und Erklärung der alten Kunst.* Leipzig/Darmstadt: Carl Wilhelm Leske.
- 1848: *Aus dem Leben eines alten Professors.* Leipzig/Darmstadt: Carl Wilhelm Leske.
- 1854: *Zur Geschichte der classischen Philologie Seit Wiederherstellung der Literatur: In Biographischen Skizzen Ihrer Älteren Häupter und einer Literarischen Übersicht Ihrer Neueren.* Frankfurt am Main: Joseph Baer.
- und Günderröde, K. 1896: *Fr. Creuzer und Karoline von Günderröde. Briefe und Dichtungen, hrsg. von E. Rohde.* Heidelberg: Carl Winter.
- 1912: *Die Liebe der Günderröde, hrsg. u. eingeleitet von K. Preisendanz.* München: K. Piper.
- 1972: *Briefe Friedrich Creuzers an Savigny (1799 - 1850), hg. v. Dahlmann, H.* Berlin: Erich Schmidt.
- 1991: *Sileno. Idea y validez del simbolismo antiguo, hg. v. Duque, F./Brotons Muñoz, A.* Barcelona: Ediciones del Serbal.
- und Hermann, G. 2009: *Lettere sulla mitologia, hg. v. Fornaro, S.* Pisa: Edizioni ETS.

#### **6.4. Unveröffentlichte Briefe<sup>884</sup>**

- Schelling an Daub, 27.02.1808: WZ: Postham C81Honig.
- Daub an Schelling, 21.02.1808: AdW Berlin, Schelling-Nachlass Nr. 233.
- Schelling an Daub 27.02.1808. WZ: Postham C81Honig.
- Creuzer an Schelling, 13.06.1813: Zentrales Archiv der Akademie der Wissenschaften der DDR.
- Creuzer an Schelling, 09-10.09.1817: Unveröffentlichter Brief, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Signatur: Sb108.

---

<sup>884</sup> Die Briefe von und an Schelling sind als Kopie im Archiv der Schelling-Kommission an der Bayerischen Akademie der Wissenschaften verfügbar. Der Brief von Sickler an Creuzer ist als Original im Handschriftenlesesaal der Bibliothek der Universität Heidelberg zugänglich. Bei den Mitterarbeitern beider Institutionen möchte ich mich herzlich bedanken.

- Silvestre de Sacy an Schelling, 10.09.1817: Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. NL Schelling, 231.
- Schelling an Eichstädt, 24.02.1816: UB Jena, Handschriftenabteilung, Nachlass Eichstädt, Mappe VII: „Voigtii Epistolae. Anno 1816“, Bl. 78-80.
- Creuzer an Schelling, 01.08.1819: AdW der DDR.
- Sickler an Creuzer, 04.01.1833: Signatur: Heid. Hs. 3911,3.
- Creuzer an Schelling, 18.04.1844: Zentrales Archiv der Akademie der Wissenschaften der DDR.

## 6.5. Andere Abkürzungen

- Fichte GA     Johann Gottlieb Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, I. Werke; II. Nachgelassene Schriften; III. Briefe; IV. Kollegnachschriften, hg. v. der Fichte-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2012.
- Hegel GW     Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. v. der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste. Hamburg 1968ff.
- Kant AA     Immanuel Kant: *Gesammelte Schriften*, I. Abteilung: Werke (Bd. 1–9); II. Abteilung: Briefwechsel (Bd. 10–13); III. Abteilung: Nachlaß (Bd. 14–23); IV. Abteilung: Vorlesungen (Bd. 24–29), hg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900ff.
- KFSA     Friedrich Schlegel: *Kritischen-Friedrich-Schlegel Ausgabe*, hg. v. Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, Paderborn, Darmstadt, Zürich 1958ff.

## 6.6. Sonstige Literatur

- Adorno, T. W./Horkheimer, M. 1984: *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agamben, G./Ferrando, M. 2010: *La ragazza indicibile. Mito e mistero di Kore*. Milano: Electa.
- Alexandria, C. v. 1960: *The exhortation to the Greeks, The rich man's salvation and the fragment of an address entitled to the newly baptized*, hg. v. Butterwoht, G. London: Harvard University Press.
- Alexandria, H. v. 1867: *Hesychii Alexandrini Lexicon*. Jena: Hermann Duffti.
- Angsüsser, U. 1962: *Symbol, Mythos und Griechentum bei Georg Friedrich Creuzer*, Universität Wien.
- [Anonymer Rezensent] 1811: „[Rezension] Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen“, *Göttingische gelehrte Anzeigen* : 41-72.
- [Anonymer Rezensent] 1812: „[Rezension] Ueber vorzüglichere Behandlungsarten der Mythologie“, *Leipziger Literatur-Zeitung* 1 2-3: 9-25.
- [Anonymer Rezensent] 1816a: „[Rezension] Schelling, F. W. J.: Ueber die Gottheiten von Samothrace“, *Allgemeine Literatur-Zeitung* 29: 225-232.
- [Anonymer Rezensent] 1816b: „[Rezension] Schelling, F. W. J.: Über die Gottheiten von Samothrace“, *Jenaischen Allegemeinen Literatur-Zeitung* 113-114: 429-438.
- [Anonymer Rezensent] 1824: „[Rezension] Ueber das Modische und Symbolische aus der uralten Religionengeschichte. Erste Beleuchtung“, *Hermes oder kritisches Jahrbuch der Literatur* 23: 159-169.
- [Anonymer Rezensent] 1826a: „[Rezension] Ueber das Studium des Homer und seine Bedeutung für unser Zeitalter von Christian Hermann Weisse“, *Literarisches Conversations-Blatt. Leipzig, F. A. Brockhaus* 143: 569-570.
- [Anonymer Rezensent] 1826b: „[Rezension] Homeric“, *Blätter für literarische Unterhaltung* 1 99: 393-396.
- [Anonymer Rezensent] 1826c: „[Rezension] Ueber das Modische und Symbolische aus der uralten Religionengeschichte. Zweite Beleuchtung“, *Hermes oder kritisches Jahrbuch der Literatur* 25: 195-249.
- [Anonymer Rezensent] 1829: „[Rezension] Fr. Creuzer, Symbolik und Mythologie“, *The Foreign Review and Continental Miscellany* 3: 323-339.
- App, U. 2009: *William Jones's Ancient Theology*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Appel, K. 2008: *Zeit und Gott: Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*. München: Ferdinand Schöningh.
- von Arnim, B. 1983: *Die Günderrode*. Leipzig: Insel.
- Assmann, J. 2003: *Die Mosaische Unterscheidung*. Wien: Carl Hanser Verlag.

- Ast, F. 1808: „Die vier Lebensalter der griechischen Mythologie“. In: *Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst*, hg. v. Ast, F. Landshut: Joseph Thomann. S. 25-46.
- Auf der Heyde, A. 2012: „Il cammino a ritroso: Schorn, Creuzer e il significato della scultura nel ‚Kunst-Blatt‘“. In: *Roma fuori di Roma. L’esportazione dell’arte moderna da Pio VI all’Unità 1775-1870*, hg. v. Capitelli, G./Grandesso, S./Mazzarelli, C. Roma: Campisano. S. 293-306.
- Azara, Fé. 1809: *Voyages dans l’Amérique Méridionale. Tome second*. Paris: Dentu.
- Baar, R. 2008: „Creuzer und die Heidelbergischen Jahrbücher der Literatur“. In: *Friedrich Creuzer 1771-1858: Philologie und Mythologie im Zeitalter der Romantik*, hg. v. Engehausen, F./Schlechter, A./Schwindt, J. P. Heidelberg: Regionalkultur. S. 127-142.
- Baumler, A. 1926: „Bachofen: der Mythologe der Romantik“. In: *Der Mythos von Orient und Occident*, hg. v. Schroeter, M. München: Beck. S.
- Baumler, M. L. 2006: *Dionysos und das Dionysische in der antiken und deutschen Literatur*. Darmstadt: WBG.
- Ballenstedt, J. G. J. 1818: *Urwelt oder Beweis von dem Daseyn und Untergange von mehr als einer Vorwelt*. Quedlinburg / Leipzig: Basse.
- Barbarić, D. 2011: „Der kommende Gott. Dionysos bei Nietzsche und Schelling“. In: *Die Philosophie des Tragischen: Schopenhauer – Schelling – Nietzsche*, hg. v. Hühn, L./Schwab, P. Göttingen: De Gruyter. S. 263-279.
- 2012: „Schellings Potenzenlehre in seiner Philosophie der Mythologie“. In: *‚Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit!‘ Schellings Philosophie in der Sicht der neueren Forschung*, hg. v. Hermanni, F./Koch, D./Peterson, J. Tübingen: Attempto. S. 309-330.
- Bartoli, P. S. 1681: *Le Lucerne Antiche Sepolcrali Figurate, Parte Seconda*. Roma: Francesco Buogni.
- Baur, F. 1824: *Symbolik und Mythologie: oder die Naturreligion des Alerthums. Erster oder allgemeiner Theil*. Stuttgart: Metzler.
- 1825: *Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums. Zweiter oder besonderer Theil*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- 1993: *Die frühen Briefe (1814-1835)*, hg. v. Hester, C. E. Sigmaringen: Jan Thorbecke.
- Beach, E. A. 1994: *The Potencies of God(s): Schelling’s philosophy of mythology*. Albany: SUNY.
- Becker-Cantarino, B. 2007: „Mythos und Symbolik bei Karoline von Günderrode und Friedrich Creuzer“. In: *200 Jahre Heidelberger Romantik. Heidelberger Jahrbücher 2007, Sonderband 51*, hg. v. Strack, F. Heidelberg: Springer. S. 281-298.
- Beckers, H. 1865: *Die Unsterblichkeitslehre Schelling’s im ganzen Zusammenhange ihrer Entwicklung*. München: Verlag der k. Akademie.
- Belting, H. 2004: *Bild und Kult: Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. München: C.H. Beck.

- Benjamin, W. 1991: *Gesammelte Schriften*, hg. v. Tiedemann, R./Schweppenhäuser, H. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Berg, R. M. 2008: *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context*. Leiden: Brill.
- Bernabé, A. 2008a: „El mito órfico de Dioniso y los titanes“. In: *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, hg. v. Bernabé, A./Bordoy Casadesús, F. Madrid: Akal. S. 591-607.
- 2008b: „Orfeo, una ‚biografía‘ compleja“. In: *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, hg. v. Bordoy Casadesús, F./Bernabé, A. Madrid: Akal. S. 15-32.
- Bernal, M. 1988: *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Berndt, F. 2011: „‚Körperliches körperlich‘ Friedrich Creuzers Mediologie“ . In: *Schläft ein Lied in allen Dingen?* hg. v. Oesterle, G./Holm, C. Würzburg: Königshausen/Neumann. S. 81-93.
- Binkelmann, C./Unger, D. 2018: „Editorischer Bericht“. In: *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling Nachlass 6. Philosophie der Kunst und weitere Schriften (1796-1805)*, hg. v. Binkelmann, C./Unger, D. Stuttgart: Frommann-Holzboog. S. 3-91.
- Blok, J. H. 1994: „Quest for a Scientific Mythology: F. Creuzer und K.O. Müller on History and Myth“, *History and Theory* 33: 26-56.
- 1996: „Proof and Persuasion in Black Athena“, *Journal of the History of Ideas* 57: 705-724.
- 1998: „Romantische Poesie, Naturphilosophie, Konstruktion der Geschichte: K. O. Müller's Understanding of History and Myth“. In: *Zwischen Rationalismus und Romantik. Karl Otfried Müller und die Antike Kultur*, hg. v. Calder III, W. M./Schlesier, R. Hildesheim: Weidmann. S. 55-97.
- Bonnet, C. 1988: *Melqart: Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*. Bruselas: Presses Universitaires de Namur.
- Bordoy Casadesús, F. 2013: „Dionysian Enthusiasm in Plato“. In: *Redefining Dionysos*, hg. v. Bernabé, A./de Jáuregui, M. H./Cristóbal, A. I. J. S./Hernández, R. M. Berlin/Boston: De Gruyter. S. 386-400.
- Bowden, H. 2010: *Mystery Cults of the Ancient World*. Princeton: Princeton University Press.
- Böhme, J. 1715: „Von der Menschwerdung Jesu Christi“. In: *Theosophia revelata*, hg. v. Böhme, J. O.A. S. 1289-1396.
- Böttinger, K. A. 1826: *Ideen zur Kunst-Mythologie. Erster Cursus*. Dresden/ Leipzig: Arnoldischen Buchhandlung.
- Böttinger, K. A./Heyne, C. G. 2015: *Karl August Böttinger Briefwechsel mit Christian Gottlieb Heyne*, hg. v. Sternke, R./Gerlach, K. Berlin/München/Boston: De Gruyter.
- Bravo, B. 1987: „Dieu et les dieux chez F. Creuzer et F.G. Welcker“. In: *The Inconceivable Polytheism. Studies in Religious Historiography*, hg. v. Schmidt, F. London: Hardwood. S. 263-301.

- Bremmer, J. N. 2014: *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*. Berlin/ Boston: Walter de Gruyter.
- Brown, R. F. 1976: *Schelling's Treatise on The Deities of Samothrace*. Montana: Scholars Press.
- Buchheim, T. 1992: *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*. Hamburg: Felix Meiner.
- 2011: „Anmerkungen“. In: *F.W.J. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, hg. v. Buchheim, T. Hamburg: Meiner. S. 89-168.
- 2012: „Der Begriff der ‚menschlichen Freiheit‘ nach Schellings ‚Freiheitsschrift‘“. In: *Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit!‘ Schellings Philosophie in der Sicht der neueren Forschung*, hg. v. Hermanni, F./Koch, D./Peterson, J. Tübingen: Attempto. S. 187-217.
- Buchholz, H. 1990: *Perspektiven der Neuen Mythologie*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Buckland, W. 1820: *Vindiciæ Geologicæ: The Connexion of Geology with Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Buffon, G. L. L. C. 1780: *Les époques de la nature. Tome premierer*. Paris: Imprimerie Royale.
- 1781: *Epochen der Natur. Erster Band*. St. Petersburg: Johann Zacharias Logan.
- Bulling, K. 1962: *Die Rezensenten der Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung im ersten Jahrzehnt ihres Bestehens 1804-1813*. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger.
- 1963: *Die Rezensenten der Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung im zweiten Jahrzehnt ihres Bestehens 1814-1823*. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger.
- 1965: *Die Rezensenten der Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung im dritten Jahrzehnt ihres Bestehens 1824-1833*. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger.
- Bunsen, C. C. J. 1857: *Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte. Fünftes Buch, erste bis dritte Abtheilung*. Gotha: Friedrich Andreas Perthes.
- Bunsen, F. B. 1868: *A Memoir of Baron Bunsen. Vol. I*. London: Longsmans.
- Burkert, W. 1984: *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*. Heidelberg: Winter.
- 1990: *Antike Mysterien*. München: C.H. Beck.
- 1999: *Die Griechen und der Orient. Von Homer bis zu den Magiern*. München: C.H. Beck.
- 2011: *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Buttmann, P. 1828: *Mythologus: oder, Gesammelte Abhandlungen über die Sagen des Alterthums. Erster Band*. Berlin: Mylius'schen Buchhandlung.
- Carrasco-Conde, A. 2018: „F.W.J. Schelling, G.H. Schubert y la cara nocturna (y somnolienta) de la conciencia“, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35: 157-173.
- Cole, S. G. 1984: *Theoi Megaloi: The Cult of the Great Gods at Samothrace*. Leiden: Brill.

- Coleridge, S. T. 1816: *The Statesman's Manual or, The Bible the Best Guide to Political Skill and Foresight*. London: Gale and Fenner. ’
- 1834: „On the Prometheus of Aeschylus, preparatory to a series of Disquisitions respecting the Egyptian in connection with the Sacerdotal Theology, and in contrast with the Mysteries of ancient Greece“, *Transactions of the Royal Society of Literature* 2: 384-404.
- 1836: *The Literary Remains*. London: William Pickering.
- Colpe, C. 2007: „Monotheismus“. In: *Fragen nach dem einen Gott. Die Monotheismusdebatte im Kontext*, hg. v. Palmer, G. Tübingen: Mohr Siebeck. S. 23-28.
- Constant, B. 1824: *De la religion*. Paris: Bossange Père.
- Coseriu, E. 1997: „Schellings Weg von der Sprachphilosophie zum Sprachmythos“, *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur* Beiheft 5: 1-16.
- Cousin, V. 1828: *Cours de philosophie*. Paris: Pichon et Didier.
- Crisp, T. M. 2007: „Presentism and The Grounding Objection“, *Noûs* 41: 90-109.
- Crome, P. 1970: *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Cuvier, G. 1817: „Extrait d'observations faite sur le cadavre d'une femme connue à Paris et à Londres sous le nom de Vénus Hottentotte“. In: *Mémoires du Muséum d'Histoire Naturelle*. S. 259-274.
- 1825: *Discours sur les révolutions de la surface du globe*. Paris: Dufour et d'Ocagne.
- 1997: *Fossil Bones and Geological Catastrophes*, hg. v. Rudwick, M. J. S. London: University of Chicago Press.
- Czuma, H. 1969: *Der philosophische Standpunkt in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung*. Innsbruck: Universität Innsbruck.
- Danz, C. 2005: *Gott und die menschliche Freiheit. Studien zum Gottesbegriff der Neuzeit*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- 2013: „Von der Vernunftreligion zur spekulativen Religionsgeschichte“ . In: *Von der Vernunftreligion zur spekulativen Religionsgeschichte*, hg. v. dems., Tübingen: Mohr Siebeck. S.233-253.
- 2017: „„Endlich die Philosophie ist unter diesen Wissenschaften die symbolischeâ. Anmerkungen zu Schellings Würzburger Symbolbegriff“. In: *Schelling in Würzburg*, hg. v. dems. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog. S. 55-77.
- Day, J. 1989: *Molech: A god of human sacrifice in the Old Testament*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dekker, Gerbrand 1930: *Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung*. München/Berlin: R. Oldenbourg.
- Diels, H. 2004: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Erster Band. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels*, hg. v. Kranz, W. Zürich: Weidmann.

- Dodds, E. R. 2004: *The Greeks and the Irrational*. Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press.
- Donougho, M. 1992: „Hegel and Creuzer: or, Did Hegel Believe in Myth?“ . In: *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*, hg. v. Kolb, D. Albany: SUNY Press. S.59-80.
- Dormann, H. 1996: „Die Karoline von Günderrode-Forschung 1945-1995“, *Athenäum. Jahrbuch für Romantik* 6: 227-248.
- Dreyer, O. 1969: „Schelling Philologus. Schellings bisher unbeachtete Konjekturen zu Arnobius und anderen antiken Autoren“, *Philologus*, 113 (1–2), S. 111-128.
- Ehrhardt, W. E. 1996: „Einleitung“. In: *Philosophie der Mythologie. Nachschrift der letzten Münchener Vorlesungen 1841*, hg. v. Roser, A./Schulten, H. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog. S. 7-22.
- 2004: „Schellings Lehre über Fortdauer und künftiges Leben. Einige Bemerkungen zum Schluß der Vorlesung ‚Einleitung in die Philosophie‘“, in *System - Freiheit -Geschichte*, hg. v. Zaborowski, H./Denker, A. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog. S. 183-202.
- 2015: „Samothrake: ‚an Boussolen wird niemand denken‘ (SW VIII, 373)“, *Schelling-Studien* 3: 149-159.
- Engehausen, F. 2008: „Creuzers Leben im Spiegel seiner Autobiographie“ . In: *Friedrich Creuzer 1771-1858: Philologie und Mythologie im Zeitalter der Romantik*, hg. v. dems./Schlechter, A./Schwindt, P. Heidelberg: Regionalkultur. S.25-40.
- Evans, A. 1988: *The God of Exstasy*. New York: St. Martins' Press.
- Feldman, B./Richardson, R. D. 1972: *The Rise of Modern Mythology 1680-1860*. Bloomington/ London: Indiana University Press.
- Ferrer, D. 2018: „Mito, historia y razón: entre Schelling y Adorno“, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 2 35: 375-394.
- Ffytche, M. 2012: *The Foundation of the Unconscious Schelling, Freud and the Birth of the Modern Psyche*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fichte, J. G./Schelling, F. W. J. 1856: *Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel*. Stuttgart/Ausburg: Cotta.
- Fischer, K. 1902: *Schellings Leben, Werke und Lehre*. Heidelberg: Winter.
- Follesa, L. 2017: „Some Remarks on the Notion of ‚Spiritual Corporeality‘ in Schelling's Clara“, *Schelling-Studien* 5: 77-96.
- Fornaro, S. 2001: „Friedrich Creuzer und die Diskussion über Philologie und Mythologie zu Beginn des 19. Jhs.“. In: *Pontes I. Akten der ersten Innsbrucker Tagung zur Rezeption der klassischen Antike*, hg. v. Korenjak, M./Töchterle, K. Innsbruck: Studien Verlag. S. 28-42.
- 2004: „I Greci senza lumi. L'antropologia della Grecia antica in Christian Gottlob Heyne (1729-1812) e nel suo tempo“. In: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen aus dem Jahr 2004*. Göttingen: Vandenhoeck/Ruprecht. S. 105-196.

- 2010: „Die Mythologie übersetzen. Der Briefwechsel zwischen Friedrich Creuzer und Gottfried Hermann“. In: *Translating Antiquity: Antikenbilder im europäischen Kulturtransfer*, hg. v. Rebenich, S. Basel: Schwabe. S. 75-97.
- 2011: „Christian Gottlob Heyne dans l’histoire des études classiques“, *Revue germanique internationale* 14: 15-26.
- Frank, Manfred. 1982: *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie. I. Teil*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Franz, A. 1992: *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F.W.J. Schellings*. Amsterdam: Rodopi.
- Franz, Michael. 1996: *Schellings Tübinger Platon-Studien*. Göttingen: Vandenhoeck/Ruprecht.
- Friigo, G. F. 2004: „Die Rolle der Mythologie in der Spätphilosophie Schellings“. In: *Das antike Denken in der Philosophie Schellings*, hg. v. Adolphi, R./Jantzen, J. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog. S. 275-303.
- Fuhrmans, H. 1940: *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*. Berlin: Junker und Dünnhaupt.
- 1956: „Der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie (Dokumente zur Schellingsforschung)“, *Kant-Studien*, 48 (1–4): 302–323.
- 1972: „Einleitung“. In: *F.W.J. Schelling, Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesungen WS 1832/33 und SS 1833*, hg. v. Fuhrmans, H. Turin: Bottega D’Erasmus. S. 11-63.
- Gabriel, M. 2006: *Der Mensch im Mythos*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Galland-Szymkowiak, M. 2011: „La Symbolique de Friedrich Creuzer. Philologie, mythologie, philosophie“, *La philologie allemande, figures de pensée* 14: 91-112.
- Gasché, R. 1978: *System und Metaphorik in der Philosophie von Georges Bataille*. Bern: Peter Lang.
- Gasché, R. 2012: *Georges Bataille: Phenomenology and Phantasmatology*. Stanford: Stanford University Press.
- Gerabek, W. E. 1995: *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und die Medizin der Romantik. Studien zu Schellings Würzburger Periode*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Gerlach, S. 2015: „Ursprünglich mit dem Gott gleichsam verwachsen‘. Zu Status, Herkunft und Inhalt des religiösen Bewusstseins bei Schelling“. In: *Religion und Religionen im Deutschen Idealismus. (= Collegium Metaphysicum Bd. 13)*, hg. v. Hermanni, F./Nonnenmacher, B./Schick, F. Tübingen: Mohr Siebeck. S. 351-382.
- 2016: „Die Freiheit Gottes bei Schelling“, *Schelling-Studien* 4: 44-64.
- Geyer, D. 2014: *Trübsinn und Raserei. Die Anfänge der Psychiatrie in Deutschland*. München: C.H. Beck.
- Girard, R. 1987: *Das Heilige und die Gewalt*. Zürich: Benziger.
- Gisi, L. M. 2007: *Einbildungskraft und Mythologie. Die Verschränkung von Anthropologie und Geschichte im 18. Jahrhundert*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

- Gockel, H. 1979: „Mythologie als Ontologie. Zum Mythosbegriff im 19. Jahrhundert“. In: *Mythos und Mythologie in der Literatur des 19. Jahrhundert*, hg. v. Koopmann, H. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. S. 25-58.
- 1981: *Mythos und Poesie: Zum Mythosbegriff in Aufklärung und Frühromantik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Goethe, J. W. 1894: *Goethes Werke. Herausgegeben im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. Abtheilung IV, Band 16*. Weimar: H. Böhlau.
- 1896: *Goethes Werke. Herausgegeben im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. Abtheilung I, Band 47*. Weimar: H. Böhlau.
- Goguet, A.-Y. 1796: *Über den Ursprung der Gesetze, Künste und Wissenschaften*. Nürnberg: Bauer und Mannischen Buchhandlung.
- Görres, J. 1810: *Mythengeschichte der asiatischen welt*. Heidelberg: Mohr und Zimmer.
- Goudeli, K. 2001: „In Quest of a Possible Re-Enchantment of the World Reflections on Schelling’s Study on the Deities of Samothrace“, *European Journal of Social Theory* 4 3: 295-310.
- Gould, S. J. 1992: *Die Entdeckung der Tiefenzeit: Zeitpfeil oder Zeitzyklus in der Geschichte unserer Erde*. München: DTV.
- Gourdain, S. 2014: „Wege und Irrwege der Ekstase: Die verschiedenen Formen des Außer-sich-Seins in Schellings mittlerer Philosophie“, *Schelling-Studien* Band 2: 41-63.
- Grafton, A./Most, G.W./Zetzel, J. E. G. 1985: „Introduction“. In: *Prolegomena to Homer*, hg. v. dens. Princeton: Princeton University Press. S. 3-35.
- Gruppe, O. 1921: *Geschichte der klassischen Mythologie und religionsgeschichte*. Leipzig: B. G. Teubner.
- Gstach, J. 2015: *Kretinismus und Blödsinn. Zur fachlich-wissenschaftlichen Entdeckung und Konstruktion von Phänomenen der geistig-mental auffälligkeit zwischen 1780 und 1900 und deren Bedeutung für Fragen der Erziehung und Behandlung*. Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt.
- Guthrie, W. K. C. 1952: *Orpheus and Greek Religion*. London: Methuen/Co.
- Günderrode, K. 1990: *Sämtliche Werke und Ausgewählte Studien Band I-III*. Frankfurt am Main: Stroemfeld/ Roter Stern.
- 1992: *Ich sende Dir ein zärtliches Pfand: Die Briefe der Karoline von Günderrode*. Leipzig: Insel Verlag.
- Güthenke, C. 2015: „„Enthusiasm Dwells Only in Specialization‘: Classical Philology and Disciplinarity in Nineteenth- Century Germany“. In: *World Philology*, hg. v. Pollock, S. Cambridge: Harvard University Press. S. 264-284.
- Halfwassen, J. 2004: *Plotin und der Neuplatonismus*. München: C.H. Beck.

- 2015: „Metaphysik im Mythos: zu Schellings Philosophie der Mythologie“. In: *Religion und Religionen im deutschen Idealismus. Schleiermacher – Hegel – Schelling.*, hg. v. Hermanni, F.; Nonnenmacher, B./Schick, F. Tübingen: Mohr Siebeck. S. 383-396.
- Halmi, N. 2007: *The Genealogy of the Romantic Symbol*. New York: Oxford University Press.
- Hamm, H. 2003: „Symbol“ . In: *Ästhetische Grundbegriffe*, hg. v. Barck, K. Stuttgart/Weimar: Metzler. S.805-839.
- Hartung, J. A. 1836: *Die Religion der Römer*. Erlangen: J.J. Palm und Ernst Enke.
- Häfner, R. 2016: „Friedrich Creuzer und die Mythographie der Frühen Neuzeit“. In: *Mythographie in der Neuzeit: Modelle und Methoden in Literatur, Kunst und Wissenschaft*, hg. v. Häfner, R. Heidelberg: Winter. S. 207-217.
- Häntzschel, Gü. 1987: „Johann Heinrich Voß in Heidelberg. Kontroversen und Mißverständnisse“. In: *Heidelberg im säkularen Umbruch*, hg. v. Strack, F. Stuttgart: Klett-Cotta. S. 301-321.
- Hedley, D. 2008: *Living Forms of the Imagination*. London: T. & T. Clark.
- Hegel, G. F. W. 1953: *Briefe von und an Hegel. Band II: 1813-1822*, hg. v. Hoffmeister, J. Hamburg: Felix Meiner.
- 1954: *Briefe von und an Hegel. Band III: 1823-1831*, hg. v. Hoffmeister, J. Hamburg: Felix Meiner.
- 1985: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 2. Die bestimmte Religion. Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Band 4.*, hg. v. Jaeschke, W. Hamburg: Felix Meiner.
- 1993: *Einleitung in die Philosophie der Religion. Der Begriff der Religion*, hg. v. Jaeschke, W. Hamburg: Felix Meiner.
- 1998: *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst. Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Band 2.*, hg. v. Gethman-Siefert, A. Hamburg: Felix Meiner.
- Heinroth, J. C. A. 1830: *Geschichte und Kritik des Mysticismus aller bekannten Völker und Zeiten*. Leipzig: C.H.F. Hartmann.
- Hemberg, B. 1950: *Die Kabiren*. Uppsala: Amquist/Wiksells.
- Hennigfeld, J. 1973: *Mythos und Poesie. Interpretation zu Schellings ‚Philosophie der Kunst‘ und ‚Philosophie der Mythologie‘*. Meisenheim am Glan: Anton Hain.
- 2001: *F.W.J. Schellings ‚Über das Wesen der menschlichen Freiheit‘*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- 2003: „Angst – Freiheit – System. Schellings Freiheitsschrift und Kierkegaards Der Begriff Angst“. In: *Kierkegaard Und Schelling: Freiheit, Angst Und Wirklichkeit*, hg. v. Stewart, J./Hennigfeld, J.: Walter de Gruyter. S. 103-115.

- 2012: „Sprache, Freiheit und Mythos im Denken Schellings“. In: *„Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit!“ Schellings Philosophie in der Sicht der neueren Forschung*, hg. v. Hermanni, F./Koch, D./Peterson, J. Tübingen: Attempto. S. 331-345.
- Henrichs, A. 1984: „Welckers Götterlehre“. In: *Friedrich Gottlieb Welcker. Werk und Wirkung*, hg. v. Kullmann, W./Calder III, W. M./Köhnen, A./Pflug, G. Stuttgart: Franz Steiner. S. 179-229.
- Herder, J. G. 1786a: *Zerstreute Blätter. Zweite Sammlung*. Gotha: Carl Wilhelm Ettinger.
- 1786b: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Riga / Leipzig: Johann Friedrich Hartknoch.
- 1787: *Zerstreute Blätter. Dritte Sammlung*. Gotha: Carl Wilhelm Ettinger.
- Hermann, G. 1806: *Homeri Hymni et Epigrammata*. Leipzig: Weidmannia.
- und Creuzer, F. 1818: *Briefe über Homer und Hesiodus*. Heidelberg: August Ostwalds Universitäts Buchhandlung.
- 1819: *Über das Wesen und Behandlung der Mythologie. Ein Brief an Herrn Hofrath Creuzer*. Leipzig: Gerhard Fleischer d. Jüng.
- Hermanni, F. 1994: *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojekts in Schellings Philosophie*. Wien: Passagen Verlag.
- 2004: „Der Grund der Persönlichkeit Gottes“. In: *„Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde“. Schellings Philosophie der Personalität*, hg. v. Buchheim, T./dems. Berlin: Akademie Verlag. S. 165-178.
- 2012: „Gott und Notwendigkeit. Kants Metaphysikkritik und Schellings Spätphilosophie“. In: *„Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit!“ Schellings Philosophie in der Sicht der neueren Forschung*, hg. v. dems./Koch, D./Peterson, J. Tübingen: Attempto Verlag. S. 361-382.
- 2015: „Arbeit am Göttlichen. Hegel über die Evolution des religiösen Bewusstseins“. In: *Religion und Religionen im Deutschen Idealismus. Schleiermacher - Hegel - Schelling*, hg. v. dems./Nonnenmacher, B./Schick, F. Tübingen: Mohr Siebeck. S. 155-183.
- Herodot 2011: *Neun Bücher zur Geschichte*. Wiesbaden: Marix Verlag.
- Heyne, C. G. 1780: „[Ohne Titel]“, *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen* 1 42: 345-347.
- 1785: *Opuscula academica collecta et animadversionibus locupletata I*. Göttingen: Christian Dieterich.
- 1787: „Vorrede“. In: *Handbuch der Mythologie aus Homer und Hesiod*, hg. v. Hermann, M. G. Berlin/Stettin: Friedrich Nicolai. S. i-xiv.
- 1804: „[Rezension] Die historische Kunst der Griechen in ihrer Entstehung und Fortbildung von G. Fr. Creuzer“, *Göttingische gelehrte Anzeigen* 33: 321-328.
- 1822: *Akademische Vorlesungen über die Archäologie der Kunst des Alterthums, insbesondere der Griechen und Römer*. Braunschweig: Friedrich Vieweg.
- Hirt, A. 1805: *Bilderbuch für Mythologie, Archäologie und Kunst*. Berlin: I.D. Sander.

- Hodgson, P. C. 2007: *Hegel and Christian Theology. A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Hofbauer, G. 2015: *Die geologische Revolution: Wie die Entdeckung der Erdgeschichte unser Denken veränderte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hoffmeister, J. 1930: „Hegel und Creuzer“, *Deutsche Vierteljahrsschrift* 8: 260-282.
- Hogrebe, W. 1989: *Prädikation und Genesis: Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings „Die Weltalter“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Howald, E. 1984: *Der Kampf um Creuzers Symbolik*. Hildesheim/ Zürich/ New York: Georg Olms.
- Hölderlin, F. 1951: *Sämtliche Werke 2.1. Gedichte nach 1800*, hg. v. Beissner, F. Stuttgart: Kohlhammer/ Cotta.
- Humboldt, W. 1859: *Wilhelm von Humboldt's Briefe an F.G. Welcker*, hg. v. Hay, R. Berlin: Rudolph Gaertner.
- 2014: „Einleitung zum Kawi-Werk“. In: *Schriften zur Sprache*. Stuttgart: Reklam. S. 30-207.
- Hume, D. 1983: *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Indianapolis: Hackett.
- 2000: *Die Naturgeschichte der Religion. Über Aberglaube und Schwärmerei. Über die Unsterblichkeit der Seele. Über Selbstmord*. Hamburg: Meiner.
- Hutter, A. 1996: *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 2003: „Das Unvordenkliche der menschlichen Freiheit. Zur Deutung der Angst bei Schelling und Kierkegaard“. In: *Kierkegaard Und Schelling: Freiheit, Angst und Wirklichkeit*, hg. v. Stewart, J./ Hennigfeld, J. Berlin: Walter de Gruyter. S. 117-132.
- Hühn, L. 1997: „Das Schweben der Einbildungskraft. Eine frühromantische Metapher in Rücksicht auf Fichte“ . In: *Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre*, hg. v. Schrader, W. H. Amsterdam-Atlanta: Rodopi. S.127-152.
- und Schwab, P. 2014: „Systemabbreviatur oder System im Umbruch“ . In: *System, Natur und Anthropologie*, hg. v. dens. München: Karl Alber. S.1-16.
- Hüntelmann, R. 1995: *Schellings Philosophie der Schöpfung. Zur Geschichte des Schöpfungsbegriffs*. Dettelbach: Röhl.
- Jager, G. 1990: *Einführung in die klassische Philologie*. München: Beck.
- Jamblichus 1922: *Über die Geheimlehren*, hg. v. Hopfner, T. Leipzig: Theosophisches Verlagshaus.
- Jamme, C. 1991: *Einführung in die Philosophie des Mythos*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- 2008: „„Göttersymbole‘. Friedrich Creuzer als Mythologe und seine philosophische Wirkung“. In: *200 Jahre Heidelberger Romantik. Heidelberger Jahrbücher 2007, Sonderband 51*, hg. v. Strack, F. Heidelberg: Springer. S. 489-498.

- Jones, W. 1807a: „On the Gods of Greece, Italy, and India“. In: *The Works of Sir William Jones. In thirteen Volumes. Volume III*. London: John Stockdale/John Walker. S. 319-397.
- 1807b: „Third Anniversary Discourse to the Asiatic Society“. In: *The Works of Sir William Jones. In thirteen Volumes. Volume III*. London: John Stockdale/John Walker. S. 24-46.
- Judet de La Combe, P. 1999: „Eigentliche oder symbolische Namen. Die Streitfrage der griechischen Mythologie in Leipzig und Paris zu Beginn des 19. Jahrhunderts“. In: *Von der Elbe bis an die Seine. Kulturtransfer zwischen Sachsen und Frankreich im 18. und 19. Jahrhunderts*, hg. v. Espagne, M./Middell, M. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag. S. 335-352.
- Kämmerer, F. 1815: *Hymnen, Epigramme und Batrachomyomachie*. Marburg: Kriegersche Buchhandlung.
- Kein, O. 1935: *Das Apollinische und Dionysische bei Nietzsche und Schelling*. Berlin: Junker und Dünnhaupt.
- Keiner, A. 2003: *Hieroglyphenromantik: Zur Genese und Destruktion eines Bilderschriftmodells und zu seiner Überforderung in Friedrich Schlegels Spätphilosophie*. Würzburg: Königshausen/Neumann.
- Kerényi, K. 1997: *Die Mythologie der Griechen. Götter, Menschen und Heroen*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Kluge, C. A. F. 1811: *Versuch einer Darstellung des animalischen Magnetismus, als Heilmittel*. Berlin: C. Salfeld.
- Knatz, L. 1999: *Geschichte, Kunst Mythos: Schellings Philosophie und die Perspektive einer philosophischen Mythostheorie*. Würzburg: Königshausen/Neumann.
- Kocziszky, É. 1997: „Samothrake. Ein Streit um Creuzers Symbolik und das Wesen der Mythologie“, *Antike und Abendland* 43: 174-189.
- 2008: „Khalepa ta kala. Das Konzept und die Rolle des Orients in Creuzers Werk im Vergleich zu Görres“. In: *200 Jahre Heidelberger Romantik. Heidelberger Jahrbücher 2007, Sonderband 51*, hg. v. Strack, F. Heidelberg: Springer. S. 299-320.
- Korsch, D. 1980: *Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentums im Spätwerk F.W.J. Schellings*. München: Chr. Kaiser.
- Krüger, M. D. 2008: *Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kuper, A. 2005: *The Reinvention of Primitive Society. Transformations of a Myth*. New York: Routledge.
- Lepper, M. 2016: „Philologische Zusammenarbeit und institutionelle Infrastruktur im frühen 19. Jahrhundert: Traditione, Programme, Konflikte“. In: *Symphilologie. Formen der Kooperation in den Geisteswissenschaften*, hg. v. Stockhorst, S./Lepper, M./Hoppe, V. Göttingen: V&R Unipress. S. 123-142.

- Lessing, E. G. 1990: *Werke und Briefe in zwölf Bänden. Werke 1766-1769*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- 1997: *Werke und Briefe in zwölf Bänden. Werke 1758-1759*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- Livingstone, D. N. 2008: *Adam's Ancestors: Race, Religion, and the Politics of Human Origins*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Lobeck, A. 1811: „[Rezension] Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen von Friedrich Creuzer“, *Jenaische Allgemeine Literatur Zeitung* 96-97: 185-195.
- 1829: *Aglaophamus, sive, De theologiae mysticae Graecorum causis*. Königsberg: Borntrager.
- 1861: *Mittheilungen aus Lobecks Briefwechsel*, hg. v. Friedländer, L. Leipzig: Teubner.
- Lotito, L. 1999: „Die Allegorie des Überschwenglichen: Überlegungen über die Interpretation des Schellingschen Absoluten und des Creuzerschen Symbols im Denken Görres' (1805-1810)“. In: *Görres-Studien. Festschrift zum 150. Todesjahr von Joseph von Görres*, hg. v. Dickerhof, H. Paderborn: Ferdinand Schöningh. S. 89-103.
- Luden, H. 1805: „[Rezension] Studien. Herausgegeben von Carl Daub und Friedrich Creuzer“, *Jenaischen Allegemeinen Literatur-Zeitung* 259-260: 202-216.
- Maeschalck, M. 1991: *L' anthropologie politique et religieuse de Schelling*. Paris/Leuven: Vrin/Peeters.
- Marchand, S. 2009: *German Orientalism in the Age of the Empire*. New York: Cambridge University Press.
- 2011: „La cassure du continent humaniste: une histoire géologique de la philologie allemande“, *Revue germanique internationale* 14: 225-238.
- Marelli, F. 2000: *Lo sguardo da Oriente: Simbolo, mito e greità in Friedrich Creuzer*. Milano: LED.
- Matuschek, S. 2010: „Der spekulative Homer der Romantik: der Dichter als Welt- und Volksgeist“. In: *Homer und die deutsche Literatur. Sonderband Text und Kritik*, hg. v. Korte, H./ Arnold, H. L. München: Edition Text + Kritik. S. 168-182.
- McGinty, P. 1978: *Interpretation and Dionysos*. Hague: Mouton.
- McGrath, S. J. 2012: *The Dark Ground of Spirit: Schelling and the Unconscious*. London: Routledge.
- 2017: „Populism and the Late Schelling on Mythology, Ideology, and Revelation“, *Analecta Hermeneutica* 9, unter: <https://journals.library.mun.ca/ojs/index.php/analecta/article/view/1893/1496> (abgerufen am 20.01.2019).
- Meier, F. 2004: *Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung zur philosophischen Gotteslehre in F.W.J. Schellings Spätphilosophie*. Regensburg: Friedrich Pustet.
- Meiners, C. 1806: *Algemeine kritische Geschichte der Religionen. Erster Band*. Hannover: Helwingischen Hof-Buchhandlung.

- Mende, D. 2013: *Metapher – Zwischen Metaphysik und Archäologie: Schelling, Heidegger, Derrida, Blumenberg*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Menzel, W. 1825: *Voß und die Symbolik: eine Betrachtung*. Stuttgart: Friedrich Franckh.
- Merleau-Ponty, M. 1964: *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Micali, G. 1810: *Antichi monumenti per servire all'opera intitolata l'Italia avanti il dominio dei Romani*. Firenze: O.A.
- Michelsen, P. 1987: „Der Sog der Mythe“. In: *Heidelberg im säkularen Umbruch*, hg. v. Strack, F. Stuttgart: Klett-Cotta. S. 444-465.
- Millin, A. L. 18011: *Galerie mythologique: recueil de monuments pour servir à l'étude de la mythologie, de l'histoire de l'art, de l'antiquité figurée, et du langage allégorique des anciens*. Paris: Soyer.
- Mischer, S. 1997: *Der Verschlungene Zug der Seele: Natur, Organismus und Entwicklung bei Schelling, Steffens und Oken*. Würzburg: Königshausen/Neumann.
- Momigliano, A. 1946: „Friedrich Creuzer and Greek Historiography“, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 9: 152-163.
- 2000: „Deutsche Romantik und italienische Altertumswissenschaft“ . In: *Ausgewählte Schriften zur Geschichte und Geschichtsschreibung. Band 3: Die moderne Geschichtsschreibung der Alten Welt*, hg. v. Most, G. W. Stuttgart/ Weimar: J. B. Metzler. S.10-23.
- Moretti, G. 2013: *Heidelberg romantica: romanticismo tedesco e nichilismo europeo*. Brescia: Morcelliana.
- Most, G. 2010: „Hermann gegen Creuzer über die Mythologie“. In: *Gottfried Hermann (1772-1848)*, hg. v. Sier, K./Wöckener-Gade, E. Tübingen: Gunter Narr Verlag. S. 165-179.
- Müller, K. O. 1820: „Ueber den angeblich ägyptischen Ursprung der griechischen Kunst. Ein Brief von K.O. Müller an den Redakteur“, *Kunst-Blatt* 78-79: 309-316.
- 1824: *Geschichten hellenischer Stämme und Städte. Zweiter Band*. Breslau: Josef Max und Komp.
- 1825: *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*. Göttingen: Vandehoeck/Ruprecht.
- 1848: *Kleine deutsche Schriften über Religion, Kunst, Sprache und Literatur, Leben und Geschichte des Alterthums. Zweiter Band*, hg. v. Müller, E. Breslau: Josef Max und Komp.
- Müller, O. 2014: „Anamnese des Bösen“ . In: *System, Natur und Anthropologie: zum 200. Jubiläum von Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*, hg. v. Hühn, L/Schwab, P. München: Karl Alber. S.257-276.
- Müller-Bergen, A.-L. 2007a: „Karl Friedrich August Schelling und ‚die Feder des seligen Vaters‘“, *Internationales Jahrbuch für Editionswissenschaft* 21: 110-132.
- 2007b: *Schellings Bibliothek. Die Verzeichnisse von F.W.J. Schellings Buchnachlaß*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

- Müller-Lüneschloß 2014: „Alle, die wir ihn hörten, waren von Bewunderung hingerißen...“: Über die Entstehung von Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen und ihren Ablauf im Haus des Oberjustizrats Georgii“ . In: *System, Natur und Anthropologie : zum 200. Jubiläum von Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen, und Anthropologie*, hg. v. Hühn, L./Schwab, P. München: Karl Alber. S.17-32.
- 2018: „Über die Divination. Eine naturphilosophische Erörterung zu den Prinzipien und Formen des Hellsehens“, *Schelling-Studien* 6: 25-42.
- Münch, M.-M. 1973: *La Symbolique de Friedrich Creuzer*. Paris: Ophrys.
- Münter, F. 1816: *Religion der Karthager*. Copenhague: J.J. Schubothe.
- Müri, W. 1976: „SYMBOLON. Wort- und sachgeschichtliche Studie“ . In: *Griechische Studien*. Basel: Friedrich Reinhardt. S. 1-44.
- Nestle, W. 1942: *Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Nietzsche, F. 1988: *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873. Kritischen Studien Ausgabe (KSA)*, hg. v. Colli, G./Montinari, M. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Nitsch, P. F. A./Klopfer, F. G. 1821: *Neues mythologisches Wörterbuch. Zweiter Teil*. Leipzig: Friedrich Fleischer.
- Nonnos 1956: *Dionysiaca*, hg. v. Rouse, W./Rose, H. London: Harvard University Press.
- 1985: *Werke in zwei Bänden. Erster Band. Leben und Taten des Dionysos I-XXXII*, hg. v. Ebener, D. Berlin/Weimar: Aufbau-Verlag.
- [O.V.] 1793: *Ikonologisches Lexicon oder Einleitung zur Kenntniß allegorischer Bilder auf Gemälden, Bildhauerarbeiten, Kupferstiche, Münzen und dergleichen*. Nürnberg: Johann Gottfried Stiebner.
- Oesterreich, P. L. 2002: „Die Freiheit, der Irrtum, der Tod und die Geisterwelt. Schellings anthropologischer Übergang in die Metaphysik“ . In: *Schellings philosophische Anthropologie*, hg. v. Oesterreich, P. L./Jantzen, J. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog. S.23-50.
- Ohashi, R. 1975: *Ekstase und Gelassenheit. Zu Schelling und Heidegger*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Oken, L. 1809: *Lehrbuch der naturphilosophie*. Jena: Friedrich Frommann.
- Olender, M. 2013: *Die Sprachen des Paradieses*. Berlin: Kultur Verlag Kadmos.
- Orelli, J. C. 1826: *Sanchoniathonis Berytii Quae Feruntur Fragmenta de Cosmogonia Et Theologia Phoenicum*. Leipzig: Sumtibus I.C. Hinrichsii.
- Pagano, M. 1991: „Introduction“. In: *La Philosophie de la Mythologie de Schelling d'après Charles Secrétan (Munich 1825-36) et Henri-Frédéric Amiel (Berlin 1845-46)*, hg. v. Pareyson, L./Pagano, M. Milano: Mursia. S. v-xvii.

- Paulus, H. E. G. 1821: „[Rezension] Homers Hymnus an Demeter. Griechisch, mit metrischer Uebersetzung und ausführlichen Wort- und Sacherklärungen, durch Auflösung der ältesten Mysterien- und Tempelsprache in Hellas vermittelt. Von Dr. F. K. L. Sickler, H. S. H Consistorialrath“, *Heidelberger Jahrbücher der Literatur* 1 35-38: 454-606.
- 1830: *Aufklärende Beiträge zur Dogmen-, Kirchen- und Religions-Geschichte*. Bremen: Geisler.
- 1842: *Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien. 1*. Heidelberg: C.F. Winter.
- Pausanias 1989: *Reisen in Griechenland*. München: Artemis.
- Peetz, S. 1995: *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*. Frankfurt am Main: .
- 2017: „Hume und Schelling, oder: Destruktion und Neubestimmung der natürlichen Religion“, *Schelling-Studien* 5: 135-157.
- Petersdorff, D. 1996: *Mysterienrede: Zum Selbstverständnis romantischer Intellektueller*. Tübingen: Niemayer.
- Pfeiler, W. K. 1937: „Coleridge and Schelling's Treatise on the Samothracian Deities“, *Modern Language Notes* 52 3: 162-165.
- Platon 2014: *Sämtliche Werke. Band 4: Timaios, Kritias, Minos, Nomoi.*, hg. v. Müller, H./Schleiermacher, F. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- 2016: *Sämtliche Werke. Band 2: Lysis, Symposion, Phaidon, Kleitophon, Politeia, Phaidros*, hg. v. Müller, H./Schleiermacher, F. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Plotin 1878: *Die Enneaden des Plotin*, hg. v. Müller, H. F. Berlin: Weidmann.
- 1984: *Plotinus in seven Volumes. IV. Enneads IV. 1-9*, hg. v. Armstrong, A. H. Cambridge/ London: Harvard University Press /William Heinemann.
- 1956: *Plotins Schriften. Band Ia. Text und Übersetzung der Schriften 1-21*, hg. v. Harder, R. Hamburg: Felix Meiner.
- Plutarch 1999: *Moralia V*, hg. v. Babbitt, F. C. London: Harvard University Press.
- Polaschegg, A. 2005: *Der andere Orientalismus: Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Porphyrrios 1765: *De antro nympharum graece cum latina L. Holstenii versione. Graeca ad fidem editionum restituit, versionem C. Gesneri, et animadversiones suas adjecit R. M. van Goens Trajectinus. Praemissa est dissertatio homerica ad Porphyrium*. Utrecht: Abrahami v. Paddenburg.
- Prauss, C. 2001: „Werkverzeichnis Johann Heinrich Voß“. In: *Johann Heinrich Voß. Idylle, Polemik und Wohllaut*, hg. v. Mittler, E./Tappenbeck, I. Göttingen: Universität Göttingen. S.
- Preller, L. 1838: „Friedrich Creuzer, Charakterisiert nach seinen Werken“, *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst* 101: 801-844.
- 1854: *Griechische Mythologie. Erster Band*. Leipzig: Weidmannische Buchhandlung.

- Proklos 1968: *Théologie Platonicienne. Livre I*, hg. v. Saffrey, H. D./Westerink, L. G. Paris: Les Belles Lettres.
- 2006: *Commentary on Plato's Timaeus. Volume I. Book 1: Proclus on the Socratic State and Atlantis*, hg. v. Tarrant, H. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pöggeler, O. 1987a: „Die Heidelberger Jahrbücher im wissenschaftlichen Streitgespräch“. In: *Heidelberg im säkularen Umbruch*, hg. v. Strack, F. Stuttgart: Klett-Cotta. S. 154-181.
- 1987b: „Einführung zum Kapitel ‚Mythengeschichte und Religion‘“. In: *Heidelberg im säkularen Umbruch*, hg. v. Strack, F. Stuttgart: Klett-Cotta. S. 441-443.
- Quero-Sánchez, A. 2018: „Die ‚mystische‘ Voraussetzung der Identitätsphilosophie Schellings“, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 1: 21-48.
- Raab, H. 1987: „Johann Heinrich Voß. Zum Kampf zwischen ‚Romantik‘ und ‚Rationalismus‘ im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts“. In: *Heidelberg im säkularen Umbruch*, hg. v. Strack, F. Stuttgart: Klett-Cotta. S. 322-336.
- Radel, L. P. 1804: *Les Monumens Antiques du Musée Napoléon - Tome Second*. Paris: F. et P. Piranesi.
- Rademaker, C. S. M. 1981: *Life and work of Gerardus Joannes Vossius (1577-1649)*. Assen: Van Gorcum.
- Reibnitz, B. 1992: *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, ‚Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik‘ (Kap. 1-12)*. Stuttgart/ Weimar: J. B. Metzler.
- Reinecke, V. 1986: *Der Wiederholungsprozess und die mythologischen Tatsachen in Schellings Spätphilosophie: eine religionswissenschaftliche Studie unter der Voraussetzung des Verhältnisses der ‚Weltalter‘ zu der Abhandlung ‚Über die Gottheiten von Samothrake‘*. Rheinfelden: Schäuble.
- Reinhold, K. L. 1801: *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts. Bd. 2*. Hamburg: Perthes.
- Rezvykh, P. 2003: „Debating Ancient Ordinances: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling and Count Sergey Semionovich Uvarov“, *National Research University Higher School of Economics*: 1-10.
- Rhode, J. G. 1819: *Beiträge zur Alterthumskunde*. Berlin: Duncker/Humblot.
- Richardson, N. 1974: *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford: Clarendon Press.
- Richter, S. 2008: „Perspektiven idealistischer Symboltheorien - Creuzers Forschungen im Fokus von Schellings und Hegels Symbolverständnis“. In: *Friedrich Creuzer 1771-1858: Philologie und Mythologie im Zeitalter der Romantik*, hg. v. Engehausen, F./Schlechter, A./Schwindt, J. P. Heidelberg: Verlag Regionalkultur. S.89-98.
- Rohls, J. 2017: „Schelling und die Heidelberger Romantik. Das Verhältnis von Schelling und Creuzer seit 1804“. In: *Schelling in Würzburg*, hg. v. Danz, C. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog. S. 293-336.

- Roller, L. E. 1999: *In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*. London: University of California Press.
- Röschlaub, A. 1801: *Untersuchungen über Pathogenie oder Einleitung in die Heilkunde. Zweiter Theil*. Frankfurt am Main: Andreäische Buchhandlung.
- Rudwick, M. J. S. 2005: *Bursting the Limits of Time: The Reconstruction of Geohistory in the Age of Revolution*. Chicago/ London: Chicago University Press.
- Sørensen, B. A. 1963: *Symbol und Symbolismus in den ästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts und der deutschen Romantik*. Kopenhagen: Munksgaard.
- Sawicki, D. 2002: *Leben mit den Toten: Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770 - 1900*. München: Schöningh.
- Scarpi, P. 2003a: *Le religioni dei misteri. Volume I: Eleusi, dionisimo, orfismo*. Milano: Fondazione Lorenza Valla.
- Scarpi, P. 2003b: *Le religioni dei misteri. Volume II: Samotraccia, Andania, Iside, Cibebe e Attis, Mitraismo*. Milano: Fondazione Lorenza Valla.
- Schaaff, L. 1851: *Encyclopaedie der klassischen Alterthumskunde*. Magdeburg: Heinrichshofen'sche Buchhandlung.
- Scheerlinck, R. 2017: *„Philosophie und Religion“, Schellings Politische Philosophie*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Schick, F. 2012: „Logik, Wirklichkeit und ihre Verwechslung. Schellings Hegel-Kritik“. In: *„Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit!“ Schellings Philosophie in der Sicht der neueren Forschung*, hg. v. Hermanni, F./Koch, D./Peterson, J. Tübingen: Attempto. S. 383-401.
- Schlechter, A. 2007: *Die Romantik in Heidelberg*. Heidelberg: Winter.
- Schlegel, A. W. 1884: *Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst. Erster Theil (1801-1802). Die Kunstlehre*. Heilbronn: Gebr. Henniger.
- Schleiermacher, F. D. E. 2004: *Über die Religion*. Hamburg: Felix Meiner.
- Schlesier, R. 1998: „Dieser mystische Gott“. Dionysos im Spiegel von Karl Otfried Müllers Religionstheorie“. In: *Zwischen Rationalismus und Romantik. Karl Otfried Müller und die Antike Kultur*, hg. v. Calder III, W. M./Schlesier, R. Hildesheim: Weidmann. S. 397-421.
- Schmidt, F. 1987: „Polytheisms: Degeneration or Progress?“. In: *The Inconceivable Polytheism. Studies in Religious Historiography*, hg. v. dems. London: Hardwood. S. 9-60.
- Schmied-Kowarzik, W. 2015: *Existenz denken: Schellings Philosophie von ihre Anfängen bis zum Spätwerk*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Schole, J. 2018: *Der Herr der Zeit. Ein Ewigkeitsmodell im Anschluss an Schellings Spätphilosophie und physikalosche Modelle*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schorn, L. 1818: *Ueber die Studien der Griechischen Künstler*. Heidelberg: Mohr und Winter.

- Schömman, G. F. 1844: „Anmerkungen zur Einleitung“. In: *Des Aeschylus gefesselter Prometheus: Griechisch und Deutsch*, hg. v. dems. Greifswald: C.A. Koch. S. 90-155.
- Schöpsdau, W. 1972: *Die Evidenz Gottes im Mythos. Schellings Spätphilosophie und die Theologie*. Mainz.
- Schulz, W. 1955: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Stuttgart/ Köln: W. Kohlhammer.
- Schüle, C. 2011: „Apollinisch-dionysisch“. In: *Nietzsche-Handbuch*, hg. v. Ottmann, H. Stuttgart/ Weimar: J.B. Metzler. S. 187-190.
- Schwab, A. 2016: „The Reception of the Homeric Hymn to Demeter in Romantic Heidelberg: J. H. Voss and ‚the Eleusinian Document‘“. In: *The Reception of the Homeric Hymns*, hg. v. Faulkner, A.; Vergados, A./Schwab, A. Oxford: Oxford University Press. S. 345-366.
- Schwarz, F. H. C. 1816: *Grundriss der kirchlich-protestantischen Dogmatik*. Heidelberg: Mohr und Winter.
- Schwerin, K. G. 2013: *Johann Heinrich Voß*. Erlangen: Wehrhahn.
- Schwindt, J. P. 2007: „Einleitung“. In: *Das Akademische Studium des Alterthums, nebst mit einem Plane der humanistischen Vorlesungen und des philologischen Seminarium auf der Universität zu Heidelberg*, hg. v. Schwindt, J. P. Heidelberg: Winter. S. vii-xlii.
- 2008: „Sinnbild und Denkform. Creuzers ‚Alterthumskunde‘“. In: *Friedrich Creuzer 1771-1858: Philologie und Mythologie im Zeitalter der Romantik*, hg. v. Engehausen, F./Schlechter, A./Schwindt, J. P. Heidelberg: Verlag Regionalkultur. S. 41-58.
- Schwinge, G. 2008: „Creuzers Symbolik und Mythologie und der Antisymbolikstreit mit Voß“. In: *Friedrich Creuzer 1771-1858: Philologie und Mythologie im Zeitalter der Romantik*, hg. v. Engehausen, F./Schlechter, A./Schwindt, J. P. Heidelberg: Regionalkultur. S. 73-88.
- Seaford, R. 2006: *Dionysos*. London/ New York: Routledge.
- Sickler, F. 1820: *Homers Hymnus an Demeter*. Hildburghausen: Kesselring.
- Siegrist, C. 1962: *Proserpina. Ein griechischer Mythos in der Goethezeit*. Giessen: Chemoprint.
- Sikes, E. B./Wirth, J. M. 2018: „‚Prophetic, Dreaming on the Mounds of Heaven‘: Schelling and Hölderlin and the Madness of Prophetic Time“, *Kabiri* 1: 3-16.
- Sohnle, W. P. 1972: *Georg Friedrich Creuzers ‚Symbolik und Mythologie‘ in Frankreich. Eine Untersuchung ihres Einflusses auf Victor Cousin, Edgar Quinet, Jules Michelet und Gustave Flaubert*. Göppingen: Verlag Alfred Kümmerle.
- Solla, G. 2006: *Schatten der Freiheit. Schelling und die politische Theologie des Eigennamens*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Spinelli, A. 2014: „‚Die schmachtende Sehnsucht als erster Grund‘: Zu einer zentralen Denkfigur von Schellings Samothrake-Schrift“. In: *Über die ‚Großen Götter‘ auf der Insel Samothrake*, hg. v. Koch, D. Tübingen: Attempto. S. 69 S.

- Ste. Croix, G. E. M. 1817: *Recherches historiques et critiques sur les mystères du paganisme. Tome 1*, hg. v. de Sacy, S. Paris: Bure frères.
- Stegemann, U. 1976: *Der Begriff des Mythos als Wesen und Wirklichkeit. Eine Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Schellings*. Hamburg.
- Steiner, G. 1985: *Die Sphinx zu Hildburghausen. Friedrich Sickler, ein schöpferischer Geist der Goethezeit*. Weimar: VCH.
- Steinkamp, F. 2002: „General Introduction“. In: *Clara, or, On nature's connection to the spirit world*. Albany: University of New York. S. vii-xl.
- Stockhammer, R. 1998: „Symbol“ . In: *Goethe-Handbuch IV/2*, hg. v. Witte, B./Buck, T. Stuttgart/Weimar: Hans-Dietrich Dahnke/Regine Otto. S.1030-1033.
- Stolberg, C. 1780: „Homers Hymnus an Dämätär“, *Deutsches Museum* 11: 385-402.
- 1806: *Geschichte der Religion Jesu Christi*. Hamburg: Friedrich Perthes.
- Stolzenberg, J. 2011: „Der Streit ums Absolute“ . In: *System und Systemkritik um 1800*, hg. v. Danz, C./dems. Hamburg: Meiner. S.181-192.
- Strack, F. 2008a: „Creuzer ‚romantische‘ Morgenlandfahrt“. In: *Friedrich Creuzer 1771-1858: Philologie und Mythologie im Zeitalter der Romantik*, hg. v. Engehausen, F./Schlechter, A./Schwindt, J. P. Heidelberg: Regionalkultur. S. 59-72.
- 2008b: „Historische und poetische Voraussetzungen der Heidelberger Romantik“. In: *200 Jahre Heidelberger Romantik. Heidelberger Jahrbücher 2007, Sonderband 51*, hg. v. Strack, F. Heidelberg: Springer. S. 23-40.
- Strauss, D. F. 1835: *Das Leben Jesu: Kritisch bearbeitet. Erster Band*. Tübingen: C.F. Osiander.
- Strohschneider-Kohrs, I. 2004: „Bilder und Gegenbilder goethezeitlicher Antike-Rezeption“. In: *Das antike Denken in der Philosophie Schellings*, hg. v. Adolphi, R./Jantzen, J. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog. S. 663-698.
- Struck, P. 2004: *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of Their Texts*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Thomä, D./Mehring, R. 2013: „Leben und Werk Martin Heideggers im Kontext“. In: *Heidegger Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, hg. v. Thomä, D. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler. S. 541-568.
- Tilliette, X. 1970a: *Schelling une philosophie en devenir. I. Le système vivant: 1794-1821*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- 1970b: *Schelling: une philosophie en devenir. II. La dernière philosophie 1821-1854*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- 1984: *La mythologie comprise: L'interprétation schellingienne du paganisme*. Napoli: Bibliopolis.
- 2004: *Schelling*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Todorov, T. 1993: *Teorías del símbolo*. Caracas: Monte Ávila.

- Turner, J. 2014: *Philology: the Forgotten Origins of Modern Humanity*. Princeton: Princeton University Press.
- Unte, W./Rohlfing, H. 1997: *Quellen für eine Biographie Karl Otfried Müllers (1797-1840)*. Hildesheim: Georg Olms.
- Usui, R. 1992: „Differenzen in der Symbol-Mythos-Korrelation bei Creuzer und Bachofen“. In: *Literarische Problematisierung der Moderne. Deutsche Aufklärung und Romantik in der japanischen Germanistik. Beiträge der Tateshina-Symposien 1990 und 1991*, hg. v. Takahashi, T. München: Iudicum. S. 171-184.
- Uvarov, S. S. 1819: *Ueber das Vor-Homerische Zeitalter: ein Anhang zu den Briefen über Homer und Hesiod*. St. Petersburg: Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.
- Vermeulen, H. F. 2015: *Before Boas: The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*. Lincoln/London: University of Nebraska Press.
- Vetö, M. 1973: *Vorwort zu den Stuttgarter Provatvorlesungen*. Torino: Bottega D'Erasmus.
- Vieillard-Baron, J.-L. 1987: „L'interprétation du néoplatonisme dans l'école de Heidelberg: Creuzer interprète de Plotin“. In: *Heidelberg im säkularen Umbruch*, hg. v. Strack, F. Stuttgart: Klett-Cotta. S. 505-514.
- Vieweg, K./Danz, C. 1996: „Einleitung“. In: *Philosophie der Mythologie in drei Vorlesungsnachschriften 1837/1842*, hg. v. Vieweg, Klaus; Danz, C. München: Fink. S. 9-35.
- Voß, J. H. 1782: *Homeri Hymnus in Cererem*. Leiden: Samuel et Johann. Luchtmans.
- 1794: *Mythologische Briefe. Zweiter Band*. Königsberg: Friedrich Nicolovius.
- 1823: „[Rezension] Homer nach Antiken gezeichnet von Heinrich Wilhelm Tischbein [...] mit Erläuterungen von Ludwig Schorn“, *Jenaische Allgemeine Literatur Zeitung* 50-56: 393-444.
- 1824: *Antisymbolik*. Stuttgart: J.B. Metzlerschen Buchhandlung.
- 1826a: *Antisymbolik. Zweiter Theil*. Stuttgart: J.B. Metzlerschen Buchhandlung.
- 1826b: *Hymne an Demeter*. Heidelberg: Christian Friedrich Winter.
- und Homer 1837: *Homers Odyssee übers. von Joh. Heinr. Voss*. Leipzig: Immanuel Müller.
- 1838: *Briefe von Heinrich Voss. Band III*, hg. v. Voss, A. Heidelberg: C.F. Winter.
- 1856: *Homer's Werke. Erster Band*. Stuttgart/Ausburg: Cotta.
- Volkman-Schluck, K.-H. 1969: *Mythos und Logos*. Berlin: Walter de Gruyter/Co.
- Vossius, G. J. 1700: *Operum. Tomus Quintus. De Idolatria Gentili*. Amsterdam: P./J. Blaeu.
- Wagner, J. J. 1808: *Ideen zu einer allgemeinen Mythologie der alten Welt*. Frankfurt am Main: Andreäische Buchhandlung.
- 1849: *Lebensnachrichten und Briefe*, hg. v. Adam, P. L./Koelle, A. Ulm: Stettin.
- Weisse, C. H. 1828: *Darstellung der griechischen Mythologie. Erster Theil*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth.

- West, M. L. 1983: *The Orphic Poems*. Oxford: Clarendon Press.
- Whistler, D. 2013: *Schelling's Theory of Symbolic Language: Forming the System of Identity*. Oxford: Oxford University Press.
- Whiteley, G. 2018: *Schelling's Reception in Nineteenth-Century British Literature*. Stockholm: Palgrave Macmillan.
- Wickenden, N. 1993: *G.J. Vossius and the humanist concept of history*. Assen: Van Gorcum.
- Wiehl, R. 1987: „Einleitung zum Kapitel ‚Philosophie und Ästhetik‘“. In: *Heidelberg im säkularen Umbruch*, hg. v. Strack, F. Stuttgart: Klett-Cotta. S. 501-504.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. 1998: *Geschichte der Philologie*. Wiesbaden: Springer.
- Williamson, G. S. 2004: *The Longing for Myth in Germany: Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche*. London/ Chicago: University of Chicago Press.
- 2017: „Theogony as Ethnogeny: Race and Religion in Friedrich Schelling's Philosophy of Mythology“. In: *Ideas of ‚Race‘ in the History of the Humanities*, hg. v. Morris-Reich, A./Rupnow, D. Innsbruck: Palgrave Macmillan. S. 159-193.
- Wilson, J. E. 1993: *Schellings Mythologie - Zur Auslegung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann.
- 1996: *Schelling und Nietzsche: Zur Auslegung der frühen Werke Friedrich Nietzsches*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Winckelmann, J. J. 1766: *Versuch einer Allegorie, besonders für die Kunst*. Dresden: Waltherischen Hof-Buchhandlung.
- 1808: *Winckelmann's Werke hrsg. von C. L. Fernow: Zweiter Band*. Dresden: Walterschen Hofbuchhandlung.
- Wirth, J. M. 2003: *The Conspiracy of Life. Meditations on Schelling and His Time*. New York: SUNY.
- 2011: „Schelling's Contemporary Resurgence: The Dawn after the Night When All Cows Were Black“, *Philosophy Compass* 6 9: 585-598.
- 2013: „The Reawakening of the Barbarian Principle“. In: *The Barbarian Principle: Merleau-Ponty, Schelling, and the Question of Nature*, hg. v. dems. Albany: SUNY Press. S. 1-22.
- 2015: *Schelling's Practice of the Wild: Time, Art, Imagination*. New York: SUNY Press.
- Wirtz, F. 2018a: „La noción de ‚símbolo‘ en Filosofía del Arte (1802/1803) y Filosofía de la Mitología (1842) de Schelling“, *Revista Factórum*. 19: 60-70.
- 2018b: „Die Schichten der Zeit Schellings Periodisierung der Geschichte und seine Kritik der homogenen Zeit im Rahmen seiner Philosophie der Mythologie“, *Schelling-Studien* 6: 43-62.
- Wolf, F. A. 1795: *Prolegomena ad Homerum sive de operum Homericorum prisca et genuina forma*. Halle: Libraria Orphanotrophi.
- 1807: *Museum der Alterthums-Wissenschaft*. Berlin: Realschulbuchhandlung.

-1985: *Prolegomena to Homer*. Princeton: Princeton University Press.

Wunberg, G. 1957: *Die Begriffe ‚Symbol‘ und ‚Mythos‘ bei Friedrich Creuzer*, Eberhard-Karls Universität Tübingen.

Wunderlich, G. 1981: *Krankheits- und Therapiekonzepte am Anfang der deutschen Psychiatrie*. Husum: Matthiesen Verlag.

Xian, G. 2005: *Schellings Idee der Weltalterphilosophie und seine Lehre von der Zeit*. Hamburg: Verlag Dr.Kovač.

Ziche, P. 2002: „Die ‚Eine Wissenschaft der Philosophie‘ und die ‚verschiedenen philosophischen Wissenschaften‘. Wissenschaftssystematik und die Darstellung des Absoluten in Ueber das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt.“. In: *Gegen das ‚unphilosophische Unwesen‘. Das Kritische Journal der Philosophie von Schelling und Hegel*, hg. v. Vieweg, K. Würzburg: Königshausen/Neumann. S. 211-222.

Ziolkowski, T. 2009: *Heidelberger Romantik*. Heidelberg: Winter.

Zoega, G. 1797: *De origine et usu obeliscorum*. Roma: Lazzarini.

## **6.7. Lexika und Hilfsmittel**

*Bible Server*, unter <https://www.bibleserver.com>.

*Bible Study Tools*, unter <https://www.biblestudytools.com>.

*Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*, hg. v. Gemoll, W./Vretska, K. Wien: Oldenburg, 2006.

*Handwörterbuch der griechischen Sprache*, hg. v. Passow, F./Rost, V.C.F./Palm, F. 4 Bde. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970.

*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter. 13 Bde. Darmstadt, 1971-2004.

*Perseus Digital Library*, unter <http://www.perseus.tufts.edu>.