

## Kapitel III

**DIE ANTIKE UND IHRE NACHTSEITE: MYTHENFORSCHUNG  
UND ALTERTUMSWISSENSCHAFT IN DER ERSTEN HÄLFTE DES 19.  
JAHRHUNDERTS**

*Tief ist der  
Brunnen der  
Vergangenheit.  
Sollte man ihn  
nicht unergründ-  
lich nennen?*  
Thomas  
Mann

***1. Die Entdeckung des ‚fremden‘ Gottes und Friedrich Schlegel***

Wie Goethe erkannt hatte, gehören Kleists Werke zu den bedenklichen ‚Zeichen der Zeit‘. Sie stellen zwar wegen ihres bis an die äußersten Grenzen der Sprache gesteigerten Ausdrucks- und Darstellungsvermögens einen Einzelfall in der zeitgenössischen Dichtung dar, stehen aber in ihrer Umgestaltung der antiken Mythen nicht isoliert. Vielmehr weisen sie viele Gemeinsamkeiten mit anderen Untersuchungen der Ursprünge und der ‚dunklen‘ Seiten der griechischen Kultur auf, die zu dieser Zeit viele Altertumswissenschaftler und Philosophen eingehend beschäftigten. Bezeichnend für diese Studien ist die Forschung nach den dionysischen Phänomenen und den damit verbundenen Kulterscheinungen als Kehrseite des traditionellen griechischen Pantheons. Darin symbolisiert sich die Auflehnung des Individuums gegen die Macht der selbst zum Mythos gewordenen aufklärerischen Vernunft im 18. und 19. Jahrhundert. Nietzsches Behauptung, er sei der erste gewesen, der das dionysische Phänomen entdeckt und ernstgenommen habe,<sup>476</sup> und sein gegen die Weimarer Klassik gerichteter Vorwurf des Unverständnisses für das Griechische überhaupt („Folglich verstand Goethe die Griechen

---

<sup>476</sup> F. Nietzsche, „Was ich den Alten verdanke“, in: *Götzendämmerung, Werke*. Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York 1967ff., Abteilung 6, Bd. 3, S. 152.

nicht“)<sup>477</sup> ist mithin eher als Gestus der Selbstdarstellung zu begreifen. An dieser Stelle greift Nietzsche übrigens die Beschränktheit und die Überspezialisierung der deutschen Altphilologen mit Ausnahme von Burckhardt an. Ein Vorwurf, der jedoch nur auf spätere Entwicklungen der Altertumswissenschaft während des 19. Jahrhunderts zutrifft. Seine Selbstporträtierung als *prótos euretés* ist folglich nichts anderes als „bewußte rhetorische Übertreibung.“<sup>478</sup>

Die Dionysos-Renaissance am Anfang des 19. Jahrhunderts wurzelt in der schmerzlich empfundenen Legitimationskrise des Gemeinwesens. Das analytische Denken der Aufklärung mit seiner Entzauberung und Auflösung der Religion und des Mythos hatte der bürgerlichen Gesellschaft traditionelle Mittel ihrer Legitimation und Selbstrechtfertigung entzogen und die Dichtung vieler herkömmlicher Stoffe beraubt. Es ist kein Zufall, wenn die theoretischen Entwürfe einer neuen Mythologie eng mit der Debatte über den Vorrang der Dichtung zusammenhängen. Der heftigen Kritik, der die Aufklärung die Mythologie als Erscheinung der Unvernunft oder im besten Fall als Fabel ausgesetzt hatte,<sup>479</sup> war der Verdacht, daß „rationale Verfahren selbst mythoid geworden“<sup>480</sup> sind, noch fremd. Die kritische Analyse vermag bloß jede Legitimation anzuzweifeln und erschöpft ihre Aufgabe auf einer rein negativen Ebene, da sie sich einer ebenso scharfen Selbstkritik nie unterzieht. Indem die romantische Bewegung gegen diese Ansicht Stellung bezieht und die Auffassung von Mythen als Zeugnisse alter abergläubischer und nicht aufgeklärter Zeiten heftig bekämpft, zielt sie nicht auf die Wiederbelebung von alten, längst vergangenen und nicht mehr glaubbaren Göttergeschichten, sondern auf eine neue Sinnstiftung der Gesellschaft, welche sich als Gemeinschaft, als Einheit von Subjekt und Objekt versteht. Das soll unter dem Zeichen der „Neuen Mythologie“ erfolgen, welche die symbolische Identität zwischen ä-

---

<sup>477</sup> Ebenda, S. 153.

<sup>478</sup> M. L. Baeumer, „Das moderne Phänomen des Dionysischen und seine ‚Entdeckung‘ durch Nietzsche“, in: Nietzsche-Studien 6 (1977), S. 133. Vgl. auch ders., „Nietzsche and The Tradition of the Dionysian“, in: J. C. O’Flaherty/T. F. Sellner/R. M. Helm (Hrsg.), *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, Chapel Hill 1976, S. 165-189.

<sup>479</sup> Vgl. H. Gockel, *Mythos und Poesie. Zum Mythosbegriff in Aufklärung und Frühromantik*, Frankfurt a. M. 1981, S. 1-27. Eine umfassende Darstellung der Mythostheorien der Aufklärung und der Romantik bietet J. de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Freiburg/München 1961, S. 83-197.

<sup>480</sup> M. Frank, *Der kommende Gott*, a. a. O., S. 192.

ßerer Welt und innerer Welt ähnlich wie im alten Griechenland wiederherstellt. Dieses Phänomen nimmt einen ausgesprochen religiösen Charakter an, zumal die „Neue Mythologie“ die Ankündigung des kommenden Gottes, die Wiederkehr der Gottheit vorbereitet, also ein utopischer, zukunftsweisender Gedanke ist, der gleichzeitig auch der modernen Dichtung zugrundeliegt.<sup>481</sup>

Wie bei Hölderlin schon zu sehen war, führt die Idee einer Rückkehr der Götter auf Dionysos zurück. Sein Kult manifestierte sich als religiöses Gemeinschaftserlebnis, in dessen Rahmen der Einzelne sich unmittelbar im Einklang mit dem Ganzen, mit dem Organismus der Gemeinde fühlen konnte. Diese Funktion äußerte sich am deutlichsten in der Tragödie, dem Ort realer religiöser Gemeinschaft. Dieser Ort soll durch die Verkündigung der Dichtung wiederhergestellt werden. Vor diesem Hintergrund fällt es nicht schwer, die Christus-Dionysos-Analogien zu verstehen, die in großer Anzahl die zeitgenössische Literatur durchziehen. Den glücklichsten dichterischen Ausdruck findet man in Hölderlins Werk. Das Thema ist aber auch Gegenstand zahlreicher Abhandlungen und Nachforschungen der hervorragendsten Wissenschaftler der Zeit.

Daher ist auf den sich in dieser Epoche vollziehenden Wandel der Dionysosdarstellung und -auffassung näher einzugehen. Bacchus, der mit dem furchterregenden Gott der *Bakchen* nicht viel gemeinsam hatte, war zweifellos die Hauptfigur einer bedeutenden Tradition anachreontischer Dichtung, welche sich im 18. Jahrhundert der Beliebtheit eines breiten Publikums erfreuen konnte. Der hier dargestellte Gott ist der unbeschwerte und harmlose Patron des geselligen Lebens und des Vergnügens (guter Wein, Essen, unkomplizierte Liebe zu ebenso unkomplizierten Frauen). Zu dieser Zeit werden die alten Götter beim Rückgriff auf den alten Mythos durchweg mit ihrer lateinischen Bezeichnung genannt – eine bis Schillers *Götter Griechenlands* fortwirkende Konvention.<sup>482</sup> Der Umgang mit

---

<sup>481</sup> In seinem Beitrag zur Geschichte des Mythosbegriffs im 19. Jahrhundert bemerkt Betz zum Phänomen der Neuen Mythologie: „Dieser zunächst von der antiken Religion übernommene und säkularisierte Mythos-Begriff wird nun von der Romantik wieder in den Bereich der Religion zurückgeführt.“ In: W. Betz, „Vom ‚Götterwort‘ zum ‚Massentraumbild‘. Zur Wortgeschichte von ‚Mythos‘“, in: Helmut Koopmann (Hrsg.), *Mythos und Mythologie in der Literatur des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1979, S. 15.

<sup>482</sup> Schillers Darstellung des griechischen Gottes und seines Triumphs in diesem Gedicht befindet sich durchaus in der Nachfolge der angesprochenen Tradition und zeigt eher den Einfluß Ovids als Euripides'. Dionysos ist hier Bacchus und noch kein existentielles Symbol der heiligen Mysterien des Lebenszyklus: Vgl. HA I, S. 171, V. 57-64 (2.

antiken Mythen unterliegt übrigens der strikten Regelung der *Ars poetica* von Horaz, insbesondere den Postulaten des *ut pictura poesis* und des *prodesse et delectare*: Die Bildlichkeit des Mythos soll den Sinn des Wortes veranschaulichen und dadurch die nützliche, im Wort liegende Bedeutung verschönern und dem Leser anziehender machen. Erst mit dem Angriff Lessings gegen die postulierte Identität und Wechselwirkung von *pictura* und *poesis* gerät das traditionelle, seit der Antike herrschende Mythos- und Dichtungsverständnis ins Wanken.<sup>483</sup>

Innerhalb dieser Tradition bewegt sich Winckelmann selbst, wenn er dazu kommt, von Dionysos zu reden. Der Gott wird mit seinem lateinischen Namen bezeichnet und repräsentiert das Gegenstück zum durch Apollon verkörperten Ideal von harmonischer und in sich ruhender männlicher Schönheit. Zwei seien nämlich die höchsten Idealtypen griechischer Schönheit: Apoll, „der höchste Begriff Idealer Männlicher Jugend“, und Dionysos, Prototyp des schönen Jünglings. Dieser letzte sei der Weingott und werde als zarter, weiblicher Knabe und Ideal hermaphroditischer Schönheit abgebildet. „Aus einer offensichtlich homoerotischen Einstellung ist Winckelmann der erste, [...] der eine psychologisch-ästhetische Bestimmung des Apollinischen und Dionysischen ausdrückt und der das Gegensatzpaar Apollo-Dionysos in die Kunstbetrachtung einführte.“<sup>484</sup> Sogar die berühmte Definition der ‚edlen Einfalt und stillen Größe‘ in den *Gedanken* entsteht aus dem Hintergrund einer Auseinandersetzung mit dem, was Winckelmann „Parenthyrsus der heftigen Leidenschaften“ nennt, und läßt sich fast als eine *antelitteram*-Formulierung des ‚Dionysischen‘ ansehen.<sup>485</sup>

Auch Hamann (1730-1788) kommt dem Gott auf die Spur und beginnt, sich mit den ‚heiligen‘ Mysterien der Antike zu beschäftigen. Die Quellen, derer er sich für sein Studium bedient, stammen erst aus einer späteren Epoche der Antike

---

Fassung): „Das Evoë muntre Thyrsusschwinger/ Und der Panther prächtiges Gespann/ Meldeten den großen Freudebringer,/ Faun und Satyr taumeln ihm voran,/ Um ihn springen rasende Mänaden,/ Ihre Tänze loben seinen Wein,/ Und des Wirtes braune Wangen laden/ Lustig zu dem Becher ein.“ Dazu s. A. Henrichs, *Die Götter Griechenlands*, a. a. O., S. 6.

<sup>483</sup> Vgl. dazu H. Anton, „Romantische Deutung griechischer Mythologie“, in: H. Steffen (Hrsg.), *Die deutsche Romantik. Poetik, Formen und Motive*, 2. Auflage, Göttingen 1970, S. 277-288.

<sup>484</sup> M. L. Baeumer, „Das moderne Phänomen des Dionysischen und seine ‚Entdeckung‘ durch Nietzsche“, a. a. O., S. 135.

<sup>485</sup> J. J. Winckelmann, *Gedanken über die Nachahmung*, a. a. O., Bd. 1, S. 32f. Vgl.

und sind nicht die, auf welche die Altertumswissenschaft des 19. Jahrhunderts zurückgreifen wird; Hamann gelingt es, eine Poetik der Sinne und der Leidenschaften gegen einen zu strengen Rationalismus zu formulieren, in der die Phallus- und die Wein-Blut-Symbolik der griechischen, jüdischen und christlichen Mysterien eine zentrale Rolle übernimmt. In der *Aesthetica in nuce* stehen diese Gedanken im Zusammenhang mit sprachphilosophischen Überlegungen zum Ursprung der Sprache und zur Poesie als Muttersprache des Menschengeschlechts (die Verbindung zwischen Dionysos/Neuer Mythologie und ästhetischer Reflexion über die Rolle der Dichtung ist charakteristisch auch für die Romantik).<sup>486</sup>

Entscheidend ist Hamanns Einfluß auf Herder (1744-1803). Auch dieser erhält die wichtigste Anregung zu einer näheren Beschäftigung mit dem Mythos aus der poetologischen Debatte der Aufklärung, welche die Verwendung der Mythen in der modernen Dichtung betraf. Der Gebrauch von Mythen in der Dichtung war in Frage gestellt worden und jeder Anspruch auf Wahrheit wurde ihnen abgesprochen. In seiner Polemik gegen Klotz verteidigt Herder hingegen die Anwendung der Mythologie, indem er ihr eine Konstanz zuschreibt, welche ihren poetischen Charakter ausmache. Mythologische Figuren seien poetische Geschöpfe, und als solche sprächen sie die Einbildungskraft an, jedoch nicht die Vernunft. Die Beständigkeit des mythologischen Bildes ruhe auf ihrer der ursprünglichen Sinngebung nicht mehr verhafteten Sinnfälligkeit. Herders Verteidigung der Mythologie ist in der Abhandlung *Vom neuern Gebrauch der Mythologie* im rationalistischen Diskurs verankert, wobei er mit seinem Gegner grundsätzlich die Ansicht teilt, Dichtung sei Allegorie. Im übrigen historisiert Herder die Mythologie und ihre Inhalte, die auf die Zeit ihrer Entstehung und Blüte zu beziehen seien, als sie noch einen später abhandengekommenen ‚Religionswerth‘ besessen hätten. Insofern

---

aber auch ders., ebenda, Bd. 5, S. 113f.

<sup>486</sup> Vgl. J. G. Hamann, *Sämtliche Werke*. Historisch-kritische Ausgabe, hrsg. von J. Nadler, 6 Bde., Wien 1949-1957, Bd. 2, S. 201: „Wagt ihr euch nicht in die Metaphysik der schönen Künste, ohne in den Orgien und Eleusinischen Geheimnissen vollendet zu seyn. Die Sinne aber sind Ceres, und Bacchus die Leidenschaften; -alte Pflegeeltern der schönen Natur“. Vgl. dazu I. Berlin, *The Magus of the North*. J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism, London 1993, S. 59ff. Den Einfluß Hamanns auf die romantische Dichtung untersucht auch M. L. Baeumer, „Die zeitgeschichtliche Funktion des dionysischen Topos in der romantischen Dichtung,“ in: *Gestaltungsgeschichte und Gesellschaftsgeschichte*. Literatur-, kunst- und musikwissenschaftliche Studien, hrsg. von H. Kreuzer in Zusammenarbeit mit K. Hamburger, Stuttgart 1969, S. 267, insbesondere

solle die zeitgenössische Dichtung, anstatt leblose Mythen zu wiederholen, den Anforderungen der Gegenwart gemäß mit Einbildungsvermögen und Phantasie die Mythologie erneuern. Hier taucht jener Gedanke einer Neuen Mythologie zum ersten Mal auf, der, wie gesehen, im Mittelpunkt der frühromantischen Philosophie steht: „Durch eine sinnerschöpfende und sinnverändernde Arbeit am historischen Erbe [gerät] eine zeitgenössische Bedeutsamkeit in die mythischen Vorstellungen und die zeitgenössische Dichtung [könnte] wieder mit einem Anspruch sprechen, der der Verbindlichkeit der antiken Sujets wenigstens vergleichbar wäre.“<sup>487</sup> Die Griechen erteilen ja die Lehre, daß man schöpferisch sein muß, wenn man hervorragende Leistungen hervorbringen will. Die Neue Mythologie werde zwei Grundtendenzen aufweisen: „den Reduktions- und den Fiktionsgeist; die Zergliederung des Philosophen und die Zusammensetzung des Dichters“.<sup>488</sup>

Herder sieht in der Darstellung des Bacchus in *Königsberger Gelehrte und Politische Anzeigen auf das Jahr 1764*, in *Fragmente über die neuere deutsche Literatur* (1766-67) und in *Kritische Wälder* (1769) ein Symbol: Er verkörpert eine neue Dichtung in Anlehnung an die altgriechischen Dithyramben, die Möglichkeit, daß „trunkne Gesänge einer heiligen Religions- und Staatsbegeisterung ... aus dem Innern unsrer Religion, und Nation, unsrer Erziehung und Welterfahrung, rührende Gemälde von Menschlichen Affekten und Situationen gezogen werden können“.<sup>489</sup> „Ihr Gesang war voll von der thiersinnlichen Sprache des Weins, und der Wein erhob sich wieder zu einer gewissen Mystischsinnlichen Sprache der Götter, ein heiliger Gesang in doppeltem Verstande. Die Priester, zugleich Dichter und Staatsleute, webten aus Nationalsagen eine Mythologie zusammen, die sich zu ihren rauhen Gesängen bildete“.<sup>490</sup> Dadurch konnte der Mensch „jene Ausbreitung der Seele“, die dem „Parenthyrsus der Trunkenheit und der Beschauung himmlischer Dinge“<sup>491</sup> innewohnt, erreichen. Diese durch rasende Tänze und wild

---

Anm. 5.

<sup>487</sup> M. Frank, *Der kommende Gott*, a. a. O., S. 128. Dazu s. auch F. Strich, *Die Mythologie in der deutschen Literatur*. Von Klopstock bis Wagner, unveränderter reprographischer Nachdruck der 1. Auflage, Halle an der Saale 1910, 2 Bde., Tübingen 1970, Bd. 1, S. 47ff.

<sup>488</sup> J. G. Herder, *Sämtliche Werke*, hrsg. von B. Suphan, 33 Bde., Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Berlin 1877-1913, Berlin 1967-1968, Bd. 1, S. 444.

<sup>489</sup> Ebenda, Bd. 2, S. 180.

<sup>490</sup> Ebenda, Bd. 1, S. 310.

<sup>491</sup> Ebenda, Bd. 1, S. 311.

erregte Affekte gekennzeichnete dithyrambische Dichtung solle als Vorbild für die moderne deutsche Dichtung gelten. Obwohl die Gottheit dieser Poesie immer auf Latein (Bacchus) erwähnt wird, also von Dionysos in engem Sinn keine Rede ist, ist diese Darstellung des ‚Dionysischen‘ bahnbrechend für weitere fruchtbare Entwicklungen.

Diese Ansätze finden im zeitgenössischen Sturm und Drang, dessen Produktion sich auf die Aufwertung der Empfindsamkeit, der erregten Gefühle und des Rausches richtet, den geeigneten Nährboden. „Aus dem griechisch verklärten Bild der ‚schönen Natur‘ in der Geniezeit entwickelt sich das dionysische Phänomen.“<sup>492</sup> Dieser Mode hat selbst Goethe seine Achtung gezollt, als er 1772 das später in *Dichtung und Wahrheit* als „Halbunsinn“ gebrandmarkte Gedicht *Wandlers Sturmlied*<sup>493</sup> im dithyrambischen Stil zu Papier brachte, wo die Rede von „Bromios“ als „Jahrhunderts Genius“ ist.

Das Unbehagen gegenüber der analytischen Vernunft, deren Grenzen das epochale Ereignis der Französischen Revolution dramatisch ans Tageslicht gebracht hatte, liegt den romantischen Bemühungen um die Neubegründung der Mythologie zugrunde; der historische Hintergrund verleiht ihnen deshalb den Zug einer dringenden, nicht länger vermeidbaren Notwendigkeit. Von den Forderungen des *Älteste[n] Systemprogramm[s] des Deutschen Idealismus*, wo utopischer Elan nach einer radikalen Erneuerung der gesellschaftlichen Bedingungen mit der Entstehung einer Neuen Mythologie einherschreitet, wurde im ersten Kapitel bereits berichtet. Die Klage um den Verlust einer sich als Gemeinde konstituierenden Öffentlichkeit verschränkt sich aufs engste mit dichtungstheoretischen Ansätzen und mit der Neudefinition der der Poesie zukommenden Rolle. Eine bedeutende Funktion innerhalb der kulturellen Debatte um 1800 übernimmt Friedrich Schlegel, dessen Einfluß nicht nur auf den Bereich der Philosophie beschränkt bleibt, sondern sich auf das Feld der neu begründeten Altertumswissenschaft (auf seine Lehre beriefen sich unter anderen Nietzsches Professor Ritschl und hervorragende Philologen wie Friedrich Gottlieb Welcker und Karl Otfried Müller) erstreckt.

---

<sup>492</sup> M. L. Baeumer, „Die romantische Epiphonie des Dionysos“, in: Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur 57 (1965), S. 226.

<sup>493</sup> MA I/1, S. 198.

Der Aufenthalt in Dresden (1794) zeugt von Friedrich Schlegels (1772-1829) regem Interesse für die Antike, insbesondere für die griechische Dichtung. Eine tiefe Bewunderung für das Hellenische durchzieht die 1795 niedergeschriebene Abhandlung *Über das Studium der Griechischen Poesie*. Schlegel hatte dementsprechend vor, ein „Winckelmann der griechischen Poesie“ zu werden. Und tatsächlich fesselte Schlegel an der griechischen Dichtung jene Vollkommenheit, die Winckelmann seinerseits an der Plastik bewundert hatte. Ausgangspunkt seiner Gedanken ist der unerschütterliche Glaube an den unerreichbaren Vollkommenheitsgrad der griechischen Poesie und Bildung:

Die Griechische Poesie in Masse ist ein *Maximum und Kanon* der *natürlichen Poesie*, und auch jedes einzelne Erzeugnis derselben ist das vollkommenste in seiner Art. [...] jede Bildung ist die *vollständige Anschauung eines echten Begriffs*.<sup>494</sup>

Die griechische Dichtung erreiche diesen Vorrang dank der geglückten Harmonisierung der zwei Triebe Natur und Kultur. Schönheit entstehe nur aus der Versöhnung dieser zwei im Menschen angelegten, entgegenstrebenden Triebe, und das erkläre auch, weshalb die griechische Bildung so vollkommen in allen ihren Erscheinungen gewesen sei. Das höchste Bildungsgesetz der griechischen Kultur habe darin bestanden, „die größte Antinomie der Bildung zu meistern, [...] daß bloße Natur uns wild und lieblos macht, während reine Kunst uns blaß und schemenhaft werden läßt.“<sup>495</sup> Der Aufsatz ruht auf der Unterscheidung zwischen objektiver und interessanter Poesie, die jeweils für die Antike und die Moderne charakteristisch sei. Das Studium der griechischen Poesie ist deshalb Voraussetzung für die ‚richtige‘ Nachahmung der antiken Kunstwerke, was impliziert, daß man die Verschiedenheit der Bildungsgesetze, denen moderne und griechische Dichtung unterliegen, zuerst erkennen muß, wenn man klassische Werke hervorbringen will. Das Objektive der griechischen Dichtung sei dem wahrhaft Schönen gleichzusetzen: „In Griechenland wuchs die Schönheit ohne künstliche Pflege und gleichsam *wild*. Unter diesem glücklichen Himmel war die darstellende Kunst

---

<sup>494</sup> F. Schlegel, *Über das Studium der griechischen Poesie*, in: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hrsg. von E. Behler unter Mitwirkung von J.-J. Anstett und H. Eichner, 35 Bde., München/Paderborn/Wien 1958ff., Bd. 1, S. 307 (im folgenden als KA, Band- und Seitenzahl zitiert).

<sup>495</sup> E. Behler, *Friedrich Schlegel*. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, 6. Auflage, Hamburg 1996, S. 34 [Rowohlts Monographien 123].



nicht erlernte Fertigkeit, sondern *ursprüngliche Natur*. Ihre Bildung war keine andre als die *freieste Entwicklung der glücklichsten Anlage*.<sup>496</sup> Diese und ähnliche Beschreibungen der griechischen Gesellschaft als vollkommenes, harmonisches Gebilde sind deutlich von Winckelmann geprägt. Schlegel betont jedoch den mythischen Ursprung der antiken Poesie, und „wie jede freie Entwicklung des Dichtungsvermögens“ einen grundlegenden Faktor der gesellschaftlichen Legitimierung angesichts der für die modernen Lebensformen charakteristischen Zersplitterung und Zerrissenheit bildet:

Dichtung, Gesang, Tanz und Geselligkeit – *festliche Freude* war das holde Band der Gemeinschaft, welches Menschen und Götter verknüpfte. Und in der Tat war auch der Sinn ihrer Sage, Gebräuche und besonders ihrer Feste, der Gegenstand ihrer Verehrung das echte Göttliche: *die reinste Menschheit*.<sup>497</sup>

Diese Vorzüge der griechischen Bildung seien schon in den Urbildern der Gattungen Epos und Lyrik, und zwar jeweils bei Homer und Pindar nachweisbar. Die attische Tragödie bleibe jedoch „die trefflichste unter den Griechischen Dichtarten“<sup>498</sup> und habe ihren Gipfel mit Sophokles erreicht; an dieser Stelle verwendet Schlegel eine ‚dionysische‘ Terminologie, die Nietzsches *Geburt der Tragödie* sehr nah steht:

Im Gemüte des Sophokles war die göttliche Trunkenheit des Dionysos, die tiefe Erfindsamkeit der Athene, und die leise Besonnenheit des Apollo gleichmäßig verschmolzen. Mit Zaubermacht entrückt seine Dichtung die Geister ihren Sitzen und versetzt sie in eine höhere Welt; mit süßer Gewalt lockt er die Herzen, und reißt sie unwiderstehlich fort.<sup>499</sup>

Trotz der zwiespältigen und zerrissenen Lage, in der sich die Gegenwart befindet, hält Schlegel an dem Glauben an eine strahlende Zukunft der deutschen Dichtung weiterhin fest, die mit Goethes Werken bereits angebrochen sei. Ihre Aufgabe sei nämlich die Überwindung des Interessanten und die Synthese des Interessanten mit dem Objektiven, – die Zeit sei reif genug für eine wichtige Revolution der ästhetischen Bildung, wie der kurze Blick auf alle wichtigsten, mit den griechischen vergleichbaren deutschen literarischen Erscheinungen am Ende des

---

<sup>496</sup> KA I, S. 276.

<sup>497</sup> Ebenda, S. 277.

<sup>498</sup> Ebenda, S. 296.

<sup>499</sup> Ebenda, S. 298.

Essays beweisen soll.<sup>500</sup> In der Tat wird zu oft verkannt, daß „die Begeisterung der Frühromantiker für die Antike und für die Vergangenheit von Anbeginn einen ‚aktivistischen‘ Ton [hatte]. Nicht der elegisch rückerinnernde Verweis, sondern das sanktionierende, thetische Urteil war ihre Sache. Durch den historisch durchaus begreiflichen Eindruck, an der Schwelle einer Epochenwende zu stehen, glaubten sie sich dazu berechtigt.“<sup>501</sup>

Dionysische Symbolik und Metaphorik werden zu einem immer wichtigeren Teil des von Schlegel entwickelten Poesiebegriffs der Romantik, in dessen Rahmen die heilige Trunkenheit des begeisterten Dichters, seine Leidenschaftlichkeit und festliche Raserei wichtige Momente darstellen. Im Aufsatz *Vom ästhetischen Werte der griechischen Komödie* (1794) unterstreicht der junge Schlegel bereits den Charakter der höchsten Begeisterung, die fast zur Selbstverletzung kommen könne und in der ein wesentlicher Bestandteil der Alten Komödie zu sehen sei:

Diese Verletzung ist nicht Ungeschicklichkeit, sondern besonnener Mutwille, überschäumende Lebensfülle, und tut oft gar keine üble Wirkung, erhöht sie vielmehr, denn vernichten kann sie die Täuschung doch nicht. Die höchste Regsamkeit des Lebens muß wirken, muß zerstören; findet sie nichts außer sich, so wendet sie sich zurück auf einen geliebten Gegenstand, auf sich selbst, ihr eigen Werk; sie verletzt dann, um zu reizen, ohne zu zerstören.<sup>502</sup>

Diese Wechselwirkung von Trunkenheit und Nüchternheit, Enthusiasmus und Selbstzerstörung, Begeisterung und Selbstverletzung ist für Schlegel ein wesentliches Element der griechischen Dichtung und trägt unverkennbare Züge der romantischen Ironie<sup>503</sup> in ihrem Wechselspiel von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung. Die Verschränkung von poetologischer Reflexion und ‚dionysischem‘ Phänomen macht sich auch bei den folgenden Werken bemerkbar. Das erste Kapitel der *Geschichte der Poesie der Griechen und der Römer* trägt nicht zufällig den Titel *Orphische Vorzeit* und spielt auf die mythischen Anfänge des Griechen-

---

<sup>500</sup> Vgl. ebenda, S. 364: „In *Deutschland*, und nur in *Deutschland* hat die Ästhetik und das Studium der Griechen eine Höhe erreicht, welche eine gänzliche Umbildung der Dichtkunst und des Geschmacks notwendig zur Folge haben muß.“

<sup>501</sup> J. Fried, *Die Symbolik des Realen*. Über alte und neue Mythologie in der Frühromantik, München 1985, S. 57f.

<sup>502</sup> KA I, S. 30.

<sup>503</sup> Vgl. *Lyceum*-Fragment 108: „Sie [die Ironie] enthält und erregt ein Gefühl von dem unauflöselichen Widerstreit des Unbedingten und des Bedingten, der Unmöglichkeit und Notwendigkeit einer vollständigen Mitteilung.“ KA II, S. 160.

tums, auf die ursprüngliche, heilige und legitimierende Funktion der Dichtung in der Gesellschaft an:

Orgiasmus, festliche Raserei in gesetzlichen Gebräuchen, die einen geheimen heiligen Sinn umhüllt, war ein wesentlicher Bestandteil des mystischen Götterdienstes.[...] Wir müssen uns diese Musik, welche die mystischen Tänze, Gesänge und Gebräuche begleitete, als einen beinah nur rhythmischen Lärm denken, der durch trunkne Leidenschaftlichkeit Wohllaut und gesetzmäßige Schönheit zu ersetzen suchte.<sup>504</sup>

Schon an diesen Vorzeiten der griechischen Dichtung sei festzustellen, daß Poesie eine Art von Begeisterung sei und als solche von den Göttern komme.<sup>505</sup> In dieser Hinsicht ist Schlegels Periodisierung der griechischen Literatur in drei Epochen (episches, dramatisches und lyrisches Zeitalter) wichtig. Das alte Epos, dessen Vertreter Homer ist, zeichne sich durch die Nüchternheit aus, „sein Charakter“ sei „stille Besonnenheit, nicht heilige Trunkenheit.“<sup>506</sup> Dadurch zeigt Schlegel, daß ihm die von den homerischen Werken geleistete „Arbeit am Mythos“<sup>507</sup> nicht entgeht. Sie seien der ursprünglichen, mystischen, orphischen Erfahrung abhold gewesen, weisen keine „Ahndung des Unbedingten“ oder keine „alles erzeugende und alles erhaltende Urkraft“<sup>508</sup> auf. Der hellen homerischen Welt gehören Götterheiten wie Dionysos und Demeter nicht an; sie seien die neuen, fremden Götter, mit denen eine neue Epoche anbreche; sie seien zwar schon aus ältesten Sagen bekannt gewesen, hätten aber erst später eine tiefere Bedeutung und eine „eben dadurch neu und fremd gewordene Gestalt“<sup>509</sup> erhalten.

Der gemeinschaftsstiftende Charakter des neuen Gottes werde im lyrischen Zeitalter an der Erfindung des Chors durchaus ersichtlich. Diese Poesie, die so eng mit der Musik zerschmilzt, daß man wohl von einer „poetischen Musik“ reden kann, besitze anders als die homerische „Beziehungsvolles, Gegenwärtiges, Wirk-

---

<sup>504</sup> KA I, S. 399f.

<sup>505</sup> Schlegel behauptet mit Rückgriff auf Plato, daß: „Der Dichter, wenn er auf dem Dreifuße der Musen sitze, nicht bei Sinnen sei, sondern wie eine Quelle alles Zuströmende willig von seinen Lippen fließen lasse.“ KA I, S. 404.

<sup>506</sup> KA I, S. 409.

<sup>507</sup> Vgl. H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Sonderausgabe, Frankfurt a. M. 1996, S. 175: „Nun ist die Entstehung des Epos nicht identisch mit der des Mythos; im Gegenteil, jene setzt als Arbeit am Mythos schon die lange Arbeit des Mythos am Urstoff der Lebenswelt voraus.“

<sup>508</sup> KA I, S. 410.

<sup>509</sup> Ebenda, S. 427.

liches, Leidenschaftlichkeit und Innerlichkeit“<sup>510</sup>; nicht Heldentaten besinge sie, sondern den Genuß, die Liebe und die Schönheit der Jugendlichen. Der Übergang von der Objektivität der homerischen Welt in die Innerlichkeit des Lyrischen gehe mit der Entwicklung des „Republikanismus“ einher und gipfelte in den stolzen Worten Pindars „Ich, der einzelne, fürs Gemeinsame berufen“.<sup>511</sup>

Die vollkommenste Form der griechischen Dichtung ist aber für Schlegel die Tragödie als Ort der Vereinigung zwischen Objektivität des Epos und Subjektivität der Lyrik, die jeweils durch die Handlung und den Chorgesang zur Einheit kommen. Diese Gattung, deren erstes Stadium die Tragödie des Aischylos darstelle, erreiche ihre *akmé* die „vollendete Kunst“, zugleich „das Maximum der Griechischen Poesie“<sup>512</sup> mit Sophokles. Denn Tragödie ist für den jungen Schlegel ein harmonisches und maßvolles Ergebnis von zwei ursprünglich entgegengesetzten Elementen und thematisiert das Ringen der Menschheit mit dem Schicksal, das Problem der Ureinheit des Unendlichen oder Göttlichen und deren schmerzvoller Auflösung. In *Über die Grenzen des Schönen* (1794) erkannte er bereits: „Nicht genug, daß die Kunst alle Mannigfaltigkeit nur von der Natur entlehnt; sie zerschneidet auch Gestalt und Leben, sie zerreißt die Natur. Die einzige Schauspielkunst vereinigt sie zwar, aber auch sie reißt doch nur gewalttätig ein bestimmtes Einzelnes aus der unendlichen Fülle.“<sup>513</sup> Der Sinn des Schauspiels bestünde folglich in der Anschauung, daß

das Ganze immer jung [bleibt]; nur die Vergänglichen wechseln flüchtig. Völker kommen, Völker gehen; eilig wie im Wettlauf reichen sie die Fackel des Lebens weiter.<sup>514</sup>

Schlegel war von der Harmonie überzeugt, die jede Tragödie von Sophokles in sich trage und sogar den Tod und die Leiden des Helden zu verklären vermöge, wie am Beispiel von *Ödipus auf Kolonos* hervorgehoben wird. Der ästhetische Blickwinkel ist entscheidend auch für das Urteil über die griechische Tragödie, ganz im Sinne der Auffassung vom alten Griechenland als absolut Schönerm. Schlegel spricht ihr jegliche moralisierende Aufgabe ab, sie sei „wegen des darin

---

<sup>510</sup> Ebenda, S. 561.

<sup>511</sup> Ebenda, S. 558.

<sup>512</sup> Ebenda, S. 14.

<sup>513</sup> Ebenda, S. 39.

<sup>514</sup> Ebenda.

dargestellten Menschlichen schön“.<sup>515</sup> Auf seine Jugendschriften rückblickend, schrieb er 1822 in seiner *Untersuchung zum Wesen der Schönheit bei der alten Kunst*, er sei bei der Bestimmung des Begriffs des Schönen bei den Griechen von der Idee der göttlichen Fülle und Mannigfaltigkeit ausgegangen. Infolgedessen sei das Schöne nicht mehr vom Wahren und Guten getrennt; Schlegel betont aber an dieser Stelle seine Sonderstellung im Rahmen der zeitgenössischen Philosophie, wo Fülle und Einheit bloß als Begriffe aufgefaßt wurden. Er habe hingegen damit „die unendliche Fülle des Lebens der schöpferischen Natur, in der anwachsenden Schöne ihrer unermeßlich herrlichen Entfaltung“<sup>516</sup> gemeint.

Das Nachdenken über das Verhältnis von Antike und Moderne erweitert sich mit der Ergänzung durch einen anderen *terminus comparationis*: den Orient. Das Interesse für das Morgenland, das Schlegel nach dem *Studium*-Aufsatz weiter vertieft und das ihn zum Erlernen des Persischen und des Indischen während des Pariser Aufenthalts veranlassen wird, tut sich in einem der *Fragmente aus dem Nachlaß* kund:

Der Char[akter] d[es] Alterthums ist πλαστικ[Plastik], Gymnast[ik] αρχι[Architektur] – d[er] Modernen Pict[ur] und μουσικ[Musik] – Char[akter] d[es] Occidents = φιλοσοφία[Philosophie], ποιησις[Poesie]; des Orients = Relig[ion].<sup>517</sup>

Die Anziehungskraft, welche der Orient auf Schlegel ausübt, ist in der Vorstellung seiner mystischen Ganzheit zu ergründen, die anfangs des neuen Jahrhunderts beginnt, im Mittelpunkt von Schlegels Denken zu stehen. Die Auslegung des oben zitierten Fragments bereitet im übrigen viele Schwierigkeiten, denn es ist nicht klar, ob diese geographischen oder historischen Gegensätze zusammenfallen oder sich einfach überschneiden, das heißt, ob der Gegensatz Orient-Okzident demjenigen von Altertum-Moderne entspricht oder nicht. Im ersten Fall würde das der These eines orientalischen Ursprungs der griechischen Kultur gleichkommen. Das Verhältnis zwischen diesen Begriffspaaren ist, wie auch Szondi behauptet,<sup>518</sup> komplizierter, zumal sich eine Periodisierung der Geschichte in drei Epochen (Orient, Griechen und Römer) in den Fragmenten 336 und 338 ankündigt: „Die

---

<sup>515</sup> E. Behler, „Die Auffassung des Dionysischen durch die Brüder Schlegel und Friedrich Nietzsche“, in: Nietzsche-Studien 12 (1983), S. 347.

<sup>516</sup> KA I, S. 34, Anm. 1.

<sup>517</sup> KA XVIII, S. 389, Fr. 829.

Orient[alen] sind οργ[organisch] die Griech[en] Abstr[akt] (Kunst) die Römer sind χεμ[chemisch]; daher ist ihre <Fam/0[reine Familien-]> Geschichte jetzt an d[er] Tagesordnung.“ „Die ältesten Modernen sind οργ[organisch] – Germaniens Mittelalter – die zweiten sind Abstr[akt]. – Die *Alten und Neuen* sind nicht Zeitalter, Perioden sondern *verschiedne Welten*.“<sup>519</sup> Der Orient erscheint hier also als Vorstadium der griechischen Antike, als erste Epoche der Menschheit, während das römische Erbe als ‚chemische‘ Epoche den Vorboten der Moderne darstellt. Dabei lassen sich auch Brücken zwischen den verschiedenen Epochen der Menschengeschichte schlagen, denn das Mittelalter ist die erste Form der Moderne, die Modernen sind ebenso organisch genannt wie die Orientalen, die neueren Modernen werden wie die Griechen ‚abstrakt‘ bezeichnet. „Wenn die Alten nicht eine vergangene, durch die Neuen überholte Periode in der Geschichte bedeuten, sondern eine andere Welt, dann kann ihre Zeit wiederkommen.“<sup>520</sup> Wie aus den zitierten Fragmenten deutlich zu entnehmen ist, tritt das Religiöse in der Zeitspanne zwischen der Veröffentlichung des *Studium*-Aufsatzes und der *Rede über die Mythologie* (1800) deutlich in den Vordergrund, dabei immer in Verbindung mit dem Orient, Herkunftsland der Religionen und des kommenden Gottes stehend.

Angesichts dieser engen Verflechtungen zwischen poetologischem Diskurs im Banne der *querelle des anciens et des modernes* und dem Interesse für die religiösen Phänomene der Antike ist die Definition der *Rede über die Mythologie* als „erste[r] Mythos-Versuch mittels Ästhetik“<sup>521</sup> nicht weiter verwunderlich. Das zeigt bereits ihre Einbettung ins *Gespräch über die Poesie*, von dem die *Rede* eigentlich nur den zweiten Teil bildet. Die Dichtung wurzelt hier auf „naturphilosophisch verstandene[r] Natur“<sup>522</sup> nicht auf der Geschichte und wird zum Teil eines ästhetischen Diskurses. Die Poesie kennt keine Grenzen und entzieht sich infolgedessen jeglichem Definitionsversuch; auf Amalias Frage, ob alles letztendlich Poesie sei, antwortet Ludovico, daß „jede Kunst [die Poesie, das Definierende]

---

<sup>518</sup> P. Szondi, *Poetik und Geschichtsphilosophie* I, a. a. O., S. 141-144.

<sup>519</sup> Beide Fragmente in: KA XVIII, S. 222.

<sup>520</sup> P. Szondi, *Poetik und Geschichtsphilosophie* I, a. a. O., S. 144.

<sup>521</sup> K. H. Bohrer, „Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie“, in: Ders. (Hrsg.), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt a. M. 1983, S. 52.

<sup>522</sup> Ebenda, S. 57.

und jede Wissenschaft, die durch die Rede wirkt, wenn sie als Kunst um ihrer selbst willen geübt wird“, Dichtung sei und „wenn sie den höchsten Gipfel erreicht, erscheint [sie] als Poesie“. <sup>523</sup> Diese Aufwertung der Rolle der Dichtung wird durch Ludovicos folgende Anmerkung weiter verstärkt: „Und jede, die auch nicht in den Worten der Sprache ihr Wesen treibt, hat einen unsichtbaren Geist, und der ist Poesie“. <sup>524</sup> Die Poesie stellt sich also als absolutes Zeichen heraus, das keine Trennung zwischen wissenschaftlicher und ästhetischer Wahrheit kennt und auf die Harmonie des Realen mit dem Idealen abzielt. Die magische Textur der Zeichen kann nur mittels der Poesie in ihrem geheimen Sinn begriffen werden; insofern sind die Schriftsteller eingeweihte Schriftkundige, denen sich die in der Dichtung dargestellte harmonische und sinnvolle Ordnung der Dinge erschließt. Im Wesen unhistorisch, basiert hier die Poesie auf dem Naturhaften und zieht ihre Wirkung aus der magischen <sup>525</sup> Kraft der Natur und ihren heiligen Mysterien. Im Anschluß an dieses Gespräch hält Ludovico eine Rede über die unausweichliche Notwendigkeit der Schöpfung einer neuen Mythologie für die gespaltene und zerrissene Gegenwart. Unübersehbar ist das kritische Verhältnis zur Französischen Revolution, die allen Erwartungen zum Trotz keine Verwirklichung aufklärerischer Utopien und Palingenesis der Welt gewesen ist, sondern eine Art von Alptraum der Vernunft, dessen schreckliche Konsequenzen utopisch zu überbieten sind, und zwar durch die Neue Mythologie. Schon am Anfang seiner Rede bedauert Ludovico das Fehlen eines ‚Mittelpunkts‘ in der zeitgenössischen Dichtung,

wie es die Mythologie für die Alten war, und alles Wesentliche, worin die moderne Dichtkunst der antiken nachsteht, läßt sich in die Worte zusammenfassen: *Wir haben keine Mythologie. Aber setze ich hinzu, wir sind nahe daran eine zu erhalten, oder vielmehr es wird Zeit, daß wir ernsthaft dazu mitwirken sollen, eine hervorzubringen.* <sup>526</sup>

Im Gegenteil zur allgemeinen Geringschätzung der Mythologie im vorhergehenden Jahrhundert wird ihr hier das aufgetragen, woran die Revolution gescheitert ist, nämlich den Mittelpunkt des gesellschaftlichen Lebens zu schaffen. Sie ist

---

<sup>523</sup> KA II, S. 304.

<sup>524</sup> Ebenda.

<sup>525</sup> Nach Ludovico (Schelling?) ist die Poesie „der edelste Zweig der Magie, und zur Magie kann der isolierte Mensch sich nicht erheben; aber wo irgend Menschentrieb durch Menscheng Geist verbunden zusammenwirkt, da regt sich magische Kraft.“ Ebenda, S. 310.

<sup>526</sup> Ebenda, S. 312. Hervorhebungen von mir.

nicht mehr ein Sammelsurium von Aberglauben, Phantasien und kindlichem Unwissen, die der aufgeklärte Geist mittels der analytischen Vernunft aus der Welt schaffen muß, denn im neuen Zeitalter erkennt man das inwendige und unmittelbare Zusammenfallen von Bildern und Sinn in der mythologischen Bildersprache. Welcher Mythologie soll man sich aber zuwenden? Es sei nicht mehr möglich, den alten griechischen Mythos *ipso facto* wieder neu zu beleben. Die griechische Mythologie sei in der Tat unwiederbringlicher Ausdruck eines Naturganzen gewesen, zu dem auch der Mensch gehöre. Sie habe die lebendige Harmonie des Kosmos widergespiegelt und sei einem „hieroglyphischen Ausdruck der umgebenden Natur in dieser Verklärung von Fantasie und Liebe“<sup>527</sup> gleichgekommen. Aus den alten Mythologien muß man nicht die Inhalte schöpfen, sondern vielmehr die *Modi*, die kulturelle und legitimierende Funktion des Mythos in einer jeweils gegebenen Gesellschaft oder Zeit. Dadurch gewinnen nicht nur die griechische, sondern auch die orientalischen Mythologien an Bedeutung für die künftige Bildung einer neuen Mythologie:

Auch die andern Mythologien müssen wieder erweckt werden nach dem Maß ihres Tiefsinns, ihrer Schönheit und ihrer Bildung, um die Entstehung der neuen Mythologie zu beschleunigen. Wären uns die Schätze des Orients so zugänglich wie die des Altertums! Welche neue Quelle von Poesie könnte uns aus Indien fließen, wenn einige deutsche Künstler mit der Universalität und Tiefe des Sinns, mit dem Genie der Übersetzung, das ihnen eigen ist, die Gelegenheit besäßen, welche eine Nation, die immer stumpfer und brutaler wird, wenig zu brauchen versteht. Im Orient müssen wir das höchste Romantische suchen.<sup>528</sup>

Unter dem Gesichtspunkt ihrer Funktion stimmen alle Mythologien darin überein, daß sie folglich: „ein Kunstwerk der Natur [seien]. In ihrem Gewebe ist das Höchste wirklich gebildet; alles ist Beziehung und Verwandlung, angebildet und umgebildet, und dieses Anbilden und Umbilden eben ihr eigentümliches Verfahren, ihr innres Leben, ihre Methode“.<sup>529</sup> Die alten Götter und „das graue Altertum“ können nicht an einem anderen Ort und Zeitalter ins Leben gerufen werden, sondern sind vielmehr Symbole der Aufgaben, die sich jede Mythologie, also auch die neue, vornehmen muß: „Den Gang und die Gesetze der vernünftig den-

---

<sup>527</sup> Ebenda, S. 318.

<sup>528</sup> Ebenda, S. 319.

<sup>529</sup> Ebenda, S. 318.



kenden Vernunft aufzuheben und uns wieder in die schöne Verwirrung der Phantasie, in das ursprüngliche Chaos der menschlichen Natur zu versetzen“.<sup>530</sup> Darin bestehe „der Anfang aller Poesie“. Trotz allem könne diese neue Mythologie von keiner historisch oder geographisch beliebigen anderen abgeleitet werden, sondern sie müsse neu aus dem Nichts hervorgebracht werden:

Aus dem Innern herausarbeiten das alles muß der moderne Dichter, und viele haben es herrlich getan, aber bis jetzt nur jeder allein, jedes Werk wie eine neue Schöpfung von vorn an aus Nichts –<sup>531</sup>

Das bunte Gewimmel der alten Götter spiegelt nämlich die absolute Objektivität wider, unter deren Vorzeichen sich die griechische Welt befand. Diese Objektivität entsprang ihrerseits dem glücklichen Zustand der Antike, die keine Trennung zwischen Subjekt und Objekt gekannt hatte. Charakteristik dieser Götter war nämlich ihre allgemeine Mitteilbarkeit, da sie Natur-Gottheiten waren, unmittelbarer Ausdruck dieser Einheit des Subjektiven mit dem Objektiven. Der analytische Geist der Moderne hat das Bewußtsein dieser Identität in die abstrakte und nicht unmittelbar sinnlich anschauliche Welt der Reflexion verbannt. Nun aber hat die Philosophie des neuen Zeitalters (Idealismus) sichtbar gemacht, daß aus dem Geist Natur hervorgehen und die Naturwirklichkeit als organisch verfaßte Entität im Dienste der Ideen stehen kann: „Kann eine neue Mythologie sich nur aus der innersten Tiefe des Geistes wie durch sich selbst herausarbeiten, so finden wir einen sehr bedeutenden Wink und eine merkwürdige Bestätigung für das was wir suchen in dem großen Phänomen des Zeitalters, im Idealismus.“<sup>532</sup> Die Entfaltung des Realismus aus dem Idealismus entspricht deshalb der Entäußerung des Geistes in der Natur; dieser Prozeß ermöglicht die Versöhnung von analytischem Geist und materiellen Inhalten, die sich in den Göttern unmittelbar anschaulich gemacht hat. „Die Natur ist Bild des Geistes, die Philosophie Bild dieser Verbildlichung“,<sup>533</sup> insofern ist die Mythologie hieroglyphische Sprache der Natur. Das ist die in der folgenden Stelle gemeinte Vorbedeutung:

Das graue Altertum wird wieder lebendig werden, und die fernste Zukunft der Bildung sich schon in Vorbedeutungen melden. Doch das ist

---

<sup>530</sup> Ebenda, S. 319.

<sup>531</sup> Ebenda, S. 312.

<sup>532</sup> Ebenda, S. 313.

<sup>533</sup> G. von Graevenitz, *Mythos*. Zur Geschichte einer Denkgewohnheit, Stuttgart 1987, S. 37.

nicht was, worauf es mir zunächst hier ankommt: denn ich möchte gern nichts überspringen und Euch Schritt vor Schritt bis zur Gewißheit der *allerheiligsten Mysterien* führen. Wie es das Wesen des Geistes ist, sich selber zu bestimmen und im ewigen Wechsel aus sich heraus zu gehn und in sich zurückzukehren; wie jeder Gedanke nichts anders ist, als das Resultat einer solchen Tätigkeit: so ist derselbe Prozeß auch im ganzen und großen jeder Form des Idealismus sichtbar, der ja selbst nur die Anerkennung jenes Selbstgesetzes ist, und das neue durch die Anerkennung verdoppelte Leben, welche die geheime Kraft desselben durch die unbeschränkte Fülle neuer Erfindung, durch die *allgemeine Mittelbarkeit* und durch die *lebendige Wirksamkeit* aufs herrlichste offenbart.<sup>534</sup>

Das hier angekündigte Mysterium ist „eine esoterische, also vor Veröffentlichung, vor Mitteilung durch Sanktion geschützte (religiöse) Wahrheit.“<sup>535</sup> Die Offenbarung dieser allgemeinen Mitteilung besteht im Gedanken des kommenden Gottes und im Programm der Neuen Religion. Obwohl Dionysos in dieser Schrift von Schlegel nie erwähnt wird, liegt auf der Hand, daß sich die dionysische Idee hier bereits anbahnt: Dionysos ist der wiedergeborene Gott, der in den Mysterien gerufen wird. Diese messianische Erwartung durchdringt die ganze Schrift und erklärt ihren Ton und Gang, auch den Mangel an einer kohärenten Beweisführung gegen mögliche Einwände; sie hängt mit dem epochalen Bewußtsein der Romantiker und dem Erlebnis der Französischen Revolution als Zeitumbruch zusammen. Die Gründung einer neuen Kirche und die Erfüllung der chiliastischen Hoffnungen treten nicht als Folge eines allmählichen Prozesses ein, sondern stehen im Zeichen des plötzlichen Umschlags der Dinge und des epochalen Umbruchs. Die Wiederkunft der Götter stellt sich selbst als Revolution heraus, allerdings als eine bessere und wirkungsvollere, als die Französische es jemals war.<sup>536</sup> Das konkrete Ereignis der französischen Revolution liefert in der Tat das Paradigma einer Beschleunigung der Zeiten und der Geschichte, die allein die Einführung einer neuen Mythologie und den anschließenden Advent des kommenden Gottes endgültig verwirklichen wird. Daher kann Schlegel folgendermaßen seine Rede beenden:

Mich däucht wer das Zeitalter, das heißt jenen großen Prozeß allgemeiner Verjüngung, jene Prinzipien der ewigen Revolution verstünde, dem müßte es gelingen können, die Pole der Menschheit zu ergreifen

---

<sup>534</sup> KA II, S. 315. Hervorhebungen von mir.

<sup>535</sup> M. Frank, *Der kommende Gott*, a. a. O., S. 246.

<sup>536</sup> Vgl. zusammenfassend das *Athenäum*-Fragment 216: „Die Französische Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre, und Goethes Meister sind die größten Tendenzen des Zeitalters.“ KA II, S. 198.

und das Tun der ersten Menschen, wie den Charakter der goldenen Zeit die noch kommen wird, zu erkennen und zu wissen. Dann wurde das Geschwätz aufhören, und der Mensch inne werden, was er ist, und würde die Erde verstehen und die Sonne.

Dieses ist es, was ich mit der neuen Mythologie meine.<sup>537</sup>

## 2. Schellings „*Philosophie der Mythologie*“ und der „*Offenbarung*“

Das Interesse an der Mythologie durchzieht das gesamte Werk Schellings (1775-1854) und bildet eine der Grundlagen seiner Philosophie. Dieses tut sich schon in den frühen Jugendschriften aus dem Tübinger Stift kund, die den Versuch unternehmen, zwischen Wahrheit und Fabel des Mythos kritisch zu unterscheiden. Die Magisterdissertation aus dem Jahr 1792, *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III explicandi tentamen criticum et philosophicum* ist schon als Beitrag zum richtigen Mythosverständnis des Sündenfalls, der Schlange und des Baumes der Erkenntnis zu begreifen. In dieser Abhandlung, auf die Schelling später in *Philosophie und Religion* noch zurückkommt, wird die biblische Geschichte als mit bildlichen Philosophemen verwobener Mythos interpretiert, in dessen Vordergrund der ‚Abfall‘ des Menschen steht, im Sinn eines Verhältnisses von Relativem und Absolutem, das „kosmologisch wie anthropologisch nur als Abfall des Einen vom Anderen zu kennzeichnen“<sup>538</sup> sei. Ein Überblick über die Jugendschriften zeugt übrigens auch von einer regen Auseinandersetzung mit der alten Philosophie, der griechischen wie auch der orientalischen. Eben als Erzeugnis und jüngsten Sproß orientalischer Philosophie begriff Schelling 1793 den Gnostizismus, dessen bedeutendem Vertreter Markion er eine Dissertation widmete. Das schon in der Magisterarbeit erörterte Problem des Dualismus der Welt (Gott/Natur, Gutes/Böses) als Folge einer ursprünglichen Einheit nimmt angesichts der späteren Entwicklung seines philosophischen Systems eine große Bedeutung an und erklärt die Auseinandersetzung mit der Ketzerbewegung, die in ihren theoretischen Ansätzen die wichtigsten Interessen des jungen Schelling (Platonismus und Orient) in sich vereint.

---

<sup>537</sup> Ebenda, S. 322.

<sup>538</sup> H. Gockel, a. a. O., S. 320.

Die Verkündung einer neuen Mythologie und ihrer Notwendigkeit für den düsteren Zustand der Gegenwart im sogenannten *Älteste[n] Systemprogramm des deutschen Idealismus* markiert eine weitere Phase der Beschäftigung Schellings mit dem Mythos. Auf das Programm dieser Schrift ist im Zusammenhang mit Hölderlin schon eingegangen worden. An dieser Stelle genügt es deshalb, lediglich an die Forderung nach einer neuen Mythologie und an die Verkündung eines neuen, goldenen Zeitalters der Ästhetik zu erinnern, die die zentralen Punkte dieses Programms darstellen. „Das ist die ästhetische Revolution als soziale Utopie, das goldene Zeitalter des ästhetischen Sinns als Verwirklichung der Französischen Revolution.“<sup>539</sup> Dabei sind die Berührungspunkte mit Schlegels *Rede über die Mythologie* unübersehbar. Die Kunst bleibt hier wie dort der einzige Bereich, in welchem der Mensch die ihm sonst in der Geschichte unerreichbare Autonomie zu erlangen vermag. Kunst ist die selbständige außergeschichtliche Tätigkeit schlechthin, welche die Herrschaft der funktionalen Vernunft auf subtile Weise unterminiert, und sich auf Instanzen wie Gott oder Natur beruft, Instanzen also, die nicht auf die Vernunft reduziert werden können. „Der im Kern ästhetische Ansatz Schellings ruft Natur und Gott als rettende Wirklichkeiten“, so Odo Marquard, aber gerade deswegen kommt der Mythologie bei Schelling eine zentrale Position zu, „weil er um der ästhetischen Autonomie willen sich nicht entschließen kann, völlig auf Natur und völlig auf Gott zu setzen. Schellings ‚vermeidendes Ergreifen‘ von Natur und Gott etabliert die Mythologie und macht für ihn ihre Philosophie zentral.“<sup>540</sup> Die *Philosophie der Kunst* (1802-1803) bekräftigt jenen Zusammenhang zwischen poetologischem Diskurs und Förderung einer neuen Mythologie, der auch sonst für die Zeit charakteristisch ist. Der Gegensatz zwischen antiker und moderner Dichtung wird auch auf die Mythologie übertragen. Die antike Mythologie zeichne sich durch den Naturbegriff aus und sei ein Organismus. Schelling geht noch einen Schritt weiter und unterscheidet zwischen Mystik und Mythologie innerhalb der Antike, wobei Mystik alles sei, was sich unmittelbar auf das Unendliche beziehe, während die Mythologie aus der Vermengung von Endlichem und Unendlichem hervorgehe. Demnach seien die

---

<sup>539</sup> H. Gockel, a. a. O., S. 313.

<sup>540</sup> O. Marquard, „Zur Funktion der Mythologiephilosophie bei Schelling“, in: Manfred Fuhrmann (Hrsg.), a. a. O., S. 262.

Kulthandlungen der Mysterien esoterisch und die Kunst als Anschauung dieser Mysterien exoterisch. Infolgedessen bilde das Epos den eigentlichen Kern der griechischen Kunst, die ihrem Wesen nach mythologisch (die offene Religion bezeichnend) sei: Nur dem Epos, und nicht wie etwa bei Schlegel der Tragödie oder der Lyrik, sei die vollkommene Veranschaulichung des Unendlichen im Stoff gelungen. Mystische Züge in der griechischen Kunst wären nur in deren Spätphase nachzuweisen, in der sich die Nähe des Christentums spüren ließe. Das Mystische bei den Griechen darf daher als Vorbote der christlichen Epoche angesehen werden. 1802 schreibt Schelling in *Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt*: „Alle Symbole des Christentums zeigen die Bestimmung, die Identität Gottes mit der Welt in Bildern vorzustellen, die dem Christentum eigenthümliche Richtung ist die der Anschauung Gottes im Endlichen. Sie entspringt aus dem Innersten seines Wesens und ist nur in ihm möglich, denn daß diese Richtung einzeln auch vor und außer dem Christentum war, beweist nur seine Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und daß auch die historischen Gegensätze wie alle anderen nur auf einem Vorherrschen beruhen.“ (SW I/5, S. 117)<sup>541</sup> Das Christentum habe deshalb die vollkommene Identität Gott/Natur, innere/ äußere Religion angekündigt und in manchen Phasen seiner Geschichte vorausgedeutet, aber nicht selbst vollbracht: Es sei nur die Umkehrung der realistischen griechischen Religion, nicht ihre Vollendung, d.h. „die Einheit der Tendenzen vom Endlichen ins Unendliche und des Unendlichen ins Endliche“<sup>542</sup> die idealistischen Gottheiten des Christentums in die Natur pflanzen, wie die Griechen ihre realistischen Götter in die Geschichte pflanzten“.<sup>543</sup> Die Zeit der neuen Religion, in der das Evangelium endlich das ‚wahre‘ Evangelium sein werde, sei eine Verheißung, deren Vorbereitung Christentum heiße:

Das Christentum als Gegensatz ist nur der Weg zur Vollendung; in der Vollendung selbst hebt es sich als Entgegengesetztes auf; dann ist der Himmel wahrhaft wieder gewonnen und das absolute Evangelium verkündet.<sup>544</sup>

---

<sup>541</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schellings *Sämmtliche Werke* (SW), hrsg. von K. F. A. Schelling, I. Abteilung, Bde. 1-10; II. Abteilung, Bde. 1-4, Stuttgart 1856-1861. Die Ziffern verweisen auf Abteilung, Band und Seitenzahl der Ausgabe.

<sup>542</sup> M. Frank, a. a. O., S. 253.

<sup>543</sup> F. Strich, a. a. O., Bd. 2, S. 127.

<sup>544</sup> SW I/5, S. 120.

Schelling schlägt in dieser zweiten Phase seiner Auseinandersetzung mit der Mythologie auch eine Brücke von indischer (orientalischer) Mythologie zum Christentum. Beide seien Verkörperung einer sogenannten idealistischen, aufs Unendliche bezogenen Mythologie, die sich der realen griechischen Mythologie entgegenstelle. Man dürfe jedoch nicht zum Schluß kommen, die christliche Religion sei dem realistischen Element abhold, denn ansonsten wäre ihr dasselbe Ende aller orientalischen Religionen widerfahren: Sie hätte sich in Philosophie aufgelöst. Das Christentum habe sich deshalb des Exoterischen bedient, um seine esoterischen Inhalte zu vermitteln und seinen erfolgreichen Siegeszug von Osten nach Westen durchzuführen. In der *Philosophie der Kunst* heißt es deshalb:

Der erste große Schritt zur künftigen Bildung des Christenthums war der Eifer des Apostels Paulus, der jene Lehre zuerst unter die Heiden trug. Nur in dem fremden Boden konnte es sich gestalten. Es war nothwendig, daß die orientalischen Ideen in den occidentalischen Boden verpflanzt wurden. Allerdings war dieser Boden für sich unfruchtbar, das ideale Princip mußte vom Orient kommen, aber auch dieses war für sich wie in den orientalischen Religionen reines Licht, reiner Äther, gestalt- und sogar farblos. Nur in der Verbindung mit dem Entgegengesetztesten konnte es Leben entzünden.<sup>545</sup>

Im Anhang der 1804 entstandenen Schrift *Philosophie und Religion* befaßt sich Schelling erneut mit der Möglichkeit, einen esoterischen Inhalt exoterisch zu vermitteln. In dieser Hinsicht erscheint die athenische Polis beispielhaft, weil sie sowohl die Mysterienreligion in Eleusis als auch die Volksreligion kannte und beiden Existenz zusicherte, während das Christentum durch seine Riten und Gebräuche die Mysterien öffentlich gemacht hätte. Die in der athenischen Polis gelungene Versöhnung des Esoterischen mit dem Exoterischen, das heißt die religiöse Begründung eines Gemeinwesens, das weder die Mysterien noch der vollkommene Staat von selbst hätten erreichen können, solle auch die zukunftsgerichtete Aufgabe der Menschheit werden: Ihr Inhalt sei eine allgemeine Symbolik.<sup>546</sup> In der Schöpfung eines Netzes universeller Verständigung unter den Menschen kommt der Dichtung freilich eine große Rolle zu; auch in dem *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* von 1804 ist die ästhetische Reflexion über die Poesie Ausgangspunkt zur Forderung nach einer neuen Mythologie:

---

<sup>545</sup> SW I/5, S. 426f.

Stoff der Kunst ist jeder mögliche Gegenstand nur durch die Kunst, also nicht getrennt von der Form. – Form und Stoff sind in der Kunst ebenso wie im Organismus eins. Dieß erhellet am deutlichsten aus dem Verhältnis der Poesie und Kunst (in der Kunst), in welcher Beziehung ich auf die Aesthetik verweise (...). Ich bemerke hier nur Folgendes, was den Stoff der Kunst betrifft. [...]

Die Kunst, als solche, bedarf eines Stoffes, der schon aufgehört hat bloß elementarisch und roh zu seyn, der selbst schon organisch ist. Ein solcher ist nur der symbolische Stoff. Wo es an der allgemeinen Symbolik fehlt, wird sich die Poesie nothwendig zu zwei Extremen hinneigen müssen; nach dem einen hin wird sie der Rohheit des Stoffes unterliegen, nach dem andern, wo sie sich bestrebt ideal zu seyn, wird sie die Ideen selbst und unmittelbar als solche, nicht aber durch existierende Dinge darstellen. Mehr oder weniger sind dieß die zwei Pole unserer Dichtkunst. [...]

Ich will es kurz sagen, worauf offenbar der Mangel einer eigentlichen Symbolik in der neueren Welt beruht.

Alle Symbolik muß von der Natur aus- und zurückgehen. Die Dinge der Natur bedeuten zugleich und sind. Die Schöpfungen des Genies müssen ebenso wirklich, ja noch wirklicher seyn, als die sogenannten wirklichen Dinge, ewige Formen, die so nothwendig fort dauern als die Geschlechter der Pflanzen und der Menschen. Ein wahrer symbolischer Stoff ist nur in der Mythologie, die Mythologie selbst aber ursprünglich nur durch die Beziehung ihrer Gestaltungen auf die Natur möglich. [...]

Die Wiedergeburt einer symbolischen Ansicht der Natur wäre daher der erste Schritt zur Wiederherstellung einer wahren Mythologie. Aber, wie soll diese sich bilden, wenn sich zuvörderst eine sittliche Totalität, ein Volk sich selbst wieder als Individuum constituirt hat? denn die Mythologie ist nicht Sache des Individuums oder eines Geschlechts das zerstreut wirkt, sondern nur eines Geschlechts, das von Einem Kunsttrieb ergriffen und beseelt ist. Also weist uns die Möglichkeit einer Mythologie selbst auf etwa Höheres hinaus, auf das Wiedereinswerden der Menschheit, es sey im Ganzen oder im Einzelnen. So lange ist nur partielle Mythologie möglich, die aus dem Stoff der Zeit, wie bei Dante, Shakespeare, Cervantes, Goethe, aber keine universelle, allgemein symbolische. [...]

Aber ist dasselbe etwa minder der Fall mit jeder besondern Art der Poesie selbst? Auch die lyrische Poesie lebt und existirt wahrhaft nur in einem öffentlichen allgemeinen Leben. Wo alles öffentliche Leben in die Einzelheit und Mattheit des Privatlebens zerfällt, sinkt mehr oder weniger auch die Poesie herab in diese gleichgültige Sphäre. Die epische Poesie bedarf vorzugsweise der Mythologie und ist nichts ohne diese. Aber eben Mythologie ist nicht in der Einzelheit möglich, kann nur aus der Totalität einer Nation, die sich als solche zugleich als Identität – als Individuum verhält, geboren werden. In der dramatischen Poesie gründet sich die Tragödie auf das öffentliche Recht, auf die Tugend, die Religion, den Heroismus, mit Einem Wort auf das Heilige der Nation. Eine Nation, die nichts Heiliges hat, oder der ihre Heiligthümer geraubt werden, kann auch keine wahre Tragödie haben. [...] Wo, wie in unsern Staaten, die öffentliche Freiheit in der Sklave-

---

<sup>546</sup> Vgl. SW I/6, S. 65ff.

rei des Privatlebens untergeht, kann die Komödie auch nur dazu herabsinken. Die Frage nach der Möglichkeit eines universellen Stoffes der Poesie, ebenso wie die Frage nach der objektiven Existenz der Wissenschaft und der Religion, treibt uns also selbst auf etwas Höheres hin. Nur aus der geistigen Einheit eines Volks, aus einem wahrhaft öffentlichen Leben, kann die wahre und allgemeingültige Poesie sich erheben – wie nur in der geistigen und politischen Einheit eines Volks Wissenschaft und Religion ihre Objektivität finden.<sup>547</sup>

Die Dichter offenbaren die Idee aller Ideen, die Wiederkunft der Götter, die bislang mysterienartig in der Natur verborgen war, in ihren Gedichten; ihre Verkündigung erhält den Charakter jener allgemeinen Symbolik, die in der oben zitierten Passage angesprochen wird und der Schöpfung einer Neuen Mythologie gleichkommt. „Esoterisch ist die Gottheit in der Natur, exoterisch in der Volksreligion, in der sie ihre Wahrheit sichtbar (mitteilbar, symbolisch) ‚offenbart‘.“<sup>548</sup> Die ständigen Anspielungen auf Mysterien und auf die Wiederkunft der Götter auf der Erde assoziiert das Dionysische; in der Tat sind mit den vielzitierten eleusinischen Mysterien die Mysterien des Brotes und Weines (des Ceres und Bacchus) gemeint, wie zahlreiche Parallelstellen aus der zeitgenössischen Philosophie des Idealismus belegen.<sup>549</sup> Der wichtigste Beleg ist das 1796 von Hegel verfaßte und an Hölderlin gesandte Gedicht *Eleusis*, eine Art Repertoire aller zu jener Zeit kursierenden dionysischen *tópoi*: Die eleusinischen Mysterien symbolisieren die Bruderschaft unter den Tübinger Stiftlern und das kommende Reich Gottes, dessen Ankunft angesichts der zeitgenössischen französischen Ereignisse kaum in Zweifel gezogen werden dürfe.<sup>550</sup>

---

<sup>547</sup> SW /6, S. 570ff.

<sup>548</sup> M. Frank, *Der kommende Gott*, a. a. O., S. 251.

<sup>549</sup> Vgl. auch G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, neu hrsg. von H. F. Wessels und H. Clairmont, mit einer Einleitung von W. Bonsiepen, Hamburg 1988, S. 76f.: „Bei dieser Berufung auf die allgemeine Erfahrung kann es erlaubt sein, die Rücksicht auf das Praktische zu antizipieren. In dieser Rücksicht kann denjenigen, welche jene Wahrheit und Gewißheit der Realität der sinnlichen Gegenstände behaupten, gesagt werden, daß sie in die unterste Schule der Weisheit, nämlich in die alten Eleusinischen Mysterien der Ceres und des Bacchus zurückzuweisen sind, und das Geheimnis des Essens des Brodes und des Trinkens des Weines erst zu lernen haben; denn der in diese Geheimnisse Eingeweihte gelangt nicht nur zum Zweifel an dem Sein der sinnlichen Dinge, sondern zur Verzweiflung an ihm, und vollbringt in ihnen teils selbst ihre Nichtigkeit, teils sieht er sie vollbringen.“

<sup>550</sup> Eine Erläuterung dieses Gedichts im Kontext des zwischen Mai und August niedergeschriebenen Berner Brouillons findet sich in H. Buchholz, *Perspektiven der Neuen Mythologie*. Mythos, Religion und Poesie im Schnittpunkt von Idealismus und Romantik um 1800, Frankfurt a. M./Bern/New York/Paris 1990, S. 79-99.



Diese auf den Advent einer neuen Welt gerichtete Erwartung gleicht dem Übergang der Antike in das Christentum, welches die Mysterien unter den Eingeweihten bereits verkündet hatten, bevor es wirklich eintrat. Indem er die Moderne mit dem Christentum identifiziert, bemerkt Schelling, daß der Stoff der christlichen Mythologie, im Unterschied zu der antiken,

die allgemeine Anschauung des Universums als Geschichte, als einer Welt der Vorsehung [ist]. Dieß ist der eigentliche Wendepunkt der antiken und modernen Religion und Poesie. Die moderne Welt beginnt, indem sich der Mensch von der Natur losreißt, aber da er noch keine andere Heimath kennt, so fühlt er sich verlassen. Wo ein solches Gefühl sich über ein ganzes Geschlecht ausbreitet, wendet es sich freiwillig oder durch inneren Trieb gezwungen der ideellen Welt zu, um sich dort einheimisch zu machen. Ein solches Gefühl war über die Welt verbreitet, als das Christenthum entstand. [...] Das allgemeine Gefühl, daß eine neue Welt kommen müßte, da die alte nicht weiter fortschreiten konnte, lag gleich einer schwülen Luft, die eine große Bewegung der Natur voraus verkündet, auf der ganzen damaligen Welt, und eine allgemeine Ahnung schien alle Gedanken nach dem Orient hinzuziehen, als ob dorthier der Retter kommen würde, wovon selbst in den Nachrichten des Tacitos und Sueton Spuren liegen.<sup>551</sup>

Kern des Christentums, welches keine vollendeten Symbole kenne, seien zwei symbolische Handlungen: Abendmahl und Taufe. Schellings Ansicht gemäß sei „der ganze Geist des Christenthums der des Handelns. Das Unendliche ist nicht mehr im Endlichen, das Endliche kann nur ins Unendliche übergehen; nur in diesem können beide eins werden.“<sup>552</sup> Jede symbolische Handlung besteht aus einer mystischen und einer symbolischen Seite. Symbolisch sei deren äußerer Vollzug, mystisch das nicht Augenfällige, die Auflösung des Endlichen ins Unendliche, die Verheißung einer neuen Welt, die Wiederkehr des kommenden und rettenden Gottes und seines Reiches.

Einen Wandel in Schellings Beschäftigung mit der Mythologie markieren die Schriften *Die Weltalter* (1811-1814) und *Über die Gottheiten von Samothrake* (1815). Hier ist erstmals eine Entwicklung von der Proklamation einer neuen Mythologie zur Erforschung der Ursprünge der alten bemerkbar, die in die späten mythologiephilosophischen Texten *Philosophie der Mythologie* und *Philosophie der Offenbarung* einmündet. Grundgedanke dieser Werke ist die romantische Auffassung der Mythologie als eines dialektischen Prozesses, der sich von einer ur-

---

<sup>551</sup> SW I/5, S. 427f.

<sup>552</sup> SW I/5, S. 433.

sprünglichen Einheit über die Vielheit erstreckt, um dann endlich zu einer neuen, vollkommenen, sich selbst genügenden und offenkundigen Einheit zu führen. Mit anderen Worten: Vom relativen Monotheismus des Alten Testaments und der Uranos-Religion der vorhomerischen Zeit über den Polytheismus zu einem „die Essenz der Mythologie zusammenfassenden Monotheismus“,<sup>553</sup> der mit der Rückkehr des kommenden Gottes anbrechen werde. Dieser Prozeß läßt sich auch als „das allmähliche *Werden* des *als* solcher seienden Gottes, des Gottes, der im emphatischen Sinne ‚er selbst‘ – der offen-bare – heißen dürfte“<sup>554</sup> auffassen. In dieser Hinsicht scheint Dionysos den Sinn des gesamten mythologischen Prozesses zu umfassen, den er allmählich vom Mystischen ins Sichtbare zur Vollendung bringt. Aber erst mit der Abhandlung *Über die Gottheiten von Samothrake* entdeckt Schelling unter dem Einfluß zeitgenössischer altphilologischer Schriften die religiöse Dimension der alten Mythologie, die sich nicht mehr *a priori*, sondern anhand umfangreichen religionsgeschichtlichen und philologischen Materials als reale und geschichtlich konkrete Erfahrung begreifen läßt. Infolgedessen geht es nicht mehr darum, mittels der Kunst „eine neue Mythologie zu entwerfen, welche die Ideen der Philosophie lehrend veranschaulicht, sondern umgekehrt darum, diese Ideen in der alten, bereits existierenden Mythologie als solche zu identifizieren und sie damit als historisch wirksam zu erweisen.“<sup>555</sup> „Die Vernunft muß nicht mythologisch werden, weil die Mythologie selbst bereits vernünftig ist; gerade sie ist es, die die Vernunft zu sich bringt.“<sup>556</sup> Deshalb treibt Schelling in dieser Schrift den romantischen religiösen Synkretismus auf die Spitze, indem er anhand philologischer und religionswissenschaftlicher Spekulationen und unter Berufung auf Creuzer zu zeigen vermag, daß einunddasselbe demiurgische Prinzip in allen Re-

---

<sup>553</sup> M. Frank, *Der kommende Gott*, a. a. O., S. 311.

<sup>554</sup> Ebenda, S. 312.

<sup>555</sup> O. Marquard, a. a. O., S. 263. Hier bemerkt er: „Schellings Mythologiephilosophie: das ist direkter Heteronomismus; aber es ist indirekter Autonomismus, sie lobt die Mythen; aber sie lobt sie weg: in fernste Zukunft und in fernste Vergangenheit. Die Gegenwart macht sie dadurch frei, nicht zwar die Geschichte, wohl aber die Kunst: diese wird mindestens frei, Mythen zu rezipieren – oder auch nicht.“ Anderer Meinung ist H. Gockel in: „Mythologie als Ontologie. Zum Mythosbegriff im 19. Jahrhundert“, in: H. Koopmann (Hrsg.), a. a. O., S. 33.

<sup>556</sup> S. Peetz, „Die Philosophie der Mythologie“, in: H. J. Sandkühler (Hrsg.), *F. W. J. Schelling*, Stuttgart/Weimar 1998, S. 155.

ligionen wirksam ist, wenn es auch mit verschiedenen Anreden und Bezeichnungen angerufen wird.

In seinem Spätwerk unterscheidet Schelling drei Potenzen,<sup>557</sup> Stadien der Entwicklung des Gottesbewußtseins: Antike Mythologie, christliche Offenbarung und philosophische Religion, welche die ersten beiden Stufen, nämlich Mythologie und Offenbarung philosophisch vereinigt, ohne deren historische Eigenständigkeit zu bestreiten. Um Monotheismus und Polytheismus integrieren zu können, geht Schelling davon aus, daß Gott der All-Eine ist, was impliziert, daß er Einer und Mehrere sein kann. Das in Gott befindliche Existenzpotenzial bedarf keinerlei Verwirklichung, aber Gott entscheidet frei, sich durch einen freiwilligen Akt mitzuteilen und in das menschliche Bewußtsein zu treten. Die Entscheidung zu existieren bedeutet gleichsam die Unterwerfung Gottes unter die Bedingungen der Existenz und unter die geschichtliche Stufenfolge der Potenzen. Erst dadurch wird die Welterschöpfung möglich und somit das Eintreten des kosmogonischen Prozesses, welcher in der Schöpfung des Menschen gipfelt. Da der Mensch sich durch die Urtat des Bewußtseins (Sündenfall) dagegen wehrt, dem Willen Gottes gemäß zu sein, entsteht der mythologische Prozeß als deren Folge. Er besteht in der „Wiedererregung der kosmogonischen Potenzen im menschlichen Bewußtsein, deren Kampf im Bewußtsein eine der Natur(geschichte) korrespondierende Struktur hat: Mythologie ist die Natur(geschichte) des Bewußtseins“.<sup>558</sup>

Diese Theorie wird unter Berücksichtigung der ägyptischen, indischen und griechischen Mythologien erläutert, weil sie alle insgesamt einen ähnlichen Verlauf von einem ursprünglichen Monotheismus über den Polytheismus zu einem richtigen Monotheismus aufweisen. Schelling bezeichnet jedes Stadium dieser Selbstidentifizierung des absoluten Geistes im vorchristlichen Bewußtsein mit Epitheta aus der dionysischen Sphäre, welche explizit Dionysos mit dem werdenden Gott im theogonischen Prozess identifizieren. Als Erscheinung des dreifachen Dionysos (SW II/3, S. 460-490), dem eine dreifache Demeter als weibliches Pen-

---

<sup>557</sup> „Es sind ‚nicht bloß *vorgestellte* Potenzen‘, sondern die ‚reinen erschaffenden Potenzen, deren ursprüngliches Erzeugniß das Bewußtseyn selbst ist‘. Es ergibt sich somit folgendes: Die schöpferischen Potenzen der Natur sind zugleich die Potenzen, welche das Bewußtsein erzeugen und in ihm in Form des mythologischen Prozesses wirksam werden.“ Ebenda, S. 163.

<sup>558</sup> Ebenda, S. 164.

dant entspricht, begegnet man dem wilden und erbarmungslosen Zagreus, der für den ursprünglichen Monotheismus steht und deshalb auf der gleichen Stufe auch Götter wie Jahwe, Kronos und Moloch symbolisiert. Im Dionysos Bakchos wird hingegen die Göttervielheit angebetet: Auf Zagreus folgt der holdgewordene, menschenfreundliche, milde und wohlthätige Gott des Weines und der Freude. In der dritten Phase dieser Dionysiologie<sup>559</sup> wird der sich vergeistigende Dionysos Iakchos der Mysterien gefeiert. Iakchos ist das in der heiligen Nacht der eleusinischen Mysterien geborene Kind, dessen Name aus dem Jubelruf (iachā) des mystischen Chors stammt; er ist der Sohn des Zeus und der Getreidegöttin Demeter.<sup>560</sup>

Solche Identifikationen und Theorien sind von der heutigen Philologie in Frage gestellt worden. Die Altertumswissenschaft blickt nur skeptisch auf diese Hypothesen, die mit der authentischen Überlieferung der griechischen Mysterien nicht viel gemeinsam haben. Die Philosophie und die Literatur des Idealismus haben die antiken Mysterien mit einem ihnen ursprünglich fremden ‚mystischen‘ Sinn platonischer Herkunft<sup>561</sup> belastet: Das Wort *μυστήριον* heißt einfach ‚Weihehandlung‘. Die Bedeutung und den Inhalt der Mysterien definiert der Altertumswissenschaftler Walter Burkert sachlich, ohne mystische Spekulationen, wie folgt: „Ein Mensch wird durch bestimmte rituelle Handlungen einer Gruppe neu angegliedert, die sich zu einem Kult zusammenfindet, dessen Hauptbestandteil eben diese Einweihungsfeier ist.“<sup>562</sup> Es ist dennoch unbestritten, daß eine tiefe gemeinschaftstiftende Funktion den eleusinischen Mysterien zukam; die Annahme, daß „eine Mystengemeinschaft geradezu identisch mit einer Polis-Gemeinschaft“ sei, trifft besonders auf Eleusis zu, nicht aber in einem engen politischen Sinn; in den eleusinischen Mysterien wirkt eine Auffassung von Gemein-

---

<sup>559</sup> Belege für seine Dionysiologie findet Schelling in den alten, vor allem orphischen Quellen, besonders in dem späten epischen Werk *Dionysiaká* des Nonnos, denen auch Creuzer in seiner *Mysterienlehre* eine Sonderstellung einräumt. Vgl. auch Diodor aus Sizilien (III, 62).

<sup>560</sup> Dazu: RE V, Art. „Eleusis“ und „Eleusinia“, Sp. 2328 ff. (Jessen, 1905); IX, Art. „Iakchos“, Sp. 613 ff. (Kern, 1905); 617f; Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, in Walter Otto (Hrsg.), *Handbuch der Altertumswissenschaft*, Abtlg. 5, Teil 2, 2 Bde., München 1941, Bd. 1, S. 599ff.

<sup>561</sup> Im *Symposion* 201d-212c und im *Phaidros* 250bc beschreibt Platon den Werdegang des Philosophen mit einer aus den Mysterien stammenden Metaphorik.

<sup>562</sup> W. Burkert, a. a. O., S. 274. Dazu auch: Ders., *Antike Mysterien*. Funktionen und Gehalt, München 1990, S. 15f. Das ‚Geheimnis‘ Eleusis führt Burkert auf Initiationsriten zurück, in deren Verlauf der Eingeweihte die Angst vor dem Tod überwindet; s. *Homo*

de, in der gesellschaftliche oder geschlechtliche Unterschiede aufgehoben sind: Auch die Nicht-Bürger (Sklaven, Frauen oder Fremde) durften eingeweiht werden. Diese ‚unpolitische‘ Dimension Eleusis hat Einfluß auf die Romantiker ausgeübt. Von einer Mysterienreligion kann übrigens kaum die Rede sein, denn die Mysterien bilden kein abgeschlossenes und differenziertes System, sondern „erweisen sich immer wieder als eine Sonderform des Kultes im weiteren Zusammenhang anerkannter religiöser Praxis; [...] [sie] sind eine persönliche Option im Rahmen des allgemeinen polytheistischen Systems.“<sup>563</sup>

Die romantischen Spekulationen über das Wesen der Mysterien in Eleusis dokumentieren vielmehr einen Wandel im Studium und Verständnis des Altertums und seiner Kultur, der neue Horizonte erschließt. „Die *Philosophie der Mythologie* weist alle aufklärerischen Interpretationen der Mythologie ab, indem sie versucht, die ‚Nothwendigkeit wirklicher Wesen, die zugleich *Principien, allgemeine und ewige Begriffe* – nicht bloß bedeuten, sondern sind‘, d. h. die Möglichkeit eines *realen* Umgangs des Menschen mit personifizierten Prinzipien (wovon die Kunst seit der Antike wußte und erfüllt war), *philosophisch* zu erweisen.“<sup>564</sup> Dionysos ist nicht zufällig der Gott, welcher den gesamten mythologischen Prozeß durchschreitet und somit „die brennpunktlose Einheit des Mythos“<sup>565</sup> symbolisiert; denn „das zu Ende gekommene mythologische Bewußtseyn [mußte] auch über den Anfang klar werden. Hier, wo es zuerst sich befreit fühlte, löste sich ihm der Zauber (denn eine Art von Verzauberung war es doch, in der sich das Bewußtseyn während des ganzen Prozesses befand), es löste sich ihm zugleich das ganze Gewebe des Schicksals auf, dem es in der ersten Erzeugung der Mythologie unterworfen war, die ganze Bewegung wurde ihm durchsichtig vom Anfang bis ins Ende.“ (SW II/2, S. 595/6)

Der Dionysos der Mysterien weist unmittelbar auf Christus voraus und verwirklicht die von der Romantik angestrebte Verbindung zwischen jüdisch-christlicher und antiker Mythologie. Schelling schreibt zusammenfassend dazu:

---

*Necans*, a. a. O., S. 323f.

<sup>563</sup> W. Burkert, *Antike Mysterien*, a. a. O., S. 17.

<sup>564</sup> Ch. Jamme, „*Gott an hat ein Gewand*“. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart, Frankfurt a. M. 1991, S. 81.

<sup>565</sup> M. Frank, *Der kommende Gott*, a. a. O., S. 299.

Der letzte hat uns wieder auf den ersten zurückgeführt, weil er als mit ihm Eins betrachtet [...] wurde, auf eine Weise, die allgemein dadurch begreiflich wird, daß das Ende überall wieder dem Anfang gleich und eigentlich nur der als solcher herausgesetzte und festgestellte Anfang ist, während das Anfängliche eigentlich nur das noch nicht als solches gesetzte, und darum einem Umsturz, einem Proceß und einem Wiedergebrachtwerden ausgesetzte Ende ist. [...] es ist insofern eigentlich nur das wiedergefundene, aber nur als solches festgehaltene und festgestellte Erste, wie ja auch Jakchos vorgestellt wird als der wiedergefundene, wiederhergestellte Zagreus.<sup>566</sup>

Insofern sei der kommende Gott „zunächst nichts anderes als Symbol des Zukünftigen, und zwar des unfehlbar Künftigen, also des noch nicht Seyenden, aber seyn Sollenden, die dritte Potenz ist aber an sich die zukünftige und wird auch in den Mysterienlehren immer als noch nicht seyend, sondern nur als kommend vorgestellt (auf dem Haupt des Horos ist ebenfalls der Halbmond). Eben damit, daß dieses Dritte noch im Kommen gedacht ist, war auch gegeben, es nicht als Person (durch ein Gesicht) vorzustellen, sondern bloß durch ein allgemeines Symbol anzudeuten.“ (SW II/2, S. 603)

Wie daraus zu entnehmen ist, stellen die eleusinischen Mysterien das Kernstück der Schellingschen Mythologie dar und ermöglichen es, eine Brücke von der Antike zum Christentum zu schlagen und wichtige Analogien zwischen Dionysos und Christus festzustellen, die auf kultisch-kulturellen Gemeinschaften, besonders auf dem Abendmahl beruhen.<sup>567</sup> Der dritte Dionysos werde von Demeter geboren, welche in der dreistufigen Entwicklung der göttlichen Potenzen eine Mittelstellung zwischen Urweltgott und Vergeistigung einnimmt: Jakchos sei deshalb der Gott als Einheit und Vielheit zugleich, „der in Einheit wieder vergeistigte vielfache“.<sup>568</sup> Schelling sagt dazu:

Wenn also diese Götter [die drei Dionyse] der Hauptinhalt der Mysterien waren, so erhellt, daß diese nicht bloß Mysterien heißen, daß sie in der That das wahre Geheimniß nicht bloß der griechischen, sondern aller Mythologie enthalten, und daß sie die letzte und höchste Bestätigung unserer ganzen Theorie der Mythologie sind. Das Wesen, das eigentlich Innere der Mythologie, ist von nun an in den Mysterien, jene äußere exoterische Götterwelt bleibt bloß stehen als Phänomen des innern Vorgangs, sie hat nur noch die Realität einer Erscheinung. [...] Die Geburt dieses dritten Dionysos [ist] das einzige die

---

<sup>566</sup> SW II/3, S. 482.

<sup>567</sup> Ein Zusammenhang zwischen Eleusinien und Dionysos-Kult kann natürlich aus den Quellen nicht erschlossen werden.

<sup>568</sup> M. Frank, *Der kommende Gott*, a. a. O., S. 333.

verwundete Demeter Heilende, die zürnende Besänftigende [...und] der Hauptinhalt der Feier in den Mysterien, und zwar den heiligsten, den in Eleusis begangenen, [war] eben die Geburt und das Kommen, oder, um einen feierlichen Ausdruck zu gebrauchen, die Zukunft, die Kunft, der Advent dieses dritten Dionysos.<sup>569</sup>

Dionysos und Christus seien beide die verheißenen, kommenden Götter, die längst in den alttestamentlichen Prophezeiungen und in den heiligen, heidnischen Riten verkündeten Götterkinder, welche die Palingenesis der Welt mit sich brächten. Sie seien die Bleibenden, deren Zeit nie zu Ende gehen werde: „Eben dieser Gott“, schreibt Schelling in Bezug auf den dritten Dionysos, „der als realer in die Vergangenheit zurücktritt, gibt sich selbst als dieser nun auf, um sich in einer dritten Gestalt als den seyenden und bleibenden, als den über Verwandlung und Untergang erhabenen Geist zu setzen.“ (SW II/3, S. 473) Durch das Abendmahl überdauern die in den Mysterien gefeierten Gaben der Mutter Erde und des Dionysos, Brot und Wein, im Christentum und besiegeln somit den Bund zwischen Menschen und Gott, das wiederhergestellte goldene Zeitalter, die Wiedergeburt der griechischen Kultgemeinschaft im Christus Sotér:

Ich brauche nicht zu bemerken, wie gleichsam nothwendig am Eingang der Geschichte des in die Welt tretenden Christenthums das Wunder des Pfingstfestes ist, die Gabe der Sprache, die, wie man sie auch übrigens sich denke, die Wirkung hatte, daß Menschen von verschieden redenden, durch Sprache zertrennten Völkerschaften jeder dieselbe Rede in seiner Sprache zu hören glaubte.

Ich nehme daher keinen Anstand zu erklären, daß der letzte Inhalt der Mysterien allerdings eine völlige Ueberwindung des Polytheismus, eine vollkommene Befreiung von diesem, und daher Monotheismus vorzüglich in dem Sinn war, daß eine dem ganzen Menschengeschlecht gemeinschaftliche Religion als zukünftig, als gewiß einst kommend gezeigt wurde.<sup>570</sup>

Wie Hölderlin glaubt auch Schelling, die alte Mythologie erreiche mit der Geburt des Messias ihre Erfüllung und ihr Ende,<sup>571</sup> die Verwirklichung der in der

---

<sup>569</sup> SW II/2, S. 635.

<sup>570</sup> SW II/3, S. 524.

<sup>571</sup> Zu entgegengesetzten Ergebnissen kommt hingegen Burkerts Untersuchung der antiken Mysterien (*Antike Mysterien*, a. a. O., S. 86): „Daß die Konzeption des Neuen Testaments von heidnischer Mysterienlehre direkt abhängig sei, ist philologisch-historisch bislang unbeweisbar; um so weniger sollte man sie zum eigentlichen Schlüssel für Ritual und Verkündigung der älteren Mysterien machen.“ In seinem Buch unterstreicht Burkert nachdrücklich die Unterschiede zwischen Christentum und Mysterien: letztere hätten weder mit dem Christentum auch nur im geringsten vergleichbaren Organisationsformen noch eine Theologie entwickelt, sondern seien eher individuelle religiö-

Mysterienlehre<sup>572</sup> enthaltenen Verheißung. Dennoch ist die christliche Religion zweitausend Jahre nach der Ankunft Christi noch nicht vollendet: das Reich Gottes soll noch kommen. Die frohe Botschaft Christi müsse erst noch verwirklicht werden: Die christliche Kirche kenne in dieser Hinsicht ebenfalls drei Weltalter: das des Petrus, das paulinische und das noch kommende johanneische, weil Johannes der Apostel der gemeinschaftlich erlebten Religion, des Gemeinde-Geistes sei. Christus erscheint wie Dionysos als kommender Gott, welcher mit seinem endgültigen, lang ersehnten Advent und der Aufrichtung des Reiches Gottes der Religion und den Zeiten ein Ende setzen werde:

Johannes ist der Apostel der zukünftigen, erst wahrhaft allgemeinen Kirche, jenes zweiten, neuen Jerusalems, das er selbst herabsteigen sah vom Himmel, zubereitet wie eine geschmückte Braut ihrem Manne, jener nichts mehr ausschließenden Stadt Gottes (ein bis dahin fortdauernder Gegensatz), in die Heiden und Juden gleich eingehen, in der Heidentum und Judentum gleich begriffen sind, die ohne beschränkenden Zwang, ohne äußere Auktorität, welcher Art sie sey, durch sich selbst besteht, weil jeder freiwillig herbeikommt, jeder durch eigne Ueberzeugung, indem sein Geist in ihr eine Heimath gefunden, zu ihr gehört. Und gerade darum war Johannes auch der Liebling des Herrn, den dieser sich immer am nächsten hielt; denn die der Herr liebt, denen gibt er das Geschäft des Vollenders.<sup>573</sup>

### 3. Creuzers Symbolik

Schellings spätes, im wesentlichen religiös geprägtes Mythosverständnis verdankt wichtige Anregungen dem Werk eines Gelehrten aus dem altertumswissenschaftlichen Bereich: Georg Friedrich Creuzer (1771-1858). Durch ihn und die Heidelberger ‚religiöse‘ Romantik wandelt sich die Dionysos-Figur anhand zahlreicher Quellen und Belege aus der zeitgenössischen Altertumswissenschaft vom Gott des Weins und der Freude zum Gott der Mysterien, zur Verkörperung der dunklen Seite des heiteren und ausgeglichenen griechischen Pantheons. Mithin schlägt das Bild der heiteren griechischen Religion beinahe in sein Gegenteil um. Die olympische Religion wurzelt nun in einer älteren Schicht von chthonischen

---

se Optionen geblieben.

<sup>572</sup> Zur Überprüfung und Neudefinierung dieses Begriffs vgl. W. Burkert, ebenda, S. 56ff.

<sup>573</sup> SW II/4, S. 328



Kulten. Dem rätselhaften griechischen Gott, dessen Wesen aus Lebenskraft und zerstörerischem Drang besteht, hatte Creuzer bereits 1807<sup>574</sup> eine auf Latein verfaßte Schrift *Dionysos sive commentationes academicae de rerum Bacchicarum Orphicarumque originibus et causis* gewidmet, in welcher die Ursprünge der griechischen Dionysosreligion und der Mysterienkulte aus dem Orient, und zwar aus Indien und Ägypten, hergeleitet werden. Diese geläufigen romantischen Vorstellungen<sup>575</sup> wurzeln in der orphisch-pythagoreischen Überlieferung<sup>576</sup> antiker Mythologie und in der Ideenlehre des spätantiken Neuplatonismus sowie in deren Rezeption durch den Florentiner Neuplatonismus, auf den Creuzer, aber auch Schelling explizit zurückgreifen. Ebenfalls 1807 erschienen auch die *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften* Gotthilf Heinrich Schuberts, dessen mesmerische und sonnambulische Experimente Kleist zutiefst beeindruckt und fasziniert hatten. Hier findet man ähnliche Motive und Vorstellungen, wie zum Beispiel den orientalischen Ursprung der dionysischen Mysterien, die als Ausdruck der menschlichen Sehnsucht nach der Vereinigung mit der äußeren Welt, als Vereinigung des Zerstörenden und Zeugenden, des Todes und der Liebe<sup>577</sup> gefeiert werden. Die indische Mythologie habe schon im Gott Shiva diese Einheit zweier entgegengesetzter Pole vorgeprägt und sie durch die gleiche phallische

---

<sup>574</sup> Zu Creuzers althistorischen Werken vor den Mythologie-Studien s. die positive Darstellung von A. Momigliano, „Friedrich Creuzer and Greek Historiography“, in: Ders., *Studies in Historiography*, 2. Auflage, London 1969, S. 75-90.

<sup>575</sup> Vgl. M.-M. Münch, *La 'Symbolique' de Friedrich Creuzer*, Paris 1976, S. 23, zur Bedeutung des dionysischen Kultes in der Romantik: „Celui-ci est le plus romantique des cultes grecs. Il l'est par ses origines orientales, ses violences, ses contrastes, son inspiration fulgurante et la richesse symbolique de son mythe.“ Zum Thema s. M. Olender, *Les langues du paradis. Aryens et Sémites: un couple providentiel*, Paris 1989, besonders S. 13-74.

<sup>576</sup> Daß verblüffende Parallelen zwischen Orphik und orientalischer, insbesondere mesopotamischer Mythologie bestehen, darf mit dem Argument der erst spätantiken Überlieferung der dionysisch-orphischen Lehre nicht einfach abgetan werden. Es liegt näher, „eine kontinuierliche Tradition über die Sukzession der ἀγύρται καὶ μάντιες von der Überlieferung wie von den innerlich notwendigen Zusammenhängen her anzunehmen“, denn „Kultur wächst nicht aus eigener Kraft in stiller Verborgenheit, sie wird bewegt durch Lerneifer, Neugier, Aufnahmewilligkeit gerade im Kontakt mit dem Anderen, dem Fremden; so hat sie besonders in einer Umbruchszeit wie der orientalisierenden Epoche [das achte Jahrhundert v. Chr.] ihre Chance.“ So Walter Burkert in seinem wichtigen Buch über die orientalischen Ursprünge der griechischen Kultur, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg 1984 [Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse], S. 117.

<sup>577</sup> G. H. Schubert, *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft*, Dresden

Symbolik des dionysischen Kults bezeichnet. Ein Vergleich zwischen den verschiedensten Religionen und Kulturen ergäbe, daß jeder Glaube auf der Koexistenz von Leben und Zerstörung, Verjüngung der Welt und Todesdrang, Licht und Nacht ruht und daß „nicht bloß im Menschen, sondern auch im Thier, Grausamkeit und Wollust des Geschlechts, (...) eben so wie Tod und Zeugung nahe verwandt und neben einander sind.“<sup>578</sup> Diese Identität bildete das Kernstück der Mysterien und die tiefste Botschaft jeder Religion, die christliche nicht ausgeschlossen.

Es ist an dieser Stelle auf das Bekanntwerden der Veda und auf die ungeheure Aufwertung der indischen Mythologie zu verweisen. 1784 hatte William Jones die *Asiatic Society of Bengal* gegründet, die durch die *Asiatic Researches* in zwanzig Bänden einen entscheidenden Beitrag zur Entdeckung der indischen Kultur leistete. Parallel dazu übersetzten Jones und seine Freunde Colebrooke, Wilson und Wilkins in der Zeit 1788-1839 wichtige Texte der indischen Tradition, wie die *Rig-Veda*. Sie wiesen als erste auf die Ähnlichkeiten zwischen indischer, griechischer und römischer Mythologie hin.<sup>579</sup> Man dachte dabei an den Abglanz einer Urweisheit, welche als unmittelbare Offenbarung der Gottheit erscheine; dieser Glaube ruhte freilich auf einer falschen Einschätzung des Alters der eigentlich erst aus dem 4. Jahrhundert vor Christus stammenden Veden. „Die Sanskrit-Forschung erweckte die Neigung, in den *vergangenen, untergangenen* Kulturen etwas dem Heutigen Gleichwertiges, wenn nicht Überlegenes zu sehen.“<sup>580</sup> Auch die angefertigten Übersetzungen waren aufgrund mangelhafter Sprachkenntnisse sehr dürftig und konnten nur einen vagen Eindruck von der brahmanischen Götterlehre vermitteln: Die erste englische Übersetzung der *Upanishaden* datiert in die Jahre 1816-1819 und die der *Rig-Veda* in das Jahr 1838. Was Creuzer und seine Zeitgenossen zur Kenntnis nehmen konnten, waren späte hinduistische Schriften, in denen man frühere vedische Schichten wiederzuerkennen glaubte. Über die so hochgeschätzte indische Religion wußte Creuzer im Grunde nur wenig. In den pythagoreischen und orphischen Schriften aus der späten griechischen

---

1818, S. 58-85.

<sup>578</sup> Ebenda, S. 80.

<sup>579</sup> Vgl. dazu M. Münch, a. a. O., S. 19f. und J. de Vries, „Friedrich Creuzer (1771-1858)“, in: *Antaios* 3 (1962), S. 345f.

<sup>580</sup> K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, S. 72.

Literatur wollte er Gemeinsamkeiten mit dieser angeblichen indischen Urweisheit entdecken: Dieser späteren Quellen bediente er sich, um die Anfänge der griechischen Religion zu rekonstruieren und in Verbindung mit der vermutlich ‚uralten‘ Götterlehre der Inder zu bringen.

Dieser Bemühung entspringt sein vierbändiges Lebenswerk *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* (1810-1812), das sich die Entdeckungen der Neubegründeten Altertumswissenschaft zu Nütze macht, um die gesamte mythologische Symbolik des Abendlands darzulegen: „La *Symbolique* se présentait donc délibérément au public comme un ouvrage d’érudition engagée.“<sup>581</sup> Ausgangspunkt für Creuzers kühne Spekulationen über die Ursprünge der griechischen Religion ist der Bericht Herodots über die erste Bevölkerung Griechenlands, die Pelasger, die ursprünglich keine Götternamen gekannt und sie erst später von den Barbaren gelernt haben sollen. Diese Erzählung steht in schroffem Gegensatz zu dem Reichtum und der plastischen Anschaulichkeit der griechischen Mythologie, so wie man sie aus den antiken Quellen kennt. Diese Unstimmigkeit wird von Creuzer dadurch aufgehoben, daß er eine Zwischenperiode des Priestertums annimmt, in deren Verlauf Priester aus dem Orient nach Griechenland gekommen seien, um ihre Götterlehre zu verbreiten. Der Inhalt dieser hoch entwickelten Theologie sei aber den rohen Pelasgern schwer zugänglich gewesen: Die Priester hätten ihn deshalb durch unmittelbar anschauliche Symbole vermitteln müssen. Creuzer definiert das Symbol wie folgt:

Was unverhofft aus den verborgenen Tiefen der Natur durch das Auge, als Vorzeichen oder Warnung, den Menschen ansprach, und als etwas Ungemeines in Anspruch nahm, das war ein σύμβολον. [...] Ein jedes Zeichen oder Wort, das, die Wahrheit einer Aussage oder Lehre bestätigend, mit Einemmale volle Ueberzeugung giebt, heisst nun auch σύμβολον.<sup>582</sup>

Im Symbol sei die Verbindung zwischen Zeichen und Bezeichnetem, im Unterschied zur Allegorie, notwendig: Das Bildliche deute auf das Unendliche hin, und das Unendliche komme durch das Bildliche zum Ausdruck. Das Symbol zeichne sich deshalb durch seine Bedeutsamkeit aus; es sei die unmittelbare und

---

<sup>581</sup> M. Münch, a. a. O., S. 73.

<sup>582</sup> F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, 4

unbedingte Anschauung der Idee, daher der tiefgreifende Unterschied zu der Allegorie: „Das Symbol ist wesentlich aus einem religiösen Bedürfnis entstanden, die Allegorie aber aus einem poetischen oder philosophischen.“<sup>583</sup>

Das zweite Buch widmet Creuzer der Erforschung der verschiedenen Kulte und Götter der antiken Völker im Osten, in Ägypten, Griechenland und Italien. Die griechische Religion<sup>584</sup> sei kein vereinzelt Phänomen, sondern ihre Mythen und Kulte zeigten deutlich fremde Einflüsse: Eine vergleichende Religionswissenschaft könne auf diese zahlreichen Gemeinsamkeiten aufmerksam machen. Creuzer kann dennoch dabei nicht leugnen, daß die griechische Religion des klassischen Zeitalters ein Gefühl für das Plastische und das Maßvolle besitze, welches sie von den orientalischen wesentlich unterscheide und als originelle Erscheinung charakterisiere. Es sei aber möglich, „die Einheit der mythischen Anschauungen der alten Indier, Perser, Aegyptier, Phönicier und anderer Völker“<sup>585</sup> nachzuweisen. Man denke nur an Gottheiten wie Kybele, Osiris oder Tammuz oder an Fruchtbarkeitssymbole wie den Phallus oder den Stier, denen man überall begegnet. Die ursprünglichen orientalischen Elemente der griechischen Religion seien nie ganz verschwunden: „la première renaissance orientale ne s'imposa pas au peuple mais vécut dans les mystères. Pour qui cherche donc les sources orientales de la religion grecque, l'étude des mystères est d'une extrême importance.“<sup>586</sup> Creuzer widmet Dionysos die letzten beiden Bücher seiner *Symbolik*. Bei keinem anderen Gott ist die orientalische Herkunft deutlicher als bei Dionysos, dessen erfolgreicher Siegeszug aus dem Orient Griechenland erreicht habe, wo eine bacchische Religion entstanden sei, welche alle früheren Erscheinungs- und Kultformen des Gottes (als Stiergott, als Feuergott, als phrygischer Dionysos) synkretistisch vereinigt habe. Nach Creuzers wichtigem Buch verläßt Dionysos den Bereich der reinen Ästhetik und wird auch der Altphilologie zugänglich. Der kommende Gott der Mysterien, welcher die Erneuerung der Welt und die Stiftung einer universel-

---

Bde., Leipzig/Darmstadt 1819-1821, Bd. 1, S. 36 und 38f.

<sup>583</sup> J. de Vries, „Friedrich Creuzer“, a. a. O., S. 352.

<sup>584</sup> Es sei aber darauf hingewiesen, daß „die griechische Sprache keinen Begriff, der sich mit dem Wortfeld von ‚Religion‘ decken würde“, kennt. Erst aus dem „Nebeneinander von Kulturen und Mythen, das nicht selten zum Wechselverhältnis wird, konstituiert sich das Gesamtbild der griechischen Religion.“ Zitate aus A. Henrichs, *Die Götter Griechenlands*, a. a. O., S. 17.

<sup>585</sup> F. Creuzer, a. a. O., Bd. 2, S. 18.

len, religiös vereinigten Menschengemeinde ankündigt und dessen Funktion die Dichter und die Philosophen mit kühnen Parallelen, theologischen Vorstellungen und revolutionärem Elan zu ergründen und zu verbildlichen getrachtet hatten, wird nun zum Gegenstand wissenschaftlicher, wenn auch nicht methodisch einwandfreier Forschung. Selbst die Mythenforschung hat sich nach Creuzer gewandelt, denn „nicht nur hat erst mit der historischen Kritik die ‚Selbstverständlichkeit des Mythologischen‘ ihr wahres Ende gefunden, sondern die Mythologie ist um 1830 auch institutionell ortlos geworden. Bis 1825 waren Creuzer und andere Altphilologen und Archäologen in einer Person; um 1830 gliederten sich dann aus der philologisch orientierten Altertumswissenschaft die Disziplinen der Altphilologie, Althistorie, Archäologie, Kunstgeschichte und besonders die Religionsgeschichte aus.“<sup>587</sup>

Die neue, fremde, dionysische Religion setzt sich in Griechenland freilich nicht ohne heftigen Widerstand des schon vorhandenen Apollonkults durch; nach anfänglichen Auseinandersetzungen kommt es zu einer Versöhnung innerhalb der orphischen Mysterien, wo man deshalb sowohl das Instrument des neuen Gottes, die Flöte, als auch jenes des alten, die Kithara, spielt; daß solche Gedanken Nietzsches Theorien vorgreifen, liegt auf der Hand.<sup>588</sup> Der dreigestaltige Dionysos der orphischen Mysterien zeige deutliche Ähnlichkeit mit dem Osiris-Kult in Ägypten und mit kleinasiatischen Gottheiten. Im vierten Buch sieht Creuzer sich mit der Mysterienreligion der Hellenen und ihrer Ähnlichkeit mit dem Christentum konfrontiert; in Eleusis sei eine Vergeistigungstendenz des Heidentums bemerkbar, die zuerst zur Philosophie und danach zur christlichen Religion direkt führe. Der nur den Eingeweihten zugängliche Kern der Mysterien bilde „die Wahrheiten vom Einen und ewigen Gotte, von der Welt und von des Menschen Bestimmung, [...] die Lehre von der Palingenesie und Unsterblichkeit der Seele“ ab.<sup>589</sup>

Creuzers Werk stellt einen der letzten und umstrittensten Versuche dar, eine umfassende Altertumswissenschaft zu betreiben, und erregte daher großes Aufse-

---

<sup>586</sup> M. Münch, a. a. O., S. 89.

<sup>587</sup> Ch. Jamme, a. a. O., S. 83.

<sup>588</sup> Obwohl Nietzsche Creuzer nie erwähnt, steht sein Einfluß auf ihn außer Zweifel. Nietzsche hat die *Symbolik* während der Arbeit an der *Geburt der Tragödie* aus der Bibliothek der Universität Basel entliehen; ein Exemplar davon befindet sich unter seinen Büchern in Weimar.

hen. Die Nähe zur romantischen Bewegung in Heidelberg, deren wichtigsten Ansätze in seinen Schriften deutlich erkennbar sind, und die Widerlegung des traditionellen Bildes der antiken Religion, welche daran nicht durch dichterische Spekulationen, sondern durch eine Untersuchung und Auslegung der alten Quellen anschoß, galten der damaligen gebildeten Welt und der Altertumswissenschaft als Provokation und entfachten einen heftigen Streit,<sup>590</sup> welcher ein halbes Jahrhundert später anlässlich der Veröffentlichung von Nietzsches *Geburt der Tragödie* wiederaufflammte. Zutreffend merkt Gockel dazu: „Eine ‚neue Mythologie‘ hatte Creuzer mit seinem historischen Vorhaben sicherlich nicht im Sinn. Aber er hat Kriterien an die Hand gegeben für die Beurteilung der alten Mythologie im Hinblick auf ihre für das mythische Bewußtsein konstitutiven Bestandteile [man denke dabei nur an Schelling].“<sup>591</sup> Denn bei Creuzer müssen die historischen Belege die zwischen dem Unendlichen und den Endlichen angelegte Bedeutsamkeit des mythischen Bildes, dessen Überzeugungskraft plötzlich wie eine Epiphanie aufscheint und wirkt, beweisen. Nur den Eingeweihten, die in der Lage sind, das esoterische Symbol zu deuten und entziffern, erschließt sich der Bedeutungszusammenhang des Mythos in seiner vollen Evidenz und substantiellen Konstanz. In seiner *Geschichte der Philologie* (1921) bestreitet der *princeps philologorum* Wilamowitz das Gewicht der *Symbolik* nicht, empfindet jedoch mit Abneigung die aus faszinierenden, aber zu mystischen und nicht strikt wissenschaftlich haltbaren Theorien entstehende Gefahr, „auch wissenschaftliche Köpfe zu benebeln“.<sup>592</sup> Wilamowitz unterstellt Creuzer einen unwissenschaftlichen Umgang mit den alten Quellen, die er, statt sie aus ihrer Zeit heraus zu verstehen, voreingenommen in einem kosmogonischen Zusammenhang auslegt, welcher sich in der Zentralität nur den Eingeweihten zugänglicher Mysterienkulten offenbart. Solche mystischen Vorstellungen sind für jeden ernsten Altphilologen an sich unwichtig oder doch nur von Interesse, solange man sie wissenschaftlich in ihrer historischen Gebun-

---

<sup>589</sup> F. Creuzer, a. a. O., Bd. 4, S. 519.

<sup>590</sup> Die wichtigsten Dokumente dieses Streits sind in: E. Howald (Hrsg.), *Der Kampf um Creuzers Symbolik*. Eine Auswahl von Dokumenten, Tübingen 1926, zu lesen.

<sup>591</sup> H. Gockel, „Mythologie als Ontologie“, a. a. O., S. 41.

<sup>592</sup> U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Geschichte der Philologie*, mit einem Nachwort und Register von Albert Henrichs, 3. Auflage, Neudruck der Erstauflage von 1921, Stuttgart/Leipzig 1998, S. 50.

denheit erforschen und begreifen kann; außerhalb ihres jeweils geschichtlichen Horizonts verlieren sie jeglichen Anspruch auf Wahrheit und Gültigkeit.

Es soll an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, daß 1810, zwei Jahre vor der Veröffentlichung der *Symbolik*, Joseph Görres, ein Schüler Creuzers (1776-1848), in seiner *Mythengeschichte der asiatischen Welt*<sup>593</sup> auf ähnliche Weise von einer Ausbreitung der dionysischen- und Mysterienreligion von Osten nach Westen im Sinne einer Erneuerung der Welt gesprochen hatte. Dieses Werk in vier Bänden geht von der romantischen Überzeugung aus, das Göttliche sei überall und zu jeder Zeit zugänglich. Gott offenbare sich im Weltall und in der Geschichte; deshalb habe jede Epoche ihre Heiligen und Propheten gekannt. Die Geschichte sei folglich in erster Linie eine religiöse Geschichte der Offenbarung Gottes bei den verschiedensten Völkern und in den verschiedensten Epochen. Am Anfang der Geschichte sei die Religion pantheistisch gewesen, weil Naturelemente wie der Himmel oder die Sonne verehrt wurden. Später, mit den Völkerwanderungen, hätten sich sexualisierte Naturvorstellungen durchgesetzt. Selbst die Schöpfung der Welt und ihre Entfaltung ähneln im Zeugen und Gebären einer dionysischen Epiphanie. Die Welt entstehe aus der Vereinigung des irdischen, weiblichen Prinzips<sup>594</sup> mit dem himmlischen, männlichen. Der Phallos des Dionysos sei das erste Symbol des Göttlichen und jener ursprünglichen, lebensspendenden Umarmung der zwei Urelemente, die am Anfang des Lebensprozesses stehe.<sup>595</sup> Der dritten und vierten Stufe dieser Entwicklung entsprächen jeweils der Heroenkult und vergeistigte Religionsformen, wie der Buddhismus, der Zoroastrismus und das Christentum. Der Glaube an eine ursprüngliche, nur im Mythos enthaltene Einheit alles Seienden nimmt deutlich Creuzers Gedanken der gemeinsamen Symbolik der

---

<sup>593</sup> Joseph Görres, *Mythengeschichte der asiatischen Welt*, Bd. 5 (1935), in: *Gesammelte Schriften*, herausgegeben im Auftrag der Görres-Gesellschaft von Wilhelm Schellberg in Zusammenarbeit mit Max Braubach, Köln 1926ff.

<sup>594</sup> Vgl. dazu W. Lösch, *Der werdende Gott*. Mythopoetische Theogonien in der romantischen Mythologie, Frankfurt a. M./Berlin/Bern u. a. 1996, S. 11: „Dieser Gedanke der ursprünglichen geschlechtlichen Einheit in der Gottheit, der Vereinigung oder Ergänzung männlicher und weiblicher Potenzen in einem göttlichen Wesen, der besonders in den alten Hochkulturen zwischen Ostmittelmeer und Indusgebiet und in Griechenland durch die Orphik Eingang gefunden hatte, ist in einigen mythopoetischen Übertragungen auch in den neuen Theogonien der romantischen Mythologie erkennbar.“

<sup>595</sup> A. Baumler (*Das mythische Weltalter*. Bachofens romantische Deutung des Altertums, Sonderausgabe, München 1965, S. 102) hat zu Recht von einer „Metaphysik der Zeugung“ geredet.

verschiedenen antiken Mythologien vorweg. „Wie für Creuzer ist auch für Görres die Vielfalt der Mythologie nicht Ausdruck unterschiedlichen oder gar konträren mythischen Bewußtseins, sondern im Gegenteil Zeichen einer durch ethnologische und historische Faktoren bestimmten Ausfaltung einer mythischen Idee.“<sup>596</sup> Trotz der vielen unterschiedlichen Benennungen und Erscheinungsformen in der Geschichte ist die gesamte Mythologie auch bei Görres auf die Idee von einer einzigen Gottheit, welche jeder Zeit und jedem Volk gemeinsam gewesen ist und sich in der Vielfalt und in der zeitlichen, geschichtlichen Abfolge manifestiert, zurückzuführen.

Ähnliche Ansichten vertritt Johann Arnold Kanne (1773-1824), der wie Creuzer ein Schüler des Göttinger Altphilologen Heyne<sup>597</sup> gewesen war. Er versuchte in seinen Werken (*Erste Urkunden der Geschichte oder allgemeinen Mythologie*, 1808; *Pantheum der ältesten Naturphilosophie*, 1811; *System der indischen Mythe*, 1813) den mythologischen Prozeß als eine Wiedereinführung des ursprünglichen Monotheismus durch den Polytheismus zu deuten, ein schon aus Schelling bekannter Gedanke. Inhalt der antiken Mythologie wäre infolgedessen nichts geringeres als die Ankunft (Wiederkunft) Christi, der in sich Natur (*sôma*) und Geist vereinige; während der Eleusinien werde der zerstückelte Dionysos-Zagreus in der Gestalt des Welterlösers Christus geboren. Die grundsätzliche Übereinstimmung der griechischen Mysterienlehre und der hinduistischen Religion mit dem Christentum (sie führt alle auf die Idee eines einzigen Gottes zurück) versucht Kanne mit einem willkürlichen etymologischen Verfahren zu belegen, das auf einer angenommenen Urverwandtschaft aller Sprachen der Welt beruht. Da die Kenntnis-

---

<sup>596</sup> H. Gockel, *Mythologie als Ontologie*, a. a. O., S. 44f.

<sup>597</sup> Für Heynes (1729-1812) Mythosverständnis, das die aufklärerische Abwertung bzw. die allegorische Auslegung des Mythos ablehnt und überholt, ist der *sermo mythicus* ein Vorstadium des menschlichen Bewußtseins, eine *infantia generis humani*, welche aus Mangel an Wissen und Ausdrucksvermögen entstehe, und komme einer „universelle[n] Ausdrucksform der Frühzeit“ gleich [A. E.-A. Horstmann, „Mythologie und Altertumswissenschaft. Der Mythosbegriff bei Christian Gottlob Heyne“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 16 (1972), S. 74; vgl. aber auch J. de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, a. a. O., S. 143ff.]. Mythologie sei „der Inbegriff von Sagen und Gedanken aus den alten Zeiten vor Einführung der Schrift, der erste Versuch der Kinderwelt, zu philosophieren, Ausgangspunkt von Poesie und Geschichte.“ (F. Strich, a. a. O., Bd. 1, S. 107) Sie ist dennoch „autonomes‘ Forschungsgebiet ‚im Dienste‘ einer selbst (z.B. gegenüber theologischen Ansprüchen) ‚autonom‘ gewordenen Philologie, die sich nun als Wissenschaft vom ‚ganzen‘ Altertum verstand.“ (A. Horstmann, a. a. O., S. 71) Zu Heynes philologischer Tätigkeit vgl. auch R. Pfeiffer, a. a. O., S. 212.



se des Sanskrit zu dieser Zeit erst recht dürftig waren, verwundert es nicht, daß Kannes Methode zu haltlosen Spekulationen führte.<sup>598</sup>

Wie bereits erwähnt, entfachte Creuzers *Symbolik* einen heftigen Streit zwischen begeisterten Anhängern, hauptsächlich aus dem Kreis der Heidelberger Romantiker kommend, und zähen Widersachern, unter diesen viele Altertumswissenschaftler, denen Creuzers Methode und Quelleninterpretation zu willkürlich und beliebig erschien; aber auch ein Dichter wie Goethe bezog Opposition. Die in der *Symbolik* entwickelte Auffassung von der Antike, die auf der Zentralität des Dionysos und seines Mysterienkults sowie auf der Identität christlicher und heidnischer Geheimlehren basierte, erregten bei ihm einen Widerwillen, welcher mit der von *Kleists* Penthesilea ausgelösten Ablehnung vergleichbar war: In einem Brief an Reinhard vom 12 Mai 1826 brandmarkte er die Symboliker als „Antiklassiker“; schon einige Jahre zuvor, am 16 Januar 1818 hatte er an Sulpiz Boisserée folgendes geschrieben:

Winckelmanns Weg, zum Kunstbegriff zu gelangen, war durchaus der rechte, Meyer hat ihn ohne Wanken streng verfolgt, und ich habe ihn auf meine Weise gern begleitet. Der sonstigen treuen Mitarbeiter in diesem Felde gab es auch wohl noch; sehr bald aber zog sich die Betrachtung in Deutung über und verlor sich zuletzt in Deuteleien; wer nicht zu schauen wußte fing an zu wähen und so verlor man sich in ägyptische und indische Fernen, da man das beste im Vordergrunde ganz nahe hatte. [...] man hatte nun immerfort *an den unseligen dionysischen Mysterien zu leiden*. Creuzer, Kanne und nun auch Welcker entziehen uns täglich mehr die großen Vortheile der griechischen lieblichen Mannigfaltigkeit und der würdigen israelitischen Einheit.<sup>599</sup>

Wie die *Penthesilea* erschien ihm nun die *Symbolik* als ein Sammelsurium wild erregter Vorstellungen, welche auf die klassische Antike ein ihr fremdes mystisches, christliches und allgemein unklares Gedankengut übertrugen, das Goethe

---

<sup>598</sup> Zu Kannes Werk vgl. D. Schrey, *Mythos und Geschichte bei Johann Arnold Kanne und in der romantischen Mythologie*, Tübingen 1969. Gegen das etymologische Verfahren gilt die Warnung, daß es im Griechischen sehr schwer ist, Lehnwörter aufzudecken, weil sie an den griechischen Lautbestand und die griechische Flexion assimiliert werden: „Sie treiben Mimikry, indem sie sich nach einheimischen Bedeutungsträgern und Suffixen richten, und können in der Regel nur von Fall zu Fall auf Grund entsprechend detaillierter Dokumentation dingfest gemacht werden.“ Deshalb – stellt Burkert fest – können in diesem Bereich „viele Unvorsichtigkeiten“ begangen werden. In: W. Burkert, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, a. a. O., S. 37.

<sup>599</sup> J. W. Goethe, *Briefe* (Hamburger Ausgabe), textkritisch durchges. u. mit Anm. vers. von K. R. Mandelkow, 4 Bde., Hamburg 1965-1968, Bd. 3, S. 413. Hervorhebung von mir.

von seiner Darstellung des Altertums immer ferngehalten hatte. Denn darum ging es schließlich: „Die romantische Mythographie verlagerte den leitenden Gesichtspunkt vom künstlerischen Deutungswert auf den religionsgeschichtlichen Aussagewert.“<sup>600</sup> Die Ansicht, daß die antike Mythologie nach Moritz' Theorie „menschliche Dichtung und schöne Kunst“<sup>601</sup> sei und daß sich Bildung, ethische und ästhetische Postulaten durch den schönen Schein des Mythos anschaulich machen ließen, war durch die romantischen Vorstellungen endgültig aufgehoben. Goethe blickte mit Wohlwollen auf die wichtigste, von Johann Heinrich Voß verfaßte Gegenschrift *Antisymbolik*. Voß (1751-1826), Autor einer berühmten Übersetzung Homers und Professor an der Universität Heidelberg, war schon lange mit den dortigen Romantikern in Konflikt geraten, als sie gewagt hatten, das Nibelungenlied mit den homerischen Werken zu vergleichen. Die Lage spitzte sich weiter zu, nachdem der humanistisch ausgebildete Voß philologisch begründete, aber dichterisch ungerechte Einwände gegen *Des Knaben Wunderhorn* vorbrachte. Seinem philologisch geschulten Verständnis der klassischen Antike mußten Creuzers synkretistische Ansichten als verworrenes Sammelsurium unsystematischer und absurder Theorien erscheinen, die das Wesen des Altertums, seine tiefgreifende Schönheit, barbarisch verstellten und verleumdeten. Jedes Kapitel der *Antisymbolik* widerlegt deswegen Punkt für Punkt die Ansichten Creuzers, die durch zuweilen polemische Überschriften genau ins Gedächtnis des Lesers gerufen und somit in ihrer Abstrusität wirkungsvoll verhöhnt und parodiert werden. Zielscheiben seiner Polemik sind sowohl die romantischen Versuche, eine Christentum und Heidentum versöhnende Neue Mythologie zu begründen, als auch die sexuellen Ausschweifungen, welche laut Hesiod und Euripides sowie nach frühchristlichen Zeugnissen die Geheimriten charakterisierten. „Voß ‚Antisymbolik‘ ist der ‚Antidionysos‘ der Klassiker und zugleich ihr letztes, schon nicht mehr wirksames Bollwerk gegen die Romantiker.“<sup>602</sup>

---

<sup>600</sup> Ebenda, S. 29.

<sup>601</sup> F. Strich, a. a. O., Bd. 1, S. 290.

<sup>602</sup> M. L. Baeumer, „Das moderne Phänomen des Dionysischen und seine ‚Entdeckung‘ durch Nietzsche“, a. a. O., S. 145.

#### *4. Vom Umgang der klassischen Philologie mit dem neuen Mythos- und Antikeverständnis*

Creuzers Werk blieb nicht ohne Wirkung unter den Altphilologen, obgleich die meisten Reaktionen Hohn und Unterschätzung verraten. Die Veröffentlichung der *Symbolik* nötigte einerseits die Gelehrtenwelt zur Auseinandersetzung mit Erscheinungen der alten, ‚klassischen‘ Kultur, die dem geläufigen Verständnis der Antike zutiefst zuwiderzuliefen, ja es gar umzukehren schienen; andererseits stellte gerade die damals neue Wissenschaftlichkeit der klassischen Philologie moderne Methoden und Verfahren zur Verfügung, die den Erwerb genauerer und historisch gesicherterer Einblicke in die *realia* der antiken Kultur und Gesellschaft gewährten. Bestritten wurde nicht, daß das Altertum orgiastische und mysterienartige Glaubensformen kannte, sondern, daß man historisch verifizierbare Sachverhalte und Phänomene in einen breiteren, nicht demonstrierbaren mystischen Zusammenhang hineindeuten konnte. Trotz der vielen gegen Creuzer gerichteten Schriften [darunter auch Lobecks (1781-1860) *Aglaophamus*, über den Nietzsche sein vernichtendes Urteil von „verächtlichem Geschwätz“ verhängt hat]<sup>603</sup> beeinflußt die von Creuzer ausgesprochen ‚romantische‘ Auffassung von der Antike die zeitgenössische Altertumskunde, obgleich die Altertumswissenschaftler es nicht unterlassen, bei jeder Gelegenheit die Distanz zu Creuzer erneut zu betonen. Das Interesse für die im Dunkeln liegenden Ursprünge der antiken Kultur darf auch als Folge des neuen historischen Bewußtseins des 19. Jahrhunderts angesehen werden: Je genauer und tiefer die historische Methode das Altertum zu erforschen vermochte, desto schärfer wurde die Grenze zwischen Historie und Vergangenheit, zwischen dem durch schriftliche Zeugnisse überlieferten Geschehenen und

---

<sup>603</sup> F. Nietzsche, „Was ich den Alten verdanke“, a. a. O., Bd. 6, S. 152: „Der berühmte Lobeck zumal, der mit der ehrwürdigen Sicherheit eines zwischen Büchern ausgetrockneten Wurms in diese Welt geheimnisvoller Zustände hineinkroch und sich überredete, damit wissenschaftlich zu sein, dass er bis zum Ekel leichtfertig und kindisch war, – Lobeck hat mit allem Aufwande von Gelehrsamkeit zu verstehen gegeben, eigentlich habe es mit allen diesen Curiositäten Nichts auf sich.“ Dazu aber auch Wilamowitz, a. a. O., S. 50. Nietzsches Urteil über Lobeck bestätigt Fritz Graf grundsätzlich im Artikel „Karl Otfried Müller: ‚Eleusinien‘ (1840)“, in: W. M. Calder/R. Schlesier (Hrsg. unter Mitwirkung von S. Gödde), a. a. O., S. 223 („Voss wie Lobeck reagierten auf die Creuzerschen Exzesse mit dem Appell, nichts aus den Texten zu lesen, was sie nicht hergaben, blieben dann allerdings in ihrem ängstlichen Eifer, Spekulationen zu vermeiden, oft

dem erst später in den Mythen erzählten und veranschaulichten Gedachten, dem mythischen prähistorischen Kern, gezogen, denn Mythographien stellen im Vergleich zum tiefgründigen Wesen des Mythos nur eine oberflächliche, neu entstandenen Schicht dar. Ähnlich verlief die Differenzierung zwischen der Vielfalt der geschichtlichen Erscheinungen und der Gleichförmigkeit der Vergangenheit, zwischen Veränderung und Beständigkeit, Kultur und Natur, Politik und Gesellschaft, Rationalität und Irrationalität, Männlichem und Weiblichem.<sup>604</sup>

Die Beschäftigung mit Creuzers *Symbolik* prägt auf entscheidende Weise Karl Otfried Müllers (1797-1840) Untersuchung der griechischen Kultur und Mythologie, die zwischen den beiden Polen der ‚rationalen Wissenschaft‘ und der ‚romantisch-theologischen Spekulation‘ schwankt und deshalb versucht, die neuen, romantischen Ideen eines religiösen Ursprungs der Kultur mit der Akribie der philologischen Methode in einem harmonischen Ganzen zu vereinigen.<sup>605</sup> Auf der Suche nach den Grundlagen und den Eigentümlichkeiten der griechischen Kultur widerlegt Müller Creuzers Glauben an eine ursprüngliche, einheitliche, allen Völkern zugängliche symbolische Erfahrung, die durch eine vergleichende Religionswissenschaft nachweisbar wäre. Seine hermeneutische Methode führt ihn vielmehr zum Nachweis der Originalität und Einheitlichkeit jeder Kultur in der Vielfalt ihrer geschichtlichen Erscheinungen. Diesem theoretischen Vorhaben entspringt der Plan der *Geschichten Hellenischer Stämme und Städte* (1818): Die religiöse Weltanschauung mache das Innere und Spezifische eines Volks aus und müsse daher in Verbindung mit ihrem Entstehungsort untersucht werden. Der Kern von Müllers Kritik an Creuzer besteht in der Erkenntnis, daß „art and civilization originated in religion, which itself sprang from the relationship between the soul and natural circumstances. One might admire and love different cultures,

---

ihrerseits weit hinter dem zurück, was die Texte hätten leisten können“).

<sup>604</sup> Vgl. J. H. Blok, *The Early Amazons*, a. a. O., S. 10ff.

<sup>605</sup> Dazu J. H. Blok, „Romantische Poesie, Naturphilosophie, Konstruktion der Geschichte‘: K. O. Müller’s Understanding of History and Myth“, in: W. M. Calder/R. Schlesier (Hrsg.), a. a. O., S. 57ff. Der Beitrag zeichnet u. a. Müllers Bildungsweg und die Rolle des Pietismus in seiner Erziehung nach. Müllers Auffassung der Altertumswissenschaft wird im Kontext der Polemik zwischen ‚Sach-Philologie‘, (Böckh, Müllers Lehrer) und ‚Sprach-Philologie‘ (Hermann) analysiert [s. dazu auch Ernst Vogt, „Der Methodenstreit zwischen Hermann und Böckh und seine Bedeutung für die Geschichte der Philologie“, in: Hellmut Flashar/Karlfried Gründer/Axel Horstmann (Hrsg.), a. a. O., S. 103-121].

but to attribute the one's features to the other was to deny the essence that marked their very qualities."<sup>606</sup> Müllers Interesse für die Ursprünge der griechischen Kultur ist dabei romantischer Prägung, wie er selber an einer Briefstelle bestätigt:

Die alten Griechen hatten, scheint mir, weit mehr Romantisches in ihrem Wesen, weit mehr sentimentales, melancholisches Naturgefühl, als die spätern, classischen.<sup>607</sup>

Diese Vorstellungen von der Antike sollten schon bald die Aufmerksamkeit des Altphilologen auf die Untersuchung des griechischen Kultwesens lenken, in dem er ein Spannungsverhältnis zwischen ‚olympischen‘ und ‚chthonischen‘ Göttern zu erkennen glaubt. Müller ist der erste, der den heute überholten Begriff von ‚chthonischer‘ Religion prägte:<sup>608</sup> Der Gott, welcher das dunkle, orgiastische, mystische Wesen dieser Religion am deutlichsten offenbart, ist Dionysos. Er ist aber zugleich auch „ein zeitgemäß moderner, ein romantischer Gott“,<sup>609</sup> der die romantische Faszination für die Ursprünge der Kultur verkörpert und deshalb das Lebenswerk Müllers durchzieht. Im Mittelpunkt des ersten Teils der *Geschichten Hellenischer Stämme und Städte, Orchomenos und die Mynier* steht die Analyse des dionysischen Mythos der Töchter des Mynias: Der Gott stamme aus der böotischen Thrakien, die Thraker seien Teil der griechischen Welt; denn Dionysos ist für Müller ein griechischer Gott. Auf trakische Ursprünge sei das Enthusiastische und Orgiastische im Dionysoskult zurückzuführen. An diesen Vorstellungen hält Karl Otfried Müller in *Die Dorier* (2 Bde., 1824), einem der drei, laut antiker Überlieferung ursprünglichen griechischen Stämme, weiterhin fest. Die Forschung<sup>610</sup> ist zum größten Teil darüber einig, daß Nietzsche aus diesem Buch entscheidende Anregungen für seine Theorie des Dionysischen erhielt.<sup>611</sup> Den au-

---

<sup>606</sup> J. H. Blok, „Romantische Poesie, Naturphilosophie, Konstruktion der Geschichte“, a. a. O., S. 81.

<sup>607</sup> Zit. nach R. Schlesier, „Dieser mystische Gott“. Dionysos im Spiegel von Karl Otfried Müllers Religionstheorie“, in: W. M. Calder/R. Schlesier, a. a. O., S. 399.

<sup>608</sup> Zum Begriff der ‚chthonischen‘ Götter und seiner Prägung im Laufe des 19. Jahrhunderts s. R. Schlesier, *Kulte, Mythen und Gelehrte*. Anthropologie der Antike seit 1800, Frankfurt a. M. 1994, S. 21ff., und dies., s.v. „Chthonische Götter II. Griechenland“, in: *Der Neue Pauly*. Enzyklopädie der Antike, hrsg. von H. Cancik und H. Schneider, Bd. 2 (Ark-Ci), Stuttgart Weimar 1997, Sp. 1186-1190.

<sup>609</sup> R. Schlesier, „Dieser mystische Gott“, a. a. O., S. 399.

<sup>610</sup> Vgl. C. Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 3 Bde., 4. Auflage, Paris 1958, Bd. 1: *Les précurseurs de Nietzsche. La jeunesse de Nietzsche*, S. 409

<sup>611</sup> Nietzsche kannte Müllers Arbeiten sehr gut; insbesondere zwischen 1870 und 1875 lieh er die *Geschichte der griechischen Literatur* von der Universitätsbibliothek in

tochtonen, jeden orientalischen Einfluß abweisenden Charakter der griechischen Religion und Kultur versucht Müller anhand der Theorie einer Apollonreligion nachzuweisen. Apollon symbolisiert dabei die ursprüngliche, von orientalischen, pelasgischen Zügen freie, dorische Reinheit und Einheitlichkeit in jeder religiösen, politischen und kulturellen Erscheinung, ganz im Gegenteil zu anderen griechischen Stämmen wie etwa den Joniern. Die Charakterisierung des Apollonkults stimmt in manchem mit Winckelmann überein:

Eine Hauptabsicht des Apollinischen Cultus war, das ruhige Gleichgewicht des Gemüths zu erhalten, und alles Sinnzerrüttende, zum Taumel Aufregende, die innre Klarheit Verdunkelnde zu entfernen. Der Dorische Sinn will überall eine reine und klare Harmonie, die auch im Kleinsten harmonisch sei.<sup>612</sup>

Durch die schon der Antike bekannte Gleichsetzung von ‚dorisch‘ und ‚spartanisch‘ erhält diese angeblich ethnische, kulturelle und religiöse Ureinheit eine zusätzliche kriegerische Dimension. Diese Auffassung des Dorertums ist angesichts späterer Untersuchungen und Entdeckungen unhaltbar geworden. Müller bescheinigt dem dorischen Volk eine grundlegende Distanz zu den Dionysos- und Demetermysterien, die hingegen den Kern der früheren griechischen Religion gebildet hätten.

Die dorischen Charaktereigenschaften spiegelten sich in der dorischen Kunst, vor allem in der dorischen Architektur, deren Gipfel der dorische Tempel sei: Dieser vermittle einen „Eindruck von Mächtigkeit und Bestimmtheit“, „das Gefühl einfacher Größe“, „eine über dem Ganzen verbreitete Klarheit“; „so spricht sich in dieser Kunstschöpfung der dem Stamme eigene Sinn für strenges Gesetz, einfa-

---

Basel mehrmals aus.

<sup>612</sup> K. O. Müller, *Die Dorier*, 2 Bde., Breslau 1824, Bd. 2, S. 405. Dem ausführlichen *Kommentar zu Friedrich Nietzsche ‚Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik‘ (Kap. 1-12)* von B. von Reibnitz, Stuttgart/Weimar 1992, S. 107, verdanke ich den Hinweis auf Friedrich Schlegels Beschreibung der Dorier in *Von den Schulen der griechischen Poesie*, ein Bindeglied zwischen Winckelmann und Müller: „Die Dorier waren gewissermaßen der ältere, reinere, nationalste Griechische Stamm, und die beiden eigentümlichsten Produkte des Griechischen Geistes. Gymnastik und Musik, sind größtenteils ein Werk der Dorier. Es ist nicht von der ersten Erfindung die Rede, aber die Dorier vorzüglich gaben ihnen Gestalt, Bildung, Vollendung [...]. Der beste Kommentar zum Studium dieser Schule ist der Charakter der Dorier selbst [...], welchen man aus dem Thucydides und auch aus dem Pindar kennen lernt. Der Ton ihrer Sittlichkeit war Größe, Einfalt, Ruhe; friedlich und doch heldenmüthig, lebten sie in einer edeln Freude.“ In: KA I, S. 8 und 10.

ches Maaß, reine Übereinstimmung aus.“<sup>613</sup> Apollon und seinem Kult sei eine bestimmte Art von Dichtung und Musik zugeordnet, die sich wesentlich von der orgiastischen und wilderregten orientalischen Ursprungs unterscheide und als ‚streng‘, ‚einfach‘ und ‚ruhig‘ charakterisiert werden könne. Auch die delphische Mantik sei keineswegs Ausdruck von Dunkelheit und Irrationalität und unterziehe sich letztendlich auch dem überlegenen, apollinischen Prinzip der Ordnung.<sup>614</sup> Bei Müller findet sich bereits die Opposition zwischen ursprünglicher apollinischer Kitharamusik und der fremd eingeführten Aulosmusik phrygisch-asiatischen Ursprungs, die eine so wichtige Stellung im Gesamtkontext der *Geburt der Musik* einnimmt.<sup>615</sup>

In dem späteren erschienenen Werk *Geschichte der griechischen Literatur* (2 Bde., 1841)<sup>616</sup> vertieft Müller diese Ansätze und Theorien weiter, indem er sich mit dem Problem der Entstehung des Dithyrambus und der Tragödie befaßt. Die Tragödie sei eine dorische Erfindung gewesen, welche vom Tyrann Kleisthenes aus dem Bereich des Kults des Adrastos auf Dionysos übertragen worden sei, also auf den Gott, dem sie ursprünglich galt; Kern der chorischen Darbietungen seien nämlich die Leiden des Adrast gewesen, in denen sich die ursprünglichen Schmer-

---

<sup>613</sup> K. O. Müller, a. a. O., Bd. 2, S. 259.

<sup>614</sup> Ebenda, Bd. 1, S. 341: „Apollon unterwirft als göttlicher Heros jegliches Widerstrebende einer göttlichen Ordnung und einen höhern Gesetze; höhere Ordnungen und Gesetze sind es auch, die er als Prophet des Zeus ausspricht. Auch durch diese soll überall Ruhe, Klarheit, Harmonie bewirkt und hergestellt, und das Hindernde und Störende entfernt werden.“

<sup>615</sup> Ebenda, Bd. 1, S. 344ff. Im Anschluß an Karl Otfried Müller verfaßte Ritschl 1832 den auf den Gegensatz zwischen Aulos- und Kithara-Musik ruhenden Aufsatz *Olympus, der Aulet*, welcher Ritschls Schüler Nietzsche sicherlich beeinflusst hat: „Die Kitharmusik, althellenischen Ursprungs, insonderheit dem dorischen Stamme, dem Apollocultus und dem gesammten Apollinischen Sagenkreise eigenthümlich, entsprach diesen Beziehungen auf das Innigste durch die strenge Einfachheit und hohe Ruhe, die sie charakterisirte, und die sie zur Besänftigung der Leidenschaften, zur Erhebung des Gemüths und zur Erhaltung eines harmonischen geistigen Gleichgewichts nach allen Zeugnissen des Alterthums durchaus geeignet machte. Den geraden Gegensatz dazu bildete die Auletik, wie sie als wesentlicher Theil aller orgiastischen Culte erscheint, mit unsteter Leidenschaftlichkeit das Gemüth bald zu wildem, glühendem Enthusiasmus aufregend, bald zu weichlicher Erschlaffung herabstimmend.“ In: F. Ritschl, *Opuscula Philologica*, 5 Bde., Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1866-79, Hildesheim/New York 1978, Bd. 1 (1866), S. 259f.

<sup>616</sup> Vgl. dazu W. M. Calder, „A Believer’s ‘History of the Literature of Ancient Greece’. Karl Otfried Müller 150 Years Later“, in: Ders./R. Schlesier (Hrsg.), a. a. O., S. 123-150.

zen des Dionysos selbst widerspiegelten.<sup>617</sup> Diese anhand einer nicht eindeutigen Herodot-Stelle über die Kultreform des Kleisthenes in Sikyon<sup>618</sup> aufgestellte Theorie stellt eine Verbindung zwischen den Leiden des Dionysos-Zagreus und dem Satyrchor des Dithyrambos her, die der Mythos sonst nicht kennt und die auch Herodot nicht weiter belegt. Davon ausgehend rückt Müller die Tragödie in die Nähe der dionysischen Mysterien,<sup>619</sup> deren Kernstück in dem *drama mystikon* bestand. Bei der Untersuchung der Mysterien räumt Müller ihnen den absolut höheren Weisheitsinhalt Creuzers nicht ein: Die Frage nach der Botschaft der Mysterien wird nur am Rande gestreift, das Interesse des Autors gilt vielmehr τὰ δεικνύμενα καὶ τὰ δρώμενα. „Die Ablehnung einer Belehrung als Zentrum der Mysterien zugunsten von individueller Erfahrung und Gestimmtwerden rückt die Frage nach dem Ritual als Medium dieses Erlebens in den Mittelpunkt.“<sup>620</sup> Das dramatische Spiel habe also die Leiden der Mysteriengottheiten dargeboten.

---

<sup>617</sup> Vgl. dazu K. O. Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Göttingen 1825, S. 395f: „Die Tragischen Chöre der Sikyonier [preisen] den Adrast nur seiner Leiden wegen, und wenn also Kleisthenes [...] diese Tragischen Chöre dem Dionysos als sein altes Recht herrstellte, so müssen τὰ Διονύσου πάθηα der eigentliche Hauptgegenstand derselben gewesen sein. So können nun freilich allerdings auch die Flucht vor Lykurgos und dieser und jener Zug in Dionysos Geschichte heißen, aber wenn wir einmal wissen, daß es eine Lokalsage von dem Tode und Wiederaufleben des Gottes gab, so ist doch nicht wahrscheinlich, daß dieses größte πάθος übergangen worden sei, obgleich ich mir wohl denken kann, daß die Sänger die alterthümlich grauenvolle Sage nur mit Behutsamkeit und heiliger Scheu anrührten.“

<sup>618</sup> Herodot V, 67, 5 (*Historien I-V*, übersetzt von W. Marg, mit einer Einführung von D. Fehling und Erläuterungen von B. Zimmermann, München 1991, S. 435): „Unter den Ehren, die die Sykionier Adrastos erwiesen, war auch die, daß sie ihn im Blick auf seine Leiden mit tragischen Chören auszeichneten; dem Dionysos also erwiesen sie solche Ehre nicht, aber dem Adrastos. Kleisthenes aber gab die Chöre dem Dionysos, dem sie gehören, zurück, die sonstigen Opferriten gab er dem Melanippos.“

<sup>619</sup> Schon im Kommentar zu den *Eumeniden* (1833) hatte Müller den aristotelischen Begriff der Katharsis (Poetica 1449b24-28) dionysisch zu deuten versucht, und zwar als die gleichzeitige orgiastische Vereinigung von Leid und Lust der Mysterien. In Aristoteles' Werk fehlt jeder explizite terminologische Hinweis auf die Mysteriensprache, dennoch lassen archäologische Befunde aus dem 4. Jahrhundert, die seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ans Licht gebracht wurden, vermuten, daß wichtige Begriffe der Tragödie-Definition bei Aristoteles (wie πάθος, ἔλεος, φόβος, καθάρσις, μίμησις), wenn nicht der Mysteriensprache, so doch in den Bereich der Mysterienerfahrung gehörten. Müller wußte freilich von diesen archäologischen Befunden gar nichts: Seine Theorie der Tragödie kontaminiert vielmehr Herodot mit Aristoteles. Vgl. dazu R. Schlesier, „Lust durch Leid: Aristoteles' Tragödientheorie und die Mysterien. Eine interpretationsgeschichtliche Studie“, in: W. Eder (Hrsg.), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform?*, Stuttgart 1995, S. 389-415.

<sup>620</sup> So Graf im Bezug auf Müllers Artikel „Eleusinien“, a. a. O., S. 226.



Einen befriedigendern Aufschluß über die Entstehung des Drama's muß die Verbindung geben, in welcher es mit dem Gottesdienste, und zwar des Bacchus, steht. Der Griechische Götterdienst enthält überhaupt eine Menge dramatischer Elemente. [...] Die Eleusinische Mysterien waren, nach dem Ausdrücke eines alten Schriftstellers selbst, ein ‚mystisches Drama‘, in welchem die Geschichte der Demeter und Kora von Priestern und Priesterinnen wie ein Schauspiel aufgeführt wurde: nur wahrscheinlich bloß durch mimische Handlungen. [...] So begreift man, nach unserer Meinung, wie sich ohne willkürliche Fiction aus der Begeisterung des Bacchus-Cultus das Drama als ein Stück der festlichen Verehrung des Gottes hervorbilden konnte. [...] Es ist ein Factum von unerschöpflicher Wichtigkeit für die Geschichte der dramatischen Poesie, daß der lyrische Theil, der Gesang des Chors, der ursprüngliche Bestandtheil war. Die Handlung, das Schicksal des Gottes wurde vorausgesetzt oder nur durch den Opfergebrauch symbolisch angedeutet; der Chor drückte seine Empfindungen darüber aus. Dieser Chorgesang gehörte in die Klasse des Dithyrambos; [...] Der Dithyramb, aus welchem die Tragödie erwuchs, drehte sich um die Leiden des Dionysos, wie die merkwürdige Nachricht des Herodot deutlich merken läßt, daß in Sikyon in der Zeit des Tyrannen Kleisthenes (gegen Olymp. 45, 600 v. Chr.) tragische Chöre aufgetreten seien, welche statt des Dionysos den Heros Adrast wegen seiner Leiden verherrlicht hätten; Kleisthenes habe diese Chöre dem Cultus des Dionysos zurückgegeben. Man sieht also, daß es damals nicht allein tragische Chöre gab, sondern auch, daß deren Darstellungen bereits von Dionysos auf Heroen übertragen worden waren, nämlich solche, die durch schwere Leiden und Drangsale dazu geeignet waren. Hierin liegt ja überhaupt der Grund, warum mitunter Dithyramben, und hernach die Tragödie in der Regel, von Dionysos auf Heroen und nicht auf andere Götter des Griechischen Olympos übertragen wurden: darin nämlich, daß diese über den Wechsel der Schicksale, den Gegensatz von Freud' und Leid, erhaben sind, welchem dagegen Dionysos und die Heroen gleichmäßig unterliegen.<sup>621</sup>

Die für den Dionysoskult bezeichnende Erfahrung der Verwandlung und der selbstvergessenen Teilnahme der Epopen an der Mysterienhandlung würde nach Müllers Ansicht die sympathetische Verbindung zwischen Satyrchor und Zuschauer erklären. Dieser Aspekt der Tragödie führe auf „die enthusiastische Begeisterung“ zurück:

[Der Bacchusdienst ist ...] hervorgegangen aus einer leidenschaftlichen Theilnahme an den Ereignissen der Natur im Laufe der Jahreszeiten, insbesondere an dem Kampfe, den die Natur gleichsam im Winter durchgeht, um in erneuter Blüthe im Frühjahr hervorzubrechen:[...] man faßte auch den Bacchus ganz als ein persönliches, menschenartiges, für sich existirendes Wesen; aber es blieb doch immer diese begeisterte Theilnahme am Dionysos und seinen Schicksa-

---

<sup>621</sup> K. O. Müller, *Geschichte der griechischen Literatur bis auf das Zeitalter Alexanders*, nach der Handschrift des Verfassers hrsg. von E. Müller, 2 Bde., Breslau 1841, zit. nach der 2. Auflage, Breslau 1857, Bd. 2, S. 25f und 29f.

len wie gegenwärtigen Ereignissen. [...] Das innre Verlangen mit dem Gotte selbst in Gemeinschaft zu kämpfen, zu leiden und zu siegen, welches alle Bacchusverehrer erfüllte, fand an diesen untergeordneten Wesen eine bequeme Stufe, um sich zur Nähe des Dionysos emporzuschwingen; der bei Bacchusfesten sehr weit verbreitete Gebrauch das Kostüm von Satyrn anzunehmen entspringt eben aus diesem Verlangen, nicht aus bloßer Begierde seinen Muthwillen unter einer Maske freier auslassen zu können, in welchem Falle unmöglich aus den Chören solcher Satyrn ein so ernstes, pathetisches Spiel, wie die Tragödie, hätte hervorgehen können.<sup>622</sup>

An dem dionysischen Ursprung der Tragödie aus den Mysterien scheidet jedoch Müllers strenge Grenzziehung zwischen dorischer und orientalischer Weltanschauung: An der Autochthonie des Dionysos wird weiterhin festgehalten, jedoch muß Müller zugeben, daß die Verehrung dieses vorhomerischen chthonischen Gottes (denn die chthonische Religion ist älter als die olympische) gerade aufgrund ihrer uralten Kultgeschichte unverkennbare, zumindest phänomenologische Ähnlichkeiten mit den orientalischen Naturreligionen aufweist. Diese Naturreligionen zeichnen sich durch den Umschlag gegensätzlicher Gefühle von einem Extrem ins andere aus, durch den „Schwindel orgiastischer Freude in die Tiefen aufgelösten Schmerzes“.<sup>623</sup> Da die Dorier die Tragödie erfunden haben sollen und diese Gattung in besonderem Verhältnis zum Dionysos-Kult stehe, kann Müller ihnen einen starken Hang zum Dionysischen nicht bestreiten: „An den grenzüberschreitenden Qualitäten der Dionysos-Verehrung gehen Müllers Grenzziehungen“ zwischen orientalischen Völkern und Doriern, Pelasgern und Doriern, Unterjochten und Eroberern „zuschanden.“<sup>624</sup>

Es muß an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, daß Müller der erste ist, der das Adjektiv „dionysisch“ statt „bacchisch“ in seinem *Handbuch der Archäologie der Kunst* (1830) systematisch gebraucht hat. Seltsamerweise hatte ausgerechnet Goethe 1808 diesen *terminus* in seinen Aufzeichnungen zur Fortsetzung der *Pandora* eingeführt, wo zu lesen ist: „Dionysisch. Völliges vergessen“.<sup>625</sup> Der substantivische Gebrauch dieses Begriffs findet sich hingegen erstmals in Kleins *Geschichte des Dramas* (1865).

---

<sup>622</sup> Ebenda, S. 27f.

<sup>623</sup> K. O. Müller, *Die Dorier*, a. a. O., Bd. 1, S. 348.

<sup>624</sup> R. Schlesier, „Dieser mystische Gott“, a. a. O., S. 420.

<sup>625</sup> Zit. nach L. M. Baeumer, „Das moderne Phänomen des Dionysischen und seine ‚Entdeckung‘ durch Nietzsche“, a. a. O., S. 147.

In Müllers *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* (1825) wird ein methodischer Umgang mit dem Mythos deutlich, der auch sonst Müllers Untersuchungen kennzeichnet. Man suchte nicht länger in orientalischen Zeugnissen die göttliche Urweisheit, sondern im Gefolge der Gebrüder Grimm in der Vorzeit einer Nation. Müller wendet diesen methodischen Ansatz auf die Griechen an, deren Mythos ursprünglich hellenisch und kein orientalisches Erbgut sei. Den Mythos definiert er als:

Erzählungen von Handlungen und Schicksalen persönlicher Einzelwesen, welche nach ihrem Zusammenhange und ihrer Verflechtung insgesamt eine frühere, von der eigentlichen Geschichte Griechenlands ziemlich genau getrennte, Zeit betreffen.<sup>626</sup>

Mythen entwickeln sich aus der Interaktion zwischen einer nicht geschichtlich greifbaren mythopoetischen Fähigkeit und den geschichtlichen Erfahrungen eines Volkes. „Müller was therefore able to account for the characteristic of myth as a phenomenon which belongs simultaneously to two worlds, past and history, what has been thought (“das Gedachte”) and what has happened (“das Geschehene”).“<sup>627</sup> Das Interesse für die Entstehungszeit der griechischen Kultur führt direkt zur Aufwertung früherer Stadien des Hellenentums, die vorher vernachlässigt worden waren: Damit fängt ein Prozeß an, welcher 1872 in der „Entstehung der griechischen Archaik“<sup>628</sup> durch Nietzsches *Geburt der Tragödie*, Burckhardts *Kulturgeschichte* und Brunns Untersuchung der archaischen Plastik gipfelt. Er wurde schon mindestens 50 Jahre zuvor angebahnt durch ein „eigenartiges Zusammenspiel zwischen klassischer Kunstgeschichte, griechischer Kulturgeschichte und modernem Kulturpessimismus“;<sup>629</sup> indessen vollzieht sich ein Wandel in der Stellungnahme zu den früheren griechischen Epochen, dessen Bedeutung erst in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts in seiner ganzen Breite erfaßt werden kann. Es muß nämlich daran erinnert werden, daß trotz allem „der Klassi-

---

<sup>626</sup> K. O. Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, a. a. O., S. 91.

<sup>627</sup> J. Blok, „Romantische Poesie, Naturphilosophie, Konstruktion der Geschichte“, a. a. O., S. 94. Zur Stellungnahme dieser Schrift zum Hermeneutik-Problem im 19. Jahrhundert, worauf hier nicht weiter eingegangen werden kann, vgl. G. Pflug, „Methodik und Hermeneutik bei Karl Otfried Müller“, in: H. Flashar/K. Gründer/A. Horstmann (Hrsg.), a. a. O., S. 122-140.

<sup>628</sup> G. Most, „Zur Archäologie der Archaik“, in: *Antike und Abendland* 35 (1989), S. 2.

<sup>629</sup> Ebenda.

zismus [sich] im Laufe des frühen neunzehnten Jahrhunderts mit einem weitverbreiteten Fortschrittsglauben [verband] und den Übergang von der vorklassischen zur klassischen Periode als eine wesentliche Verbesserung und Vollendung des Unvollkommenen erscheinen“ ließ. „Zwar konnten solche Gelehrte wie Creuzer, K. O. Müller und Welcker ihre Aufmerksamkeit auf frühere Epochen richten: Aber auch sie waren davon überzeugt, daß die Keime, die sie untersuchten, gerade wegen der aus ihnen einmal entstehenden Blüte so wertvoll waren.“<sup>630</sup>

Müllers zentraler Gedanke der Autochthonie des Griechentums steht nicht isoliert in der Altertumswissenschaft seiner Zeit, welche die Tendenz aufweist, die eigene Stellung und die eigenen Ziele von der Orientalistik abzugrenzen. Das ist auch eine Folge der fortschreitenden Spezialisierung der klassischen Philologie als eines autonomen Wissenschaftsbereichs. Bis ins 18. Jahrhundert hinein, als das Studium von Philologie und Theologie noch zusammenfielen, hatte der Orient durch die Bibel und die semitischen Sprachen noch seine feste, wichtige Stellung im Antikebild. Für den Verlust dieser Einheit lassen sich Burkert<sup>631</sup> zufolge drei Gründe namhaft machen: die schon erwähnte Begründung der modernen Altertumswissenschaft durch Friedrich Wolf am Ende des 18. Jahrhunderts; das romantische Interesse für die Nationalliteraturen; die indogermanische Sprachforschung, welche die Sprachverwandtschaft zwischen Sankrit, den klassischen und germanischen Sprachen auf Kosten der semitischen postulierte. Dieser Prozeß ist bis heute wirksam. Dabei ist zu beachten:

Im Zusammenhang militärischer und wirtschaftlicher Expansion ist, vom Nahen Osten ausgehend, spätestens im 8. Jh. über den ganzen Mittelmeerraum hin ein Kulturkontinuum entstanden, das insbesondere auch Gruppen von Griechen in intensivem Austausch mit den östlichen Hochkulturen verbindet; den Vorrang hat zunächst der ‚Orient‘, doch entwickelt sich in Übernahme und Umgestaltung die eigentümlich griechische Hochkultur, die alsbald die mediterrane Führungsrolle übernimmt.<sup>632</sup>

---

<sup>630</sup> Ebenda, S. 16. Dazu auch J. H. Blok, „Romantische Poesie, Naturphilosophie, Konstruktion der Geschichte“, a. a. O., S. 94: „After the 1840’s, the paths of inquiry diverged: the predominantly rationalist approach to history and myth was seized upon by universities and other research centers, while the interest in phenomena beneath the surface of history, labelled speculative and unorthodox by its opponents, languished beyond the academic pale.“

<sup>631</sup> W. Burkert, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, a. a. O., S. 7f.

<sup>632</sup> Ebenda, S. 114.

Der Annahme orientalischer Einflüsse auf die griechische Kultur gegenüber verhält sich Friedrich Gottlieb Welcker (1784-1868) in seiner *Griechischen Götterlehre*<sup>633</sup> (1857-1863, 3 Bde.) genauso ablehnend wie Müller. Schon in der *Vorrede* zu seinem Buch bestreitet Welcker die Theorie einer starken Abhängigkeit der griechischen Religion von der orientalischen und unterstreicht ihre Eigenständigkeit, Originalität und Überlegenheit. Diese Absonderung des Griechischen von dem Orientalischen, die auf den Ergebnissen der indogermanischen Sprachforschung und auf deren unkritischer Übertragung auf den ethnologischen Bereich beruht, folgt aus der Zuordnung der Griechen zu einer indoeuropäischen, ‚arischen‘ Völkerfamilie und erfährt somit einen unverkennbaren ‚rassistischen‘ Unterton; sie wird von Welcker an der folgenden Stelle deutlich aufgegriffen :

Von der neuen vergleichenden Sprachwissenschaft aus ist ein großes Licht auf alle Geschichte und Mythologie gefallen, besonders auch auf die Griechische. [...] Die Religionen dieser Völkerfamilie [Die arische oder indoeuropäische, von der hier die Rede ist] haben eine allgemeine Übereinstimmung in ihrem Bezug zur Natur und zum Polytheismus, wodurch sie sich stark *von den Semiten unterscheiden* [...] Die besondere Natur beider Stämme, auch der Boden, dann die Stufen der Entwicklung der Gedanken waren verschieden.“<sup>634</sup>

Um die Autochthonie der Griechen um jeden Preis zu demonstrieren, scheut Welcker auch nicht einmal vor der etymologisierenden Mythologie zurück, derer er sich zwar gegen die Absichten ihrer Begründer (Kanne, Schelling) nicht bezieht, um die Einheitlichkeit der religiösen Vorstellungen aller Völker zu erschließen, sondern ganz im Gegenteil, um die rein griechische Herkunft der hellenischen Götter zu beweisen. Die Ergebnisse dieser übertriebenen Namensdeutung sind ebensowenig haltbar wie jene der Romantiker: Welcker schlägt einfach ins andere Extreme um.

Welcker behauptet, daß „die Griechische Mythologie in ihrer Entwicklung aus den einfachsten und fernhaftesten Ideen und Naturanschauungen, aus ihren eignen Knotenpunkten hervor, einen natürlichen, durchgängigen, durch fremdartige Be-

---

<sup>633</sup> Über den Titel, der schon Welckers Zeitgenossen etwas altmodisch klingen mußte: A. Henrichs, „Welckers Götterlehre“, in: W. M. Calder III/A. Köhnken/W. Kullmann/G. Pflug (Hrsg.), a. a. O., S. 188ff: Götterlehre bezeichnet „die Summe der Wertinhalte, welche die Griechen in ihren Göttern verkörpert sahen und ihnen in der mündlichen Tradition, in der Kunst und in der Literatur dementsprechend zuschrieben.“ Ebenda, S. 189.

<sup>634</sup> F. G. Welcker, *Griechische Götterlehre*, 3 Bde., Göttingen 1857-1863, Bd. 1, S.

standtheile nicht unterbrochenen Zusammenhang, also ihren eignen Organismus zeigt“,<sup>635</sup> der sich organisch ohne fremdartige Einflüsse entfaltet habe. Diese Auffassung der griechischen Mythologie als Ganzes sowie Welckers Hang zur gedanklichen Kategorisierung und Systembildung seines vielfältigen Stoffes verraten übrigens seine Nähe zum deutschen Idealismus und zum Gedankengut Humboldts,<sup>636</sup> welcher auf den Werdegang des jungen Philologen einen maßgeblichen Einfluß ausgeübt hat.<sup>637</sup> Auch die Humanitätsideale der früheren Generation tragen zur Prägung seines Begriffs der griechischen Götter bei: „Die griechische Götterwelt in ihrer entwickelten Form galt Welcker als ein Idealbild der Menschheit und damit als Vorbild, wenn nicht sogar Urbild, der im Menschen angelegten Möglichkeiten.“<sup>638</sup> Interessant ist auch Welckers unerschütterlicher, romantischer Glaube an einen griechischen Urmonotheismus: Hier zeigt er sich von seiner christlichen Erziehung (er war Sohn eines Pastoren) tief durchdrungen. Die Anerkennung der Eigenständigkeit der griechischen Religion als autochthone Schöpfung und den Glauben an eine ursprüngliche Einheit Dionysos-Apollon hindern Welcker nicht daran, der Annahme der orientalischen Herkunft des Dionysos-Kults und dem Gegensatz Apollon-Dionysos zuzustimmen.<sup>639</sup> Die Gegenüberstellung der beiden Gottheiten und Kultformen gewinnt an Bedeutung im Hinblick auf die verschiedenen poetischen Gattungen:

Die Dionysischen Feste und Gebräuche [...] haben unstreitig auf vielen Punkten den Geist geweckt und der gesammten Hellenischen Bildung eine Anregung und Richtung der ausserordentlichsten Art gegeben. Die Hauptsitze des Dionysos sind Schulen der Kunst und Poesie geworden. Man könnte sagen, Apollon und die Musen haben das Epos

---

8f. Hervorhebung von mir.

<sup>635</sup> Ebenda, S. 117.

<sup>636</sup> Vgl. dazu das vierte Kapitel dieser Arbeit.

<sup>637</sup> 1806 erhielt Welcker eine Anstellung als Hauslehrer der Kinder Humboldts. Eine lebenslängliche Freundschaft verband ihn bald mit Humboldt. Dazu: U. K. Goldsmith, „Wilhelm von Humboldt: Mentor und Freund von Friedrich Gottlieb Welcker“, in: W. M. Calder III/A. Köhnken/W. Kullmann/G. Pflug (Hrsg.), a. a. O., S. 35-52. Die Vertraulichkeit zwischen den beiden erklärt auch einige Besonderheiten der Methode Welckers, die zwischen Idealismus und Historismus, und zwar „zwischen der idealisch-einfühlenden Betrachtungsweise einerseits, die sich auf Intuition beruft, und dem historisch-analytischen Zugang andererseits, der auf methodischer Auswertung der Überlieferung beruht“ (A. Henrichs, „Welckers Götterlehre“, a. a. O., S. 193) schwankt.

<sup>638</sup> Ebenda, S. 199 (vgl. F. G. Welcker, a. a. O., Bd. 1, S. 231ff.).

<sup>639</sup> Diese Theorie gilt heute als falsch, weil man auf mykenischen Tontafeln des 13. Jahrhunderts vor Chr. den Namen Dionysos aufgefunden hat und es möglich ist, einen Dionysoskult auf der Insel Keos bis ins 15. Jahrhundert zu dokumentieren.

eigen, Dionysos habe zugleich für die lyrische Poesie den Kitharöden Apollon begleitet und ergänzt, das Drama aber erzogen. In das Lyrische griff er ein durch die gesteigerte, in Lust und in Trauer die Brust erschöpfende Empfindung.<sup>640</sup>

Welcker hatte schon zwei Ausdrücke des „gesamten Dionysischen Wesens“ unterschieden: Einen ästhetisch-festlichen, „worin Dionysos sich theils in einem neuen weiten Kreis von Künsten vergeistigt, theils als Patron eines heiteren und ausschweifenden Lebensgenusses dem Apollon Musagetes entgegengesetzt zeigt“,<sup>641</sup> und einen chthonischen, mysterienbezogenen („die Mysterien“), wo er auch den wichtigen Beinamen des Lysios,<sup>642</sup> des Befreiers, des Freiheitsgotts erhält, was im Laufe des 19. Jahrhunderts zu einer ‚politischen Rezeption‘ des ‚kommenden Gottes‘ anregen wird.

In der *Abhandlung über das Satyrspiel* setzt sich Welcker mit der im 19. Jahrhundert weit verbreiteten Frage nach dem Ursprung der griechischen Tragödie auseinander: Das ‚Satyrikon‘ und der Dithyrambos erscheinen hier als Vorstadien der griechischen Tragödie. Die Satyrn des dionysischen Geleits werden als Verkörperung der ursprünglichen Natur gedeutet und durch die Obszönität, Nacktheit und Roheit charakterisiert.

Ähnliche Ansichten prägen auch das Werk eines anderen Altertumswissenschaftlers der Zeit, nämlich Ludwig Prellers (1810-1861), Autor des noch immer wichtigen Artikels „Dionysia“ (1842) der *Realencyclopädie*. Kern der Dionysosreligion sei die Gewalt gegensätzlicher Empfindungen, das Aufeinanderprallen der Freuden und des Lebens, das Zusammenfallen von Rausch und orgiastischer Ekstasis:

Aller Naturreligion ist der Orgiasmus eigen, welcher auf ihrer tiefen Sympathie mit dem Naturleben beruht, vermöge welcher der Mensch von wechselnden Schicksalen der Natur sein eigenes und der Gottheit Wesen betroffen glaubt, also zu orgiastischer Freude erregt wird, wenn die Natur sich im Frühling von neuem belebt, zu orgiastischer Trauer, wenn die Natur im Winter abstirbt. Besonders lebhaft nun ist dieser Orgiasmus in der Dionysosreligion ausgesprochen, wo daher auch jener Gegensatz des Affectes, der Fröhlichkeit und der Trauer, mit besonderer Lebendigkeit unter entsprechenden Gebräuchen sich ausdrückt.<sup>643</sup>

---

<sup>640</sup> F. G. Welcker, a. a. O., Bd. 2, S. 576.

<sup>641</sup> Ebenda, Bd. 2, S. 574f.

<sup>642</sup> Ebenda, S. 578.

<sup>643</sup> Zit. nach B. von Reibnitz, a. a. O., S. 111.

Im Unterschied dazu sei Apollon, wie im 19. Jahrhundert durchgehend behauptet wird, die Lichtgottheit, deren klares Wesen „der göttlichen Natur des Lichts, der siegreichen Feindin von allem Unholden und Widerwärtigen und der alldurchdringenden Ursache von allem Schönen und Harmonischen“ entspreche. „Apoll ist der Lichtgott schlechthin.“<sup>644</sup> Es ist Prellers Leistung, eines der wichtigsten Handbücher der griechischen Altertumskunde und Religion verfaßt zu haben, die *Griechische Mythologie*, in dem sich die wichtigsten Ansätze der Mythos- und Religionsforschung der Zeit wiederfinden.<sup>645</sup>

### 5. Bachofen

Der Basler Gelehrter und Rechtswissenschaftler Johann Jakob Bachofen (1815-1887) genoß sein Leben lang kaum Achtung seitens seiner Zeitgenossen. Die Wirkung seiner Werke überschritt nie die Grenzen seiner Heimatstadt,<sup>646</sup> und seine wichtigsten Arbeiten, *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten* (1859) und *Das Mutterrecht* (1861) blieben ohne besondere Resonanz. Dennoch wagte es Bachofen 1870 im Alter von 55 Jahren, einen der berühmtesten Wissenschaftler der Zeit, den Autor einer noch heute hoch geschätzten und wirkungsmächtigen *Römischen Geschichte*, Theodor Mommsen (1817-1903), anzugreifen. Dieser stand damals auf der Höhe der Wissenschaft, die er selbst vorbildlich durch seine vielfältige Tätigkeit verkörperte. Exemplarisch dafür sind seine meisterhafte Überlieferung- und Quellenforschung und die kritische Berücksichtigung, Erarbeitung und Einordnung der Quellenbefunde, die im *opus magnum* des CIL (Corpus Inscriptionum Latinarum) ihren Niederschlag fanden. Daher die souveräne

---

<sup>644</sup> L. Preller, *Griechische Mythologie*, bearbeitet von C. L. Robert, 5. Auflage, 2 Bde., Berlin/Zurich 1964-66, Bd. 1, S. 188.

<sup>645</sup> Zu diesen Ergebnissen des wissenschaftlichen Mythosverständnisses in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts vgl. jedoch das drastische Urteil von A. Henrichs, *Die Götter Griechenlands*, a. a. O., S. 18: „Nahezu alles, was vor 1850 über griechische Mythen, Götter und Religion geschrieben worden ist, ist für heutige Leser methodisch ungenießbar und faktisch unbrauchbar.“

<sup>646</sup> Zu Basel im 19. Jahrhundert und Bachofens Verhältnis zu seiner Heimatstadt vgl. L. Gossman, „Basle, Bachofen and the Critique of Modernity in the Second Half of the Nineteenth Century“, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 47 (1984), bes.



Beherrschung der zur Geschichtsschreibung unentbehrlichen Hilfswissenschaften (Epigraphik, Papyrologie, Topographie, Rechtswissenschaft, Münzwesen), die einer erschöpfenden Gesamtdarstellung der antiken (insbesondere römischen) Welt in ihrer vielfältigen Erscheinungsformen dienen. Wilamowitz zollt ihm Ehre: „An seinen kleinen Schriften lernen Philologen, Historiker, Juristen, wie sie ihr Handwerk betreiben sollen. Noch ist diese Lehre auf keinem Gebiete überwunden, denn die Berichtigung von einzelnen Ergebnissen beeinträchtigt die Wirkung des Ganzen nicht. Daß wir die römische Geschichte von Romulus bis Caesar jetzt ganz anders ansehen, als er sie erzählt hat, danken wir ihm selbst mehr als irgendeinem anderen.“<sup>647</sup> Wilamowitz bleibt aber auch nicht verborgen, daß die grundlegende *Römische Geschichte* und manch andere geschichtswissenschaftliche Leistung Mommsens neben ihrem meisterhaften Umgang mit den Quellen und dem rigorosen philologischen *procedere* ein starkes „Hineinziehen politischer Theorien der Gegenwart“,<sup>648</sup> vor allem des Liberalismus, verraten. Die Modernität von Mommsens Geschichtsschreibung wirkte auf viele seiner Zeitgenossen geradezu schockierend, denn er griff auf die politischen Ansätze und Begrifflichkeiten seiner Zeit zurück, um die Komplexität althistorischer Phänomene und Institutionen richtig zu deuten und die Aufgabe des Forschers nicht bloß in der quellenkritischen Bearbeitung der geschichtlichen Zeugnisse enden zu lassen. Die Anknüpfung an die moderne gesellschaftliche Praxis in der Geschichtsdeutung und die Vergegenwärtigung der alten Geschichte unter Rückgriff auf moderne Kategorien und Ideale ermöglichten nicht zuletzt der Wissenschaft, einer wichtigen Bildungs- und Orientierungsfunktion in der Gesellschaft gerecht zu werden.<sup>649</sup> In seinem historiographischen Werk spiegelt Mommsen folglich die politischen und gesellschaftlichen Überzeugungen eines großen Teils des deutschen Bürgertums und dessen Forderungen nach nationaler Einheit wider: Seine Aufgabe als Historiker interpretiert er als „einen kulturellen Beitrag zur Einlösung dieser politischen Forde-

---

S. 136-173.

<sup>647</sup> U. von Wilamowitz, a. a. O., S. 71. Zu Mommsens Biographie und Forschungstätigkeit vgl. den Abriß Christis, *Von Gibbon zu Rostovtzeff*, a. a. O., S. 84-118; s. auch ders., *Römische Geschichte und deutsche Geschichtswissenschaft*, a. a. O., S. 58ff.

<sup>648</sup> U. von Wilamowitz-Moellendorff, a. a. O., S. 70.

<sup>649</sup> Vgl. F. Jaeger/J. Rösen, a. a. O., S. 86ff. (Mommsens Stellung wird unter dem Stichwort „Die Preußisch-Kleindeutsche Schule“ analysiert).

„So ist die Geschichte der römischen Republik für Mommsen Prototyp der Geschichte einer nationalen Entwicklung und Einigung“<sup>650</sup> und der Ablauf des geschichtlichen Prozesses besteht im „Antagonismus zwischen Freiheit und Notwendigkeit“.<sup>651</sup> Diese Ansichten fanden im gebürtigen Aristokraten Bachofen einen leidenschaftlichen Gegner:<sup>652</sup>

Besonders eckelhaft ist die Zurückführung Roms auf die Lieblingsideen des flachsten modernen Preußischen Kammer-Liberalismus. Der ganze Jargon des Demagogen kömmt schon in der Königszeit vor, so daß alles unter die elendesten Ideen subsummiert und dadurch vollständig auf den Kopf gestellt wird.<sup>653</sup>

Als Bürger der freien Republik Basel war Bachofen nichts verhaßter als das Preußentum und die Vorstellung eines vereinigten Deutschland unter dem preußischen Staat. Darin liegt ein erster Grund für Bachofens tiefe Ablehnung der Persönlichkeit und des Werkes Mommsens. Dennoch merkt man bei einer genaueren Analyse, daß hier zwei grundverschiedene Auffassungen von Philologie aufeinanderstoßen: als Berufung und Bildung einerseits und als Beruf und Wissenschaft andererseits. Bachofens isolierte Forschungstätigkeit, fern vom modernen Wissenschaftsbetrieb, entspricht einem altmodisch gewordenen, humanistischen Begriff von Altertumswissenschaft. Der Basler Gelehrte sieht seine Aufgabe im Dienst der Bildung, nicht der Wissenschaft, als „the culture of the individual and the community, not an objective body of knowledge, not ‘science’, and to be appreciated and judged by the citizenry of Basle rather than by an anonymous body of professionals.“<sup>654</sup>

Mommsen wird vorgeworfen, bei der Erforschung des antiken Lebens den Akzent allzusehr auf materielle und ökonomische Tatsachen gesetzt zu haben und,

---

<sup>650</sup> Ebenda, S. 86.

<sup>651</sup> K. Christ, *Von Gibbon zu Rostovtzeff*, a. a. O., S. 108.

<sup>652</sup> Über die Interaktion zwischen Wahrheitsanspruch und Standpunktabhängigkeit im deutschen Historismus vgl. F. Jaeger/J. Rüsen, a. a. O., S. 41ff. Im Historismus sind zwei entgegengesetzte Auffassungen über den Umgang des Historikers mit der politischen Praxis der Gegenwart nachweisbar: „In der einen Konzeption [deren Vertreter Ranke (1795-1886) ist] erhebt sich der Historiker über die Parteikämpfe seiner Zeit, in der anderen [Mommsen, Droysen (1808-1884)] nimmt er an ihnen teil.“ Ebenda, S. 46.

<sup>653</sup> Vgl. K. Christ, *Römische Geschichte und deutsche Geschichtswissenschaft*, a. a. O., S. 77.

<sup>654</sup> Brief an Heinrich Meyer Ochsner vom 24. Januar 1862, in: J. J. Bachofen, *Gesammelte Werke in 10 Bde.*, hrsg. von K. Meuli, Basel/Stuttgart 1943-1967, Bd. 10, S. 252 (von nun an zitiert als GW, mit römischer Band- und arabischer Seitenzahl).

<sup>655</sup> L. Gossman, a. a. O., S. 174.

dem Geist seines Zeitalters in seiner „preußischen verbissenen hochmütigen Demagogie“<sup>656</sup> entsprechend, sogar religiöse und geistige Phänomene diesen Prinzipien untergeordnet zu haben. Die Aufgabe der Wissenschaft müsse in der Durchdringung und im wahren Verständnis des alten Lebens, nicht ihrer Inschriften bestehen: „Der in der besten deutschen Philologentradition erzogene Professor für römisches Recht, der Bachofen auch war, wich nicht in die inschriftenlose Vorgeschichte aus, weil er als Philologe oder Historiker das Gefühl des Dilettantismus zu verdrängen gehabt hätte, sondern weil er das, was ihm von der Zunft, Mommsen zumal, vollständig auf den Kopf gestellt schien, wieder auf die Füße stellen wollte.“<sup>657</sup> Anlaß zu dieser Rechtfertigung der Wissenschaft und zur Polemik gegen Mommsen bot die Schrift *Die Sage von Tanaquil. Eine Untersuchung über den Orientalismus in Rom und Italien*, in welcher Bachofen den Versuch unternimmt, in Tanaquil, der etruskischen Königin und Gattin des Tarquinius Priscus, den Prototyp der „Königsfrau der asiatischen Dynastien“<sup>658</sup> „das orientalische Urbild einer Königthum verleihenden Aphrodite Mylitta“<sup>659</sup> nachzuweisen und somit die These eines ursprünglichen etruskischen Mutterrechts und der orientalischen Herkunft dieses Volkes aufzustellen.

Abgesehen aber von seinem äußeren Anlaß dient der Angriff Bachofens gegen Mommsen auch zur Klärung ihrer methodisch unterschiedlichen Geschichtsauslegung, denn „die eigentliche Geschichtsquelle“<sup>660</sup> ist für Bachofen der Mythos. Schon in der 1850 entstandenen Schrift *Betrachtungen über das Staatsleben des Römischen Volkes* bezog der Historiker deutlich Stellung gegen die moderne Quellenkritik, wie Niebuhr und Mommsen sie betrieben; dabei ist seine religiöse Sichtweise entscheidend. Die Sonderstellung Roms beruhe auf seiner göttlichen Grundlage, denn die Macht habe einen göttlichen Ursprung: „Bachofen felt that there is no orderly society without the will to preserve tradition, and there is no will to preserve tradition without a religious attitude towards the past and the pre-

---

<sup>656</sup> GW X, S. 252.

<sup>657</sup> E. Heftrich, „Johann Jakob Bachofen und seine Bedeutung für die Literatur“, in: H. Koopmann (Hrsg.), a. a. O., S. 240.

<sup>658</sup> GW VI, S. 12.

<sup>659</sup> GW VI, S. 17.

<sup>660</sup> E. Heftrich, a. a. O., S. 240. Zu Bachofens Rezeption von Müllers Mythos-Auffassung vgl. Ph. Borgeaud/N. Durisch, „La réception de K. O. Müller chez J. J. Bachofen“, in: W. M. Calder/R. Schlesier (Hrsg.), a. a. O., S. 99-122.

sent. His conservatism, his traditionalism and his religious attitude to the past where all one.<sup>661</sup> An einer Briefstelle ist folgende bedeutende Äußerung zu lesen: „Wer ein Volk auffassen will, muß sich auf den Standpunkt stellen, auf dem es selber stand, und wer dessen Geschichte schreibt, muß sie aus seinem Geist schreiben, nicht aus dem eigenen. Er darf nicht die Anschauungsweise des XIX Jahrhunderts walten lassen, sondern muß sich jene der Römer aneignen, und mit ihren Augen sehen. Was kann es uns helfen, die Ideen des XIX Jahrhunderts über die römische Geschichte zu kennen? Was allein Werth hat ist die Ansichten der Römer selbst zu kennen, zu wissen, *was sie von ihrer Urzeit dachten, was sie wußten, was sie glaubten*. Das ist mein Standpunkt. Ich bin ganz positiv, mein einziges Streben geht dahin, *so römisch zu sein als möglich*. Ich verwerfe jene sogenannte wissenschaftliche Kritik, welche mit den gesunkenen und verdorbenen Ansichten einer gesunkenen und verdorbenen Zeit das Leben und die Thaten eines hohen *gotterfüllten* Volkes mißt, und die eigene Zerfahrenheit auch in jene alte Zeit und auf jenes gewaltige Volk überträgt.“<sup>662</sup> Das Urteil über Niebuhr fällt milder aus, aber nicht wesentlich anders: Gegen dessen Vorbild definiert er seine eigene Geschichtsauffassung:

Ich verwerfe die Schulmeisterei, die, statt zu erklären, verwirft und nach eigenen Anschauungen rekonstruiert. Ich bin konservativ und nicht zerstörend und glaube immer noch, daß Livius, Cicero, Dionys von ihres Volkes Art und Geschichte viel mehr gewußt haben als Niebuhr. Der Geschichtsforscher lauscht und erklärt, er meistert nicht und zerstört nicht. Ich bewundere Niebuhrs geistige Kraft und die Hoheit seines Stils. Ich bin aufrichtig weit entfernt, mich mit ihm zu messen. Aber ich teile die Richtung nicht, ich bin mit ihm in der Grundauffassung des römischen Wesens nicht einig. Und da versteht es sich, daß ich meine Auffassung für die richtige halte. Meine Weltanschauung ist eine andere, sie ist viel beschränkter, bürgerlicher, vielleicht auch religiöser. Aber aus allen diesen Gründen vielleicht dem Römischen näher verwandt als die eines Mannes, der unter ganz andern Eindrücken aufgewachsen ist. Gelehrsamkeit macht nicht alles. Bei den Deutschen fehlt die natürliche Ansicht des Volkslebens und eine gewisse Innerlichkeit des Geistes, die eben die Kraft der Völker in ganz andern und tiefern Kräften sucht als in den Formen. In Deutschland ist alles historische Bewußtsein abgestorben und nur ein knirschender Oppositionsgeist von Geltung und Ansehn. Niebuhr zeigt dieselbe Anlage. Aber Rom ist anders, religiös, altväterisch, sein

---

<sup>661</sup> A. Momigliano, „Johann Jakob Bachofen: From Roman History to Matriarchy“, in: Ders., *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1987, S. 91.

<sup>662</sup> GW X, S. 107f. Hervorhebungen von mir.

Volk lebt immer in der Vergangenheit und im lebendigsten Verkehr mit seiner Vorzeit.<sup>663</sup>

Es existiert für Bachofen eine Kontinuität zwischen früheren, vorgeschichtliche, Stufen des Daseins und dem, was man unter Geschichte versteht und darüber gibt der Mythos Aufschluß. Die Überlieferung besteht folglich aus einer engen Verschränkung von Mythos und Geschichte: „Er [Bachofen] mythisiert die Geschichte.“<sup>664</sup> Dieses kommt in aller Deutlichkeit in der Einleitung zum *Mutterrecht* zum Ausdruck, wo nach einer knappen Zusammenfassung der Forschungsschwerpunkte dieses Werks zu lesen ist:

Unsere moderne historische Forschung, in einseitiger Ausschließlichkeit auf die Ermittlung der Ereignisse, Persönlichkeiten, Zeitverhältnisse gerichtet, hat durch die Aufstellung des Gegensatzes zwischen geschichtlicher und mythischer Zeit und die ungebührliche Ausdehnung der letztern der Altertumswissenschaft eine Bahn angewiesen, auf welcher tieferes und zusammenhängendes Verständnis nicht zu erlangen ist. Wo immer wir mit der Geschichte in Berührung treten, sind die Zustände der Art, daß sie frühere Stufen des Daseins voraussetzen: nirgends Anfang, überall Fortsetzung, nirgends bloße Ursache, immer zugleich schon Folge. Das wahrhaft wissenschaftliche Erkennen besteht nun nicht nur in der Beantwortung der Frage nach dem Was? Seine Vollendung erhält es erst dann, wenn es das Woher? zu entdecken vermag und damit das Wohin? zu verbinden weiß. Zum Verstehen wird das Wissen nur dann erhoben, wenn es Ursprung, Fortgang und Ende zu umfassen vermag. Der Anfang aller Entwicklung aber liegt in dem Mythos. Jede tiefere Erforschung des Altertums wird daher unvermeidlich zu ihm zurückgeführt. Er ist es, der die Ursprünge in sich trägt, er allein, der sie zu enthüllen vermag. Die Ursprünge aber bedingen den spätern Fortschritt, geben der Linie, die dieser befolgt, für immer ihre Richtung. Ohne Kenntnis der Ursprünge kann das historische Wissen nie zu innerm Abschluß gelangen. Jene Trennung von Mythos und Geschichte, wohlbegründet, sofern sie die Verschiedenheit der Ausdrucksweise des Geschehenen in der Überlieferung bezeichnen soll, hat also gegenüber der Kontinuität der menschlichen Entwicklung keine Bedeutung und keine Berechtigung.<sup>665</sup>

Diese Aussagen Bachofens haben zwei wichtigen Folgen: Erstens kommt dem Mythos eine bisher kaum berücksichtigte Erkenntnisfunktion zu, weil sich die Anfänge aller späteren historischen Ereignisse und Institutionen durch ihn beleuchten lassen; zweitens erfolgt eine Aufwertung der Vorgeschichte, d.h. der Zeit von ur-

---

<sup>663</sup> GW I, S. 494. Hervorhebungen von mir.

<sup>664</sup> A. Baeumler, a. a. O., S. 200.

<sup>665</sup> GW II, S. 15f. Dazu A. Baeumler, a. a. O., S. 199ff.

alten Kulturen, aus der nur nicht-schriftliche Zeugnisse überliefert worden sind.

Bachofen fährt fort:

Wie sollen wir nun das Ende verstehen, wenn uns die Anfänge ein Rätsel sind? Wo lassen sich aber diese erkennen? Die Antwort ist nicht zweifelhaft. In dem Mythos, dem getreuen Bilde der ältesten Zeit; entweder hier oder nirgends.

Das Bedürfnis des zusammenhängenden Wissens hat nicht selten zu dem Versuche geführt, durch Gebilde philosophischer Spekulation der Sehnsucht nach Kenntnis der Ursprünge einige Befriedigung zu gewähren und die großen Lücken, die das System der Zeiten darbietet, mit den Schattengestalten eines abstrakten Verstandesspieles auszufüllen. Sonderbarer Widerspruch, um der Dichtung willen den Mythos verwerfen und zugleich den eigenen Utopien so vertrauensstark sich überlassen! [...] Man hat es dem Mythos zum Vorwurf gemacht, daß er dem beweglichen Sande gleiche und nirgends festen Fuß zu fassen gestatte. Aber dieser Tadel trifft nicht die Sache, sondern die Behandlungsweise. Vielgestaltig und wechselnd in seiner äußern Erscheinung, folgt der Mythos dennoch bestimmten Gesetzen und ist an sichern und festen Resultaten nicht weniger reich als irgend eine andere Quelle geschichtlicher Erkenntnis. Produkt einer Kulturperiode, in welcher das Völkerleben noch nicht aus der Harmonie der Natur gewichen ist, teilt er mit dieser jene unbewußte Gesetzmäßigkeit, welche den Werken freier Reflexion stets fehlt. Überall System, überall Zusammenhang, in allen Einzelheiten Ausdruck eines großen Grundgesetzes, das in dem Reichtum seiner Manifestationen die höchste Gewähr innerer Wahrheit und Naturnotwendigkeit besitzt.<sup>666</sup>

Die Forderung, den Mythos als Erkenntnismethode gegen die totalisierenden Ansprüche der historistischen Altertumswissenschaft anzuwenden, gleicht „so etwas wie eine[r] kopernikanische[n] Wende“.<sup>667</sup> Im Hinblick darauf erscheint sogar der Umgang der von der modernen Altertumswissenschaft so oft der unwissenschaftlichen Ungenauigkeit geziehenen Byzantiner mit dem Mythos empfehlenswerter, denn bei ihnen „herrscht [...] Treue und [...] dieselbe Scheu, an die Reste der Vorwelt frevelnde Hand anzulegen. Ihr verdanken wir die Möglichkeit, die innere Anlage der ältesten Zeit mit Sicherheit zu erkennen und die Geschichte der menschliche Gedankenwelt bis in jene Anfänge zu verfolgen, aus welchen die spätere Entwicklung hervorgegangen ist. Je geringer der Hang zu Kritik und subjektiver Kombination, um so größer die Zuverlässigkeit, um so ferner die Gefahr der Fälschung.“<sup>668</sup>

---

<sup>666</sup> Ebenda.

<sup>667</sup> E. Heftrich, a. a. O., S. 241.

<sup>668</sup> GW II, S. 14.

Diesem methodischen Vorwort entsprechend unternimmt Bachofen den Versuch, das Wesen eines vorgeschichtlichen gesellschaftlichen und juristischen Urzustands des Menschen, des Mutterrechts nämlich, aufzuzeigen, aus dem sich schließlich das Patriarchat entwickelt habe. Diese nur mythisch überlieferte Herrschaft der Frauen habe sich in drei Phasen, der aphroditischen, der amazonischen und der demetrischen, vollzogen, bevor der männliche Sieg ihr ein Ende gemacht habe, ein Vorgang, welchen Bachofen insgesamt als unverkennbaren Fortschritt betrachtet. Der beinahe idyllische Lobpreis des Mutterrechts als Reich der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Gleichheit gilt allein der demetrischen Gynaikokratie auf der Stufe der Ackerbaukultur; viel härter fällt Bachofens Urteil über die ersten zwei matriarchalischen Weltzeiten aus:

Neben der demetrischen Erhebung des Muttertums offenbart sich eine tiefere, ursprünglichere Auffassung desselben, die volle, noch keinerlei Beschränkung unterworfenen Natürlichkeit des reinen, sich selbst überlassenen Tellurismus. Wir erkennen den Gegensatz der Ackerbaukultur und der *iniussa ultronea creatio*, wie sie in der wilden Vegetation der Mutter Erde, am reichsten und üppigsten in dem Sumpfleben, den Blicken des Menschen sich darstellt. Dem Vorbild der letztern schließt der Hetärismus des Weibes, der erstern das demetrisch-strenge Ehegesetz der ausgebildeten Gynaikokratie gleichzeitig sich an. Beide Lebensstufen ruhen auf demselben Grundprinzip, der Herrschaft des gebärenden Leibes; ihr Unterschied liegt nur in dem Grade der Naturtreue, mit welcher sie das Muttertum auffassen. Die tiefste Stufe der Stofflichkeit schließt sich der tiefsten Region des tellurischen Lebens an, die höhere der höhern des Ackerbaus; jene erblickt die Darstellung ihres Prinzips in den Pflanzen und Tieren feuchter Gründe, denen sie vorzugsweise göttliche Verehrung darbringt, diese in der Ähre und dem Saatkorn, das sie zum heiligsten Symbol ihres mütterlichen Mysteriums erhebt.<sup>669</sup>

Die Errungenschaft der Ehe habe jedoch die folgende patriarchalische Zeit überdauert und damit eine zusätzliche, epochale Bedeutung gewonnen, und zwar jene der Auseinandersetzung zwischen Orient und Okzident, welcher der Sieg Octavianus zu einer neuen Sinngebung verholfen habe:

Dem Occident hat die Geschichte die Aufgabe zugewiesen, durch die reinere und keusere Naturanlage seiner Völker das höhere demetrische Lebensprinzip zum dauernden Siege hindurchzuführen und dadurch die Menschheit aus den Fesseln des tiefsten Tellurismus, in dem sie die Zauberkraft der orientalischen Natur festhielt, zu befreien.<sup>670</sup>

---

<sup>669</sup> GW II, S. 40f.

<sup>670</sup> GW II, S. 43.

Daraus ist zu folgern, daß der Okzident unter dem männlichen Prinzip, der Orient unter dem weiblichen Prinzip steht und daß dieser Zuordnung eine Abwertung des Orientalischen zugrundeliegt, die die Forschung seiner Zeit auch in anderen Bereichen prägt. Das orientalische Schreckbild trägt bei Bachofen wie bei seinen Zeitgenossen die Züge der Ausgelassenheit, der Zerstörung des Familienbands durch das Hetärentum, der Unsittsamkeit und zuletzt auch des Despotismus und der politischen Knechtschaft und erweist sich bei einer genaueren Betrachtung als Mittel zur Abwehr der modernen, dem Aristokraten Bachofen höchst verhaßten Massengesellschaft. Die Ausrottung der orientalischen Mächte durch Rom vollendet den Sieg des patriarchalischen Prinzips über alle Überreste von Matriarchat, welche in den orientalischen Gesellschaften teilweise noch fortexistiert hatten.

Im *Mutterrecht* knüpft das Gegensatzthema „dionysische/apollinische Paternität“ eben an die oben geschilderte Gegenüberstellung Orient-Okzident an. Dionysos erscheint zuerst in Verbindung mit der Verbreitung der demetrischen Herrschaft, als Bekämpfer des demetrischen Ehegesetzes und der „Anerkennung der überragenden Herrlichkeit seiner eigenen männlich-phallischen Natur.“<sup>671</sup> Der fremde Gott asiatischen Ursprungs bereitet dadurch die kommende Herrschaft des Vaterrechts vor; dennoch gehört die Widersprüchlichkeit zum Wesen dieser Gottheit und der von ihm gestifteten Religion, wie hier schon mehrmals betont wurde; deshalb schließt die Unterstützung des Ehegesetzes die sexuellen Ausschweifungen und Sittenlosigkeit des „Aphroditismus“ nicht aus. Bachofen ist der Ansicht, daß das weibliche Geschlecht in besonderer Nähe zum Dionysos-Kult steht – was zahlreiche antiken Quellen bestätigen – weil die neue Religion den Frauen die Erfüllung ihrer sinnlichen und übersinnlichen Bedürfnisse durch die orgiastischen Riten in Aussicht gestellt habe:

Durch seine Sinnlichkeit und die Bedeutung, welche er dem Gebote der geschlechtlichen Liebe leiht, der weiblichen Anlage innerlich verwandt, ist er zu dem Geschlechte der Frauen vorzugsweise in Beziehung getreten, hat seinem Leben eine ganz neue Richtung gegeben, in ihm seinen treuesten Anhänger, seinen eifrigsten Diener gefunden, auf seine Begeisterung all seine Macht gegründet. Dionysos ist im vollsten Sinne des Worts der Frauen Gott, die Quelle aller ihrer sinnlichen und übersinnlichen Hoffnungen, der Mittelpunkt ihres ganzen

---

<sup>671</sup> GW II, S. 44.



Daseins, daher von ihnen zuerst in seiner Herrlichkeit erkannt, ihnen geoffenbart, von ihnen verbreitet, durch sie zum Siege geführt.<sup>672</sup>

Die aristokratische Sichtweise Bachofens wird überdies an der Hervorhebung der Befreier-Rolle des Dionysos und an deren Übertragung auf die politische Ebene sichtbar. Durch die ungehemmte Freiheit des sinnlichen Lebens für die niedrigsten Schichten wird Dionysos zum Träger der nach unten nivellierenden Ideale der Gleichheit und Freiheit einer modernen Demokratie. Die Rezeption dieser mythischen Gestalt im politischen Sinn fand sich schon im Entwurf der Neuen Mythologie, hier erhält sie jedoch eine eindeutige, im frühromantischen Programm noch nicht berücksichtigte, erotische Konnotation, welche erst jetzt, nach einer jahrzehntelangen Erforschung des dionysischen Phänomens und seiner kultischen Manifestationen als offenkundiger Sachverhalt angesehen werden durfte. Freilich ist Bachofens Urteil über die „Ausartungen“ des Dionysoskults durchaus negativ:

Der dionysische Kult hat dem Altertum die höchste Ausbildung einer durch und durch aphroditischen Zivilisation gebracht und ihm jenen Glanz verliehen, von welchem alle Verfeinerung und alle Kunst des modernen Lebens verdunkelt wird. Er hat alle Fesseln gelöst, alle Unterschiede aufgehoben und dadurch, daß er den Geist der Völker vorzugsweise auf die Materie und die Verschönerung des leiblichen Daseins richtete, das Leben selbst wieder zu den Gesetzen des Stoffs zurückgeführt. Dieser Fortschritt der Versinnlichung des Daseins fällt überall mit der Auflösung der politischen Organisation und dem Verfall des staatlichen Lebens zusammen. An der Stelle reicher Gliederung macht sich das Gesetz der Demokratie, der ununterschiedenen Masse, und jene Freiheit und Gleichheit geltend, welche das natürliche Leben vor dem zivilgeordneten auszeichnet, und das der leiblich-stofflichen Seite der menschlichen Natur angehört.<sup>673</sup>

---

<sup>672</sup> GW II, S. 45f.

<sup>673</sup> Ebenda. Vgl. auch *Über die Gräbersymbolik der Alten*, GW IV, S. 238f: „Das staatlich-politische Leben bringt Unterschiede der Stellung, Beschränkung und gänzliche Aufhebung der Freiheit. Diesem gegenüber enthält die dionysische Religion eine Zurückführung des Daseins auf das Gebiet der reinen Stofflichkeit und der bloß leiblichen Existenz, die für alle Glieder der großen menschlichen Gesellschaft dieselbe, ihrer Natur nach frei und gleich ist. Wenn der staatliche, zivile Gesichtspunkt überall Schranken errichtet, die Völker und Individuen trennt und das Prinzip der Individualität bis zum vollendetsten Egoismus ausbildet, so führt dagegen Dionysos alles zur Vereinigung, alles zum Frieden und zur  $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$  des ursprünglichen Lebens zurück. An seinen Mysterien haben Sklaven wie Freie gleichen Anteil, und vor dem Gotte der stofflichen Lust fallen alle jene Schranken, welche das staatliche Leben mit der Zeit zu immer größerer Höhe erhebt. Das Bewußtsein der einheitlichen Abstammung aus einem Stoffe erhält den Sieg über die positiven Verschiedenheiten, und zugleich gedeiht die materielle Entwicklung und die darauf ruhende Liebe zu Genuß und Pracht, wie sie die dionysische Religion so besonders begünstigte, zur höchsten Ausbildung. In allen diesen Richtungen erwahrt Dionysos seine Bedeutung als *Lyaeus*.“

Dionysos begegnet man auch auf der mittleren Stufe der Entwicklung von Mutterrecht zum Vaterrecht. Wenn dem Muttertum die Erde entspricht, dann entspricht die Sonne dem Prinzip des Vaternums; Dionysos verkörpert die Sonne in ihrer vollen Macht und Ausstrahlung, ist „phallisch-zeugend“, „stets den empfangenden Stoff suchend, um in ihm Leben zu erwecken“.<sup>674</sup> Aber die vollkommenste Idee der Paternität verwirklicht sich nur durch die apollinische Phase, mit dem Sieg des Lichtgottes, in dem sich die durch keine Verbindung mit der Sinnlichkeit beeinträchtigte Reinheit des Geistes durchsetzt:

Hat Dionysos das Vaternum nur über die Mutter erhoben, so befreit sich Apollo vollständig von jeder Verbindung mit dem Weibe. Mutterlos ist seine Paternität, eine geistige, wie sie in der Adoption vorliegt, mithin unsterblich, der Todesnacht, in welche Dionysos, weil phallisch, stets hineinblickt, nicht unterworfen.<sup>675</sup>

Ähnliche Ansichten hatte Bachofen allerdings schon in einem zwei Jahre vor dem *Mutterrecht* veröffentlichten Werk, in *Über die Gräbersymbolik der Alten*, vertreten, dessen Symbolik aus der Gleichsetzung Mutterkult-Totenkult hervorgeht. Ursprung aller Dinge sei nämlich die große Mutter, aus der das Leben entstehe und in die sie zurückkehre. Der weibliche Schoß als Ursprung und Ende jeder Lebensform wird mithin zum Verbindungsglied, auf den man die gesamte Symbolik der Bilder der alten Grabstätten zurückführen könne. Des öfteren stoße man auf ein Ei, Symbol des Werdens und des Lebens, denn

es umschließt in sich alle Teile der stofflichen Welt, Himmel und Erde, Licht und Finsternis, die männliche und die weibliche Naturpotenz, den Strom des Werdens und des Vergehens, den Keim aller tellurischen Organismen, der höhern und der niedern Schöpfung, und die ganze Götterwelt, die, stofflichen Ursprungs wie alles tellurische Leben, mit Menschen, Tieren, Pflanzen eine und dieselbe Mutter hat, das finstere Ei.<sup>676</sup>

Am Beispiel der Symbole des werdenden Lebens entwickelt Bachofen eine eigene Interpretationstheorie, welche die erkenntnistheoretische Relevanz des Mythos aufwertet und seine Beziehung zum Symbol definiert:

Der Mythos ist die Exegese des Symbols. Er entrollt in einer Reihe äußerlich verbundener Handlungen, was jenes einheitlich in sich trägt. Dem diskursiven philosophischen Vortrage gleicht er insofern, als er,

---

<sup>674</sup> GW II, S. 59.

<sup>675</sup> GW II, S. 61.

<sup>676</sup> GW IV, S. 33.

wie dieser, den Gedanken in eine Reihe zusammenhängender Bilder zerlegt und dann dem Beschauer überläßt, aus ihrer Verbindung den letzten Schluß zu ziehen. [...] Derselbe Mythenschatz, in welchem die alte Welt die frühesten Erinnerungen ihrer Geschichte, die ganze Summe ihrer physischen Kenntnisse, das Gedächtnis früherer Schöpfungsperioden und gewaltiger Erdwandlungen niedergelegt hatte, derselbe wird nun zur Darstellung religiöser Wahrheiten, zur Veranschaulichung großer Naturgesetze, zum Ausdruck ethischer und moralischer Wahrheiten und zur Erregung trostreicher Ahnungen, die über die traurige Grenze des stofflichen Fatums hinausführen. Der Inhalt der Mysterien in seiner doppelten physischen und metaphysischen Bedeutung wird im Gewande der Mythenbilder dem Beschauer vor die Seele geführt.<sup>677</sup>

Während der Mysterien wird die Identität zwischen Mutterschoß und Unterwelt und die Idee des den Tod und das Leben vereinigenden Nächtlichen verkündet; dadurch wird gleichsam Zeugnis von der ‚chthonischen‘ Vorzeit des Menschen abgelegt, die durch eine tellurische Vorstellungswelt gekennzeichnet ist. Der Mythos bewahrt die Erinnerung an die Ursprünge und an die chthonischen Stadien der Menschheitsgeschichte, die durch den als Fortschritt gewerteten Übergang in die homerische Welt und durch den Wandel vom Dunkel zum Licht, vom Stofflichen zum Logos zwar überholt, aber nicht vertilgt werden. Auch der helle olympische Pantheon kennt die Macht der Unterwelt und zeigt eine noch starke Bindung zu den chthonischen Gottheiten, aus denen er stammt. Diese tellurische Urschicht kommt in den Tragödien deutlich ans Licht. „Im Grunde ist also für Bachofen alles *Gegenwart*, der alte wie der neue Mythos. Die göttliche Wirklichkeit bildet einen in sich geschlossenen Kreis vom Chthonischen über das Homerisch-Olympische zum Christlichen, und nur in der menschlichen Geschichte wird er *sukzessiv* durchmessen. Aber auch da bleibt das Vergangene etwas Anschaubares und eine wiederholbare Wirklichkeit, die uns in den Symbolen alter Grabstätten anblickt.“<sup>678</sup>

In Rahmen dieses Mythosverständnisses und der Aufwertung der Rolle der Ursprünge nimmt auch das oben bereits geschilderte Gegensatzpaar Apollon-Dionysos eine wichtige Rolle ein. Dionysos erscheint in Verbindung mit der chthonischen Sphäre der Mutter Erde, sein Symbol des Phallos kann daher eine

---

<sup>677</sup> GW IV, S. 61. Zu Bachofens Mythosbegriff vgl. auch F. Graf, „La materia come maestra. La teoria del simbolo e dei miti di Johann Jakob Bachofen e i suoi presupposti storico-scientifici“, in: Quaderni di storia 28 (1988), S. 17-39.

<sup>678</sup> K. Hübner, a. a. O., S. 75.

mit dem Ei der Mysterien vergleichbare Funktion übernehmen, denn „die Geschlechtsverbindung ist stets das dionysische Grundgesetz, γαμος dessen Verwirklichung.“<sup>679</sup> In der *Gräbersymbolik*, wie später in dem *Mutterrecht*, unterhält Dionysos ein besonderes Verhältnis zum weiblichen Wesen: „Darum tritt Dionysos nicht wie der in höherer Lichtreinheit waltende Apollo einsam und geschlechtslos auf, sondern stets in Verbindung mit weiblichen Wesen, in welchen er zu wirken durch seine phallische Natur angewiesen wird.“<sup>680</sup> Hingegen verkörpert Apollo das reine Lichtprinzip, dem die Vergeistigung des stofflichen Urmuttertums gelungen ist.

## 6. Fazit

In dem vorliegenden Kapitel ist der Versuch unternommen worden, neue Aspekte in der Rezeption der antiken Kultur und in ihrer Erklärung im Schnittpunkt zwischen Philosophie, Altertumswissenschaft und Literaturtheorie im 19. Jahrhundert zu beleuchten. Die frühromantische Kritik an der als abstrakt und analytisch empfundenen aufklärerischen Rationalität führt zur Aufstellung einer ‚Neuen Mythologie‘, welche die Zerstörung jeglicher Legitimation des Gemeinwesens durch die Unterminierung des analytischen Denkens in eine neue, von Dichtern und Schriftstellern erfundene Form der Legitimation aufheben will. Dabei erscheint die klassische Welt als ein noch wirksames Paradigma, nicht im Sinne einer starren Nachahmung, sondern als Wegweiser und Vorbild für die Stiftung einer neuen Gesellschaft, in deren Rahmen Harmonie und Übereinkunft der Mitglieder über die Zwecke ihres Gemeinwesens noch walten können und welche die Moderne durch Besinnung auf die produktivsten Kräfte ihrer eigenen Zeit wiederbeleben müsse. Ausdruck dieser Rechtfertigung war der Schatz der griechischen Mythologie, welche in der tragischen Gattung und in ihrem „ungetrennte[n] Ineins von Kunstwerk, Gottesdienst und politischer Selbstdarstellung des Staates“<sup>681</sup> eine

---

<sup>679</sup> GW IV, S. 40.

<sup>680</sup> GW IV, S. 82.

<sup>681</sup> M. Frank, *Gott im Exil*. Vorlesungen über die Neue Mythologie, Teil II, Frankfurt a. M. 1988, S. 11.

unmittelbar soziale Form annahm. Die Kritik der Aufklärung am Mythos hatte mithin das Ergebnis, die Dichtung ihres herkömmlichen Stoffes beraubt zu haben, und somit war die Möglichkeit selbst entzogen worden, durch eine gemeinschaftsstiftende Idee von Gott eine Gesellschaft zu rechtfertigen und die symbolische Identität zwischen äußerer und innerer Welt wie im alten Griechenland wiederherzustellen. Angesichts der Zergliederung Deutschlands behauptete schon Goethe, daß es in Deutschland an einem Mittelpunkt des gesellschaftlichen Lebens fehle; diese Lücke wollten die Romantiker durch das Programm einer Neuen Mythologie beseitigen, zu deren Schöpfung die Dichter sich ausersehen fühlten.

Den romantischen Gedanken einer Sonderrolle der dichterischen Tätigkeit und einer neuen legitimierenden Sinnggebung der Gesellschaft als Gemeinde kommt die mythologische Gestalt des Dionysos sehr entgegen. Er ist nämlich der fremde Gott, welcher das Wesen des gesamten griechischen Pantheons in sich verkörpert und dessen Ankunft immer eine in der Zukunft sich erfüllende Verheißung bedeutet. Im Rausch und in den dieser Gottheit heiligen Riten durfte der Mensch die Grenzen seiner Individualität aufheben und eine Einheit mit dem Gott und den anderen Mitmenschen und Teilnehmern bilden. In dieser Hinsicht ist Dionysos der gemeinschaftsstiftende Gott und Patron der Tragödie und eignet sich in besonderem Maße dazu, das Programm einer Neuen Mythologie zu symbolisieren.

An der Schwelle zwischen dem 18. und 19. Jahrhundert vollzieht sich deshalb ein Wandel in der Auffassung von Dionysos: vom unbeschwerten und friedlichen Gott des Genußlebens zum „kommenden Gott“ der frühromantischen Mythologie. Parallel zu der Aufwertung dieses Gottes wird das herkömmliche Mythos- und Dichtungsverständnis in Frage gestellt. Es geht nicht mehr darum, die Dichtung mit einem Repertoire von Mythologemen und Bildern zu verschönern, sondern vielmehr um die Entdeckung des symbolischen Potentials des alten Mythos und daher um die Erforschung bisher nicht berücksichtigter Aspekte der ‚klassischen‘ Antike. Diese philosophischen und dichtungstheoretischen Bemühungen beeinflussen, wenn auch nicht widerspruchlos, die weitere Entwicklung der modernen Altertumswissenschaft.

Es ist versucht worden, die Etappen zu skizzieren, welche zum neuen Dionysos- und Antikebild führte: Winckelmanns Unterscheidung einer apollinischen, männlichen Schönheit von einer dionysischen und knabenhaften; Hamanns Poetik

der Sinne und der Leidenschaften und seine Aufwertung der Rolle der Dichtung; Herders Anerkennung des Wahrheitsgehalts der Mythen innerhalb des poetischen Diskurses und die Theorisierung einer dithyrambischen Dichtung. Besondere Aufmerksamkeit wurde diesbezüglich dem Werk Friedrich Schlegels geschenkt. Ein ausgeprägter Philhellenismus und tiefe Bewunderung der griechischen Welt veranlassen ihn zuerst zur Feststellung der Unerreichbarkeit der griechischen Poesie und Bildung für die Modernen, denen die Versöhnung von Natur und Kultur in ein harmonisches Ganzes unmöglich geworden sei. Diese Unmöglichkeit ebnet aber gleichzeitig den Weg zur Anerkennung des wesentlichen Unterschieds zwischen moderner und antiker Dichtung, die auf zwei verschiedenen Bildungsgesetzen basieren, und führt zur Verwerfung eines allgemeingültigen Nachahmungspostulats. Das Vorbildhafte und Nachahmungswerte an der griechischen Dichtung besteht insofern nicht in ihrem alten stilistischen Gewand, sondern in ihrem mythischen Ursprung, welcher besonders in der attischen Tragödie sichtbar wird. Durch Verweis auf die dionysische Symbolik entwirft Schlegel die leitenden Begriffe des Poesieverständnisses der Romantik: Begeisterung, Leidenschaftlichkeit und Raserei und das Wechselspiel von Enthusiasmus und Selbstverletzung, welches dem Begriff der romantischen Ironie nahekommt. In der *Geschichte der Poesie der Griechen und der Römer* wird eine Einteilung der griechischen Literaturgeschichte in drei Epochen entworfen, unter denen die wichtigste zweifellos die tragische ist, weil erst ihr die Vereinigung zwischen Objektivität der Epik und Subjektivität der Lyrik, und somit die Darstellung der „unendlichen Fülle des Lebens der schöpferischen Natur“ gelingt. Das Religiöse und Mythische, deren Rolle in der Entstehung der griechischen Kultur Schlegel schon immer unterstrichen hatte, trieben ihn, sich dem Studium der orientalischen Kulturen als Vorstadium der griechischen zu widmen; das herkömmliche Begriffspaar Antike-Moderne wird durch jenes Orient-Okzident ergänzt und erweitert; nicht zufällig kann man zur gleichen Zeit (Anfang des 19. Jahrhunderts) eine deutliche Hinwendung zum Religiösen in Schlegels Werk bemerken. Die *Rede über die Mythologie*, welche angesichts der bereits angesprochenen Verflechtungen zwischen poetologischem Diskurs und Remythisierungsversuchen nicht überraschend ins *Gespräch über die Poesie* eingebettet ist, geht von der Anerkennung der Rolle der Dichtung als absolutes Zeichen sowie von dem Dichter als Schriftkundigen und Eingeweihten in

die heiligen Mysterien der Natur aus, um die Unausweichlichkeit der Neubegründung einer Mythologie für die Gegenwart nachdrücklich zu betonen. Diese Forderung wird durch einen utopischen und palingenetischen Elan durchdrungen: Die „Neue Mythologie“ soll die Aufgabe verwirklichen, an der die Französische Revolution gescheitert ist, nämlich einen Mittelpunkt des gesellschaftlichen Lebens zu schaffen. Es geht nicht mehr bloß um die Reprise und Anwendung antiker griechischer Mythologeme in der Moderne, sondern um die Schöpfung eines neuen Mythos, welcher wie der griechische die Ganzheit einer Bildung und Gesellschaft symbolisiert und eine legitimierende Funktion übernimmt. Zu diesem Zweck können nicht nur die griechischen, sondern auch die orientalischen Mythologien, die ebenso „Kunstwerke der Natur“ waren, Anwendung finden. Die messianische Erwartung einer Rückkehr der Einst-da-gewesenen Gottheiten auf die Erde durchzieht leitmotivisch die gesamte Schrift und läßt sich mit der zeitgenössischen romantischen Idee des „kommenden“ Gottes in Verbindung setzen, obwohl Dionysos nie ausdrücklich erwähnt wird.

Im Rahmen dieser romantischen Mythos-Renaissance befindet sich auch das Werk Schellings, dem wahrscheinlich der Terminus „Neue Mythologie“ zu verdanken ist. Das sogenannte *Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, auf das er mit Sicherheit eingewirkt hat, ist chronologisch gesehen die erste Proklamation der unausweichlichen Notwendigkeit einer neuen Mythologie und des Beginns eines neuen, goldenen Zeitalters der Ästhetik und weist insofern eine enge Verschränkung von Poetik und Bedürfnis nach einer Legitimierung der Gesellschaft mittels Religion (Mythos) auf. Daran knüpft die *Philosophie der Kunst* an, in welcher der Gegensatz zwischen antiker und moderner Dichtung durch Verweis auf die Mythologie der Antike begründet wird. Darüber hinaus unterscheidet Schelling zwischen Mystik (das sich unmittelbar auf das Unendliche Beziehende) und Mythologie (Vermengung von Endlichem und Unendlichem) innerhalb der Religion der Antike und entwirft dabei eine Entwicklungslinie der Mystik bis in das Christentum hinein. Dieses sei nur die Umkehrung der griechischen Religion, nicht deren Vollendung, die erst durch den Advent der wahren Kirche und der neuen Religion einsetzen werde. Die schon in diesem Buch aufgegriffene Parallele zwischen den orientalischen Mythologien und dem Christentum und die Fähigkeit der christlichen Religion, esoterische Inhalte exoterisch zu vermitteln, bilden auch

den Gedankenkern der später entstandenen *Philosophie der Religion*. Hier scheint die Vorbildlichkeit der athenischen *pólis* darin zu bestehen, daß für ihre Erhaltung die Volksreligion und die Mysterienreligion (Eleusis) gebilligt wurden und dadurch eine allgemeine Symbolik und Verständigung entstehen konnte, deren Erschaffung die moderne Dichtung als ihre Aufgabe ansehen muß. Diese Gedanken gelangen in den *Würzburger Vorlesungen* zu einer starken und zugleich einprägenden Formulierung: Die Dichter verkünden die Idee aller Ideen, und zwar die Wiederkunft der Götter, die bislang nur mysterienartig in der Natur verborgen war. Die Verlegung des Akzents auf die Mysterien, auf die Eleusinien und auf die daherrührende Ähnlichkeit zwischen Christentum und Mysterienreligion führt direkt in den Bereich des Dionysischen hinein. Die Brüderschaft von Christus und Dionysos und die Identität vieler Aspekte ihres Kults, die anhand zahlreicher Textbelege schon im Bezug auf Hölderlin interpretiert wurden, liegt bei Schelling der Auffassung des Heidentums und des Christentums und der Verheißung einer neuen Welt des kommenden Gottes zugrunde.

Im Laufe der Jahre wendet sich Schellings Aufmerksamkeit immer mehr der Erforschung der Ursprünge der alten Mythologie zu, als eines sich von einer Einheit über die Vielheit bis zu einer neuen Einheit erstreckenden dialektischen Prozesses. Innerhalb des mythologischen Prozesses kommt Dionysos eine wichtige Rolle zu, denn er ist die Gottheit, welche in sich den Sinn eben dieser Entwicklung vom Mystischen ins Offenbare erfaßt. Durch Rückgriff auf die antiken Quellen erschließt sich Schelling die geschichtlich-konkrete Dimension der griechischen Mythologie und der religiösen Erfahrung: Der dreifache Dionysos versinnbildlicht den theogonischen Prozeß der antiken Mythologie von Zagreus über Bakchos zum heiligen Jakchos der Mysterien und vereingt durch sein Wesen Anfang und Ende, Vergangenheit und Zukunft, die Wiederkunft des kommenden Gottes, die Wiederherstellung des verlorenen, goldenen Zeitalters und die Wiedergeburt der griechischen Kultur-Gemeinschaft in Christus-Sotér. Wie die griechische Religion erst mit der Geburt des Messias ihren Sinn erreicht habe, so werde das Christentum mit dem künftigen Advent des neuen Reiches Gottes, der gemeinschaftlich erlebten Religion seine Erfüllung finden.

Wechselseitig beeinflussen sich Schelling und Creuzer, der als erster den dunklen Grund der antiken Welt erforschte. Seine *Symbolik* war der erste Versuch



außerhalb der ästhetischen und philosophischen Theoretisierung, durch Anwendung von antiken Quellen das Dionysische in seiner Artikulation im Ausdruck der Mysterienriten zu beschreiben. Das Werk Creuzers fußt auf der Unterscheidung von symbolischer Handlung und mythischer Distanzierung. Das in der unmittelbaren Anschauung des symbolischen Bildes enthaltene Wesen des Göttlichen erschließt sich allein den Eingeweihten, den Teilnehmern an den mysterischen Tiefen des Orgasmus, des Rausches und der Ekstase. Trotz der Unterschiede und Eigentümlichkeiten kann man daher den ganzen mythologischen Prozeß als Manifestation einundderselben Gottheit unter vielen Völkern und zu verschiedenen Zeiten auffassen; von den eleusinischen Mysterien spannt sich ein Bogen bis zum Christentum, dessen Botschaft auch den Kern der Mysterien ausmachte, und zwar die Wiederkunft der Götter und die Palingenesis der Welt. In klarer Verbindung mit Creuzers Werk steht auch Görres' *Mythengeschichte*, in der es um eine Ausbreitung der Religion vom Orient zum Okzident und um die Bedeutung des Phallos als erstes Symbol des Göttlichen geht. Solche synkretistischen Gedankengänge sind zum Teil auf die Rezeption der indischen Veden in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zurückzuführen.

Obwohl man zweifelsohne behaupten kann, daß mit Creuzer der Mythos und die Mysterienreligion zum Gegenstand der damaligen Forschung wurden, stieß sein Werk auf heftige Kritik, die teilweise von Klassizisten, wie etwa Voß, teilweise aus dem Lager der Altertumswissenschaft stammte. Creuzers Einfluß auf die späteren Entwicklungen der Altphilologie steht außer Frage, jedoch waren seine in einen breiteren mystischen Zusammenhang eingebetteten Ansichten über antike Religionen auf die Dauer mit strengeren Anforderungen der neuen Wissenschaft nicht in Einklang zu bringen. Die klassische Philologie verdankt Creuzer, daß er als erster neue und zuvor unerforschte, unklassische Aspekte der antiken Kultur an das Tageslicht brachte; dennoch lehnte die Wissenschaft „die Lehre“ der Symbolik ab, welche man aus der Analyse der alten Quellen und Zeugnisse nicht akzeptieren zu können glaubte. Der Blick der Philologie wandte sich von den romantischen, mystischen Aspekten dieser Theorien auf die Untersuchung der *realia* der antiken Welt und zielte auf eine genauere historische Rekonstruktion der Vergangenheit, welche von mystischen Spekulationen nicht beeinträchtigt werden durfte.

Die Wirkung der neuen philosophischen und religionswissenschaftlichen Ansätze auf die immer mehr spezialisierte Altertumskunde steht jedoch außer Zweifel und klingt besonders in der Auswahl der Forschungsgegenstände an: Die Untersuchung der Ursprünge der griechischen Kultur und ihr Verhältnis zum Orient, die zentrale Frage nach der Entstehung der Tragödie und die Aufmerksamkeit auf die Götterlehre sind nur vor dem Hintergrund der romantischen Philosophie verständlich. Das Problem der Anfänge erscheint dennoch nicht an sich von Bedeutung, sondern nur, weil man damit die Blüte der „klassischen“ Zeit zu ergründen versucht. Müller stellt die These auf, daß griechische Religion und Kultur ursprünglich autochthon seien und frei von jedem orientalischen Einfluß. Sie symbolisiert diese „Reinheit“ durch Apollon im Gegensatz zum zügellosen Dionysoskult (*Die Dorier*). In den *Prolegomena* bestreitet er, daß das mythische Erbe der Griechen ein orientalisches sei. Es sei stattdessen ein echt griechisches Gut. Auch Welcker bemüht sich darum, der griechischen Kultur und Religion Eigenständigkeit und Originalität einzuräumen. Trotz einer anfänglichen Ureinheit seien der Apollon- und Dionysoskult gegensätzlich und die dionysische Religion orientalischen Ursprungs.

Die Dionysosreligion wird auch bei anderen Wissenschaftlern (Preller) als Rausch, gesteigertes Empfindungsvermögen und Vermengung von Gegensätzen dargestellt, während Apollon das klare Wesen und das Lichtprinzip verkörpere.

Die Altertumswissenschaft entwickelte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts in eine zunehmend positivistische Richtung. Die Entwicklung der Hilfswissenschaften ermöglichte es einerseits, über die konkret-historischen Aspekte des antiken Lebens Genaueres zu erfahren, andererseits steigerte sie die Gefahr, den Gesamtblick wegen der Überspezialisierung zu verlieren. Darüber hinaus konturiert sich die Tendenz immer deutlicher, politische Maßstäbe und Kategorien aus der Gegenwart auf die Ebene der Geschichtsdeutung zu übertragen. Mommsen hatte durch seinen meisterhaften Umgang mit den Quellen und durch die Betonung der materiellen und ökonomischen Wirklichkeit der Antike einen Drang zur Überbewertung der konkreten Sachverhalte und der schriftlichen Zeugnisse und zur Geringschätzung des Einflusses religiöser Phänomene in die Wege geleitet. Aus diesem Grund wird er zur Zielscheibe der Angriffe Bachofens. Der Basler Gelehrte versucht nämlich den Mythos als wichtigen Bestandteil, ja als Hauptquelle für die

Geschichtsdeutung zu bewerten, denn er allein erteile über die Anfänge der historischen Ereignisse und der Institutionen Auskunft, von denen keine schriftlichen Quellen überliefert worden seien. Diesem methodischen Vorhaben gemäß untersucht Bachofen einen ursprünglichen gesellschaftlichen und juristischen Zustand der Menschen, das Mutterrecht, die Frauenherrschaft, welche erst später in das Vaterrecht übergegangen sei. Das Mutterrecht wird dem Orient, das Vaterrecht dem Okzident zugeordnet. Das erste steht unter dem Zeichen des Dionysos, des Frauengotts, das zweite unter demjenigen des Apolls, des klaren Lichtprinzips. Der Orient erhält bei Bachofen die Züge der Unsittlichkeit und der Ausgelassenheit, während der Okzident als das Reich der Sittsamkeit und der Ordnung erscheint. Insgesamt betrachtet Bachofen den Sieg des Vaterrechts als Errungenschaft für die Menschheit und als positives Ergebnis. Die Beschreibung des Dionysos-Kults erhält bei Bachofen eine bisher unerhörte, stark erotische Konnotation negativen Zeichens, die den politischen und religiösen Überzeugungen des Autors entspricht. Die *Gräbersymbolik* ruht auf der Feststellung der Identität zwischen Mutterkult und Totenkult, die man aus der Symbolik der Bilder der alten Grabstätten entlehnen könne und die den eigentlichen Kern der Mysterien darstellte. Der Mythos habe daher die Funktion, die Erinnerung an die dunkeln Vorstadien der menschlichen Geschichte und an den chthonischen Grund des homerischen Pantheons zu bewahren. Dionysos befinde sich mit seinem Symbol des Phallos in Verbindung mit der Mutter Erde, der zeugenden Kraft, während der ihm entgegenstehende Apollon die Vergeistigung des Urmuttertums repräsentiere.

Ob diese Ansichten und neuen Perspektiven mit den Forschungsmethoden der Altertumswissenschaft auf Dauer vereinbar waren, soll im Laufe der vorliegenden Arbeit noch differenzierter untersucht werden.