

FERNANDO WIRTZ

Phänomenologie
der Angst

Philosophische Untersuchungen

57

Mohr Siebeck

Philosophische Untersuchungen

herausgegeben von
Günter Figal und Birgit Reckl

57



Fernando Wirtz

Phänomenologie der Angst

Symbolik und Mythologie bei F. W. J. Schelling
und F. Creuzer

Mohr Siebeck

Fernando Wirtz, geboren 1987; Studium der Philosophie an der Universität Buenos Aires; 2020 Promotion (Tübingen); 2017 Forschungsaufenthalt in Japan; 2021 Postdoc Fellow am College of Fellows – Center for Interdisciplinary and Intercultural Studies (Universität Tübingen). Seit 2022 Assistenzprofessor an der Universität Kyoto.
orcid.org/0000-0002-0725-7293

ISBN 978-3-16-161366-1 / eISBN 978-3-16-161367-8
DOI 10.1628/978-3-16-161367-8

ISSN 1434-2650 / eISSN 2568-7360 (Philosophische Untersuchungen)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnetet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2022 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von epline in Böblingen aus der Minion gesetzt und von Laupp und Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt. Es wurde von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Printed in Germany.

Meinen Eltern

Danksagung

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

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

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

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

Zutiefst dankbar bin ich auch meinen KollegInnen und FreundInnen für ihre unglaublich hilfreiche Unterstützung und ihr Verständnis bei der Anfertigung dieser Doktorarbeit: Francisco Dorr, Federica González Luna, Ilja Gottwald, Jonas Hodel, Joaquín Padilla Montani, Razvan Sandru, Lucas Scarfia und Xunxiang Wu. Ein besonderer Dank gilt Frau Prof. Dr. Jimena Solé für ihre Unterstützung während all dieser Jahre. Marlies und Winnie Tatzel möchte ich an dieser Stelle für ihre Liebe und Freundlichkeit ebenfalls herzlich danken.

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

Ich danke auch Herrn Dr. Niels Weidtmann und dem ganzen CIIS-Team – es war eine Freude und ein Geschenk, mich Seite an Seite mit Euch arbeiten zu dürfen.

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

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

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	VII
Einleitung	1
Erster Teil: Schelling und Creuzer	23
1. ‚Erste Phase‘: der philosophische Einfluss Schellings auf Creuzer	23
2. ‚Zweite Phase‘: die Rezeption der ersten Ausgabe der <i>Symbolik</i>	27
3. ‚Dritte Phase‘: die zweite Ausgabe der <i>Symbolik</i> und die Vorlesungen Schellings über Mythologie	34
4. Epilog	41
Zweiter Teil: Das Symbol	43
1. Die Bildlichkeit in <i>Die historische Kunst der Griechen in ihrer Entstehung und Fortbildung</i> (1803)	43
1.1. Bild und Empfindung	44
1.2. Das philosophische Kapitel	50
1.3. Entwurf eines Symbolbegriffs	55
2. Poesie, Philosophie und symbolische Sprache im Briefwechsel Creuzers mit Karoline von Günderrode und im Text <i>Das Studium der Alten als Vorbereitung zur Philosophie</i>	60
2.1. Poesie und Symbol	61
2.2. Philologie, Poesie und Philosophie	67
2.3. Plotins Betrachtungsbegriff in der Übersetzung Creuzers	71
3. Creuzers Symbolbegriff in <i>Symbolik und Mythologie der alten Völker</i> (1810–1812)	75
3.1. Die Bilder als Quelle	77
3.2. Die Grundlegung des Symbols	82
3.3. Eine ‚Bilder-Odyssee‘	89
4. Vom Symbol zur Vorstellung? Schellings Symbolbegriff als Grundelement seiner Mythosdeutung	93
4.1. Der Symbolbegriff in der <i>Philosophie der Kunst</i>	95
4.2. Der Symbolbegriff in Schellings <i>Philosophie der Mythologie</i>	103
4.3. Die Wirklichkeit der bildlichen Vorstellungen	107

Dritter Teil: Die Mythologie	115
1. Mythologie und Monotheismus	115
1.1. Creuzers Urmonotheismus-Hypothese und Hermanns Kritik	116
1.2. Der Theismus-Begriff	123
1.3. Schellings relativer Monotheismus	129
2. Die Potenzenlehre als Grundlage und Grundstruktur der <i>Philosophie der Mythologie</i>	133
2.1. Die Potenzen als Möglichkeiten des göttlichen Seins	138
2.2. Die Verwirklichung des Andersseins Gottes	140
2.3. Das Bewusstsein	144
2.4. Der Fall des Bewusstseins aus der Perspektive der Mythologie	151
3. Die Schichten der Zeit: Schellings Periodisierung der Geschichte	154
3.1. Erinnerung und Vergangenheit: das System der Zeiten in den <i>Weltaltern</i> (1811)	156
3.2. Periodisierung der Zeit in der <i>Historisch-kritischen Einleitung</i>	163
3.3. Die Schichten der Zeit in der <i>Darstellung der rein rationalen Philosophie</i>	167
3.4. Die Vorgeschichte in dem Text <i>Ueber das Alter kyklopischer Bauwerke in Griechenland</i>	171
4. Die geistige Krisis als Ursache der Völkerentstehung anhand der <i>Historisch-kritischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie</i>	177
4.1. Mögliche Ursachen der Völkertrennung	178
4.2. Sprache als Beweis der geistigen Natur der Völkertrennung	181
4.3. Die Angst vor dem Einheitsverlust als Prinzip der Kultur	183
4.4. Fazit	186
5. Der mythologische Prozess	186
5.1. Uranos und der Sabismus	188
5.2. Urania und Mithra	191
5.3. Kronos und Herakles	193
5.4. Kybele oder die zweite Katabole	197
5.5. Ägyptische Mythologie	199
5.6. Indische Mythologie	201
5.7. Griechische Mythologie	202
5.8. Der mythologische Angstbegriff	205
Vierter Teil: Die Mysterien	211
1. Die Mysterien von Samothrake: ein verschleiertes Gespräch zwischen Schelling und Creuzer	211
1.1. Creuzers Deutung der Gottheiten von Samothrake in der ersten Ausgabe der <i>Symbolik</i>	215
1.2. Schellings <i>Ueber die Gottheiten von Samothrake</i>	216

1.3. Creuzers Rezension der <i>Gottheiten von Samothrake</i>	220
1.4. Die ägyptischen Mysterien	223
2. Die Eleusinischen Mysterien bei Schelling	228
2.1. Die Rezeption des Hymnus an Demeter	229
2.2. Demeter und Persephone	236
2.3. Die Struktur der Mysterien	241
2.4. Die Mysterien der Seele: Mythologie und Psychologie	247
2.5. Fazit	252
3. Dionysos und der Wahnsinn	252
3.1. Dionysos als Demiurg und Führer der Seelen	255
3.2. Struktur der Psychologie Schellings und die Rolle des Wahnsinns	261
3.3. Der Wahnsinn in der <i>Philosophie der Mythologie</i>	269
3.4. Schellings Dionysoslehre und die Figur Orpheus in der <i>Philosophie der Offenbarung</i>	270
Schlusswort: Die Phänomenologie der Angst und das barbarische Prinzip der Philologie	281
Bibliografie	293
Personenregister	317
Sachregister	319

Einleitung

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

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

² Vgl. Horkheimer und Adorno 1984, 15.

³ Dieser Ausdruck wird von Schelling in den *Weltaltern* verwendet. Dort spricht er metaphorisch von einem Volk, „das in gutmütiger Bestrebung nach sogenannter Kultur und Aufklärung dazu gekommen ist, alles in sich in Gedanken aufzulösen; dagegen aber mit dem Dunkel zugleich alle Stärke und jenes – warum sollte das rechte Wort nicht genannt werden? – barbarische Prinzip verloren hat, das, überwunden, aber nicht vernichtet, die eigentliche Grundlage aller Größe ist“ (WA I, 51). Dieser Begriff des ‚Barbarischen‘ erfuhr jedoch ableh-

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

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

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

Daher stellt sich in der Schelling-Forschung die Frage, wie man die Rolle der Philosophie der Mythologie Schellings bewerten soll. Die Aussage, dass es ‚nicht

nende Resonanzen. Fichte bezieht sich in seinen *Reden an die deutsche Nation* (1808) – einem Buch, das wegen seiner Rezeption im Nationalsozialismus negativ konnotiert ist – mehrmals auf die ‚Barbaren‘, ein Ausdruck, mit dem er teilweise das deutsche Volk meint (vgl. z. B. GA I, 10, 163). Dies erinnert aber vor allem an den Brief Heideggers vom 07.06.1936 an Kurt Bauch: ‚Der Nationalsozialismus wäre schön als barbarisches Prinzip – aber er sollte nicht so bürgerlich sein‘ (zitiert in Thomä und Mehring 2013, 556).

⁴ Vgl. Hutter 1996, 350.

in dem einzelnen Momenten Wahrheit‘ gibt, könnte so verstanden werden, dass die einzelnen Instanzen des mythologischen Prozesses nicht an sich wichtig wären (d.h., sie seien nicht absolut wahr, sondern nur für das menschliche Bewusstsein und darüber hinaus nur innerhalb der *Philosophie der Mythologie* wahr). Die oben formulierte Frage schließt aber noch andere Probleme ein. Ein weiterer Streitpunkt liegt in der Bezeichnung ‚Philosophie der Mythologie‘. Was soll man unter ‚Philosophie der Mythologie‘ im Rahmen der Spätphilosophie Schellings (und ihres Vorfelds ab 1809) verstehen? Der Text, der unter dem Titel *Philosophie der Mythologie, zweites Buch: Die Mythologie* bekannt ist, ist nur eine der Schriften Schellings, in denen die Mythologie behandelt wird.⁵ Wenn

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

man die Wende im Jahr 1821 der Spätphilosophie Schellings – die in seiner *Freiheitsschrift* schon spürbar ist – zuordnet,⁶ dann sollte man auch *Ueber die Gottheiten von Samothrake*, die *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* neben den Texten des zwölften Bandes – *Der Monotheismus* und *Die Mythologie* – dazu zählen. Thematisch eng verwandt sind auch die „Abhandlungen philologischen und mythologischen Inhalts“ (SW IX, vi), die der Sohn Schellings im neunten Band der *Sämtlichen Werke* herausgegeben hat.⁷ Diese philologischen Abhandlungen sowie die kunstgeschichtlichen und archäologischen Anmerkungen Schellings zum Bericht Martin Wagners über die Aeginetischen Bildwerke (1817) (SW IX) und der Text *Ueber die Bedeutung eines der neu entdeckten Wandgemälde von Pompeji* (1833) (SW XII) sind weder stilistisch noch inhaltlich rein philosophischer Art. Da Schelling in seiner *Historisch-kritischen Einleitung* und in seiner *Philosophie der Mythologie* Stellen dieser Texte reproduziert, muss man jedoch annehmen, dass diese nicht als rein philologische oder kunstgeschichtliche Vorträge einzuordnen sind. Die ‚Philosophie der Mythologie‘ (ohne Kursive) scheint daher mehr als eine kurze – und leicht zu beseitigende – Episode im Denken Schellings zu sein.

Die chronologische Unterscheidung zwischen den früheren, mittleren und späteren Werken Schellings bezieht sich aber auch auf seine eigene systematische Trennung zwischen einer negativen und einer positiven Philosophie.⁸ Es ist allerdings nicht eindeutig, ob die Philosophie der Mythologie in ihrer Totalität zur ‚positiven‘ Philosophie gehört. K. F. A. Schelling, Herausgeber sämtlicher Werke seines Vaters, tendiert dazu, die positive Philosophie mit der *Philosophie der Offenbarung* zu identifizieren (vgl. SW XIII, vi). Im Grunde tut er dies mit Recht, da die positive Philosophie die Philosophie der freien göttlichen Handlung ist. Die Tatsache, dass sich die Struktur der *Philosophie der Mythologie* als eine Anwendung der Potenzen verstehen lässt, deutet jedoch darauf hin, dass die Mythologie auf derselben philosophischen Grundlage basiert wie die *Phi-*

Wort ‚Mythologie‘ in der Philosophie der Mythologie Schellings mindestens in zwei verschiedenen Bedeutungen verstanden werden kann: erstens als ganzer Prozess des vorchristlichen menschlichen Bewusstseins (vom relativen Monotheismus des Sabismus bis zu griechischen Mysterien) und zweitens als mythologisches System im eigentlichen Sinn, wozu man nur die ägyptische, die indische und die griechische Mythologie zählen sollte (vgl. Schelling 1977, 221). Hier wird hauptsächlich die erste Bedeutung verwendet. Zur Editionsgeschichte der zweiten Abteilung der *Sämtlichen Werke* Schellings siehe Müller-Bergen 2007a.

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

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

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

losophie der Offenbarung. Die Mythologie erscheint ebenfalls als Resultat einer freien Handlung (der Menschen). Die Kontinuität zwischen der *Philosophie der Mythologie* und der *Philosophie der Offenbarung* wird auch von Schelling betont, und selbst im ersten Teil der *Philosophie der Offenbarung* bietet er eine „Zusammenfassung“ des mythologischen Prozesses, „soweit derselbe nötig ist zur Begründung der Philosophie der Offenbarung“ (SW XIII, 382). Die Kontinuität ist wichtig, um die systematische Rolle der Mythologie zu verstehen. Hier entsteht aber auch das Risiko, dass man den eigenen Wert der Philosophie der Mythologie übersieht und sie nur als die historische Vorgeschichte der Offenbarung versteht. Dies beantwortet jedoch nicht die Frage, ob die Philosophie der Mythologie zur positiven Philosophie gehört.

Es ist vielleicht aufgrund dieser unscharfen Zuordnung der Philosophie der Mythologie, dass sie im Vergleich zu anderen Bereichen der Werke Schellings wenig behandelt wurde. Sie ist schwer einzuordnen, bewegt sich zwischen der Philosophie, der Philologie und der Kunst, zwischen der negativen und der positiven Philosophie, zwischen dem Denken und den Bildern der Einbildungskraft. Ferner könnte das Projekt einer Systematisierung der sabäistischen, parischen, babylonischen, phönizischen, buddhistischen, chinesischen, ägyptischen, indischen und griechischen Religionen anhand der Potenzenlehre absurd oder sogar philosophisch irrelevant wirken. Wilson z. B. unterstreicht in der Einleitung seiner Arbeit *Schellings Mythologie. Zur Auslegung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*, „[dass] Schellings Mythologie nur Historie der Vergangenheit zu sein scheint, hat sie zum Stieffkind seiner Spätphilosophie gemacht“.⁹ Es wäre deswegen tatsächlich keine Übertreibung, zu sagen, dass die Arbeiten, die Schellings Spätphilosophie darzustellen versuchen, die *Philosophie der Mythologie* nur am Rande erwähnen. Die Frage, die solche Randbemerkungen leitet, lautet in der Regel: Wie artikuliert sich die *Philosophie der Mythologie* im Rahmen der ganzen Spätphilosophie?¹⁰

⁹ Wilson 1993, 11.

¹⁰ Zuerst muss man zur Kenntnis nehmen, dass die Entgegensetzung von negativer und positiver Philosophie an sich problematisch ist, da die positive Philosophie nicht ein Ersatz für die negative ist, sondern vielmehr die negative Philosophie durch die positive „in ihr wahres Wesen eingesetzt“ (SW XIII, 81) wird. Hier kommt das Problem der mythologischen Texte Schellings ins Spiel. Schon Walter Schulz hat dieses sehr deutlich erkannt. Die Bände XI, XII und XIII der Sämtlichen Werke Schellings stellen ganz disparate Texte dar. Man könnte zum Beispiel die *Historisch-kritische Einleitung* (SW XI, 3–252) zusammen mit der *Philosophie der Mythologie, zweites Buch: Die Mythologie* (SW XII, 135–274) als „religionsgeschichtliches“ Ganzes denken (Schulz 1955, 187; hierzu auch Tilliette 1970b, 28–31), eine Deutung, die in einem Spannungsverhältnis zu Schellings *Übersicht meines künftigen handschriftlichen Nachlasses* zu stehen scheint (vgl. Rariora 670f.). Dazu sagt Schulz auch, dass man dieses Ganze aber nicht einfach als positive Philosophie bezeichnen könne: „Man wird überhaupt schwerlich bestimmte Teile als eindeutig zur negativen oder positiven Philosophie gehörig bezeichnen dürfen, nicht etwa, weil Schelling in den Fragen des systematischen Aufbaus nachlässig gewesen wäre, sondern weil beide Philosophien nicht auf bestimmte selbständige Gebiete einzugrenzen sind. Sie sind ja Teilstrecken der einen Bewegung, in der die Vernunft sich ihren Inhalt, die

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

reine Tätigkeit, zur Erkenntnis vermittelt“ (Schulz 1955, 188). Allerdings scheint in der *Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* die Mythologie nur eine Episode im Laufe der religiösen Geschichte des Bewusstseins zu sein und wird nur kurz behandelt (Schulz 1955, 262–266). Fuhrmans äußert sich dazu eindeutig: „*Die Wirklichkeit des Mythos zu erklären und seine Geschichte zu erhellen, ist eine Aufgabe, die aller echten (positiven) Philosophie gestellt ist*“ (Fuhrmans 1940, 220). Tilliette hat ebenfalls die Rolle der *Philosophie der Mythologie* innerhalb der positiven Philosophie erkannt, denn er schreibt: „*Celle-ci [sc. die Philosophie der Mythologie] est la première œuvre stable de la philosophie positive*“ (Tilliette 1970b, 393). Die *Philosophie der Mythologie* gibt den Grundton der positiven Philosophie an, indem die Mythologie die religiös-geschichtliche Natur der Positivität verrät. Dazu schreibt er: „*La Philosophie de la Mythologie s'arrête volontairement au seuil des Mystères. L'Avantage du „cycle court“ [sc. SW XIII, achtzehnte Vorlesung] est de mettre en perspective la Mythologie sur le grand dessein de la philosophie positive comme philosophie religieuse et comme accès à la future „religion philosophique“*“ (Tilliette 1970b, 393). Ebenso gilt seine Schrift *La mythologie comprise* als umfassende und inhaltsreiche Zusammenfassung der gesamten mythologischen Schriften (Tilliette 1984). Franz erkennt in der *Philosophie der Mythologie* den „ersten Teil der positiven Philosophie“ (vgl. Franz 1992, 95). Für Franz ist sie auch wichtig, weil die Mythologie den faktischen Grund für eine philosophische Religion enthält. Allerdings hebt er mit Recht hervor – ähnlich wie Schulz –, dass in der *Philosophie der Mythologie* negativ-philosophische Fragen zusammen mit positiv-philosophischen Fragen formuliert und dargestellt werden und dass darüber hinaus beide Bereiche manchmal schwer zu unterscheiden sind (Franz 1992, 42). Für die „Grundlegungsprobleme“ der Spätphilosophie Schellings erscheinen trotzdem – vielleicht mit Recht – die Schriften zur Mythologie nur als sekundär, eben weil sich ihre Problematik schon *in medias res* befindet (d. h., sie ist keine reine Grundlegung). Franks Standardwerk *Der kommende Gott* legt allerdings prägnant die Aufgabe dar, die Kontinuität zwischen der neuen Mythologie und der Philosophie der Mythologie im Rahmen einer weiteren historischen Perspektive zu denken (vgl. Frank 1982). Hutter erkennt in der *Philosophie der Mythologie* eine auf dem Gebiet der Geschichte angesiedelte Vernunftkritik: „Der späte Schelling will weder in systematischer Hinsicht das Irritierende einer natürlichen Dialektik reiner Vernunft, noch in geschichtlicher Hinsicht das Befremdliche der Mythologie für das heutige Bewußtsein aus der Welt schaffen, sondern an beidem ausdrücklich festhalten, um damit die Möglichkeit einer wechselseitigen Erhellung von systematischer und geschichtlicher Analyse, von Gegenwart und Vergangenheit zu eröffnen“ (vgl. Hutter 1996, 338). Diese Aussage ist scheinbar schwer abzulehnen. Auf der anderen Seite aber vermisst man in Hutters inhaltsreicher Zusammenfassung der *Philosophie der Mythologie* eine Interpretation derselben, die mehr als nur eine Analyse des „unvordenklichen Grunds“ der Offenbarung wäre (vgl. Hutter 1996, 339). Mit Recht nennt Hutter die Notwendigkeit des mythologischen Prozesses und die geschichtliche Freiheit der Offenbarung als Unterscheidungskriterium zwischen Mythologie und Offenbarung (vgl. Hutter 1996, 340; vgl. SW XIV, 3f.). Dies führt jedoch dazu, dass die *Philosophie der Mythologie* von der positiven Philosophie ausgeschlossen zu sein scheint: „*Die wichtigste methodische Konsequenz aus dem freien Charakter der Offenbarung besteht darin, daß sich der Gegenstand einer Philosophie der Offenbarung jeder Konstruktion a priori entziehen muß*“ (Hutter 1996, 340). Die vierundzwanzigste Vorlesung, auf die sich die obige Unterscheidung bezieht, kann auch anders interpretiert werden, indem auch die Mythologie auf einer „relativen und hypothetischen“ Notwendigkeit beruht (SW XIV, 7). Wie Franz sieht Meier die Zuordnung der *Philosophie der Mythologie* zur negativen Philosophie als problematisch, einfach weil in der *Philosophie der Mythologie* „bereits Themen der christlichen Offenbarung verhandelt [werden]“ (Meier 2004, 272). Auch für Schmied-Kowarzik basiert die *Philosophie der Mythologie* (die der

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

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

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

¹² Vgl. Gabriel 2006, 27.

¹³ Gabriel 2006, 21.

¹⁴ Gabriel 2006, 36f.

mythologische Bewusstsein erkenntnistheoretisch und setzt die *Philosophie der Mythologie* als zentrales Glied einer „Selbstbewußtseinsgeschichte“.¹⁵ Gabriels Buch bietet sich hierbei an, um über die Aktualität der *Philosophie der Mythologie* erneut nachzudenken, da er die ‚tautologische‘ Hermeneutik Schellings als Kontrapunkt eines naiven Realismus einer Denkunabhängigkeit der Wirklichkeit mitdenkt.¹⁶ Gabriel erkennt damit ebenfalls die vernunftkritische Natur der Mythologie und artikuliert hieraus die Rolle der *Philosophie der Mythologie* innerhalb der Spätphilosophie.

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

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

Die Arbeiten zur Mythologie Schellings fordern in der Regel eine systematische Perspektive, die wichtig ist, um die genannte Rolle der Mythologie als Teil der positiven Philosophie zu verstehen.¹⁹ Der Nachteil einer solchen rein syste-

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

¹⁶ Vgl. Gabriel 2006, 48.

¹⁷ Gabriel 2006, 476f.

¹⁸ Gabriel 2006, 482.

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

matischen Behandlung ist aber, dass hierbei die ‚Phänomenalität‘ der mythologischen Darstellungen diskreditiert wird. Unter ‚Phänomenalität‘ soll hier weder die sinnliche Materialität der konkreten archäologischen Darstellungen, die die vergangene Präsenz der Götter bezeugen, verstanden werden – Darstellungen, die jedoch unleugbar eine wichtige Rolle spielen –, noch die Phänomenologie im Sinn Husserls,²⁰ sondern die intrinsische Eigentlichkeit des Erscheinens dieser Darstellungen.

Hier fragt sich nicht, welche Ansicht muß von der Erscheinung gewonnen werden, damit sie irgend einer Philosophie gemäß sich bequem erklären lasse, sondern umgekehrt, welche Philosophie wird gefordert, um dem Gegenstand gewachsen, auf gleicher Höhe mit ihm zu seyn. Nicht, wie muß das Phänomen gewendet, gedreht, vereinseitigt oder verkümmert werden, um aus Grundsätzen, die wir uns einmal vorgesetzt nicht zu überschreiten, noch allenfalls erklärbar zu seyn, sondern: wohin müssen *unsere* Gedanken sich erweitern, um mit dem Phänomen in Verhältniß zu stehen. (SW XII, 137)

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

Wenn man diese Reflexion vom Begriffspaar Mythos und Logos ausgehen lässt, dann könnte man diese Andersheit als das ‚Barbarische‘ erklären. Die Rehabilitierung des Begriffs des barbarischen Prinzips ist Jason M. Wirth zu danken.²¹ Er entwickelt diesen Begriff aber nicht in Bezug auf die Philosophie

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

²¹ Wirth 2013. Ebenfalls erwähnenswert ist hier Wirths Buch *Schelling's Practice of the Wild* (2015). Obwohl der essayistische Stil (vgl. Wirth 2015, xii) von *Schelling's Practice of the Wild* wenig mit dem analytischen Ton Gabriels zu tun hat, erinnert Wirths Versuch, die ‚Wildheit‘ in Schellings Denken zu würdigen, an die von Gabriel betonte ‚Erschütterung der Suisuffizienz der spekulativen Vernunft‘ (vgl. Gabriel 2006, 481). Die Mythologie wird zwar nicht direkt ins Zentrum des Werks Wirths gestellt (im Kapitel über das Leben der Imagination redet er hauptsächlich von Schellings Idee einer neuen Mythologie anhand der *Philosophie der Kunst*), aber die kreativen Gedankenfiguren, die er verwendet, sowie die Hinweise auf Autoren des 20. Jahrhunderts zeigen, welches Potenzial die Philosophie Schellings in sich birgt. Mit dem Begriff der Wildheit erweitert sich die Möglichkeit, die Grenzen der Philosophie zu überschreiten. Dabei soll aber nicht die Philosophie selbst aufgegeben werden, sondern herausfordert

der Mythologie, sondern im Hinblick auf die Naturphilosophie und das Denken Merleau-Pontys, der selbst in seinen Notizen zu *Le visible et l'invisible* das barbarische Prinzip der Natur zur Reflexion bringt.²² Wirth schreibt:

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

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

Eine vielversprechende Strategie, um diese Phänomenalität zu erforschen und um dieser Andersheit Raum zu geben, scheint mir daher zu sein, die Verflechtung von Schellings Werk mit demjenigen Friedrich Creuzers zu

werden, das Andere der Philosophie philosophisch zu denken. Wie in der Deutung Gabriels die Idee mitschwingt, dass man ‚Raum für das Denken eines ganz Anderen finden‘ soll, so ist bei Schelling – nach der Interpretation Wirths – ein Raum für das Denken der Wildheit gegeben: „The wild from the perspective of the wild – Schelling’s nature from the perspective of its own living or wild ground – is no longer surrounding us as a place *in which* [we] are located. We are the earth’s bioregions“ (Wirth 2015, 22). Auch in seinem Artikel über *Schelling’s Contemporary Resurgence* positioniert er sich selbst innerhalb einer ‚Intensivierung‘ der englischsprachigen Rezeption Schellings. Von seinem eigenen Überblick abgesehen erkennt man aber auch, dass die Mythologie in diesen genannten Werken kaum vorkommt. Diese Auflistung zeigt zugleich, inwieweit die Schelling-Forschung die Philosophie der Mythologie unterschätzt. Dazu kann man folgende dafür repräsentative Werke erwähnen: Iain Hamilton Grants *Philosophies of Nature After Schelling* (2008), Robert Richards’ *The Romantic Conception of Life: Science and Philosophy in the Age of Goethe* (2002), Bruce Matthews’ *Schelling’s Organic Form of Philosophy: Life as the Schema of Freedom* (2012) und Bernard Freybergs *Schelling’s Dialogical Freedom Essay: Provocative Philosophy Then and Now* (2008).

²² Vgl. Merleau-Ponty 1964, 315.

²³ Wirth 2013, 4.

untersuchen. Dieser Autor, auf den sich Schelling in seiner Philosophie der Mythologie ständig bezieht, eröffnet eine Welt von Darstellungen und Zitaten, ein Kabinett, in dem die Kulte der Antike durch ein universelles historisches Band vereint erscheinen. Sein Verdienst besteht nicht darin, ein lebendiges und zugängliches Bild der Antike zu liefern, sondern vielmehr darin, die Fülle und Komplexität der Symbole und ihre Vertrautheit in Verbindung mit einer primitiven Religiosität zu entfalten. Creuzer bietet keine systematische Darstellung der Mythen – auch wenn dies sein Ziel sein mag. Es sind vielmehr der Sinnesrausch seiner Gelehrsamkeit und die Phänomenalität seiner Prosa, von denen Schellings Werk profitiert.

Creuzer ist nicht nur wegen seines Werkes *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* bekannt, sondern – und vor allem – wegen dessen Rezeption und der Debatte, die dieses Werk angeregt hat. Der Streitpunkt dieser Rezeption wird in der Regel als ein ‚Kampf‘ zwischen Creuzer (oder den ‚Symbolikern‘) und J. H. Voß, Gottfried Hermann und Christian Lobeck (die eine Art rationalistische Partei gebildet haben sollen) dargestellt. Ersterer vertrat die These eines gemeinsamen monotheistischen und orientalischen Ursprungs aller Religionen. Letztere widersprachen dieser Idee wegen ihrer mangelnden Wissenschaftlichkeit und der metaphysischen Folgen, die eine solche Theorie hätte. Diese manichäistische und vereinfachte Inszenierung der Debatte ist nur teilweise historisch gerechtfertigt; allerdings gab es eine solche Darstellung der Querelle schon zu Creuzers Lebzeiten. Im 20. Jahrhundert wurde diese antagonistische Auffassung durch die Werke *Der Kampf um Creuzers Symbolik* von Ernst Howald und *Bachofen der Mythologie der Romantik* von Alfred Baeumler unterstützt.²⁴ Diese Schriften, beide im Jahr 1926 veröffentlicht, zeugen aber nicht nur von der Faszination, die von dieser Debatte ausgeht, sondern auch von der Faszinationskraft des Mythos, die im 20. Jahrhundert wieder aufkam.²⁵ Bei diesen Autoren haben allerdings die „Phantastereien“ Creuzers nur eine historische Bedeutung.²⁶ Im Grunde lässt sich in der Creuzer-Forschung eine starke Tendenz erkennen, Creuzers Werke (zumindest bis zu seiner *Symbolik*) hauptsächlich in den Kontext der Romantik und der postromantischen Philologie (Bachofen, Rohde und Nietzsche) einzuordnen. Obwohl die Beziehung Creuzers zur Romantik bisweilen auch nuanciert wird – da mit Recht bemerkt wird, dass die aufklärerischen Aspekte seiner philologischen Forschung nicht ignoriert werden können –, scheint dieser Bezug unvermeidbar zu sein.²⁷

²⁴ Es handelt sich dabei um eine Dokumentensammlung, die von Howald ausgewählt und eingeleitet wurde. Dazu auch Gruppe 1921, 132.

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

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

²⁷ Monografien zum Thema ‚Creuzer‘ gibt es wenige, sie können in einigen Zeilen aufgezählt werden: *Die Begriffe ‚Symbol‘ und ‚Mythos‘ bei Friedrich Creuzer* von Gotthart Wunberg

In diesem Sinn erscheint die Konstellation der *Symbolik* so wichtig wie das Werk Creuzers. Nach dem Zweiten Weltkrieg wird diese kritische Auffassung durch den Begriff des ‚Orientalismus‘ unterstützt, der eine Dekonstruktion des Eurozentrismus ermöglicht. Durch diese Betrachtungsweise werden die akademischen Disziplinen – die Philologie und die Altertumsforschung eingeschlossen – als ideologisierte Wissenskomplexe verstanden. Creuzer als historisch-kulturelles ‚Symptom‘ zu betrachten, bringt den Vorteil mit sich, dass dadurch der vielschichtige historische Kontext problematisiert wird und damit unbekannte Aspekte seines Werkes, vor allem der Zusammenhang zwischen Mythos und Politik, sichtbar gemacht werden.²⁸ Es ist daher möglich, Creuzers Arbeit als Gelegenheit zu verwenden, um Schellings Philosophie in einen breiteren Kontext einzubetten.

(1957), *Symbol, Mythos und Griechentum bei Georg Friedrich Creuzer* von Ulrike Angsüsser (1962), *La „Symbolique“ de Friedrich Creuzer* von Marc-Mathieu Münch (1973), *Lo sguardo da Oriente. Simbolo, mito e grecità in Friedrich Creuzer* von Francesca Marelli (2000). Dazu sollen noch genannt werden: Werner Paul Sohnles *Georg Friedrich Creuzers „Symbolik und Mythologie“ in Frankreich. Eine Untersuchung ihres Einflusses auf Victor Cousin, Edgar Quinet, Jules Michelet und Gustave Flaubert* (1972) und der Sammelband zur Eröffnung der Ausstellung über Creuzer, die 2008 in der Heidelberger Universitätsbibliothek stattfand, der von Frank Engehausen, Armin Schlechter und Jürgen Paul Schwind herausgegebene Sammelband *Friedrich Creuzer 1771–1858. Philologie und Mythologie im Zeitalter der Romantik* (2008). Das Thema des ‚Romantizismus‘ Creuzers ist in diesen Arbeiten ein unvermeidbarer Topos. Die Arbeit Wunbergs betont mit Recht die „innere Diskrepanz“ Creuzers, die Wunberg als die Diskrepanz zwischen dem Philologen und dem Romantiker charakterisiert (Wunberg 1957, 30). So wird Creuzer als ein ‚philosophischer Philologe‘ bezeichnet, der zwischen beiden Bereichen zu schweben scheint (vgl. Wunberg 1957, 33). Angsüssers Arbeit tendiert dazu, Creuzer als schlichten Romantiker zu interpretieren. Ihre Arbeit bietet eine umfassende und geordnete Kontextualisierung der *Symbolik* sowie eine deutliche Darstellung ihres Inhaltes. Die *Symbolik* gilt für Angsüsser als das bedeutendste Beispiel der „Orientalisierung und Romantisierung der Antike“ sowie der „Zerstörung des Kunstcharakters der griechischen Gottheiten“ (Angsüsser 1961, ii auch 154). In ähnlicher Weise spricht aber auch Baeumler über „Romantisierung“ (Baeumler 1926, cvii). Auch Münch spricht von Creuzers *Symbolik* im Grunde als einem „système romantique“ (Münch 1973, 137). Die Arbeit Marellis gehört zur aktuellen Rezeption Creuzers und gliedert sich in die Forschung der Figur des Orientalismus ein, eines Themas, das trotz seiner augenfälligen Vorherrschaft bei Creuzer in der Forschungsliteratur nicht intensiv entfaltet wurde. Die philosophische Bildung von Marelli macht ihre Arbeit zudem besonders wichtig, um Creuzers philosophische Motivationen und vor allem seinen neuplatonischen Einfluss zu verstehen. Kocziszky zufolge teilt Creuzer mit der Romantik einige charakteristische Merkmale: das Interesse am Ursprung der Menschen, die Idee eines Goldenen Zeitalters, die „Auffassung der Welt als Totalität“ und das Interesse am Orient (vgl. Kocziszky 2008, 316). Man sollte aber nicht vergessen, dass Creuzers Ansatzpunkt in Heyne zu finden ist, der den Mythos historisch zu erforschen suchte (vgl. Pöggeler 1987b, 442). Zur Beziehung Creuzers zu anderen Autoren siehe: Creuzer und Görres (Kocziszky 2008; Lotito 1999), Creuzer und Günderrode (Becker-Cantarino 2007), Creuzer und Hegel (Hoffmeister 1930; Donougho 1992), Creuzer und Karl Otfried Müller (Blok 1994), Creuzer und Gottfried Hermann (Fornaro 2010; Most 2010). Siehe auch: Usui 1992; Jamme 2008; Häfner 2016.

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

Es wird gemeinhin anerkannt, dass eine starke Affinität zwischen Schellings Schriften über die Mythologie und Creuzers eigenem Werk besteht.²⁹ Dieses Verhältnis genau zu bestimmen, ist aber keine einfache Aufgabe. Dabei sind mindestens zwei deutliche Hindernisse erkennbar.

²⁹ Anmerkungen zur Affinität zwischen Creuzer und Schelling gab es schon im 19. Jahrhundert und auch zu Lebzeiten beider Autoren (vgl. 1. Teil). Hier sind nur einige der bedeutendsten Arbeiten des 20. und 21. Jahrhunderts zu erwähnen. Momigliano erkannte in seinem Artikel *Friedrich Creuzer and Greek Historiography* die Ähnlichkeit zwischen Schelling und Creuzer in Bezug auf den Begriff ‚Historie‘. In diesem Sinne bringt er die früheren Beobachtungen Schellings über die Geschichte (*Abhandlung über die Frage, ob eine Philosophie der Erfahrung, insbesondere, ob eine Philosophie der Geschichte möglich sey*, die Beobachtungen in dem *System des transzendentalen Idealismus* und in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*) und das Werk *Die historische Kunst der Griechen* zusammen. So kann er argumentieren: „[...] what makes it legitimate to relate Creuzer to Schelling is the common conception that art is the instrument whereby empirical history is possible“ (Momigliano 1946, 161). Angsüsser widmet ein Kapitel ihrer Dissertation über Creuzer „[der] Aufnahme des Werkes [Symbolik und Mythologie] in der Philosophie des deutschen Idealismus [bzw. Schelling und Hegel]“ (Angsüsser 1962, 331–335). Sie schreibt, dass die schellingsche Philosophie der Mythologie auf Creuzers *Symbolik* fußt. Auch Volkmann-Schluck schreibt: „Die erste, alle vorangegangenen mythologischen Forschungen durch eine einheitliche Gesamtdeutung zusammenfassende Auslegung des Mythos als der ursprünglichen Einheit und Ganzheit einer Weltansicht liegt in dem 1810 erschienenen Werk ‚Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen‘ von Friedrich Creuzer vor. Auf diesem Werk aufbauend entwirft Schelling die Mythologie als einen geschichtlichen Prozeß des Bewußtseins, und zwar aus dem maßgeblichen Hinblick der Frage nach der dem Mythos eigenen *Wahrheit*“ (Volkmann-Schluck 1969, 13). Münch fasst die Verwandtschaft zwischen den Ideen Schellings und Creuzers in seiner Monografie über Creuzer folgendermaßen zusammen: „La forme la plus élaborée de la thèse de l’essence mythique de la poésie a été donnée par Schelling lui-même, le théoricien de la philosophie de la nature [...]“ (Münch 1973, 30). Neben einigen Bemerkungen, die diese Verwandtschaft zeigen, findet man aber keine intensive Auseinandersetzung mit beiden Autoren. Tilliette, einer der wichtigsten Schelling-Forscher, widmet Creuzers Rolle besondere Aufmerksamkeit. Für Tilliette ist Creuzer der zentrale Gesprächspartner der *Historisch-kritischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (Tilliette 1984, 65; vgl. auch 1970, 410f., Fußnote 64). Der Name Creuzers kommt in dieser Arbeit (*La Mythologie comprise*) immer wieder vor und Tilliette positioniert Schelling ohne Verzweiflung auf der Seite Creuzers gegen Hermann, Lobeck und Voß (Tilliette 1984, 75). Ebenso hebt Wilson die Abhängigkeit Schellings gegenüber Creuzer am Anfang seiner Schrift über die *Philosophie der Mythologie* hervor: „In vieler Weise sind dies Schellings eigene Forschungen, aber Schelling gibt ohne weiteres zu, von den historischen Forschungen anderer Gelehrter abhängig zu sein, besonders von denen Friedrich Creuzers“ (Wilson 1993, 14). Blok spricht über ein „idealistic reading of myth“ bei Creuzer und findet darin den Bezugspunkt zu Schelling (vgl. Blok 1996, 29, 31). Marelli geht einen Schritt weiter. In *Lo sguardo da Oriente* weist sie nicht nur auf den Einfluss der Naturphilosophie Schellings auf Creuzer hin (Marelli 2000, 51), sondern auch auf die Kritik Schellings an einem von den Priestern erfundenen Symbolbegriff (ebd., 176). In dieser Monografie kommt der Name Schellings mehrmals vor, doch das Verhältnis an sich wird hier nicht behandelt. Schwindt schreibt in einer Fußnote in seiner Ausgabe von Creuzers *Das akademische Studium der Alten* (1807): „Die bedeutendste genuin philosophische Adaptation der *Symbolik* ist bis heute Schellings *Philosophie der Mythologie* (postum 1856/57 erschienen)“ (Schwindt 2007, xxxvi). Der Artikel von Richter, *Perspektiven idealistischer Symboltheorien – Creuzers Forschungen im Fokus von Schellings und Hegels Symbolverständnis*, stellt die philosophische Verwandtschaft zwischen der Philosophie der Mythologie Schellings

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

Als die Frage: wie entstanden die Völker? zuerst von meinem Hörsaal aus in weitere Kreise sich verbreitete, fand sie zum Theil eine Aufnahme, die deutlich zeigte, wie neu und unerwartet sie vielen sey, und ich habe seitdem noch mehr Gelegenheit gehabt, zu sehen,

und der Mythentheorie Creuzers dar. Hier wird ganz synthetisch die Sache im Rahmen der Vorlesungen über Philosophie der Mythologie Schellings dargelegt. Nach Richter hat Schelling in Creuzers *Symbolik* eine zentrale Quelle für seine „integrative Sicht“ gefunden, insbesondere für die Idee eines Urmonotheismus (Richter 2008, 92f.). Galland-Szymkowiak widmet einen Abschnitt ihres Artikels der *Symbolik* Creuzers in „La réception de la *Symbolik* dans les philosophies de Hegel et de Schelling“ und schreibt dort: „Les idéalistes, Wilhelm von Humboldt, Schelling, Hegel, Solger, se sont reconnu une parenté spirituelle avec l'auteur de la *Symbolik*“ (Galland-Szymkowiak 2011, 9). Sie beschreibt das Verhältnis zwischen Creuzer und Schelling als „circulaire“: Der Einfluss Schellings auf Creuzer ist im Briefwechsel Creuzers mit Karoline von Günderrode deutlich, die Vorlesungen über Philosophie der Mythologie Schellings sind stark von der *Symbolik* Creuzers geprägt (Galland-Szymkowiak 2011, 11). Der neueste und vielleicht ausführlichste Kommentar zur Beziehung zwischen Schelling und Creuzer ist der Artikel von Rohls (2017), in dem dieser versucht, Schellings Verbindung zur Heidelberger Romantik zu rekonstruieren. Hier behandelt er: a) die Spannung zwischen der Trinitätsdeutung Görres' und Schellings, b) eine allgemeine Darstellung der *Symbolik*, c) den Einfluss von Schellings Samothraken-Schrift auf Creuzer und d) Schellings Monotheismusbegriff im Hinblick auf Creuzers Urmonotheismus.

³⁰ Creuzer 1837b, xv.

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

wie wenig bis dahin an die ersten Elemente einer *philosophischen Ethnologie*, welche eine allgemeine Ethnogenie voraussetzt, gedacht worden. (SW XI, 128)

Diese Aussage Schellings ließe sich so paraphrasieren, dass seine Beschäftigung mit einer philosophischen Ethnologie ‚unerwartet, aber nicht unwillkommen‘ gewesen sei (vgl. SW XIII, 267 f.).³² Die Diskussion, ob zwischen der ‚philologisch-mythologischen Ethnographie‘ Creuzers und der ‚philosophischen Ethnologie‘ Schellings ein Dialog entstehen kann, soll mit einer faktischen Bemerkung beginnen: Es gab tatsächlich einen – akademischen – Dialog zwischen Schelling und Creuzer. Dieser Dialog war Teil einer langen Konversation. Deswegen ist dasjenige, was konsequent schwer zu konzeptualisieren scheint, geschichtlich ohne weitere Hindernisse denkbar. Mehr noch: Spannungen sind manchmal eher eine Voraussetzung für die Entstehung einer Konversation als ein Hindernis. Deshalb sollte man die Frage aufgeben, wie es möglich sei, dass die Philosophie Schellings von der Mythologie verseucht wird. Die Philosophie ist von Anfang an von der Mythologie ‚verseucht‘. Vielmehr ist zu fragen: Wie kann von dieser Spannung her, von dieser Überlappung her, die Philosophie der Mythologie gedacht werden, um die Spannung produktiv zu machen?

Die zweite Schwierigkeit röhrt daher, dass man es hier – wenn die Grenzen der Philosophie tatsächlich überschritten werden – mit ganz verschiedenen historischen Konstellationen zu tun hat, die ausführlich darzustellen wegen ihres Umfangs unmöglich erscheint. Wenn die oben genannte Spannung nicht vermieden werden kann, so muss man aber die Reichweite der Philosophie ausdehnen und deren Verkettung mit verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen einschließen. Im gleichen Zeitraum, in dem Schelling und Creuzer ihre Leser und Zuhörer zu einer neuen Deutung der Mythologie motiviert haben, war die Altertumswissenschaft von ganz verschiedenen ideologischen Perspektiven durchdrungen. Die Bezeichnung ‚Altertumswissenschaft‘ lässt sich als Symptom eines wesentlichen Wandels im Rahmen der Mythosforschung verstehen. Dass sie jetzt als *Wissenschaft* erscheint – und nicht als bloße ‚Philologie‘ –, bezieht sich nicht nur auf eine bestimmte angestrebte Rigorosität ihrer Methode, sondern auch auf ihr neues Verhältnis zu anderen wissenschaftlichen Disziplinen wie der Sprachwissenschaft, der Archäologie, der Geologie, der Kunstgeschichte und der

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

Geschichte. In der Tat herrschten während dieser Epoche (am Ende des 18. Jahrhunderts und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts) verschiedene kulturelle Einstellungen: die Begeisterung für die exotische ‚orientalische‘ Mythologie, der Philhellenismus, die Sehnsucht nach einer politischen und nationalen Identität und die strengen Ansprüche einer ‚wissenschaftlichen‘ Altertumskunde. Sie sind als Resultat ganz bestimmter Impulse zu verstehen. William Jones’ Forschung zum Verhältnis zwischen Sanskrit, Griechisch und Lateinisch schuf die Grundlage für die vergleichende Sprachwissenschaft des 19. Jahrhunderts.³³ Diese Idee einer Sprachverwandtschaft wurde in seinem unter dem Titel *Third Anniversary Discourse to the Asiatic Society* bekannten Werk präsentiert.³⁴ Was nicht so häufig erwähnt wird, ist, dass dieser Vortrag mit einer kritischen Auseinandersetzung mit Jacob Bryants *A New System: Or, An Analysis of Ancient Mythology* (1778) beginnt. Darin betont Jones die Grenze der – damals fast spekulativen – Etymologie, da sie auf eine bloße externe „resemblance of sounds or similarity of letters“ gegründet sei.³⁵ Die verführerische Leistungsfähigkeit der Etymologie, die Herkunft der Wörter zu erforschen, wird im 19. Jahrhundert nie aufgegeben; sie wird aber immer wieder infrage gestellt, was als Zeichen für die neu angestrebte Wissenschaftlichkeit angesehen werden kann. Die zweite Kritik von Jones betrifft Bryants synthetische Methode:³⁶ „[T]hough *synthesis* may be the better mode in pure *science*, where the principles are undeniable, yet it seems less calculated to give complete satisfaction in *historical* disquisitions, where every postulatum will perhaps be refused, and every definition controverted [...].“³⁷ Diese Doppelkritik Jones’ ist paradigmatisch und wird auch von seinen Gegnern an Creuzer geübt. Die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Mythologie und nach einer geeigneten Methode steht im Mittelpunkt dieser Diskussion. Es ist gerade die *geschichtliche* Natur der Mythologie, die neue methodische und konzeptuelle Werkzeuge erfordert. Doch selbst Creuzer akzentuiert diesen Aspekt in der Vorrede der ersten Ausgabe seiner *Symbolik* (1810). Dort schreibt er:

Der alte Griechische Mythus ist für uns ein historisches Factum, und als solches soll er auf dem Wege historischer Forschung, durch grammatische Auslegung, aus den Wurzeln Griechischer Sprache und aus dem Sprachgebrauch, mit Einem Wort aus schriftlichen und bildlichen Denkmahlen, so weit sie auf Griechischem Grund und Boden ruhen, ausgemittelt und herausgebildet werden, und man soll nicht in der Fremde suchen wollen,

³³ Obschon er nicht der erste war, der eine Verwandtschaft zwischen diesen Sprachen gespürt hat. Dennoch schreibt Turner: „Jones’s distinction was to articulate clearly the hypothesis of a common lost ancestral language, to specify a broad range of supposed daughter languages, and to attract widespread attention to the idea“ (Turner 2014, 98). Siehe auch Güthenke 2015.

³⁴ Vgl. Jones 1807a, 34f.

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

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

³⁷ Jones 1807a, 28.

was hier als einheimisch zu finden und befriedigend zu erklären ist. Aber man soll auch nicht die Augen verschliessen, wenn glaubwürdige Griechische Führer selbst auf fremdes Vaterland und fremden Ursprung einer Lehre hinweisen.³⁸

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

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

³⁸ Creuzer 1810, xiiif.

³⁹ Vgl. Turner 2014, 167.

⁴⁰ Vgl. Olander 2013, 32.

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

⁴² Turner 2014, 169.

⁴³ Diese kritische Betrachtung der Philologie und der Altertumsforschung des 19. Jahrhunderts wird paradigmatisch von Martin Bernal's Buch *Black Athena* (1987) vertreten. Bekanntlich konstatiert Bernal dort, dass im Rahmen der Altertumsforschung eine ideologische Ausschaltung der ägyptischen und phönizischen (i. e. semitischen) Kultur als Quelle der griechischen Welt (das sogenannte ‚Ancient Model‘) stattgefunden habe. Diese Deutung wurde durch das ‚Aryan Model‘ ersetzt, d. h. durch die Behauptung eines arischen Ursprungs (via Indien) der