

**Univerzita Karlova v Praze  
Filozofická fakulta**

Diplomová práce

**Univerzita Karlova v Praze  
Filozofická fakulta  
Ústav germánských studií**

Filologie – Němčina

## Diplomová práce

Julia Nedbalová

Mytologové rané a vrcholné německé romantiky.  
Pojem mýtu v první polovině 19. století.

Die Mythologen der deutschen  
Früh- und Hochromantik.  
Der Mythosbegriff in der ersten Hälfte  
des 19. Jahrhunderts.

## **Ein Dankeschön**

Meiner Familie und Freunden. Aufrichtig danke ich Herrn PhDr. Jiří Starý, Ph.D. für die Betreuung und Annahme der Diplomarbeit aus einem Grenzgebiet zwischen Philosophie, Germanistik und Religionswissenschaft. Diese Arbeit wäre nicht ohne die Förderung des Deutschen Akademischen Austauschdienstes (DAAD) geschrieben worden, der mir im Rahmen eines Stipendiums für Studierende der Germanistik ein Nachforschen in den deutschen Universitätsbibliotheken ermöglichte. Bedanken möchte ich mich auch bei Prof. Dr. Klaus Bödl für zahlreiche Hinweise und Bemerkungen. Wertvolle Impulse verdanke ich dem Kieler Höhlenschrift-Forscher Hans W. Bornefeld und leite meine Arbeit mit seinem Motto *Unterschätzt die ältesten Menschen nicht!* ein.

*Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.*

V Praze dne 24. 7. 2012

Julia Nedbalová

---

## **Abstrakt**

Práce zkoumá mytologii v německé romantice. Cílem je, na základě analýzy děl čtyř významných mytologů, Johanna Gottfrieda Herdera, Friedricha Creuzera, Karla Otfrieda Müllera a Friedricha Wilhelma Josepha von Schellinga, definovat jednotlivé pojmy mýtu. Je zde ukázáno, jak osvícenské tendence, které zjednodušovaly mýty jako příběhy o bozích nevypělého člověka, ustupují koncepcím romantiků. Tito rozeznávají symbolický charakter mýtů a odvozují na základě teorie symbolu jejich původ a nacionalizaci. Zároveň připisují pravdivost mytologickému procesu, kterým člověk nutně prochází. Vznik Boha ve vědomí je vyložen na základě filozofie mytologie. Tímto přispívá romantika k vývoji mytologie směrem ke kriticko-historické vědě.

**Klíčová slova:** mýtus, mytologie, symbol, romantika, genesis

## **Abstract**

The thesis presents the mythological studies of the German Romantics. The research focuses on the four important mythologists – Johann Gottfried Herder, Friedrich Creuzer, Karl Otfried Müller and Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. The analysis of their work leads to their specific concept of the myth. The early enlightenment tendencies, which rejected the myths as stories about gods of the undeveloped men were replaced with the conception of the romantics. They disclosed the symbolic character of the myths and explained the origin and nationalization of the myth on the basis of the symbol theory. At the same time they award truth to the mythological process which the man necessarily goes through. The creation of God in the mind of man is clarified with the philosophy of mythology. This way the romantics contribute to the development of the mythology towards a critical historical science.

**Key words:** myth, mythology, symbol, romantics, genesis

## **Abstract**

Die Arbeit stellt die Mythenforschung der deutschen Romantik vor. Das Ziel ist es, anhand der Analyse von Werken der vier bedeutenden Mythologen – Johann Gottfried Herder, Friedrich Creuzer, Karl Otfried Müller und Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling – den jeweiligen Mythosbegriff zu definieren. Es wird gezeigt, wie die aufklärerischen Tendenzen, die die Mythen als Göttergeschichten unentwickelter Menschen abgetan haben, von den Konzeptionen der Romantiker abweichen. Diese entschlüsseln den symbolischen Charakter der Mythen und leiten anhand der Symboltheorie ihren Ursprung und ihre Nationalisierung ab. Gleichzeitig schreiben sie dem mythologischen Prozess, den der Mensch notwendigerweise durchläuft, Wahrhaftigkeit zu. Das Werden Gottes im Bewusstsein wird anhand der Philosophie der Mythologie erläutert. Die Romantik trägt somit zur Entwicklung der Mythologie zu einer kritisch-historischen Wissenschaft bei.

**Schlüsselwörter:** Mythos, Mythologie, Symbol, Romantik, Genesis

# Inhalt

Abstrakt .....	5
Inhalt .....	8
Einleitung .....	10
<b>1. Johann Gottfried Herder .....</b>	<b>13</b>
1.1 Biographisches .....	13
1.2 Gebrauch der Mythologie aus poetologischer Sicht .....	14
1.3 Fragmente <i>Über die ersten Urkunden</i> und <i>Über die Mythologie</i> .....	17
1.4 Eine nach Jahrhunderten enthüllte heilige Schrift .....	23
1.4.1 <i>Zur Genesis</i> .....	26
1.4.2 <i>Das Symbolische Wesen der Mythologien</i> .....	27
1.4.3 <i>Das Ursymbol</i> .....	28
1.4.4 <i>Nationalisierung des Ursymbols</i> .....	29
1.4.5 <i>Griechenland als Beispiel einer weiteren Nationalisierung der Ursache</i> .....	31
1.5 Fazit .....	33
<b>2. Friedrich Creuzer .....</b>	<b>36</b>
2.1 Biographisches .....	36
2.2 Der Symbolikstreit .....	36
2.3 Orient als Ursprung der Stammsage .....	39
2.4 Nationalisierung der Mythen .....	40
2.5 Symbolik der alten Völker, besonders der Griechen .....	41
2.6 Die symbolische Geburt des Mythos .....	44
2.7 Mythologen .....	45
2.8 Fazit .....	47
<b>3. Karl Otfried Müller .....</b>	<b>50</b>
3.1 Biographisches .....	50
3.2 Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie .....	50
3.3 Der äußerste Begriff des Mythos .....	51
3.4 Das Geschehene und das Gedachte, die zwei Typen des Mythos .....	52
3.5 Symbolik.....	54
3.6 Das atomische Verfahren, die Mythendeutung selbst .....	55
3.7 Fazit .....	56
<b>4. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling .....</b>	<b>58</b>
4.1 Biographisches .....	58



4.2 Schellings Frühwerk .....	59
4.3 Spätwerk – Theoretischer Ansatz .....	62
4.4 Allgemeine Betrachtung der Mythologie .....	63
4.5 Der sukzessive Prozess in der Mythologie .....	63
4.5.1 <i>Der relative Monotheismus im Alten Testament</i> .....	64
4.6 Der Sündenfall und die Völkertrennung .....	66
4.7 Der theogonische Prozess .....	68
4.7.1 <i>Die göttlichen Prinzipien</i> .....	69
4.7.2 <i>Die Schöpfung</i> .....	71
4.7.3 <i>Der Zweck des mythologischen Prozesses</i> .....	72
4.8 Die Wahrheit in der Mythologie und die dies behandelnde Wissenschaft .....	74
4.9 Fazit .....	76
<b>5. Fazit .....</b>	<b>78</b>
<b>6. Bibliographie .....</b>	<b>88</b>
Primärtexte.....	85
Sekundärliteratur .....	86

*Ich irre unter den Völkern der Erde, wie in einem Romantischen Hain voll Zaubergesänge und fesselnder Stimmen umher; wo aber, um nicht in den Zauberkreis eingeschlossen zu werden, eine feste sichere Stimme ewiger Wahrheit?*

— Johann Gottfried Herder<sup>1</sup>

## Einleitung

Beschäftigt man sich mit dem Begriff *Mythos*, kommt man notwendigerweise zur Erkenntnis, dass er sich definatorischer Festlegung widersetzt. Man kann ihn aufgrund seiner sich ändernden Bedeutung schwerlich abgrenzen. Historisch gesehen ist *Mythos* ein Kunstwort des attischen Epos, es heißt *Wort*. Erst später ist aus *Mythos* dem Wortsinn nach *Erzählung*, *fabula* und *Göttersage* geworden.<sup>2</sup>

Das Wort *Mythos* kommt in den folgenden Kapiteln, die sich mit der Geschichte der Mythenforschung in der deutschen Romantik befassen, in mehreren Bedeutungen vor, je nachdem wie ihn die untersuchten Werke gebrauchen. Doch allgemein ist hier – wenn vom *Mythos* gesprochen wird – der *Mythos* als ein grundlegender Teil der Mythologie gemeint. Unter Mythologie wird einerseits die Gesamtheit der tradierten Mythen verschiedener Völker verstanden, andererseits die Wissenschaft, die den Beginn des Wissens über den *Mythos* markiert.<sup>3</sup> Gegenstand dieser Mythologie ist die Geschichte und die interne Struktur der Mythen. Diese sind als Dokumente eines historischen Prozesses, inklusive der Geschichte der Bewusstseinsformen, zu verstehen.<sup>4</sup> Der Bildhaftigkeit wegen könnte man sagen, dass es sich mit den Mythen wie mit alter Musik hat – man kann sie nur mittelbar erschließen. Wir kennen sie heute nur aus Texten und Bildern.<sup>5</sup> Doch die fehlenden Überlieferungen bedeuten noch lange nicht das Nichtvorhandensein eines *Mythos*.

Die Aufklärung hat den *Mythos* als das Vorrationale, beinahe Irrationale abgetan. Er galt als überholt, er erkläre die Welt auf eine unwissenschaftliche Weise und wurde somit als *Fabel* abgewertet. Die Wissenschaft als solche entstand nach dieser Auffassung aus der Kritik an dem *Mythos*, als sein Gegenstück. Erst an der Wende zum 19. Jahrhundert, als sich die romantische Mythenforschung etablierte, verschob sich die Grenze zwischen *Mythos* und

---

1 Johann Gottfried Herder: *Schriften zum Alten Testament*. Frankfurt am Main: Deutsche Klassiker Verlag 1993, S. 14

2 Christoph Jamme: *Einführung in die Philosophie des Mythos. Band 2: Neuzeit und Gegenwart*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991, S. 1: bis zur Zeit des Sophokles das *gesprochene Wort*.

3 *Ibid.*, S.1.

4 Lothar Knatz: *Geschichte – Kunst – Mythos. Schellings Philosophie und die Perspektive einer philosophischen Mythostheorie*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1999, S. 38.

5 Gert Mattenklott: *Wen interessieren heute Göttergeschichten?* In: Peter Kemper (Hg.): *Macht des Mythos – Ohnmacht der Vernunft?* Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch 1989, S. 16.

Logos, den zwei erkenntnistheoretischen Positionen, die bis dahin als unvereinbar galten. Auf diese Dichotomie soll hier jedoch nicht eingegangen werden.

Die Antwort auf die Aufklärung war das romantische Entzücken über den Mythos und damit seine Wiederentdeckung. Der Mythos wurde nun ernst genommen und dementsprechend behandelt. Durch die Wirkung des Vorläufers der deutschen Romantik Johann Gottfried Herder, wuchs die Mythologie zur kritisch-historischen Wissenschaft heran. Die Romantiker hatten Interesse an den ältesten Zeiten, als das Menschengeschlecht noch authentisch und spontan war.<sup>6</sup> Das Postulat der Romantiker war es, die alte Mythologie nicht vom Standpunkt der Gegenwart aus zu betrachten, sondern zu den innigsten Geheimnissen der alten Kulturen zu gelangen. Welche historisch erhaltenen Dokumente waren außer der griechischen Antike für die Mythologen der deutschen Romantik von Interesse? Inspirierend waren vor allem Texte aus dem Orient, aus Asien und Ägypten. Theologen wie Herder hielten es für wichtig, auch das alte Testament, vor allem die Genesis, als *Urquelle* zu deuten. Er suchte alles Seiende auf eine von Gott gesetzte Ureinheit zurückzuführen. Dieses Bestreben wurde von den Romantikern weitergeführt. Alle Mythologien wurden nur als verschiedene Erscheinungsformen der einen unendlichen Religion gesehen, welche im Zentrum des menschlichen Geistes und der menschlichen Bildung steht.<sup>7</sup>

Im ersten Kapitel wird Herders früheres Bemühen, den Mythos poetologisch zu legitimieren, anhand des Fragments *Vom neuern Gebrauch der Mythologie* vorgestellt. Herder beantwortet hier die Frage, was die Mythen als autonome Texte heute noch in der Literatur zu leisten haben. Außerdem wird anhand von Herders Manuskripten *Über die ersten Urkunden des Menschlichen Geschlechts* und *Fragment einer Abhandlung über die Mythologie, besonders über die indische*, sowie des Werkes *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* die Suche nach dem Geist der Urreligion dargestellt.

Mythos ist *Sprache*, deshalb wurde er vorwiegend von Altphilologen etymologisch untersucht. Fast jede bekannte Universität in der Zeit der deutschen Romantik beschäftigte einen Mythologen, der seinen Beitrag zur Katalogisierung der mythischen Tradition lieferte, die in den Handbüchern und Geschichten der Mythologie dieser Jahre ihren Niederschlag fanden.<sup>8</sup> Zu diesen Mythenforschern gehörte auch Friedrich Creuzer, der durch seinen innovatorischen Zugang in seinem Hauptwerk *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* für großes Aufsehen sorgte. Seine Ideen zum Ursprung des Mythos werden im zweiten Kapitel dargestellt.

---

6 Josine H. Blok: "Romantische Poesie, Naturphilosophie, Konstruktion der Geschichte": K. O. Müller's Understanding of History and Myth. In: William M. Calder III und Renate Schlesier (Hg.): *Zwischen Rationalismus und Romantik: Karl Otfried Müller und die antike Kultur*. Hildesheim: Weidmann 1998, S. 318.

7 Fritz Strich: *Die Mythologie in der deutschen Literatur. Von Klopstock bis Wagner in 2 Bänden*. Tübingen: Niemeyer 1970, Band 2, S. 318.

8 Mattenklott, S. 19.

Im dritten Kapitel wird der Vorläufer der kritischen Mythenforschung Karl Otfried Müller und seine Einleitung *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* besprochen. Sein Einsatz von Chronologie, Archäologie und Geographie der Antike schuf die Voraussetzungen für eine wissenschaftliche Behandlung mythologischer Probleme.<sup>9</sup> Auf dem Gebiet der Mythologie gerieten zu dieser Zeit jedoch rationale Wissenschaft und romantisch-theologische Spekulation aneinander.<sup>10</sup> Zusammenfassend wird dies in Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings Frühwerk *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* dargestellt. Erst sein bahnbrechendes Spätwerk *Historisch-kritische Einführung in die Philosophie der Mythologie* und *Philosophie der Mythologie* erhob das quasi-methodische Bestreben der Mythologen zu einer philosophischen Mythostheorie. Diese Theorie bezieht sich nicht in erster Referenz auf das historische Phänomen Mythos, sondern theoretisch auf das andere der Vernunft. Die Schellingsche Tradition begründet somit eine Mythen­theorie, zu der sich der Mythos etwa so verhält, wie sich das Kunstwerk zur Theorie der bildenden Kunst verhält.<sup>11</sup> Dies wird im letzten Kapitel als Ausklang dargestellt.

Obwohl die ausgewählten Denker selbstverständlich mit konkreten Mythen operierten und diese als Belege für ihre Studien gebrauchten, ergab sich aus der Ökonomie dieser Arbeit, dass hier außer den alttestamentarischen Figuren nicht konkrete historische Mythen behandelt werden. Es soll auch vorweggenommen werden, dass diese Arbeit nicht auf das Phänomen der *Neuen Mythologie*, an der vor allem die Literaten des Jenaer Romantik­kreises arbeiteten, eingehen wird, denn dazu gibt es – der steigenden Anzahl der sich damit befassenden Literatur nach – genügend Forschungen. Gleichzeitig gibt sich diese Arbeit mit den gängigen Klischees über die Romantik nicht zufrieden und analysiert vielmehr den zu abstrahierenden Mythosbegriff anhand von konkreten Textbeispielen, ohne dabei zu stark zu verallgemeinern.

Das Ziel ist es, die wichtigsten Tendenzen in der Mythenforschung an der Wende des 19. Jahrhunderts und die sich daraus ergebende Entwicklung des Mythosbegriffs in den Konzepten der ausgewählten Mythologen synthetisch zu analysieren. Grundlegende Fragen sind dabei, wie diese Mythologen über den Ursprung des Mythos und seine Funktion dachten und wie sie für sich die allerwichtigste Frage nach der Wahrheit des Mythos beantworteten.

---

9 Jamme, S. 74.

10 Blok zitiert in *“Romantische Poesie, Naturphilosophie, Konstruktion der Geschichte“* W. Burkert: Griechische Mythologie und die Geistesgeschichte der Moderne. In: O. Reverdin und B. Grange (Hg.): *Les études classiques aux IXe et XX siècles: leur place dans l'histoire des idées*. Geneva: Vandoeuvres 1980, S. 162f.

11 Knatz, S. 38.

# 1. Johann Gottfried Herder

## 1.1 Biographisches

Der Dichter, Theologe und Philosoph Johann Gottfried Herder (1744-1803) wird als Schöpfer einer neuen Epoche und als geistiger Vater des 19. Jahrhunderts betrachtet.<sup>12</sup> Er gab nicht nur der deutschen Literatur- und Geistesgeschichte weitreichende Anregungen, sondern war auch für die Geschichte der Religionswissenschaft von Bedeutung.<sup>13</sup> Herder studierte an der Theologischen Fakultät in Königsberg und besuchte Immanuel Kants (1724-1804) Vorlesungen. Kant hat in seinen Vorträgen nicht nur die geographische Bildung der Kontinente, sondern auch deren Kultur- und Religionsgeschichte behandelt, die er im Zusammenhang mit ihrer geographischen Umwelt darstellte.<sup>14</sup> Vielleicht haben Kants Anregungen zum Studium vergleichender Religionsgeschichte auf Herder nachhaltiger gewirkt, als dessen Philosophie.<sup>15</sup>

Weitere Anregungen für religionsphilosophische Anschauungen empfing Herder im Jahr 1766 durch das Eintreten in die Freimaurer-Loge *Zum Schwert*.<sup>16</sup>

Später wurde er Prediger in Riga und Bückeburg, und bezog danach das Amt des Generalsuperintendenten in Weimar. Er beschäftigte sich fortlaufend mit dem Ursprung der Sprache, des Mythos und der Dichtung und vertrat die Meinung, dass es ein ewig Bewegliches gibt, das aus den Urgründen der Vorzeit zu uns gekommen ist und fortzeugend Neues hervorbringt.<sup>17</sup> Für Herder ist die Mannigfaltigkeit und Individualität der Welt und ihrer Gestalten, der Völker und Sprachen das Hauptphänomen. Das Thema des Zusammenhangs von Zeitalter und Kultur wird erweitert und erfüllt mit der These, dass die Völker die Subjekte der Geschichte sind. Aus ihrem kollektiven Unbewussten gehen die kulturellen und gesellschaftlichen Zustände „still“ hervor.<sup>18</sup> Jede Kultur wurzelt im Volkstum und alle Völker sind verschieden – je nach ihrer Anlage und der Umwelt, in der sie leben. Ein Volk ist nach Herder ein *lebendes Gewächs*, das in seiner Eigenart begriffen werden muss und nicht künstlich nach fremden Mustern gemodelt werden kann. Diese Lehre vom Volksgeist spielte eine Rolle bei der Selbstbestimmung der Völker,<sup>19</sup> aber Herders Wirkung soll hier nicht erläutert werden.

---

12 Franz Schnabel: *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert. Band 1: Die Grundlagen*. München: Dtv 1987, S. 187.

13 Ulrich Faust: *Mythologien und Religionen des Ostens bei Johann Gottfried Herder*. Münster: Aschendorff 1977, S. VII.

14 Herder legt besonders im dritten Buch seiner *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-91) die Entwicklung der Nationen durch die Naturgeschichte dar.

15 Faust, S. 29.

16 Ibid., S. 29.

17 Schnabel, S. 187.

18 Thomas Nipperdey: *Deutsche Geschichte 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat*. München: C.H.Beck 1998, S. 502.

19 Schnabel, S. 187.

## 1.2 Gebrauch der Mythologie aus poetologischer Sicht

*Fand dieser [Moses] für gut ein Gemälde der Schöpfung nach seinem Sinn in Ordnung und Tagwerke zu stellen warum sollt's nicht jedem unserer Zeit Beflissen frei stehen, Welten und Sonnen zu schaffen und zu dichten, wie er wolle!<sup>20</sup>*

Herders Erstlingsschrift *Fragmente über die neuere deutsche Literatur* (1767), war als Beilage zu Gotthold Ephraim Lessings (1729-1781) *Briefen, die neueste Literatur betreffend* gedacht. In dem Fragment *Vom neuern Gebrauch der Mythologie* kritisiert Herder die aufklärerische Auffassung von Mythen. Als mythenfeindlicher Aufklärer wird hier der Professor der Rhetorik und Philosophie in Halle Christian Adolph Klotz (1738-1771) mit seiner Schrift *Epistolae Homericae* angegriffen.<sup>21</sup> Klotz setzt voraus, dass die Mythologie auf nichts anderem als dem Irrtum und dem Aberglauben der Alten beruhe und dass ein Dichter die abermals gebrauchten mythologischen Bilder nur deshalb verwendet, um sich als Gelehrter und Kenner zu zeigen. Herder versucht zu erläutern, unter welchen Bedingungen die Mythologie noch zu gebrauchen ist und was man ihr abgewinnen kann. Er will beweisen, dass der Gebrauch der Mythologie an sich nicht ganz verwerflich ist. Bei den alten Griechen war laut Herder die Mythologie *teils Allegorie, teils Religion, teils bloß poetisches Gerüste!*<sup>22</sup> Der Wahrheitsanspruch an die Mythologie hat sich seit der Zeit der Griechen geändert<sup>23</sup> und die Mythologie soll nicht mehr Religionsbegriffe oder Bilder der Wahrheit wiedergeben, weil es schlicht lächerlich wäre, wenn man heutzutage etwas in den Mund eines Gottes legt, damit es Gewicht der Glaubwürdigkeit und Wahrheit bekomme.<sup>24</sup> Die griechische Mythologie besang so wie jede andere nationale Mythologie, die Geschichte des Vaterlandes, des Familien- und Ahnenstolzes der Helden, sie war so wie die anderen Mythologien ein Familienstück für ein

20 Johann Gottfried Herder: *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts. 1. und 2. Band.* Wien und Prag: C. Haas 1819, S. 40f.

21 Die Kritik an Klotz und seinen Schriften wird von Herder in den *Kritischen Wäldern* (1769) weitergeführt und das nicht gerade auf wissenschaftlicher Ebene. Nach Ernst Baur (Ernst Baur: *Johann Gottfried Herder. Leben und Werk.* Stuttgart: W. Kohlhammer 1960, S. 23f.) hat zur gleichen Zeit auch Lessing in seinen *Briefen antiquarischen Inhalts* über Klotz gespottet und ihn den „kleinen Walfisch in dem Salzwasser zu Halle“ genannt. Doch Herder besaß nach Baur nicht Lessings Witz und sein aufbrausender Temperament und versuchte Klotz' „Altertumswissenschaften“ mit allen Mitteln bloßzustellen. Das führte zu einem peinlichen Streit, infolgedessen Herder in der *Vossischen Zeitung* eine Erklärung drucken ließ, dass er nicht der Autor der *Kritischen Wälder* sei. Beide Werke *Fragmente über die neuere deutsche Literatur* und *Kritischen Wälder* erschienen aus Rücksicht auf sein Kirchenamt anonym in Riga.

22 Johann Gottfried Herder: *Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente.* Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag 1985, S. 274.

23 Vgl. Johann Gottfried Herder: *Briefe zur Beförderung der Humanität.* Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag 1971, S. 9f. (7. Sammlung, 1. Fragment *Verfall der Poesie bei Griechen*) – *Auch die Mythologie selbst, die der Poesie einst so viel Schwung gegeben hatte, ward mit der Zeit eine alte Sage. Der kindliche oder jugendliche Glaube der Vorwelt an Götter und Heroen war dahin; was tausendfach gesungen war, musste zuletzt, bloß dem Herkommen gemäß, mit trockner Kälte gesungen werden; es hatte seine Zeit überlebt.*

24 Herder: *Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente,* S. 273.



Geschlecht.<sup>25</sup> Des Inhaltes wegen ist sie also nichts Besonderes: *Das habe ich alles in meinem Lande, in meiner Geschichte, rings um mich liegt der Stoff zu diesem poetischen Gebäude; aber eins fehlt: poetischer Geist*<sup>26</sup> – sagt Herder.

Der mythische Zirkel der Griechen nimmt dennoch eine Sonderstellung ein, und zwar aus ästhetischer Sicht, wie Herder in der Schrift *Kritische Wälder* (1769) erklärt:

– ihre Götter und Göttinnen waren nicht, wie die ägyptischen, allegorische Ungeheuer, noch wie die persischen und indischen, beinahe ohne Bild, noch wie die etruskischen, traurige und unanständige Figuren, sondern an Bildung reizend dem Auge. In der ganzen Natur der Dinge fanden die Griechen keine bessere Vorstellung der göttlichen Natur, wie eines Inbegriffs der Vollkommenheit, als die menschliche Gestalt; und wiederum, welches zu beweisen wäre, keine der Gottheiten war so charakterisiert, dass sie immer hässlich hätte gebildet werden müssen, um das zu sein, was sie sein sollte. Die Götterbegriffe der Griechen waren von Dichtern bestimmt, und diese Dichter waren Dichter der Schönheit.<sup>27</sup>

Kein Wunder also, dass der griechische Mythenkreis als Vorbild diente und als ein vollkommenes System verehrt wurde. Was nun nach Herder also tatsächlich vorbildlich sein soll, ist die Kunst der Einhüllung des Stoffes und die ungeheure Einbildungskraft der Griechen. Diese Einbildungskraft erhob Kleinigkeiten aus dem Staube zu einer glänzenden Höhe – starke Bauernknechte wurden zu Herkuls, zu Halbgöttern gemacht – sie wurden also in all den Reichtum der poetischen Würde gekleidet.<sup>28</sup> Mittels der Allegorie schufen die Griechen aus alten Bildern neue und konnten dadurch ihre Mythologie den sich allmählich ändernden Bedürfnissen anpassen. Die Allegorie war nicht bloße Ausschmückung des Textes sondern ermöglichte der Mythologie stets zeitgemäß zu bleiben.<sup>29</sup> Herder fordert die heutigen Dichter auf, die griechische Mythologie in Sachen Einbildungskraft und Allegorie als vorbildlich zu betrachten, sie aber trotzdem nicht als unübertreffliches Maß zu sehen, dem man sich anpassen müsste:

---

25 Herder: *Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente*, S. 276.

26 Ibid., S. 275.

27 Johann Gottfried Herder: *Kritische Wälder*. Berlin: Aufbau Verlag 1990, S. 55f.

28 Herder: *Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente*, S. 275.

29 Vgl. Johann Gottfried Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Berlin-Leipzig-Wien-Stuttgart: Deutsches Verlagshaus Bong & Co. 1900, S. 84: *Auch in den Kosmogonien zog man mit der Zeit die alten, harten Ursachen näher zusammen und sang dafür menschliche Helden und Stammväter, die man dicht an jene und an die Gestalten der Götter knüpfte. Glücklicherweise hatten die alten Theogonienzähler in die Stammtafeln ihrer Götter und Helden so treffende, schöne Allegorien, oft nur mit einem Wort ihrer holden Sprache, gebracht, dass, wenn die späteren Weisen die Bedeutung derselben nur ausspinnen und ihre feinern Ideen daran knüpfen wollten, ein neues schönes Gewebe ward. Daher verließen selbst die epischen Sängere mit der Zeit ihre oft gebrauchten Sagen von Göttererzeugungen, Himmelsstürmern, Taten des Herkules u. f. und sangen dafür menschlichere Gegenstände zum menschlichen Gebrauche.*

Lernet von ihnen die Kunst euch in eurer ganz verschiedenen Sphäre ebenso einen Schatz von Bildern verdienen zu können. Statt dass ihr, nach jenem ekelhaften Gemälde, das was Homer gespieen hat, euch belieben lasset: so stärkt euer Haupt, um aus dem Ozean von Erfindungen und Besonderheiten, der euch umfließt, zu trinken, ohne davon zu erblassen.<sup>30</sup>

Das griechische System war in den alten Zeiten kein strenger Katechismus und jeder altertümliche Poet hat es für erlaubt gehalten, Zusätze und Veränderungen der älteren Mythologie anzudichten. Deshalb soll sie auch heute als bloße Inspiration dienen, an der man lernen soll, selbst schöpferisch zu werden. Wir können die Griechische Dichtung nicht übernehmen, sondern unsere Dichtung, egal wie stark sie sich von anderen Dichtungen inspirieren lässt, soll neu sein. Gerade diese Neuschöpfung zeichnet den Dichter aus und erhebt ihn über einen bloßen Nachahmer. *Kurz! Als poetische Heuristik wollen wir die Mythologie der Alten studieren, um selbst Erfinder zu werden.*<sup>31</sup> Wozu dient die Mythologie aber heute noch? Die Mythologie kann nach Herder immer noch ein Mittel zu großen Absichten sein,<sup>32</sup> aber immer nur ein Mittel und nie der Zweck selbst. Man soll nicht um jeden Preis eine mythologische Geschichte dichten, nur weil es die Alten so gemacht haben, weil sonst der Zweck des Neuen fehlen würde. Wir brauchen nicht die griechische, sondern irgendeine Mythologie, die nur als Werkzeug gebraucht wird,<sup>33</sup> um die Dichtung poetisch einzukleiden. Dank ihres symbolischen Wesens kann sie abstrakte Bilder sinnlich malen und durch sie können gewisse moralische oder allgemeine Wahrheiten sinnlich erkannt werden:

– so sind mir ja mythologische Personen erlaubt, die durchgängig unter einem bestimmten und dazu sehr poetischen Charakter bekannt sind, oder in der Fabel Äsops müssten die Tiere nicht mehr sprechen, und in keiner Fiktion müsste ich erdichtet Personen gebrauchen können –warum? Weil sie der Wahrheit entgegen sind. – der Wahrheit wegen brauche ich sie auch nicht; aber ihrer poetischen Bestandheit und, wenn es personifizierte Dinge sind, der sinnlichen Anschauung wegen.<sup>34</sup>

Die Mythologie ist für die Literatur also ein hilfreiches poetisches Mittel, das von langem Bestand ist und passend gebraucht, einen hohen poetischen Grad der Dichtung gewährleistet und ihr auch den Charakter der Schöpfung verleiht. Dadurch, dass die Geschichten allgemein bekannt sind, dient sie als eine Quelle von poetischen Exempeln.<sup>35</sup> Aber so oder so muss der Dichter darauf achten, dass er die alte Mythologie nicht bloß nachahmt, sondern dass er sie

---

30 Herder: *Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente*, S. 277.

31 Ibid., S. 277.

32 Ibid., S. 271.

33 Ibid., S. 272.

34 Ibid., S. 261.

35 Ibid., S. 280.



für seine Zeit und sein Wirkungsfeld anwendet. Nur wenn man die mythologischen Bilder als Symbol verwendet und es nicht als bloßen Inhalt des Kunstwerkes betrachtet, nur dann kann es uns gelingen, dass wir einen neuen Zug so glücklich andichten, dass das Neue ehrwürdig und das Alte verjüngt wird, so *dass Götter und Helden nicht als starke, wilde Männer ihrer Zeit gemäß handeln, sondern einen Zweck durchschimmern lassen, der sich für uns passet*.<sup>36</sup> Zwar hat sich nach Herder die neuere Literatur so sehr nach der lateinischen Form gebildet, dass wir diese römische Gestalt nicht verkennen können,<sup>37</sup> aber der aktuelle Bezug auf unsere Zeit muss erkennbar sein. Ganz nach dem Vorbild eines griechischen Dichters sollte man also nach Herder insbesondere die Umstände und Seiten der Materie nutzen, so dass unser Gesang – unsere Dichtung *individual* für unsere Person, *national* für unser Land, *patriotisch* für unseren Helden, *kasual* für den Vorfall, *säkular* für unsere Zeitalter und *idiotisch*<sup>38</sup> für unsere Sprache ist.<sup>39</sup> Wir sollen also für unsere ganz persönliche Sphäre schöpferisch werden und unsere eigene Mythologie erdichten, denn: *Ein Originalschriftsteller im hohen Sinne der Alten ist, wenige Beispiele ausgenommen, beständig ein Nationalautor*.<sup>40</sup> Natürlich ist es beschwerlich eine ganz neue nationale Mythologie zu schaffen, aber eine aus der vorhandenen Bilderwelt der Alten zu schaffen ist leichter. Die Bilder der Vorfahren, die ja auch für uns verständlich sind, auf das Gemeinmenschliche zu erweitern. Als Beispiel kann auch Shakespeare und seine Dramen dienen, die eben nicht nur nach den griechischen und römischen Vorbildern geschrieben worden sind. Shakespeare baute auch auf den Glauben seines Volks und bearbeitete die gemeinen Volkssagen, Märchen und die Mythologie seines Landes. *Wie weit wären wir, wenn wir diese Volksmeinungen und Sagen auch so gebraucht hätten wie die Briten und unser Poesie so ganz darauf gebaut wäre, als dort Chaucer, Spencer, Shakespeare auf Glauben des Volks baueten, daher schufen und daher nahmen*.<sup>41</sup>

So fordert Herder im Prinzip, dass auch germanische Mythen in der deutschen Literatur benutzt werden sollen, um die Dichtung national zu gestalten. Wie sehr sich Herders Wertung von Mythen verändert hat, wird in seinen religionswissenschaftlichen Werken deutlich.

### 1.3 Fragmente *Über die ersten Urkunden und Über die Mythologie*

Eines der ersten religionswissenschaftlichen Werke Herders ist das Rigaer Manuskript, das den Titel *Über die ersten Urkunden des Menschlichen Geschlechts* trägt. Es entstand ca. 1768. Herder beschäftigt sich darin mit den alttestamentischen Schriften, denen er den Schleier der unantastbaren heiligen Schriften nimmt. Herder behandelt die Genesis als Mythos, in dem der lange menscheitsgeschichtliche Überlieferungsweg der Ideen über Gott und die Welt

36 Herder: *Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente*, S. 280f.

37 Wilhelm Dobbek (Hg.): Johann Gottfried Herder: *Fragmente über die neuere deutsche Literatur*. In: *Herders Werke in fünf Bänden. Zweiter Band*. Weimar: Volkerverlag 1957, S. 38.

38 Im Sinne *eigentümlich, gewöhnlich*.

39 Herder: *Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente*, S. 275.

40 Herder: *Fragmente über die neuere deutsche Literatur. Zweiter Band.*, S. 60.

41 *Ibid.*, S. 266 – *Von Ähnlichkeit der mittlern englischen und deutschen Dichtkunst nebst verschiednem, das daraus folge*.

deutlich ist.<sup>42</sup> So wie viele seiner Zeitgenossen war er von dem Werk des Göttinger Altertumsforschers Christian Gottlob Heyne (1729-1812) beeinflusst, der den Mythosbegriff für das 18. Jahrhundert stark geprägt hat. Herder und Heyne waren viele Jahre hindurch freundschaftlich verbunden. Heyne versorgte Herder mit Literatur und bemühte sich (vergeblich) Herder eine Berufung an die theologische Fakultät der Universität Göttingen zu verschaffen.<sup>43</sup> Heyne schreibt dem Mythos Eigenständigkeit und Universalität zu und unterscheidet zwischen Dichtung und Mythos, der kein Ergebnis dichterischer Fiktion ist.<sup>44</sup> Der Mythos geht der Dichtung voraus und entsteht aus dem kindlichen Geist des Ur-Menschen. Es ist die Dichtung, die den Mythos hin zu einer poetischeren und abstrakteren Begebenheit formt, so unterscheidet Heyne auch zwischen Mythos und Fabel.<sup>45</sup> Im Gegensatz zu einer rationalistischen Sicht, die im Mythos nur künstlerische Intention sah, begründet Heyne die Geschichtlichkeit der mythischen Denkform als charakteristisch für die Frühzeit aller Völker.<sup>46</sup> *Heyne sieht den Ursprung des Mythos in frühen Menschenzeiten in einem dreifachen Mangel: im Mangel an Wissen, an Ausdrucksvermögen und im Mangel an Distanzierung und Bewusstheit.*<sup>47</sup> Somit ist der Mythos für die Entwicklungsstufe der *Kindheit* typisch.

Im Gegensatz zu Heyne ist aber Herder bemüht, nicht nur die griechische sondern auch die ägyptische, persische, indische und asiatische Mythologie zu erforschen.

Ein weiterer Ausgangspunkt für Herders Fragment ist David Humes (1711-1776) Essay *The Natural History of Religion* (1757), der in der Sammlung *Four Dissertations* erschien und ein bahnbrechendes Werk der Religionswissenschaften darstellt. David Hume sieht den Ursprung der Religionen in der menschlichen Natur – der Ursprung liegt nicht *vor*, sondern *in* der Geschichte der Menschheit selbst und ist *menschlich*.<sup>48</sup> Der Mensch schuf sich in seinem Naturzustand aus *hopes & fears* eine polytheistische Religion, die ihm von seinen existenziellen Ängsten Abhilfe schaffen sollte. Sekundär entsteht aus dieser ursprünglich polytheistischen Religion der Monotheismus, der entwickelte Vernunft fordert.<sup>49</sup> Am Anfang des Rigaer Manuskripts greift Herder Humes Theorie von der Entstehung der Religion durch *Furcht und Schrecken* auf und beruft sich direkt auf Hume:

Jedes Monstrum hatte sie zittern, jeder sich zugetragen, oder drohende Unglücksfall  
wechselseitig band und abergläubisch gemacht, sie hatten sich also eine Anzahl meistens  
fürchterlicher oder die Furcht abtreibender Götter ersonnen: sich eine Religion gedichtet,

42 Christoph Bultmann: *Die biblische Urgeschichte in der Aufklärung. Johann Gottfried Herders Interpretation der Genesis als Antwort auf die Religionskritik David Humes*. Tübingen: Verlag J.C.B. Mohr 1999, S. 149.

43 Faust, S. 51.

44 Ibid., S. 52.

45 Ibid., S. 61.

46 Ibid., S. 60.

47 Werner Betz: Vom ‚Götterwort‘ zum ‚Massentraumbild‘ zur Wortgeschichte von ‚Mythos‘. In: Helmut Koopmann (Hg.): *Mythos und Mythologie in der Literatur des 19. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1979, S. 14.

48 Bultmann, S. 114.

49 Ibid., S. 116.

die Affekten dieser Gottheiten zu besänftigen. Der Weltweise Hume hat diesen Satz aus der Geschichte und der Menschlichen Natur bewiesen [...] <sup>50</sup>

Doch Herder beschäftigt sich in diesem Fragment nicht mit der Entstehung der Religionen überhaupt, sondern versucht, die ersten alttestamentischen Urkunden auszulegen. An sich sind die ältesten Urkunden für Herder ursprünglich mündlich tradierte Gedanken, die sich jedes Volk über die Kosmogonie – die Entstehung des Universums – machte und durch die es sich den Ursprung aller Dinge zu erklären versuchte. In den Urkunden wurden nun diese Gedanken schriftlich fixiert und in ein poetisches Gebilde gekleidet. Die Eigenarten der jeweiligen Urkunden sind durch das Klima und die Nation geprägt, in der sie entstanden, und wurden zum *Abdruck seines Urhebers, seines Orts, seiner Zeit, seiner Nation, seiner Sprache; und die ganze Auslegungsart desselben sei also Menschlich. [...] Sprache, Zeiten, Sitten, Nation, Schriftsteller, Zusammenhang – alles, wie in einem Menschlichen Buche.*<sup>51</sup> Deshalb lehnt Herder die Theorie der Göttlichen Eingabe, die Inspirationslehre, ab und bestreitet, dass es sich in den Urkunden um das *Wort Gottes* handelt. Für Herder ist Gott *kein Professor der Poesie, kein erhabener Stylist:*

Gott denkt ohne Worte, ohne Symbole, ohne Reihen, ohne Bilder, ohne alle Aussenwerke der Vorstellung; wir? – schwacher Mensch, schreibe hinzu, wie denkst du? In diesem Verstande ist Alles in der Bibel durchaus Menschlich. Gedanke, und Wort, und Reihe und Art der Vorstellung alles Menschlich.<sup>52</sup>

Die Urkunden werden von Herder als *heilige, uralte, Poetische, Nationalurkunden des Orients* behandelt.<sup>53</sup> Religionswissenschaftlich gesehen besteht aber die Heiligkeit der Texte nicht in der direkten Eingabe Gottes, sondern in dem *menschlichen* Bezug auf Gott und dessen Schöpfung. Der Mensch, der selbst eine Schöpfung Gottes ist, macht Gott zum Thema seiner Texte und sieht sich selbst als Beweis Gottes.<sup>54</sup> Hermeneutisch ist für Herder die Freilegung der poetischen Situation, die der Text selbst evoziert, entscheidend. Der Text spiegelt die historischen Verhältnisse und den Vernunftsstand des Menschen wider. Durch den Text können wir diese Situation erschließen. Das Verständnis der Geschichte, kann sich also aus

---

50 Herder: *Schriften zum Alten Testament*, S. 11.

51 Ibid., S. 29.

52 Ibid., S. 29.

53 Ibid., S. 30.

54 Nach Christoph Bultmann (S.144) unterscheidet die Fähigkeit, durch sinnliche Wahrnehmung Einheit zu stiften, den Menschen von den übrigen, zuvor geschaffenen Wesen. Sie rückt ihn aber zugleich in die Nähe der Gottheit, weil der Mensch, sowie Gott, die Gabe hat schöpferisch zu sein. Gott ist nicht nur ein Vorbild, sondern zugleich die Kraft, die auf den Menschen wirkt. Der *Morgenländer* fühlt nicht nur Gottes Gegenwart im Universum, sondern er fühlt die Gottheit in sich wirkend, wenn er sich selbst belebt, denkend, handelnd findet. Der poetische Ausdruck der Urkunden ist dadurch als Selbstverständlichkeit des Gottes im Menschen zu verstehen. Den Text selbst als göttliche Eingabe zu vergöttern wäre nur Abgötterei, weil man den Dichter zu Gott erheben würde, anstatt Gott, der nur Thema des Textes ist, anzubeten.

der literarischen Eigenart der Genesis entwickeln.<sup>55</sup> Der Text ist eine poetische Antwort auf die Lebenswelt des Dichters und ein Ausdruck dessen, was den Schöpfern dieser Texte inneworden ist. Wenn wir dies erfahren wollen, müssen wir auf den Text zurückgehen.

Aus poetologischer Sicht ist für Herder die alttestamentliche Urkunde der Genesis 1: *eine symmetrische, Rhythmisch-mnemonisch und Poetisch wohlgeordnete Urkunde*, deren Form – die Strophen, der Rhythmus und der Reim auch als Gedächtnishilfe dienten und zur Poetisierung des Ganzen beitrugen.<sup>56</sup> Dadurch sollte die Gefahr der Verkürzung und Verstümmelung vermieden werden.<sup>57</sup> Die gegenseitige Wirkung der Form und des Inhalts kann nur durch die Symbole, die Bilder, verstanden werden, die in dem Text bearbeitet werden. Eines der wichtigsten Stilmittel im Alten Testament sind die einprägsamen Parallelismen, wie z.B. das Gegenteil von Tag und Nacht, das als Gegensatz von Gut und Böse interpretiert wird. Diese Parallelismen beziehen sich auf die ältesten Symbole des Menschengeschlechts, die durch ihre Universalität die innersten menschlichen Existenz Erfahrungen ansprechen.<sup>58</sup> Diese Symbole des Parallelismus sind auch der eigentliche Entstehungsgrund der Schöpfungsgeschichte: *Gott ist das gute, der Tag folge aus seiner Autorität.*<sup>59</sup> Dadurch, dass sich der Mensch die Welt durch seine Sinne aneignet, sieht er in den Schöpfungsgegenständen Symbole der Schöpfung Gottes. Ganz im Sinne Humes versucht also Herder die Entstehung der in den Urkunden festgehaltenen Ideen rational zu begründen, als Reaktionen der Menschen auf die Schöpfung. Auf dem Boden der gemeinsamen Existenz Erfahrung können die Ideen über Gott durch Symbole ausgedrückt werden. Die Symbole von Tag und Nacht sind jedem Menschen verständlich und dadurch universell.

Die eigentliche Erkenntnis Herders liegt wohl darin, dass er die Wichtigkeit des Inhaltes dieser Symbole hervorhebt. An der Stelle, wo er sich mit dem Sündenfall der Menschen auseinandersetzt analysiert er das Wort *Eden*:

Es ist ein Wort zu einem so Romantischen Begriff, als wenn wir etwas ein Paradies, oder ein Tempel, oder die Elysäischen Felder, oder die Gärten des Adonis nennen – der reizendste Ort für das summum bonum der Morgenländer. [...] jede Nation müsste ihr Klima und Land, und ihre Erziehung und Lebens- und Denkart, jeder Mensch sein ganzes Temperament mit dem wechseln, mit dem er hierhin einig sein wollte; am Wort ist also nichts gelegen.<sup>60</sup>

Der Begriff eines Paradieses wird zwar in jeder Sprache durch ein anderes Wort ausgedrückt, aber das Topos der Wollust bleibt trotz kultureller Unterschiede als Idee und Symbol eines

55 Bultmann, S. 137f.

56 Herder: *Schriften zum Alten Testament*, S. 49.

57 Faust, S. 38.

58 Herder: *Schriften zum Alten Testament*, S. 49.

59 Ibid., S. 53.

60 Ibid., S. 73.

paradiesischen Ortes das gleiche. So ist der religiöse Inhalt wichtiger als die Form und die Sprache, in der sie weitergegeben werden. Der Inhalt dieser Bilder kann, eben durch seine Symbolik, stets mythisch d.h. universell bleiben, weil die gemeinsenschliche existenzielle Erfahrung oder Vorstellung des Paradieses in allen Kulturen, trotz anderer Konnotation der Wörter, gleich bleibt.

Herder bemüht sich, die alttestamentischen Urkunden aus der poetisch sinnlichen, dichterischen Welt der Morgenländer auszulegen und bleibt sozusagen im *Drama des Gedichts*.<sup>61</sup> Dieser literarische Ausgangspunkt ermöglicht Herder die Schriften, die zwar ungemein *mythisch* sind,<sup>62</sup> *einfach* zu deuten, wie es z.B. bei der Szene der Verführung in Genesis 3 anschaulich beschrieben wird. Herder deutet sie durch seine literarische Analyse als *das einfältigste Drama* das im Programmheft jedes Theaters mit dem Untertitel „*der verführte, zur Rechenschaft gezogene, und gerichtete Adam*“ aufgeführt werden könnte.<sup>63</sup> Diese Erkenntnis mindert jedoch den religiösen Wert und die Belehrung der Urkunden nicht. Vielmehr gewinnen sie an Eindringlichkeit, weil sie die eigentliche *romantische*, d.h. für Herder sinnliche Dichtung sind:

Der ganze innere Bau, die Teile zu dem Baue sind anschaulich geordnet. [...] Der Geist der Erzählung überall feierlich, wie Sagen voriger Zeiten: der ganze Eindruck nicht lehrend, noch trocken erzählend, sondern gleichsam Romantisch bezaubernd, er singet und in den Zustand voriger Begebenheiten. Dazu an einigen Stellen der offenbare Rhythmus, Paronomasien, Anspielungen, Abfälle – ich weiß nicht, was mehr zum Poetischen Geist erfordert würde.<sup>64</sup>

Das Religiöse ist also nicht die Form, nicht das *Wort* Gottes, sondern die Idee Gottes. Die Idee bleibt die gleiche. Dadurch stellten älteste Urkunden und ihre ausgeprägte Poesie für Herder eine *verfeinerte Form* der barbarischen Mythologie dar, die zwar die gleichen Ideen Gottes hatte, sie aber nicht so ausdrücken konnte.<sup>65</sup>

Herders weiteres Fragment, das den Arbeitstitel *Fragment einer Abhandlung über die Mythologie, besonders über die indische* trägt, besteht aus 14 Blättern, die von einem Bearbeiter von Herders Nachlasses in die Zeit zwischen 1782 und 1792 datiert wurden.<sup>66</sup> Hier unterscheidet Herder auf dem Weg zur höheren Entwicklung des Menschen zwischen dem *rohen* und dem *feineren* Menschen. Der *rohe* Mensch, d.h. der noch nicht aufgeklärte Mensch, sieht die Natur als Gott selbst, während der *feinere* Mensch, d.h. der weiterentwickelte Mensch, die

---

61 Herder: *Schriften zum Alten Testament*, S. 78.

62 Ibid., S. 90.

63 Ibid., S. 91.

64 Ibid., S. 26.

65 Faust, S. 37.

66 Ibid., S. 41.



Natur nur als Symbol und Werkzeug Gottes sieht.<sup>67</sup> Diese feinere Ansicht ist in der Genesis in Symbolen, Bildern Gottes, festgehalten. Der vieldeutigen Auslegungsart der Symbole ist sich Herder aber bewusst und sieht das Symbol gleichzeitig als Träger des Polytheismus – des Irrtums. Die vielseitige Auslegungsmöglichkeit ist durch den Charakter des Symbols vorprogrammiert. Wenn sich eine Religion symbolischer Formen bedient, muss sie mit Abgötterei rechnen: *Um Abgötterei zu vermeiden, müsste man dem Volk durchaus alle Symbole der Gottheit wie Moses untersagen.*<sup>68</sup> Das Symbol schafft ein Bild statt eines schwer zu erklärenden Begriffs und die Mythologie bedient sich dieser Symbole, um durch sie das Göttliche zu expedieren. Gott offenbart sich zwar verschiedenen Völkern unterschiedlich, aber durch die gemeinschaftlichen Symbole könnte man auch fremde Mythologien verstehen. Gerade deshalb sollten die Mythologien fremder Völker nicht bespottet werden, weil sie Gott nur anders empfangen haben. Auch in diesem Fragment ruft Herder gegen Vorurteile, Zorn, Hass, Neid, Afterreden angesichts anderer Nationen auf und argumentiert damit, dass man auch *irrende*<sup>69</sup> Nationen als Brüder oder als Kinder betrachten sollte: *denn sind sie nicht alle Brüder unserer Vernunft und jedes Irrthums derselben? nicht alle Kinder Eines Gottes und Vaters? Er hat die Völker der Erde ihre Wege gehen lassen und lies sich keinem derselben unbezeuget.*<sup>70</sup> Das Gemeinsame aller Völker ist die eine Vernunft und der eine Gott, der sich jeder Nation anders offenbart hatte. Die Mythen sind Ausdruck dieser Vernunftswerdung.

Aus wissenschaftlicher Sicht unterscheidet hier Herder zwischen der Arbeit eines Religionsforschers und eines Philosophen. Der Philosoph, der sich mit der Entwicklung der menschlichen Vernunft befasst, kann einen *feineren* Einblick in *die Mythologie eines Volkes gewissermaassen die ganze Metaphysik seines kindlichen Zustandes in allen Farben seiner Vorstellungsart, so wie am Ausdruck derselben seine älteste Symbolik und Politik des Herzens und Geistes* gewinnen.<sup>71</sup> Er kann die Stärken und Schwächen der menschlichen Vernunft, *ihre schlaue Trägheit, das durch Bilder zu ersetzen, was sie als Idee nicht aufhaschen oder festhalten mochte sehen.*<sup>72</sup>

Der Religionswissenschaftler beschäftigt sich jedoch nur mit Religion an sich, die für Herder sekundär, Produkt dieses menschlichen Verstandes ist. Eine rein religionswissenschaftliche Untersuchung ist also nicht zu empfehlen.

Das Fazit aus Herders frühen Fragmenten ist, dass man aus der *Kindheit der Völker* viel zu lernen hat. Durch die positive Beurteilung der mythologischen Nationalgesänge der Genesis, die ihrem Inhalt nach ein Mythos sind, beginnt sich nach Ulrich Faust Herder von der negativen Ursprungstheorie Humes abzuwenden und appelliert auf die gemeinschaftliche menschliche

---

67 Faust, S. 45.

68 Zitiert nach Faust, S. 46.

69 Hiermit meint Herder anscheinend die Völker, die dem Polytheismus verfallen sind.

70 Zitiert nach Faust, S. 44.

71 Faust, S. 43.

72 Ibid., S. 43.

Erfahrungswelt aller Nationen.<sup>73</sup> Herder fordert die Sammlung urkundlicher Traditionen und mythologischer Gesänge in jeder Nation und trägt damit zum romantischen Interesse am Mythos bei.

Das erste Fragment *Über die ersten Urkunden des Menschlichen Geschlechts* schließt Herder mit diesem Zitat:

Daher entstanden zuletzt die gräulichen Theogonien, Kosmogonien und Mythologien: denn der Schneeballe, je weiter hin er gewälzt wurde, desto mehr riss er Gras und Kraut und Erde des Landes mit sich, und ballete sich auf zum Koloßus von einer Tradition aus do verschiedenen Zeiten, Völkern und Sprachen – welch ein großer Mischmasch!<sup>74</sup>

Wie dieser Mischmasch zu verstehen ist und wohin Herder dem Schneeball folgen mag, lesen wir in seiner nächsten Schrift *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*.

#### **1.4 Eine nach Jahrhunderten enthüllte heilige Schrift**

– so hieß der Untertitel zu Herders frühem Werk *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (1774/76). Es handelt von *nichts, als dem ersten Capitel des ersten Buches Moses*.<sup>75</sup> Mit dieser Schrift wollte Herder zur Enträtselung der Schöpferurkunde beitragen, und es war auch das erste Mal, dass er als theologischer Schriftsteller wahrgenommen wurde.<sup>76</sup> In der Vorrede versichert uns der Herausgeber Johann Georg Müller, dass Herders Unterscheiden mythischer Bestandteile kein Werk bloßer Phantasie sei, sondern dass es ein Resultat gelehrten Fleißes und vieljährigen Nachdenkens ist.<sup>77</sup> Doch Herder selbst beschwert sich an mehreren Stellen, dass man auf dem Feld der Quellenforschung nicht immer weiterkommt und die wohl bedeutendste Frage, woher die Schöpfungsgeschichte eigentlich stamme, ihn selbst in den Wahnsinn treibt: *Vielleicht hat Niemand mit mehr Eifer Aufschlüsse hierüber gesucht, als ich und – so wenig gefunden! alle plaudern! schwatzen! rathen! mutmaßen! wiederholen Titel und Lügen, gehen unter den Bruchstücken der ältesten Welt, wie im Lande umher, da man nichts gedenket*.<sup>78</sup>

Herder wendet sich gegen die rationale Bibelforschung, für die es keine Geheimnisse mehr geben würde, vor allem gegen den früher von Herder so hochgeschätzten Orientalisten Johann David Michaelis (1717-1791).<sup>79</sup> Herders Vermutung, dass es eine gemeinsame orientalische Quelle für die Symbolik aller Religionen geben würde, stand im Gegensatz zu der Auffassung

---

73 Faust, S. 38.

74 Herder: *Schriften zum Alten Testament*, S. 177.

75 Herder: *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts. Band 1.*, Vorrede S. X.

76 Doch nach Christoph Bultmann (S. 3) ist Herders *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* eine bemerkenswerte Interpretation der biblischen Urgeschichte, obgleich kein Werk der engeren alttestamentlichen Fachwissenschaft.

77 Herder: *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts. Band 1.*, Vorrede S. X.

78 Ibid., S. 259.

79 Ernst Baur: *Johann Gottfried Herder. Leben und Werk*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1960, S. 50.

von Michaelis, der 1769 seine *Übersetzung des Alten Testaments mit Anmerkungen für Ungelehrte* veröffentlichte und die Tradition nur noch für seine Zeit objektivierend beschrieb, ohne die heilige Schrift hermeneutisch auszulegen. Für Herder ist aber die *Offenbarung* kein System offenbarter *wissenschaftlicher* Wahrheiten, die auf moderne Fragen hin formuliert oder reformulierbar wäre.<sup>80</sup> Der Gehalt der Tradition und die Wissenschaft sind zwei unterschiedliche Dinge. Die biblische Tradition verlangt ein historisches Verstehen, nicht aber so, dass der Geschichte der Vernunft eine vernünftige Erkenntnis vorausgeht, mit der sie in der Gegenwart identisch sein sollte, sondern sie muss in ihrer Zeit und dem jeweiligen Stand verstanden werden.<sup>81</sup> Für Herder ist die physikalische Kosmogonie, die wissenschaftliche Erklärung der Entstehung der Welt, für die Bibel nicht relevant. In der physikalischen Entstehung der Planeten spielt der Mensch keine Rolle. Die Mythologie aber beschäftigt sich mit der menschlichen Sicht und mit der Reaktion auf die Entstehung der Welt, die der Mensch durch seine Vernunft verarbeitet und sich mythologisch erklärt. Für Herder ist die Genesis die menschliche Antwort auf die Szene der Schöpfung – des Universums – in dem der Mensch sich findet und sich seiner selbst bewusst wird, und diese hat als solche ihren Ausdruck in religiöser Poesie gewonnen.<sup>82</sup> Ein Wissen von dem Ursprung der Welt kann es, wissenschaftlich gesehen, nicht geben, wenn es nicht als menschliche Vernunftserkenntnis *a posteriori* oder als theosophische Spekulation gefasst ist. Die mythologischen Bilder von der Entstehung der Welt sind Ausdruck von etwas menschlich Universalem, das sich wiederum durch diese Bilder erschließen lässt. Wenn die Bilder poetisch betrachtet werden, gewinnt der Text seine Bedeutung als Kosmogonie zurück. Er spricht über den Ursprung des Seienden, indem er die Welterfahrung und Existenz Erfahrung des Menschen erhellt.<sup>83</sup>

So gesehen ist die durch entwickelte Vernunft entstandene Wissenschaft zwar für den heutigen Menschen eine Bereicherung, aber nicht auf dem Gebiet der Mythologie, denn diese kann man nicht rückgängig durch wissenschaftliche Theorien revidieren und umschreiben. Während die Physik Dinge erforscht, die objektiv außerhalb des Menschen existieren, beschäftigt sich die Mythologie gerade *mit* der menschlichen Sicht der Dinge. Die physikalische Kosmogonie darf also mit der mythologischen Kosmogonie nicht verwechselt werden und die wissenschaftlichen Erkenntnisse sollten den Wert und Inhalt der Mythen nicht negativ beeinflussen.<sup>84</sup> Die Sinnlichkeit und die empirische Forschung sind für Herder zwei unterschiedliche Dinge. Deshalb regt sich Herder über die neueren Theorien auf, die die Urkunde als ein Märchen auslegen: *Man hat in den neueren Zeiten eine gewisse morgenländische Mythologie ersonnen auf die man denn alles hinzuziehen trachtet. Alles, auch die natürlichsten und göttlichsten Vorstellungsarten zum Fabelchen macht, zum Nationalmärchen aus dem Orient!*<sup>85</sup>

80 Bultmann, S. 135.

81 Ibid., S. 135.

82 Ibid., S. 185.

83 Ibid., S. 145.

84 Ibid., S. 146.

85 Herder: *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts. Band 1.*, S. 88.



So versucht Herder angesichts des mythischen Textes der Genesis erst einmal einen hermeneutischen Standort zu gewinnen, damit die biblische Tradition überhaupt in die religionsphilosophische Debatte gebracht werden kann.<sup>86</sup> Er war aber von seiner Entdeckung dermaßen überzeugt, dass er Michaelis, als Vertreter der irreleitenden Theorien, an mehreren Stellen scharf angreift. Was der tatsächliche Anlass war, lässt nicht einmal die Erinnerung Herders Frau Maria Carolina Herder erahnen.<sup>87</sup> Es war aber gerade Herders Starrsinnigkeit und ungerechter Hochmut gegenüber anderen Gelehrten, die zwar nach Ulrich Faust der Motor von Herders Studien waren, die aber gleichzeitig für eine ablehnende Reaktion seiner Zeitgenossen sorgten.<sup>88</sup>

Für Herder hat die Bibel, das Buch, in dem jedes Wort zehnmal Sinn oder Unsinn haben kann,<sup>89</sup> eine lange Tradition der Auslegung, doch er betrachtet diese als Unsinn, als eine Auslegung der Auslegung der Auslegungen, eine immer dünner werdende *Wasserbrühe*.<sup>90</sup> Die Tendenz, jedes Wort zu deuten, hat zwar verschiedenste Spekulationen über die Urkunde hervorgebracht, doch keine Gewissheit. Wo aber liegt sie dann nach Herder? *Evidenz und Gewißheit muss also in der Sache liegen, oder sie liegt nirgends! Worte sind abgesonderte, willkürliche, wenigstens zertheilende, unvollkommene Zeichen: sie muss also im ganzen, unzerstückten,*

86 Bultmann, S. 134.

87 Herders Frau berichtet (Faust zitiert auf S. 65 von *Herder's sämtliche Werke. Zur Philosophie und Geschichte zwanzigster Theil*. Stuttgart und Tübingen: D. J. G. Müller (Hg.), S. 241): *Was ihn reizte, in der Urkunde hie und da so bitter gegen Michaelis zu schreiben, weiß ich nicht anzugeben. Der Hauptgrund war freilich die neue Exegese selbst, die das Erhabene des hohen Alterthums, das Heilige, Göttliche in der Bibel so sehr entheiligte, verunstaltete, herabwürdigte. [...] Man wünschte in Hannover von seinen theologischen Meinungen durch eine Schrift unterrichtet zu seyn; dieser Wunsch mocht die Entstehung der Provinzialblätter mit veranlasst haben. Auch sie wurden in der so eben beschriebenen gereizten Stimmung, zu heftig vielleicht für die damalige Zeit, abgefasst. Da er sie gedruckt erblickte, so erschreck er selbst über die Manier und fühlte die Härten darin.*

88 Vgl. Faust, S. 77. Dazu schreibt Heinz Gockel: *Mythos und Poesie. Zum Mythosbegriff in Aufklärung und Frühromantik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1981, S. 121 – (zitiert nach. Johan Heinrich Merck: *Briefe*. Frankfurt/Main 1968, S. 117f: 28. August 1774): *Kurz nach dem Erscheinen von Herders Abhandlung ‚Über die älteste Urkunde des Menschengeschlechts‘ schreibt Johann Heinrich Merck an Friedrich Nicolai: „Mir thuts von Herzen leyd dass Sie mit Herdern verfallen sind, u. das um vieler Ursachen willen. Sein Buch von der ältesten Urkunde ist nach Form, u. Herkommen das abscheulichste Buch das je geschrieben worden ist, u. doch bleibt es mir alzeit als ein Abdruck seines Geistes lieb u. werth. Er ist wie ein Mensch geworden, der sich im SchlafRok zu Pferde setzt, durch die Gassen reitet, u. noch oben drein verlangt, dass es jedermann gut heißen, u. auch seine ihm beliebigen Ursachen davon reichen soll. Der Stolz der Überschriften, die bettelhafte Prahlerey der Citate, u. denn die gewitterwendische Schreib-Art müssen jeden revoltiren. Das Lermeschlagen um eine lumpige Hypothese, deren Grundsatz (nehml. Das Hieroglyphe eher als Buchstabenschrift war) jeder zugiebt deren anwendung aber alle Dogmatiker, BibelÜbersetzer u. Commentators mit Heugablen u. Dreschflegeln hervorrufft, war u. bleibt höchst unnöthig; der Urtheile über so manche bücherschatten, so berühmt sie auch seyn mögen, sind für mich meistens treffend, aber sie durften höchstens mit einem Guten Freund vor dem Bücherschrank abgethan, aber nicht ins Publikum hinabgeworfen werden, wo sie die Unmündigen ohne Beweiss zu nichts brauchen können, u. die andren Leute sie nicht nöthig haben. Alle diese Artikel eingestanden verehere ich die Krafft, die dieses Phantom hervorgebracht, u. so wenig dies Ding wie sein Urheber in unser Zeiten passt, so glaube ich doch mehr daran, als ich öffentlich, oder überhaupt gegen jeden andren gestehen möge. – Es zu loben, ist Unsinn, u. man versündigt sich an der Langmuth des Publikums, das doch so vieles trägt.*

89 Herder: *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts. Band 1.*, S. 29.

90 *Ibid.*, S. 89.

*tiefen Gefühl der Sache liegen, oder sie liegt nirgends.*<sup>91</sup> Das natürliche und Göttliche muss also in der Sache selbst liegen und das was man nicht zuvor innerlich wusste und fühlte, kann gewiss nicht wahr sein.<sup>92</sup> So kann es keine neuen Beweise geben, alles muss schon vorher geahnt und nur nicht wahrgenommen worden sein. Herder appelliert hier wieder auf das Gemeinschaftliche, das Menschliche, von dem er glaubt, dass es sich durch die Geschichte fortgehend bewegt. Deshalb begibt sich Herder auch hier auf einen hermeneutischen Pfad.

Die ausführlichen biblischen Kommentare Herders zeitgenössischer Bibelwissenschaft bringen einen nicht weiter, wenn man das große Ganze vergisst. Poetisch könnte man es mit Herders Worten so zusammenfassen: *Der große Mann [Moses] sah und sagte, was er nicht wusste; wir verschwätzen es und sehen es nicht.*<sup>93</sup>

#### **1.4.1 Zur Genesis**

Die Anfänge der Welt und der Menschheit werden in dem Abschnitt Gen 1,1 – 2,25 behandelt. Diese Grundgeschichte beantwortet die *Grundfragen* über die Welt und den Menschen. Aufgrund des Inhalts, der Sprache und der Form der Urkunde geht die Bibelforschung des 20. Jahrhunderts davon aus, dass die Urkunde aus zwei unterschiedlichen Schöpfungsberichten zusammengesetzt ist – der Priesterschrift (Perserzeit, 6. Jh. vor Chr.) und den Jahwisten (10-7. Jh. vor. Chr.). Dieser *Urkundenhypothese* liegt vor allem die Forschung von Graf Wellhausen am Ende des 19. Jahrhunderts zugrunde,<sup>94</sup> sie kann aber schon in dem Werk des evangelischen Pfarrers H. B. Witter (1711) und dem Leibesarzt Ludwigs XV. Jean Astruc (1753) beobachtet werden. Die zwei Quellen der Genesis enthalten unterschiedliche Benennungen von Gott – *Elohim* und *Jehova*, auch der Stil der einzelnen Quellen wurde auf Unterschiede geprüft, vor allem in dem Werk von J. G. Eichhorn (1780/83).<sup>95</sup> Beide vorhin genannten Schöpfungsgeschichten haben Parallelen in gemeinorientalischen Mythen von der Erschaffung der Welt und sind wahrscheinlich lange vor der schriftlichen Fixierung verschiedener uralten Überlieferungen zusammengewachsen.

Dieser außerbiblischen Parallelen war sich Herder bewusst und beantwortet die Frage nach dem Verfasser der Urkunde/n eindeutig: *Ist Moses der Verfasser? Nein.*<sup>96</sup> Schon in dem früheren Fragment *Über die ersten Urkunden des Menschlichen Geschlechts* lehnt Herder die These ab, dass Moses der Verfasser war: *Moses kann also wohl nicht der ursprüngliche Verfasser des Stücks sein. Er ist später geboren, Er, in der Ägyptischen Weisheitslehre von Jugend auf gebildet, würde auch in Beschreibung der Schöpfung die Ägyptische Begriffe so wenig*

---

91 Herder: *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts. Band 1.*, S. 106.

92 Ibid., S. 106.

93 Herder: *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts. Band 2.*, S.15.

94 Arenhoevel, Diego u. a. (Hg.): *Kommentar zur Genesis mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel.* In: *Die Bibel. Die heilige Schrift des alten und neuen Bundes.* Leipzig: St. Benno-Verlag 1969, S. 4f.

95 Faust, S. 58f.

96 Herder: *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts. Band 1.*, S. 171.

*haben verleugnen können [...].*<sup>97</sup> Moses kannte noch keine Schrift und die Idiotismen<sup>98</sup> und Wortspiele stammen unmöglich aus seiner Zeit. Diese Einsicht geht auf Thomas Hobbes' (1588-1679) *Leviathan* (1651) zurück, der die These vertrat, dass jedes Buch die Erkenntnis jener Zeit vermittelt, in der es geschrieben wurde, auch wenn der Verfasser nicht bekannt ist und er selbst den Pentateuch als nachmosaisch betrachtet.<sup>99</sup>

Trotzdem atmet nach Herder ein anderer *Symbolgeist* durch das Stück, nämlich der Geist Ägyptens.<sup>100</sup> Doch die Behauptung, dass Moses, den Herder hier wahrscheinlich zur Vereinfachung trotz voriger Ablehnung der Autorenschaft als Autor bezeichnet, *gar die Mythologie dieser Urkunde aus der Mythologie des zu seiner Zeit schon so verfallenen Ägyptens genommen, sich derselben also bedient habe* wäre Herder zu einfach,<sup>101</sup> weil doch *Moses, der im kleinsten seines Gesetzes arbeitete, sein Volk von Ägypten wegzulenken, es dessen Denkart im wichtigsten und kleinsten zu entwöhnen*, nicht einfach nur das *unschmackhafte* Zeug der ägyptischen Mythologie als höchste Offenbarung *wiederkäuen* konnte.<sup>102</sup> Mit einer bloßen Entlehnung der ägyptischen Mythologie gibt er sich aber nicht zufrieden.<sup>103</sup>

Der strikt rationalistische Ansatz ist nach Herder kein Schlüssel zur Enthüllung. Die Schöpfungsgeschichte der Genesis ist einfach so zu nehmen, wie sie ist – ein altes hebräisches Nationallied, aber gleichzeitig ein geschichtliches Faktum, in dem die ganze menschliche und religiöse Entwicklung inbegriffen ist. Diese Entwicklung ist nach Herder auf das symbolische Wesen der Religionen und Mythologien zurückzuführen.

#### **1.4.2 Das Symbolische Wesen der Mythologien**

Das Symbol ist eine bildhafte Darstellung eines tieferen Sinnes, der nicht anders als indirekt – durch das Symbol – ausgedrückt werden kann. Das Symbol ist dazu geeignet, ein Bedeutungsträger von religiösem Inhalt zu sein, weil es selbst nicht die Wahrheit darstellt, sondern nur auf eine Wahrheit, die außerhalb des Bildes liegt, verweist. Obwohl das Symbol also nur stellvertretend für einen heiligen Inhalt steht, kann es selbst als heilig gelten, weil es als Medium dem heiligen Zweck dient. Das Symbol ist ein Träger für einen übersinnlichen Stoff. Das Symbol besteht aus einem Inhalt – dem Sinn und weiter aus einer Hülle, die diesen Inhalt indirekt vermittelt.

---

97 Herder: *Schriften zum Alten Testament*, S. 37.

98 Im Sinne *eigentümliche, gewöhnliche Sprechweise*.

99 Faust, S. 58.

100 Herder: *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts. Band 1.*, S. 173.

101 Ibid., S. 181.

102 Ibid., S. 181.

103 Vgl. Jamme, S.8.: Schon durch die Reformation wird das Interesse am Urtext des Alten Testaments geweckt. Es entsteht eine vergleichende Sprachforschung, die zu einer vergleichenden Mythenforschung führt: man sucht Beweise für vermutete Sprach- und Völkerzusammenhänge, wie etwa etymologische Entlehnungstheorien und Übertragungstheorien. Vertreter dieser Deutungsmethode, die vor allem in den ägyptischen Mythen die Quintessenz aller Mythologie gefunden zu haben glaubten, waren Natalis Comes (1520-1582), Johannes Goropius Becanus (1519-1572), Johann Gerhard Vossius (1577-1649) und Athanasius Kircher (1601-1680).

Einzelne Mythologien haben sich verschiedener Hüllen bedient, um ihre Geheimnisse auszudrücken und obwohl dies nach Herder allgemein bekannt ist, verwendet man den ganzen *Symbolekram* wenig oder ungeschickt an.<sup>104</sup> Mit den einzelnen Mythologien, sei es nun die ägyptische, die griechische oder eine andere, sei nach Herder das zu tun, *was mit allen Sachen der Art, mit Liturgien und Dorologien aller Religionen zu tun ist: sie zu simplifizieren, auf erste, älteste Hauptbegriffe und Wortsymbole zurückzubringen, sie gleichsam zu engen und dann zu lesen.*<sup>105</sup> Die Aufgabe eines Auslegers ist es also, den untersuchten Stoff nicht durch Interpretationen zu verlängern, sondern ihn auf das Wesentliche, auf die einzelnen Symbole zu reduzieren. So kann auch die Ähnlichkeit z.B. der ägyptischen und hebräischen Kosmogonien durch die gemeinsamen Symbole begriffen werden. Sie ähneln sich nicht in ihrem formalen Bestand, sondern in dem Inhalt, auf den ihre formale Seite verweist. Somit kann man, falls man von dem formalen Bestand absieht und die einzelnen Sagen auf Symbole reduziert auch anscheinend unvergleichbare Sachen untereinander vergleichen. *Alles vorher [...] war Widerspruch und Unordnung: jetzt als reine Symbole betrachtet nach gegebenem Einem Aufschluss und Kanon, Alles eine Symbole! Ein und dasselbe Bild in verschiedenen Gestalten!*<sup>106</sup> Diese Symbol-Theorie wird von Herder noch weitergeführt, indem er auf das Ursymbol hinaus will. Dieses ist in Ägypten – dem Geburtsland der Symbole<sup>107</sup> zu finden.

### 1.4.3 Das Ursymbol

*Wer nach Ägypten ging, jene Hieroglyphen zu lernen, lernte sie nicht anders, als mit und unter diesen: Eins Vehiculum und Hülle des Andern und Hermes zu alle dem Erfinder.*<sup>108</sup>

Hermes, der mit dem ägyptischen Gott Theut identisch sein sollte, war der alten Mythologie nach der Schöpfer der Schrift und des ersten Buchstabenbildes überhaupt. Das erste Symbol war nach Herder das Ibisbild – *Ein erstes Buchstabenbild also, d.i. die erste verkürzte Symbole.*<sup>109</sup> Diese heilige Hieroglyphe war die Grundlage aller ägyptischen Weisheit, es war *die Eine heilige Symbole: das Urbild der Weltschöpfung, aus dem Alles ausging,*<sup>110</sup> aus dem alle Künste und Wissenschaften entsprungen sind.<sup>111</sup> Die ägyptischen Wissenschaften waren *hieroglyphisch, rätselnd, symbolisch: gewiss nicht bloß um den Augen des Volks verborgen zu werden: es ist ursprüngliche, Tiefgedrückte Form*<sup>112</sup> – eine Form um abstrakte Dinge bildlich darzustellen. Doch die Hieroglyphenschrift entsprach nach Herder dem Kindesalter der Vernunft, weil

104 Herder: *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts. Band 1.*, S. 194.

105 Ibid., S. 208.

106 Ibid., S. 199.

107 Ibid., S. 302.

108 Ibid., S. 244.

109 Ibid., S. 187.

110 Ibid., S. 263.

111 Ibid., S. 190.

112 Ibid., S. 277.

sie eine unvollkommene Schrift mit willkürlichen Zeichen und Symbolen war, fast wie eine Geheimsprache der Kinder: *Setzet statt der Naturbilder abstrakte Dinge – nichts wird einem Kinde schwerer weil es ihm unnütz und unbegreiflich ist. Setzet Zeichen auf eine verkürzte, oder ineinander geschobene Weise – man weiß, das nichts das Lernen schwerer macht, als das in – und durcheinander.*<sup>113</sup> Auch deswegen konnte der geistige Aufschwung in Ägypten nicht stattfinden: *Daher ist Ägypten jederzeit ein Kind an Kenntnissen geblieben, weil es ein Kind in Andeutung derselben blieb, und für uns sind diese Kinderideen wahrscheinlich auf immer verloren.*<sup>114</sup> Den Verfall Ägyptens führt Herder also auf das Symbolische der Sprache zurück.<sup>115</sup> Man vergaß leicht den Inhalt der Symbole und hing zu sehr an dem Zeichen, das doch nur ein *Vehiculum* des eigentlichen Sinnes sein sollte.<sup>116</sup> Die Götter haben sich in anderen Mythologien wohlmöglich eines anderen *Vehiculums* – Werkzeuges – bedient.

Die Hieroglyphen wurden aber erst vierzig Jahre nach Herders Schrift, um 1820, durch François Champollion (1790-1832) entziffert. Herder wurde in seiner Deutung der Hieroglyphen und der Wirkung dieser auf Moses (so sehr Herder auch gegen die Theorie war, dass Moses der Urheber der Urkunden war) durch den englischen Theologen William Warburton (1698-1779) und sein Werk *Divine Legation of Moses Demonstrated* (1737–1741) beeinflusst.<sup>117</sup>

#### 1.4.4 Nationalisierung des Ursymbols

Den ältesten Mythologien liegt also ein Urbild zugrunde – ein Symbol, in dem die Geburt der Welt aus der Finsternis, der Nacht, ausgedrückt wird:

Was gebar sie? Jenes große viel gesagte Geheimnis der ägyptischen, asiatischen, orphischen und inchanischen Philosophie, das Ei des Weltalls: was jetzt aus ihrem Schoße, nach andern Symbolen (denn personifizierte Bilder muss man hier nicht suchen!) aus dem Munde des Weltordners kam – Bild, was alle Nationen der alten Welt gekannt und jede nach ihrer Art besprochen haben! Wo kein Ausleger das Anspiel auf jenes bewegende Brüten der Tiefem der Nacht des Abgrundes verkenne können:

113 Herder: *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts. Band 1.*, S. 138.

114 Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, III. Teil.*, S. 69.

115 Vgl. Herder: *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts. Band 1.*, S. 215: *Warum musste aber auch der ägyptische Götzendienst so verfallen? Eben weil ihnen Symbole Alles war, und sie nur zu leicht den Inhalt vergaßen – Das ganze Volk musste der ausgedruckteste Kommentar der Worte Paulus werden: dieweil Sies [!] nicht achteten, dass sie ursprünglich Gott erkannten, gab er sie hin: und sie haben seine Herrlichkeit in die scheußlichsten Gebilde verwandelt.*

116 Der älteren ägyptischen Mythologie nach waren die ägyptischen Götter nicht einheimisch, sie kamen aus der Höhe – aus Äthiopien und brachten *alles* samt Wissenschaften und Künsten mit. Zit. Herder: *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts. Band 1.*, S. 216: *Vom bösen Typhon verfolgt, flohen ihre Götter in Ägypten und bargen sich in ihre Symbole, Tiere und Vögel, unter denen Sie noch verehrt wurden.[...] Kann's ägyptische gesagt werden, dass das ursprüngliche Gewebe ihres Gottesdienstes ausländisch: ihr aber die Ehre der Einkleidung sei.*

117 Liselotte Dieckmann: The Metaphor of Hieroglyphics in German Romanticism. In: *Comparative Literature*. Vol. 7 (1955)/4, S. 308.



also simpliziert: das unerleuchtete, ungesonderte Ganze Himmels und Erde – .. dann erleuchtet .. schönes Bild! Recht ein kindliches, sinnliches Bild! – und siehe, es ist das allverbreitet einige Bild aller Völker.<sup>118</sup>

Egal ob nun die Welt aus dem Schoße der Finsternis geboren wurde, oder aus der Finsternis durch den Mund Gottes hervorgerufen wurde, es handelt sich dabei um keine rhetorische Figur, sondern um ein durchgängiges Symbol, das in jeder Kosmogonie zu finden ist: *Die älteste Mythologie personifiziert nie: sie singt, beschreibt, drückt aus Kräfte und Wesen: und da schallen noch spät Stimmen der Phönizier und Griechen, Sanchuniathon's und Orpheus, Pythagoras und Hesiod's, alle fast mit dem Worte unserer Urkunde: die Nacht!*<sup>119</sup> Nach diesem gemeinschaftlichen Symbol der Nacht richteten die alten Völker ihr ganzes Alltagsleben ein: *Von Kosmogonie geht alles aus, Gesetze und Künste, Ackerbau und Theogonei, Zeitenteilung und Wissenschaft, und zwar von Einer und derselben Kosmogonie unter vielen, sonst den verschiedensten, Völkern – woher das? Wer hat's erklärt? Wer hat's ohne den gegebenen Mittelbegriff erklären können?*<sup>120</sup> Gerade deswegen, weil alle Völker im Grunde eine und dieselbe Sage erzählen, kann die Herkunft dieser nicht erklärt werden. Dennoch bemüht sich Herder dem bereits erwähnten *Schneeball* zu folgen. Herder geht davon aus dass der Ur-Sprung, die Ursache im Orient zu suchen ist. Für ihn wird die Herkunft der *ältesten Urkunde der Menschheit* dann erklärt, *wenn wir beweisen können dass es Secten in Asien gab, die älter waren als Moses.*<sup>121</sup> Von dort aus breitete sich die Sage in andere Länder aus und ihr Ende verliert sich in der ägyptischen, syrischen und jüdischen Religion und wird nationalisiert:

Es kann bewiesen werden, und wird schon an sich ungemein begreiflich und notwendig, dass alle Nationen die Samenbegriffe der Kosmogonie, die sie empfangen, auf ihr Land anwandten und bei sich ins kleine brachten. Das tut jeder sinnliche Mensch und muss es tun, wenn aber nachher Patriotismus, Aberglaube, Betrug der Pöbels dazu kommt: wohin kann's dann werden: Das die älteren, höheren, weitem Begriffe ganz verloren gehen und wird enge Nationalfrage: die Schöpfung der Welt überall so klein, wie der abgezirkte Erdstrich diese Volkshaufens.<sup>122</sup>

Eine Geschichte, die die ganze Welt und alle Menschen umfasst, weil sie den Ursprung des Menschengeschlechtes überhaupt erzählt, wird also in den einzelnen Ländern in die ganz familiäre Geschichte der Stämme und Völker umgedichtet und beglaubigt somit die Sonderstellung eines Volkes. Sie dient auch als Abgrenzung gegenüber den anderen Völkern, so wie

---

118 Herder: *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts. Band 1.*, S. 197.

119 Ibid., S. 196.

120 Ibid., S. 258.

121 Ibid., S. 344.

122 Ibid., S. 218.

es zum Beispiel Moses<sup>123</sup> in Ägypten nötig hatte, *wo alles national und nur national gemacht war, die älteste Weltreligion [...] zu erneuern und feierlichste für sein Volk zu nationalisieren.*<sup>124</sup> Die Dichter haben die Geschichte sozusagen von anderen Einflüssen *gesäubert*, aber auch ganz *neu* geschaffen.<sup>125</sup> Diese schöpferische Leistung gilt für alle Nationen und ihre Auffassungen der Ursache, weil obwohl *alle ja nur auf einem und demselben Eis zu brüten schienen, jeder aber neu brütete.*<sup>126</sup> Man muss deshalb die Schöpfungskraft der einzelnen Nationen anerkennen und kann nicht von bloßen Zusätzen oder Bereicherung des Ursymbols sprechen, oder gar von der Nachahmung anderer Religionen.

#### **1.4.5 Griechenland als Beispiel einer weiteren Nationalisierung der Ursache**

*Wo ist die Sonne mehr Sonne? Am Himmel oder im Wasserglanze?*<sup>127</sup>

Als Beispiel einer nachweisbaren Nachahmung eines älteren Stoffes einer anderen Religion, die Herder für weltbekannt oder wenigstens oft wiederholt hält, sind die dem Orpheus zugeschriebenen Werke. Der ganze Orpheus mit all seinen Märchen und Sagen sei nur eine Umschrift des ägyptischen Hermes und sein Werk seien bloße barbarische, thrakische, griechische Nachklänge, ein *Echo* der Geheimnissen Asiens und Ägyptens, der ersten Urstiftung der Welt.<sup>128</sup>

Orpheus Hymnen: die aufgefangenen, zugekleideten Gangwesen, die wir haben: was sind sie, bis auf ihre gesamte Zahl, anders, als zerstückte Glieder des Urgesangs aller Wesen: reiche Glossen und Varianten eines Schöpfungsbildes voll Gottheit und Kräfte: verworfene, geheiligte, balsamierte Gebeine des lebendigen Dichters, der Himmel und Erde gemacht hat. Nicht bloß, dass wir in den simpelsten und ältesten Vorstellungsarten, die wir etwas, gesondert, erkennen können, Wort für Wort, Titel für Titel die älteste ägyptische und asiatische Kosmogonie wieder finden, wir finden sie darin auch auf die simpelste Weise. Nur ein Titel, ein Name, der Bild, heilige Symbole und Hieroglyphe ist: und dann nichts als Beinamen, hatte allumfassende Attribute!<sup>129</sup>

Obwohl aber ein direkter Bezug auf die ägyptische Mythologie nachzuweisen ist, kann man trotzdem die einzelnen Götter nicht direkt untereinander vergleichen, weil sie in einer anderen Kultur andere waren:

---

123 Weil hier Moses nicht als der Schöpfer der ältesten Urkunde anerkannt wird, werden stellvertretend die Dichter der späteren Generationen gemeint, die die älteste Urkunde dichteten in die Form brachten, die uns bis heute erhalten blieb.

124 Herder: *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts. Band 1.*, S. 232

125 Ibid., S. 347.

126 Ibid., S. 344.

127 Ibid., S. 215.

128 Ibid., S. 257.

129 Ibid., S. 257.

Kein einziger Gott kann in Ägypten gewesen sein, was er in Griechenland war: denn er war ursprünglich anders gedacht, anders gedichtet, anders fortgedichtet. Er und alle seine Brüder aus Symbolen und neben Symbolen entstanden, dadurch lange erklärt und fortgeerbt, was für andere Wesen, als Griechenlandes Götter? Die alle auf fremdem Erdreiche, oder in einer so andern griechischen Einbildung entsprangen, in Märchen überbracht, oder bald in Gedichte, Märchen, Bilder, Kunstwerke vorgebracht wurden – was ist hier zu identifizieren? Was zu vergleichen?<sup>130</sup>

Im Gegensatz zu der symbolischen Mythologie Ägyptens war die späte Mythologie Griechenlands aus Statuen, Epopeen und Märchen entstanden und immer darin verblieben. Die Griechen haben also mit dem Ursymbol auf ihre eigene Art weitergearbeitet. Jede Weiterdichtung führt aber notwendigerweise dazu, dass der ursprüngliche Stoff als weniger *echt* erscheint:

Die angeblichen Orpheus-Hymnen sind eigentlich nichts als Dorologien alter heiliger Symbole: aufgenommene und verbreitete Reste alter Hauptbegriffe der Natur – und Götterlehre, die man im Hexameter gleichsam litanisiert und liturgisiert: in denen also der Grund und Urstoff von Gegenständen und Sprache uralte, Einkleidung und Gestalt aber vergleichungsweise weniger echt sind.<sup>131</sup>

Mit *weniger echt* wird hier aber nur die Bearbeitung der Hülle des Ursymbols gemeint, die im Zuge der Nationalisierung notwendigerweise modifiziert wird und sich dem ursprünglichem Ursymbol entfernt. Nach Herder verlief die Nationalisierung des Ursymbols in Griechenland in drei Phasen. Die erste ist eine ganz dichterische und von *Naturkraft* hauchende Periode, die zum größten Teil von dem Urstoff ausgeht. *Sie strömt in alle rohe Wissenschaft, Naturgestalt und Kunst hinüber, aber sie selbst war zu kraftvoll, geistig, unbändig, als dass sie eine Kunst, eine regelmäßige Dichtkunst, ein Icon werden konnte.*<sup>132</sup> Zu einem Icon wird der Urstoff erst in der zweiten Phase, in der die Griechische Fabel nach einzigartigen Gesetzen der Dichtkunst und der Kunst *gemodelt* wird. Das Icon ist nur mehr ein Abbild des ursprünglichen Symbols, eine bloße Reproduktion der Form, ohne direkten Bezug auf den Urstoff. Die Schriftsteller der zweiten Phase dichteten Sagen, *die bloß Tradition und Dolmetschung der Ursache, der Urzeichens, das Niemand gesehen.*<sup>133</sup> Und die dritte Phase ist dann wiederum eine philologische Erklärung und Modellierung der vorigen:

Und die gilt, wo sie nicht unmittelbar Philosophie lehret, mir am wenigsten. Sie ist und je später hinab, desto mehr Morast: will tief sein und ist nur seicht. Der Morast, wie tief

---

130 Herder: *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts. Band 1.*, S. 194.

131 Ibid., S. 208.

132 Ibid., S. 264.

133 Ibid., S. 274.



mag er gehn? Sehe er auch zum Mittelpunkt der Erde, ich mag nicht hinunter; nur oben wächst so schönes philosophisches Riedgras.<sup>134</sup>

So entfernt sich notwendigerweise jede Religion durch Nationalisierung und Neuschöpfung von dem Ursymbol. Die Nationalisierung wird von Herder nicht unbedingt als negativ gewertet. Nationalisierung bedeutet nicht Nachahmung, sondern Neuschöpfung. Die Nationalisierung ist aber eben erst durch den symbolischen Charakter des Stoffes möglich. Die Formänderung der Hülle prägt die einzelnen Kulturen. Je feiner die Hülle gewoben ist, desto höheren kulturellen Stand hat die jeweilige Nation.

### 1.5 Fazit

Nach Adolf Allwohn ist Herder durch den Einfluss Heynes nie aus der Unklarheit der Begriffe herausgekommen: *Herder gebrach so von der Paradiessgeschichte nacheinander die Worte Fabel, poetische Sage, Sage des Ursprunges, Dichtung, Geschichte, Mythos und Allegorie. Ohne irgendeine Abgrenzung dieser Begriffe zu versuchen.*<sup>135</sup> Dass Herder im Vergleich zu Heyne nicht strikt zwischen Mythos und Allegorie, Mythos und Poesie trennte, belegt auch Faust.<sup>136</sup> Doch hier muss einräumt werden, dass Herder nach Heynes Vorbild wenigstens zwischen Religion und Mythologie unterscheidet. Zwar spricht er häufig von Mythologien, wenn er bloß Religionen meint und umgekehrt, aber der Unterschied ist deutlich. Für Herder umfasst die Mythologie nicht nur die religiöse Ansicht, sondern die gesamte Weltanschauung eines Volkes. Deshalb ist die Mythologie ein Oberbegriff für die gesamte religions-geschichtliche Entwicklung eines Volkes. Herder benutzt das Wort *Mythos* so gut wie nie, weil er nicht konkrete Mythen, sondern allgemein die Fähigkeit, Inhalte durch sinnliche Bilder zu vermitteln, meint, wenn er über *Mythologie* spricht. Durch Heyne beeinflusst sieht Herder die Mythologie als Ausdruckswillen des frühesten Stadiums des Menschen. Mythologie ist umfassender als die sich auf einer späteren Entwicklungsstufe verselbständigende Religion.<sup>137</sup>

Nach Herder liegen den Mythologien Ursymbole zugrunde, die allen Menschen gleich sind und dadurch ein universelles Verständnis ermöglichen. Durch die Nationalisierung dieser religiösen Symbole sind unterschiedliche Religionen mit ihren unterschiedlichen heiligen Urkunden entstanden. Aus diesen Texten können wir nicht nur auf den kulturellen Stand dieser Völker schließen, aber gleichzeitig können wir, trotz des nationalen Charakters, in ihnen stets die Ursymbole aufdecken.

Mit der Exegese von Genesis 1 hatte Herder nach Christoph Bultmann seine Antwort auf die Religionskritik der Aufklärung gefunden.<sup>138</sup> So sehr er von Humes *Natural History of Religion* beeinflusst war, hat er doch letztendlich im Widerspruch zu Hume den Ursprung der Religion auf eine sinnliche Ansicht des Universums und deren poetischen Ausdruck

134 Herder: *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts. Band 1.*, S. 264.

135 Adolf Allwohn: *Der Mythos bei Schelling*. Charlottenburg: Pan-Verlag 1927, S.21.

136 Faust, S. 64.

137 Ibid., S. 53.

138 Bultmann, S. 161.

zurückgeführt.<sup>139</sup> In einer Konfrontation von Philosophie und Theologie sucht er den Wahrheitsanspruch der biblischen Überlieferung zu behaupten.<sup>140</sup> Mit Hume teilt er die Ansicht, dass die Religion in ihrem Ursprung eine psychologische Reaktion auf sinnliche Wahrnehmungen war, er widerspricht jedoch ihrer Deutung als Aberglaube (*superstition*), weil solche Leidenschaften Ausdruck in der Poesie finden und diese sogar zum Medium von Offenbarung werden konnte.<sup>141</sup> Herder pries die Sprache der Poesie, die *Romantisch bezaubernd* war.<sup>142</sup>

In Herders ersten literaturkritischen Werken geht die Trennung zwischen *Religion* und *Mythologie* jedoch soweit, dass Herder die Wirkung der Mythen, auch ohne religiösen Aspekt, als Mythen gelten lässt und nach Möglichkeiten sucht, wie diese funktional z.B. in der zeitgenössischen Literatur bearbeitet werden können. Herder distanziert sich hier von theologischen Theorien und sieht die Mythen auch als poetologische Heuristik.

Aus religionswissenschaftlicher Sicht ist Herder nach Bultmann schon in seinen früheren Werken den falschen Weg gegangen. Herders Schlussfolgerung wäre nach Bultmann: je *humaner* man das Wort Gottes lese, desto näher käme man dem Zweck seines Urhebers, der Menschen zu seinem Bilde schuf und in allen Werken und Wohltaten, wo er sich uns als Gott zeigt, für uns menschlich handelt. So gesehen wäre die Religion bloß eine Form der Welterschließung.<sup>143</sup> Nach Bultmann versuchte Herder, die von ihm erkannte Aporie der reinhistorischen Exegese, aber mit in mancher Hinsicht unzureichenden Mitteln, zu überwinden. Deshalb hat seine Genesisinterpretation auch nie den Rang erreicht, den sie in einer ideengeschichtlichen Perspektive hat. Nach Bultmann liegt Herders eigentliche Leistung in der Zuordnung der biblischen Tradition zur universalen Religionsgeschichte der Menschheit.<sup>144</sup>

Herder, der seine Einsichten durch die hermeneutische Exegese von Genesis 1 gewonnen hat, spricht seine Ansichten nicht, wie nach ihm z.B. Friedrich Schleiermacher (1768-1834), begrifflich, sondern gibt einen hermeneutischen Beweis der poetischen Kraft der Genesis.<sup>145</sup> Der Text soll nach Herder nicht direkt als Bericht über das Handeln Gottes gelesen werden, der Weg zum Text soll über seinen Dichter führen.<sup>146</sup> Dadurch, dass sich Herder selbst in der sinnlichen Sprache der Urkunden ausdrückt, wird die Wissenschaftlichkeit seiner früheren Werke in Frage gestellt. Dies ist auch aus der Rezeptionsgeschichte seiner theologischen Werke ersichtlich, die wenig Anerkennung fanden. Nicht zufällig reiht Bultmann die *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* anhand ihrer Expressivität in die Hauptwerke der literarischen Bewegung des *Sturm und Drang* ein.<sup>147</sup> Herders Stil, der in krassem Gegensatz zu

---

139 Bultmann., S. 161.

140 Ibid., S. 185.

141 Ibid., S. 188.

142 Herder: *Schriften zum Alten Testament*, S.26.

143 Bultmann, S. 191.

144 Ibid., S. 3.

145 Ibid., S. 186.

146 Ibid., S. 137.

147 Ibid., S. 131.

den nüchternen wissenschaftlichen Beschreibungen steht, ist zwar ein Mittel zur Kritik der Gelehrsamkeit, wird aber durch seine Expressivität in den *gelehrten* Kreisen meist nicht ohne Vorbehalt angenommen. So scheint Herders Werk, das mit hermeneutischer und religionsphilosophischer Programmatik *überladen* ist,<sup>148</sup> in keinen strikt abgegrenzten geisteswissenschaftlichen Zweig so recht zu passen und kann als *Philosophie* betrachtet werden.

So, wie Herder selbst den Dichtern der ältesten Urkunden in die Situation ihrer Zeit folgt, muss man aber auch Herders Gedankengang folgen und seinen größten Verdienst anerkennen: durch die Popularisierung der Mythologien fremder Völker, die er auf die gleiche Ebene wie das Christentum stellt, schafft er eine Ebenbürtigkeit aller Nationen. Er sucht nach positiven Auswegen und appelliert stets an das Gemeinschaftliche und Menschliche. Das Universale, das sich durch die Geschichte der Menschheit zieht, ist nach Herder die „sinnliche Ansicht“ der Welt und des Seienden.<sup>149</sup> Das Postulat Herders ist es, in die sinnliche Ansicht zurückzugehen und in ihr die Frage nach der Offenbarung zu stellen.<sup>150</sup> Für den sinnlichen Menschen sind nicht nur Bilder unentbehrlich, sondern bei ihm sind sie Ausdruck wirklicher Empfindungen, wirklichen Fühlens, und insofern wirklicher Erschließung der Welt.<sup>151</sup> Dies wäre eine passende Definition des *Mythos* bei Herder. Das, was die Nationen gemeinsam haben ist die Idee, das, was sie aber scheidet, ist die Form, in der diese Ideen ausgedrückt werden.

Dadurch überwindet Herder die negative, rein rationalistische Einstellung der Aufklärung zum Mythos. Um es theoretisch mit Ulrich Fausts Zitat auf den Punkt zu bringen: *Die Prävalenz des Ethischen vor dem Metaphysischen in Herders Religionsbegriff begründet die Möglichkeit einer positiven Sicht fremder Religionen.*<sup>152</sup>

---

148 Bultmann, S. 133.

149 Ibid., S. 137f.

150 Ibid., S. 137.

151 Ibid., S. 152.

152 Faust, S. 48.

## 2. Friedrich Creuzer

### 2.1 Biographisches

Georg Friedrich Creuzer – der seinen ersten Vornamen abgelegt hat – wurde 1771 in Marburg als Sohn eines Buchbindermeisters geboren. Creuzer studierte Theologie an der Universität in Marburg, wechselte 1790 nach Jena, wo er in den Romantikerkreisen verkehrte. Während des Studiums beschäftigte er sich mit Kants Philosophie und hörte bei Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings (1775-1854) Vorlesungen, aber über den praktischen Zweck seines Studiums war er sich lange Zeit unsicher.<sup>153</sup> Doch 1804 wurde er nach Heidelberg als Professor berufen, um den Lehrstuhl der Philologie und alten Historie zu führen.<sup>154</sup> Durch die mythologischen Studien von Joseph Görres (1776-1848) angeregt und das wachsende Interesse an Sanskrit, Orientalen Studien und komparativer Linguistik wand sich Creuzer dem Altertum in seiner ganzen Fülle zu.<sup>155</sup> Er wurde zum mehrfachen Dekan der Philosophischen Fakultät in Heidelberg. Auch dort gehörte er dem Romantikerkreis an.<sup>156</sup> Und da es in jeder kleinen Universitätsstadt wenigstens zwei feindliche Lager gab, spielte er in dem Romantikerstreit eine wichtige Rolle.

### 2.2 Der Symbolikstreit

Creuzers Hauptwerk *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, das im Jahr 1812 – zur Belehrung mit zahlreichen Kupferstichen illustriert – erschien, hatte eine große Wirkung und begründete die Mythologie als eigenständige Wissenschaft. Aber es war aufgrund seiner kombinativen Konstruktionen von Anfang an umstritten.<sup>157</sup>

---

153 Frank Engehausen: Creuzers Leben im Spiegel seiner Autobiographie. In: *Friedrich Creuzer 1771-1858 Philologie und Mythologie im Zeitalter der Romantik*. Begleitband zur Ausstellung in der Universitätsbibliothek Heidelberg. 12. Februar – 8. Mai 2008. Heidelberg: regionalkultur 2008, S. 25f.

154 Ibid., S. 26.

155 Blok: „*Romantische Poesie, Naturphilosophie, Konstruktion der Geschichte*“, S. 76.

156 Vgl. Jürgen Paul Schwindt: Sinnbild und Denkform. Creuzers „Altertumskunde“ und das romantische Erbe der Klassischen Philologie. In: *Friedrich Creuzer 1771-1858 Philologie und Mythologie im Zeitalter der Romantik*. Begleitband zur Ausstellung in der Universitätsbibliothek Heidelberg. 12. Februar – 8. Mai 2008. Heidelberg: regionalkultur 2008, S. 52. – Creuzer ist auch wegen seiner unglücklichen *ménage à trois*, in die Karoline von Günderrode verwickelt war, bekannt. Dieses Verhältnis endete 1806 mit Günderrodes Freitod. Diese Begebenheit erwies sich dem Creuzerschen Andenken als Last, weil seine Wissenschaft mit dem Stigma romantischer Verblendung belegt wurde und die Begegnung mit der Geliebten zum Erzmythos über die Unvereinbarkeit von szientifischen und romantischen Denkens umgeschmiedet wurde.

Manche Forscher behaupten jedoch, dass das Interesse an Mythologie und seine neue Herangehensweise Creuzer zum größten Teil Günderrode zu verdanken hat. Der Historiker Arnaldo Dante Momigliano weist auf den Einfluss Günderrodes auf, so wie Erwin Rohde in seiner Studie *Friedrich Creuzer und Karoline von Günderrode*. (In: Blok: „*Romantische Poesie, Naturphilosophie, Konstruktion der Geschichte*“, S. 76).

157 Gerhard Schwinge: Creuzers *Symbolik und Mythologie* und der Antisymbolikstreit mit Voß sowie dessen Kryptokatholizismusvorwurf. In: *Friedrich Creuzer 1771-1858 Philologie und Mythologie im Zeitalter der Romantik*. Begleitband zur Ausstellung in der Universitätsbibliothek Heidelberg. 12. Februar – 8. Mai 2008. Heidelberg: regionalkultur 2008, S. 74f.

Wegen der Vollständigkeit der Literatur wählte Creuzer zwar das griechische Altertum als Ausgangspunkt, aber er initiierte, so wie Görres, gleichzeitig eine neue Mythenforschung, indem er zeitlich noch vor die griechisch-römischen Mythen vordringt und darüber hinaus in den asiatischen, besonders in den indischen Raum vorstößt und in allen Mythen gemeinsame Ursymbole zu identifizieren versucht. Dadurch wird die klassische Mythologie der Antike in Frage gestellt.<sup>158</sup>

Die Folgen waren absehbar. Creuzers Gegner, der evangelische Spätaufklärer und klassizistische Philologe Johann Heinrich Voß (1751-1826), reagierte auf Creuzers *Symbolik* mit der Schrift *Antisymbolik* (1824), in der es nach Creuzer nicht auf wissenschaftliche Verständigung abgesehen sei.<sup>159</sup> Das Konkurrenzdenken Voß' war eindeutig der Auslöser dieses Streits,<sup>160</sup> der paradoxerweise erst zehn Jahre nach der Veröffentlichung von Creuzers Hauptwerk entflammte, doch um so schlimmer verlief und fast fünf volle Jahre bis zu Voß' Tod anhielt. Der Streit vollzog sich auf literarischer, publizistischer und amtlicher Ebene und beschränkte sich nicht bloß auf Fachkritik.<sup>161</sup> Hintergründig handelte es sich hier nach Gerhard Schwinge um einen grundsätzlichen Konflikt, der doch über den Gegensatz von Romantik und Rationalismus hinausgeht. Das intuitiv-innovatorische, freilich oft assoziativ-spekulative Forschungsverständnis Creuzers, stand in Opposition zu der klassizistischen, philologisch-rationalistischen Wissenschaftsmethodik des 18. Jahrhunderts.<sup>162</sup>

Nach Jürgen Paul Schwindt bildet der Streit um Creuzers *Symbolik* sogar den modernen Prototyp einer *Querelle*, die die Philologie seither – nicht nur in Heidelberg – immer aufs Neue erfasste.<sup>163</sup> Denn Creuzer verfuhr nach einer Methodik, die nicht ausschließlich auf genuin szientifischen Daten gründete, sondern im hohen Maß auf die Hervorbringung der schönen Künste setzte. Ähnlich wie später in Friedrich Nietzsches (1844-1900) *Geburt der Tragödie* (1872), steht auch in der *Symbolik* nach Schwindt eine Physik des Symbols, eine Physiologie der bilderzeugenden Institutionen des Traumes und des Rausches im Zentrum

---

158 Schwinge, S. 74.

159 Friedrich Georg Creuzer: *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*. Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms Verlag 1990, hier Zitat aus 1.Bd. Vorrede S. VIII.; Vgl. Manfred Frank: *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie. I. Teil*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982, S. 89: *Der Klassiker Voß, der Homer-Übersetzer, schrieb, eigens um Creuzers Antiken Interpretation, die bis auf Nietzsche und seinen Freund Erwin Rohde Folgen zeitigte, zu bekämpfen, eine Anti-Symbolik (1826), in der Creuzers Betonung der irrationalen, symbolisch-kultischen Kräfte der hellenischen Seele als ‚schamloseste Orphiker-Erfindung‘ von sich weist (Anti-Symbolik II, 452.f). Nirgends im Homer finde sich etwas Mystisches oder Dionysisches, meinte Voß, und die homerische sei eben die autochthon hellenische Religion gewesen [...] Aus seiner Übersetzung [des Homers] ist alles Geheimnisvolle, Mystische, Dunkle verbannt.*

160 Vgl. Schwinge, S. 77 – Das konfliktreiche Verhältnis zwischen dem Privatier Voß und Professor Creuzer entstand schon 1807, als der 20 Jahre jüngere Creuzer sein altphilologisches Studienprogramm ganz ohne Absprache mit Voß konzipiert und veröffentlicht hatte, wogegen Voß beim Universitätskurator protestierte. Inwiefern bei der Absprache Voß hätte berücksichtigt werden müssen, ist auch umstritten.

161 Ibid., S. 77.

162 Ibid., S. 88.

163 Ibid., S. 49.



des Interesses. Beide, sowohl Creuzer als auch Nietzsche (der Creuzer sehr schätzte), adorierten die erkenntnisfördernde Kraft der Intuition, und ihre Werke wurden deshalb als Verletzung bewährter szientifischer Normen zurückgewiesen. Beide Autoren haben nach Schwindt verstörende Zeichen gesetzt, indem sie die vertrautesten und scheinbar bewährten Traditionen neu gelesen haben.<sup>164</sup> Auch deswegen zählt Thomas Nipperday Creuzer zu den romantischen Philologen, die sozusagen auch die „Nachtseite“ zu erschließen gesucht haben, wobei Creuzer nicht so methodisch und historisch wie die anderen Mythologen vorgegangen sein soll.<sup>165</sup>

Creuzer orientierte sich in erster Linie an dem Frühwerk Johann Gottfried Herders, wie Creuzer selbst in seiner Autobiographie *Aus dem Leben eines alten Professors* (1848) bekennt. Während sich Herder jedoch nach seiner Sturm und Drang – Periode den klassizistischen Anschauungen zuneigte, wendete sich Creuzer davon ab.<sup>166</sup>

Er vertraute mehr den intuitiven als den logischen Kräften des Menschen und deshalb fällt es nach Friedrich Strack nicht leicht, Creuzer als Altertumsforscher angemessen zu würdigen.<sup>167</sup> Creuzer selbst gibt zu, dass er auf das systematische Philosophieren verzichtet, erwidert aber auf die Vorwürfe, dass es sich in seinen Schriften um eine subjektiv-unphilologische Gefühlslehre handle: *Ich bin zwar Mitglied einer philosophischen Fakultät – aber nicht Philosoph; ich habe nicht eine Philosophie der Mythen, Symbole und Glaubenslehren schreiben wollen oder können, sondern eine philologisch-mythologische Ethnographie.*<sup>168</sup> Creuzer sah sich selbst als einen Philologen und sah die Bestimmung der Philologie in der Vereinigung mehrerer Aspekte: *So vereinigt die Philologie, ihrem Wesen nach, das Bedingte der Empirie mit dem Unbedingten idealen Strebens, und in den Eigenschaften, die sie von ihren Pflegern fordert, historischen Fleiß, poetischen Sinn und philosophischen Geist.*<sup>169</sup> Die Klassische Philologie ist nach Schwindt für Creuzer allem Anschein nach die Leitwissenschaft, die mit Grammatik, Heraldik und Symbolik die Kenntnis genau jener *Zeichenbezüge* erschließen soll, die den Menschen als Abbild des Göttlichen erscheinen lassen könne. Dennoch bleibt für Creuzer die Philosophie die Wissenschaft des Absoluten, also eine Bedingung aller übrigen Wissenschaften.<sup>170</sup>

Creuzers Themen blieben sein ganzes Leben lang Historie, Symbolik und Mythologie, sowie (neuplatonische) Philosophie.<sup>171</sup> In seinem Hauptwerk *Symbolik und Mythologie* – will er vor allem die inneren Bildungsgesetze des symbolischen und mythischen Ausdrucks ergründen

---

164 Schwindt, S. 58.

165 Nipperday, S. 508.

166 Friedrich Strack: Creuzers „romantische“ Morgenlandfahrt. In: *Friedrich Creuzer 1771-1858 Philologie und Mythologie im Zeitalter der Romantik*. Begleitband zur Ausstellung in der Universitätsbibliothek Heidelberg. 12. Februar – 8. Mai 2008. Heidelberg: regionalkultur 2008, S. 60.

167 Strack, S. 63.

168 Creuzer: *Symbolik und Mythologie*, 1.Bd. Vorrede S. XV.

169 Zitiert nach Schwindt, S. 41.

170 Schwindt, S. 44.

171 Zitiert nach Schwindt, S. 41.

und deren religiösen Ursprung freilegen.<sup>172</sup> Obwohl – wie schon der Titel verrät – Creuzer immer wieder auf die Griechen zu sprechen kommt, ist der Ursprung auch ihrer Mythen fremdbestimmt und beginnt im Orient.

### 2.3 Orient als Ursprung der Stammsage

Im krassen Gegensatz zum *Antisymbolik-Streit* steht der lehrreiche Briefwechsel Creuzers mit dem Leipziger Altphilologen Gottfried Hermann (1772-1848), welchen Creuzer 1818 in Heidelberg unter dem Titel *Briefe über Homer und Hesiodus vorzüglich über die Theogonie* als Buch herausbrachte. Auch Hermann schätzt im Nachwort zu diesem Briefwechsel, dass er mit Creuzer zwar einen gelehrten Streit führen kann, aber zugleich befreundet sein kann: *eine Sache, welche die wenigen, die jeden Widerspruch für ein Verbrechen beleidigter Majestät ansehen, beinahe in den Geruch der Unmöglichkeit gebracht haben.*<sup>173</sup>

In dem hier als sechsten gereihten Brief an Hermann gibt Creuzer ein astrologisches Beispiel, dass den Zerfall des Urmythos illustrieren soll: Mit dem Mythos hat es sich wie mit einem Planeten, der in einzelne Teile zerfallen ist. Durch das *Beobachten der Bahnen, der Teile und des Lichtes* der Teile, die einem Ganzen angehörten, *sollte man die ursprüngliche Einheit, sowohl dass die Teile eines Ganzen waren, als auch wie sie es waren, wie sie sich ungetrennt zu einander verhielten, herausfinden.*<sup>174</sup> Creuzer sucht nach einer *Ureinheit*, einer *Urreligion*, die seines Erachtens der Monotheismus war. Dieser Monotheismus wurde *durch den eingerissenen Polytheismus öffentlich zersplittert und verfälscht*, ist aber *dennoch zu keiner Zeit ganz untergegangen*, sondern bleibt selbst *bis mitten unter das anthropomorphistische Griechentum durch Priestertradition und Mysterien im Wesentlichen erhalten.*<sup>175</sup> Der Monotheismus herrschte solange die alten Stämme beisammen waren. Doch nachdem sie sich durch Missverständnisse, Sterndienst und Vielgötterei zerstreuten, zerfiel der Monotheismus in Polytheismus, ganz nach der Sage von der Sprachverwirrung zu Babel. Hier zielt Creuzer auf einen gemeinsamen Ursprung aller Mythen, der im Orient liegen muss, denn die Erkenntnis vom *Ursprung und Wesen aller Religionen, aller Tradition und Bildneri*<sup>176</sup> war am deutlichsten gerade im Orient erkennbar. Zumindest sollte der theologische Teil der Mythen, die *Theomythien*, fast gänzlich aus dem Orient stammen. Denn *die wahre Mythologie ist nach Creuzer doch nichts anderes als Reproduktion ursprünglicher Anschauungen und Ideen in ihrem Zusammenhang.*<sup>177</sup> Aus dem Orient schreitet die Stammsage ins Unendliche fort. Deshalb können jegliche Mythen *nur durch sorgfältige und fleißige Aneignung einer orientalischen Denkart*<sup>178</sup> ergründet werden. Egal bei welcher *Fabel*

172 Strack, S. 69.

173 Zitiert nach Schwinge, S. 76.

174 Friedrich Georg Creuzer/Gottfried Hermann: *Briefe über Homer und Hesiodus vorzüglich über die Theogonie*. Eschborn: Klotz 1992, S. 96.

175 Ibid., S. 96.

176 Creuzer/Hermann: *Briefe über Homer und Hesiodus vorzüglich über die Theogonie*, S. 96.

177 Ibid., S. 94.

178 Ibid., S. 94.

wir anfangen, wenn wir ihr einmal nachgehen, *so finden wir uns bald nicht ob wir wollen mitten im Orient.*<sup>179</sup>

## 2.4 Nationalisierung der Mythen

Was die Nationalisierung der Mythen betrifft, teilt Creuzer Herders Meinung. Die erzählten Begebenheiten aus der Fremde, die Wunder des Auslands,<sup>180</sup> wurden in den jeweiligen Ländern durch einheimische *Zusätze* bereichert, denn: *Je markierter ein Volkscharakter ist, desto leichter wird er eine fremde Sage durch einheimische Zusätze entstellen.*<sup>181</sup> Der vaterländische Stolz, der die Heimat als den Mittelpunkt aller Dinge betrachtet, gibt unvermerkt der Erzählung Ton und Farbe, es ist der *Volkscharakter*, der die Kombinationen und Proportionen der Mythen prägt. Deshalb sind Mythen eindeutig kulturell bedingt und entsprechen dem Nationalcharakter, auch wenn sie nach Creuzer von einem Urmythos abstammen: *In allen diesen Dichtungen verrät sich der Griechische Nationalcharakter und jene unvertilgbare Eitelkeit, selbst auf Kosten der Wahrheit dem Griechischem Namen Ruhm zu bereiten.*<sup>182</sup> Denn *Nicht zwei Poeten [Homer und Hesiodus] haben die Mythen erfunden sondern der Griechische Geist selbst.*<sup>183</sup> Sitten und Verfassung, Denken und Dichten, wandte sich also z.B. in Griechenland von dem Tiefsinnigen des Morgenländischen ab. Der Mythos wurde verständlicher, heller, derber, aber auch inhaltsleerer. Die ursprüngliche Ruhe und Beschaulichkeit der orientalischen Mythen wird zu einem menschlichen und gemäßigten Epos nach griechischem Maß.<sup>184</sup> Auch die ursprüngliche tiefe Wahrheit der *Theomythien* rückt in den Hintergrund, um den patriotischen Ruhm der ihn bearbeitenden Nation zu steigern. Je nach unterschiedlichem Klima wird auch der nationale *Zusatz* anders. *In griechenländischer Luft in jenen durch Berge, Wälder und Flüsse gesonderten und von der See gespülten Ländern und Inseln*<sup>185</sup> konnte das Ursymbolische nicht zur Reife kommen. *Wunderbar Grotesk*<sup>186</sup> wirken dagegen die indischen Götterbilder mit ihren unzähligen Beiwerken, wo jeder Kopf, jeder Fuß seine besondere Bedeutung hat. Diese ausführliche Symbolisierung hängt nach Creuzer mit Indiens Reichtum an Natur und Pflanzen zusammen, wodurch *die Mythologie an Reichtum gewinnen konnte und sich in derselben Art ins Weite und Ungemessene verbreiten musste, wie die Erzeugnisse des Bodens selber, auf dem sie erwachsen war.*<sup>187</sup> Tiefsinnig und monoton wirkt dagegen wiederum der Geist der Ägyptischen Mythologie, weil die Landschaft Ägyptens eine tiefsinnig monotone Wüstenlandschaft ist. Auch hier ist der auf Herder spürbare Einfluss von Kants vergleichender Religionsgeschichte zu spüren, der die Wechsel-

179 Creuzer/Hermann: *Briefe über Homer und Hesiodus vorzüglich über die Theogonie*, S. 120.

180 Creuzer: *Symbolik und Mythologie*, 4.Bd., 3.Heft, S. 556.

181 Ibid., S. 558.

182 Creuzer: *Symbolik und Mythologie*, Bd. 1, S. 462.

183 Ibid., S. 74.

184 Creuzer: *Symbolik und Mythologie*, 4.Bd. 3.Heft, S. 660.

185 Creuzer/Hermann: *Briefe über Homer und Hesiodus vorzüglich über die Theogonie*, S. 47.

186 Creuzer: *Symbolik und Mythologie*, Bd.1, S. 452.

187 Ibid., S. 360.



wirkung von Klima, Nation und Religion in den Vordergrund stellt. Aber für Creuzer ist das Eigenleben und der Zerfall der einzelnen zersplitterten Mythen in leichtsinnige Mythen eher negativ und er bedauert, dass das ursprünglich Theologische der Schönheit wegen verloren geht und der Inhalt der Form weichen muss. Deshalb hält er in allen Mythen Ausschau auf das Wesentliche, d.h. das Symbolische des Orients. Creuzer glaubt, in den einzelnen Mythen *durch die vielen gebrochenen Lichter hindurch das Eine wahre Licht der Sonne, die wenn sie auch das bunte Farbenspiel der Fabel nicht allein hervorbrachte, doch alles Scheines und Widerscheines letzte Quelle und Ursache war*,<sup>188</sup> zu sehen. Deswegen kritisiert Gottfried Hermann auch Creuzer, dass er sich zu sehr bemühe, *alles zu Einem [zu] vereinigen*. Aus demselben Symbol schließe Creuzer auf dieselbe Lehre und finde *durchgängige Verwandtschaft*, wodurch er *Unterschiede aufhebe und nirgends mehr Grenzen setze*.<sup>189</sup> Wahrscheinlich hat sich also Creuzer Herders Aufruf, *den ganzen Symbolenkram*<sup>190</sup> zu verwenden, doch zu sehr zu Herzen genommen. Auch nach Jürgen Paul Schwindt ist Creuzer *ursprungsbesessen* und verläuft sich dadurch in den Irrgärten und Fallstricken, die ihm die historische Kritik allerorten gelegt hat: *Seine klügsten Leser haben ihn auf diesem Weg immer nur ein Stück weit begleitet und sind bei Wege abgebogen, bevor sich die Spur des einsamen Gehers im Nebel gottessucherischer Letztbegründungslust verlor*.<sup>191</sup>

## 2.5 Symbolik der alten Völker, besonders der Griechen

Bereits in dem 1806 erschienenen Aufsatz *Idee und Probe alter Symbolik* zeigt Creuzer seine neue Symbol-Methode und Mythologie, dargestellt anhand der im griechischen und römischen Kulturraum verbreiteten mythologischen Figur des Silenus, den Creuzer als Symbol der Weissagung bzw. der Sehergabe interpretiert.<sup>192</sup>

Am Anfang des religiösen Denkens in Griechenland war der Verstand noch roh und die Priester hatten keine abstrakten Begriffe zur Verfügung.<sup>193</sup> Selbst die einfachsten Sätze des diskursiven Denkens würden wirkungslos sein, wenn man diese geistige Gewandtheit nicht besaß. Die ersten Menschen waren nur sinnlich, nur durch ihre Sinne nahmen sie Informationen auf und waren noch nicht zu einem aufgeklärten Denken fähig. Das Geistige konnte also nicht direkt angesprochen werden, konnte nicht durch die eigentliche Bezeichnung, oder die schlichteste Prosa mitgeteilt werden. Nach Creuzer musste die göttliche Botschaft auf eine rätselhafte Weise in Form eines *grelle* Bildes, eines Symbols *kommen*.

188 Creuzer/Hermann: *Briefe über Homer und Hesiodus vorzüglich über die Theogonie*, S. 97.

189 Ibid., S. 61.

190 Herder: *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, Band 1, S. 194.

191 Friedrich Georg Creuzer: *Das akademische Studium des Altertums, nebst einem Plane der humanistischen Vorlesungen und des Philologischen Seminarium auf der Universität zu Heidelberg*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2007, S.XVII.

192 Schwinge, S. 73.

193 Vgl. Jamme, S. 18: Gegen Ende des 18. Jahrhunderts entwickelte sich die These vom ‚Priesterbetrug‘, die in den Mythen nur mehr das Werk machthungriger Priester sah. Diese Theorie ist auch in der *Encyclopédie* von Denis Diderot (1713-1784) aufgelistet.

Creuzer führt in seiner Entstehung der Symbole alles auf die Gestalt eines charismatischen Lehrers, oder Priesters zurück, dessen Lehre ein Zeigen (*deiknynai*) und Aufscheinmachen (*anaphainein*) ist. Die magische und religiöse Handlung blieb nur diesen Priestern vorbehalten.<sup>194</sup> Die Priester brachten nach Creuzer unsichtbare Wahrheiten mittelst der Symbole in sichtbare Formen. Sie mussten als Kundige gleichzeitig schöpferisch werden, anstatt nur Zeugen des Göttlichen zu sein, auch Zeugende werden. Sie gaben Unterricht für die Sinne, ihre religiöse Bildung war eine *Bilderbildung*, ein beständiges Ausprägen inhaltsreicher Bilder.

Gleichzeitig sagt Creuzer aber, dass diese Zeichensprache die Sprache der Götter war und dass die Symbole keine willkürlichen Symbole waren. Es handelte sich bei dieser Bilderbildung also um eine Art Offenbarung, die sonst auf dem weiten Wege des Begriffs verloren gehen würde: *die alte Lehrart war eher eine Offenbarung. Kein Vordenken keine Verbindung verschiedener Merkmale eines Begriffs.*<sup>195</sup>

Die Symbole ermöglichten es den Empfängern, die Antworten auf alle Fragen auf einen Blick zu erfassen, und so gelangte die Botschaft unmittelbar zum Ziel. Creuzers These ist es, dass sich dem sinnlichen Bestand auch der abstrakteste und nüchternste Geist nicht entziehen kann und dass das Symbol dadurch mit einem Blitz gleichzusetzen ist, *der wie ein Lichtstrahl erscheint und das ganze Wesen in Anspruch nimmt.*<sup>196</sup> Dadurch ist das Symbol *erwecklicher*, als die gründlichste Belehrung.<sup>197</sup>

Den Inhalt oder die Idee, die das Symbol beinhaltet, nennt Creuzer *Philosophem*.<sup>198</sup> Aber man kann nach Creuzer die Form von dem Inhalt des Mythos nicht trennen, denn das Symbol an sich ist unzertrennbar. Die Idee und das Bild sind in ihm so verwachsen, dass das Bild gleichzeitig die Idee selbst ist und umgekehrt. Das Symbol ist wie ein starres Gebilde, es ist nach Creuzer auch das Momentane, Totale, das Unergründliche seines Ursprungs, das Notwendige. Die Totalität des Symbols ist eben auch durch seine Imposanz und Kürze gegeben. Diese Kürze ist insofern wichtig, da sie im ungeraden Verhältnis mit

194 Strack, S. 72.

195 Creuzer: *Symbolik und Mythologie*, 4.Bd., 3.Heft, S. 486.

196 Ibid., S. 531.

197 Schwindt (S.XVIII) bemerkt in seinem Essay, dass einer der ersten, die *abseits romantisierender und tragisierender remakes der Creuzer-Günderode-Geschichte* Creuzer mit Macht restituieren haben, der Philosoph Walter Benjamin (1892-1940) war. Obwohl nach Schwindt Benjamin die Pointe mit dem Vergleich von Symbol und Blitzstrahl entgangen sein soll, hat Benjamin doch Creuzer unwiderleglich als Vordenker moderner Ästhetik und Zeittheorie erscheinen lassen. Benjamin soll den größten Verdienst Creuzers darin gesehen haben, dass Creuzer den klassischen Symbolbegriff *temporalisiert* und *dynamisiert* hat.

198 Creuzer verwendet den Begriff *Philosophem*, klagt aber im dritten Heft des vierten Teils der *Symbolik und Mythologie* (S. 556ff.), dass er nicht geeignet ist. Passender wäre die Begriffe *Theologument* oder *Theomythus* zu benutzen. Im Briefwechsel mit Hermann mahnt Creuzer, er wünsche dass Hermann den Begriff *Philosophem* nicht im Sinne des Ursprungs der Mythen benutzt (Creuzer / Hermann: *Briefe über Homer und Hesiodus vorzüglich über die Theogonie*, S. 99): *Meines Dafürhaltens sollte er auf mythologischem Gebiete gar nicht angewendet werden, weil er nur zu Missverständnissen Anlass gegeben... Damals gab es keine Philosophen, was wir so nennen, und folglich auch keine Philosopheme. Es gab Priester, Priesterweisheit und Priester-Dogmen – alles ein einziges ungetrenntes religiöses Wissen, Lehren und Glauben. Von dem Anerkennen und Anschauen dieser Einheit müssen wir ausgehen. Jedes andere Bestimmen und Einteilen bringt fremde Ingredienzien in die erste Quelle aller Mythologie.*

der Wichtigkeit des Inhalts steht. So schreibt Creuzer: *Bedeutsam und erwecklich wird das Symbol eben durch die Inkongruenz des Wesens mit der Form und durch die Überfülle des Inhalts in Vergleichung mit seinem Ausdrücke. Desto anregender, daher, je mehr es zu denken gibt.*<sup>199</sup> Aufgrund der Kürze des Symbols muss also der größte Teil der Botschaft erraten werden. Das ist nach Creuzer erschütternd, denn alles was nur geahnt wird, viel furchtbarer ist, als das, was hüllenlos vor Augen liegt. Das Symbol aber *will viel sagen und soll viel sagen. Es will und soll das Göttliche andeuten, aber was es zu sagen hat, soll es entscheidend sagen, ohne Umschweife und Verwirrung. Es soll einfältig zum Sinne sprechen.*<sup>200</sup> Je mehr die Symbole *auf den Mittelpunkt der Menschheit treffen und das Wesentliche und Notwendige betreffen*, je allgemeiner sie sind, desto länger bleiben sie erhalten. Im Prinzip eignet sich das Symbol nach Creuzer also zu religiösen Zwecken, weil es unergründlich ist, unfassbar und weil man immer nur ahnen kann, was es zu sagen hat, ohne je zur Gewissheit zu gelangen. Deshalb können Fragen wie: *Worin ist Alles, Woraus ist Alles und Wer oder was hat Alles zu einem Ganzen geordnet*<sup>201</sup> dank des Symbols immer aktuell beantwortet werden. Doch die Botschaft, d.h. die Antwort scheint nach Creuzers Theorie ganz in der Auslegung des Priesters zu liegen oder in ihrer „höheren Eingabe“. Diese teilweise *dunklen* Argumente sorgen für eine Unklarheit beim Lesen. Nach Friedrich Strack kennt die Freiheit der Deutung bei Creuzer eben kaum eine Grenze: *Sie mutet nicht selten willkürlich an oder beruht auf eigenwilligen Analogien, in die Creuzer seine persönlichen Erfahrungen einbringt.*<sup>202</sup> Dazu schreibt Jürgen Paul Schwindt:

Am Grunde der Creuzerschen Kulturgeschichte liegt ein untrüglicher Instinkt für die Wirkmächtigkeit einfacher Formeln und einfacher Szenen. Diese fügen sich der Anschauung des lesenden Publikums umso leichter, je stärker das Szientifische, und d.h. das Uneigentliche an ihnen reduziert ist. Solche Komplexitätsreduktion im konstruktiven Zentrum der Theoriebildung ist von vorneherein auf die spätere Ausbildung zu umfänglicher Komplexität berechnet.<sup>203</sup>

Es bleibt nach Strack eben auch zu beachten, dass Creuzer dem quasi *unergründlichen* Symbol einen weit bedeutenderen Stellenwert zuschreibt als dem Mythos, weil er die Entstehung des genauso *schleierhaften* Mythos aus dem Symbol ableiten will.<sup>204</sup>

---

199 Creuzer: *Symbolik und Mythologie* 4. Teil 3. Heft, S. 530.

200 Ibid., S. 537.

201 Creuzer/Hermann: *Briefe über Homer und Hesiodus vorzüglich über die Theogonie*, S. 146 – Creuzer zitiert hier einen nicht näher genannten *uralten* Philosophen.

202 Strack, S. 69.

203 Schwindt, S. 47.

204 Strack, S. 69.

## 2.6 Die symbolische Geburt des Mythos

Der Mythos hüllt nach Creuzer eine Wahrheit oder eine Lehre ein. Entweder ist er eine Sage, die eine wahre Begebenheit zum Inhalt hat, oder er ist eine Überlieferung und vermittelt einen Glauben, eine alte Lehre. Diese Lehre wird symbolisch ausgedrückt. Was ist nun nach Creuzer der Unterschied zwischen dem Symbolischen und dem Mythischen?

Im Symbol nimmt ein allgemeiner Begriff das irdische Gewand an und tritt als Bild bedeutsam vor das Auge unseres Geistes. Im Mythos äußert die erfüllte Seele ihr Ahnen oder Wissen in einem lebendigen Worte. Es ist auch ein Bild, aber ein solches, das auf einem andern Wege, durch das Ohr zum inneren Sinne gelangt.<sup>205</sup>

Die ältesten Mythen sind nämlich nach Creuzer *ausgesprochene* Symbole – das, was vorher durch ein Bild angedeutet wurde, wird jetzt mit Worten umschrieben. Das ursprünglich Unausgesprochene des Symbols wird ausgesprochen und die Wahrheit liegt nun enthüllt da. Anfangs waren die Urmythen bloße Formeln oder Satzungen, die in ihrem dunklen Ausdruck noch dem Symbol sehr ähnlich und dadurch auch überwiegend religiös waren. Aber die momentane Anschaulichkeit, das imposante Moment des Symbols, indem es kurz erscheint und das ganze Wesen in Anspruch nimmt, ging durch den wachsenden Wortreichtum des Mythos verloren.<sup>206</sup> Das Symbol wurde im Mythos in allen anschaulichen Momenten sichtbar. Das Symbol wurde zum Wort und dieses Wort ballte immer mehr Worte an sich. Das ursprüngliche Symbol, das durch die Überfülle des Inhalts gekennzeichnet war, wird nun zum Mythos, der durch die Überfülle der Hülle charakterisiert werden kann. Creuzer bedient sich hier der Metapher des schweigenden bedeutungsschweren Standbildes, des starren Symbols, das sich fließend in den Mythos auflöst:

So wie nun dieses Fortschreiten und Fließen der erzählenden Sage einen scharfen Gegensatz gegen die Beharrlichkeit des Symbolischen Bilder, so entfernt sich auch ihr leichtes, sinnliches Wesen von dem schwerwichtigen Inhalte des fest und tief gegründeten Symbols. [...] Der Mythos in seinem freiesten Fluge könnte dem Schmetterlinge verglichen werden, der jetzt leicht beflügelt im Sonnenlichte in seinen Farben spielt; das Symbol der Puppe, die das leichte Geschöpf und seinen Flügel noch unentfaltet unter einer harten Decke verborgen hält.<sup>207</sup>

Aus dem Symbol entpuppt sich also ein Mythos, der durch das immer ausschweifendere Erzählen mehr und mehr Details liefert. Gerade in Griechenland wird der Mythos geschwätzig und verliert an Bedeutsamkeit. Creuzers Definition des Mythos könnte man also

205 Creuzer: *Symbolik und Mythologie* 4. Teil 3. Heft, S. 559.

206 Ibid., S. 512.

207 Ibid., S. 569.

ohne weiteres auch als das aus der starren symbolischen Form in Bewegung gebrachte Bild bezeichnen, das sich durch diese Bewegung aber von seinem ursprünglich religiösen Inhalt entfernt. Mythen könnte man dadurch als in Bewegung gesetzte Bilder ansehen.

So behauptet Creuzer, dass die Mythen, langsam von dem Poetische durchdrungen, gefälliger für den Sinn werden. Auf dieser Stufe befreundet sich der Mythos mit dem Schönen und *entkleidet sich* von seiner alten mystischen Würde. Die Poesie treibt ihn auf den Gipfel des Schönen und er beginnt allmählich nur als bloßes Mittel der Ergötzung zu dienen. Dies geschieht natürlich zu Lasten der *Theomythien*, die in den Hintergrund gedrängt werden. Im Epos wird nun auch das Mythische *menschlich* und *gemäßigt* und gelangt zur wohlgefälligen Erscheinung. So erscheint die Heldensage nur als eine sinnliche Folge von Handlungen, die sich im menschlichen Maße halten, und man hat nach Creuzer weniger mit den Gottheiten selbst zu tun, als mit den neuen Heroen: *Woher sie stammen und welche Geschlechter wieder von ihnen herkommen, wie sie empfinden, was sie tun und leiden, das ist es was diesen Sänger – Homer – hauptsächlich beschäftigt; und sie stehen in seinen Vorstellungen in gewissem Sinn höher als die Götter selbst.*<sup>208</sup> Man könnte die späten ausführlichen Sagen, wie die Odyssee, nach Creuzer auch als bloßen ethischen Satz betrachten, der mit einem Schiffermärchen verbunden wurde,<sup>209</sup> aber dank der griechischen Poesie auf den Höhepunkt des Schönen getrieben wurde. So wächst der Mythos nach Creuzer wild nach allen Seiten, wie ein Baum, dessen Stamm, die Stammsage, sich ins Unendliche entfaltet. Die Sage entfernt sich immer mehr vom Symbol und wird dem Lied oder einer Erzählung ähnlicher. Die griechische Poesie achtet nach Creuzer nicht die religiöse Bedeutsamkeit, sie will nur Schönheit. Der ursprüngliche höchste Ernst artet in ein freies Spiel der Phantasie aus. Creuzer wertet diese Entwicklung negativ.<sup>210</sup>

---

208 Creuzer: *Symbolik und Mythologie*, Bd. 1., S. 83.

209 Creuzer: *Symbolik und Mythologie*, 4. Teil 3. Heft, S. 558.

210 Ausgehend von Creuzers Auffassung könnte man annehmen, dass die Mythen desto wahrhafter sind, je älter sie sind. Doch Creuzer will behauptet haben, dass der älteste Schriftsteller die mythische Idee nicht unbedingt am richtigsten aufgefasst haben musste. Ein jüngerer hatte vielleicht einen näheren Weg zum Orient und könnte das Eigentliche besser bearbeiten. Das Alter der Mythusbearbeitungen ist also nicht immer ausschlaggebend. Ein Mythos kann dank seiner ursprünglich symbolischen Form praktisch unsterblich sein. Zwar wird das Symbol im Laufe der Zeit partiell verfinstert, aber dadurch dass er sein *ganzes Lebensprinzip* in sich trägt, kann er immer aufs Neue erweckt werden. *Ein Originalgedanke, durch einen göttlichen Blitzstrahl im innersten Geiste des Menschen erzeugt und in ein glückliches Bild gefasst kann nimmer untergehen* (Creuzer / Hermann: *Briefe über Homer und Hesiodus vorzüglich über die Theogonie*, S. 115). Er kann nicht untergehen, weil ihn immer ein genialer Denker oder Dichter geistreich und interessant neu aussprechen kann. Es ist somit nicht jedem gegeben Symbole zu offenbaren.



## 2.7 Mythologen

*So Ihr nicht werdet wie die Kinder (d.i. kindlich, nicht kindisch),  
werdet Ihr ins Paradies des Mythos nicht eingehen.<sup>211</sup>*

Nach Creuzer liegt die Aufgabe eines Mythologen darin, dass er das Symbolische von dem Episch-Populären trennt, um an das *Sinngebende* zurückzukommen. Creuzer kritisiert einige seiner Zeitgenossen für die Oberflächlichkeit, mit der sie den Mythenstoff berühren. Mythologie und Religionsgeschichte *wären eine erbärmliche Sache*, wenn die *Culte, Mythen und Symbole des Altertums in solchen kindischen Märchen und Possen* bestehen würden,<sup>212</sup> so wie es viele Forscher zeigen. In Wirklichkeit sind Mythen viel tiefsinniger und bedeutsamer, als es an der Oberfläche scheinen mag, und man muss berücksichtigen, *aus welchen einem tiefen Gefühl des Verfalls und der Hilflosigkeit des Menschengeschlechts die edelsten und tiefsinnigsten Dichtungen und Allegorien der Alten hervorgegangen sind.*<sup>213</sup> Wie sollen aber nach Creuzer die Mythen ausgelegt werden? Die Mythendeutung darf keine Verstandsoperation werden, man muss sich, im Widerspruch zu der Lehre der Rationalisten, auf die Gefühls- und Phantasiewelt, *die ewig unbeweislichen Bedürfnisse der menschlichen Seele*, einlassen.<sup>214</sup> Die Mythologie wird hier als eines der grundlegenden Bedürfnisse gesehen. Doch wie dieses durchzuführen wäre, verrät Creuzer nicht, denn den Beruf eines Mythologen kann man nicht erlernen, als Mythologe muss man geboren werden.

Nach Creuzer sollte ein Mythologe ein Idealist sein. *Er soll im Einzelnen das Allgemeine erblicken und durch die Oberfläche der mythischen Erscheinungen auf den Grund sehen wo sich ihm erst das Wesenhafte worauf aller Mythos beruht in völliger Ganzheit zeigen kann.*<sup>215</sup> Der Richtweg zum höheren Altertum und mithin zum Gebiete des Mythos ist seiner Ansicht nach die Anschauung, der Sinn. Und auch wenn man wissenschaftlich verfahren soll und in Begriffen reden soll, muss man sich durch den Sinn leiten lassen. Das Schauen ist es, was hauptsächlich einen Mythologen ausmacht.<sup>216</sup> Er kann seine Sehkraft an den Dingen schärfen, die ihm nahe sind. Den Fehler, den die Wissenschaftler begangen haben, ist, das Mythologische nur im Altertum und in der Weite zu suchen und dabei das Nächste zu übersehen. So soll nach Creuzer die beste Schule für einen werdenden Mythologen das erste Buch Moses sein, weil das Christentum und die Bibel ihm nahe stehen und er damit vertraut ist.<sup>217</sup> Weiter sollte ein Mythologe seine Natursprache und das Volk beobachten,

211 Creuzer: *Symbolik und Mythologie*, 1.Bd., Vorrede S. XV.

212 Namentlich kritisiert Creuzer in der Vorrede zur *Symbolik und Mythologie* Johann Heinrich Voß.

213 Creuzer: *Symbolik und Mythologie*, 1.Bd., S. VIII.

214 Ibid., S. X.

215 Creuzer/Hermann: *Briefe über Homer und Hesiodus vorzüglich über die Theogonie*, S. 99.

216 Ibid., S. 90.

217 Hier kann man eine direkte Anspielung auf Herders *Schriften zum Alten Testament* sehen. Doch wie schon erwähnt beruft sich Creuzer auf Herder erst in seiner Autobiographie *Aus dem Leben eines alten Professors* (1848).



das eine Quelle der Erkenntnis ist. Denn vieles aus dem Altertum ist noch in den einheimischen volksmäßigen Anschauungen und Bräuchen enthalten und man braucht nur *auf die Ausdrücke Acht geben, womit der Winzer die verschiedenen Entwicklungen des Weins, so wie die Erscheinungen an ihm, in seiner Sprache schlich aber treffend bezeichnet* und es wird einem *gar Manches verständlich werden was Griechisches Volk und Bildersprache in Bacchischen Gebräuchen Attributen und Mythen versinnlicht hat.*<sup>218</sup> Daher kommt man ohne Scharfsinn nicht weiter.

Was macht also einen Mythologen aus? Nach Creuzer muss dieser zwar ein großes umfassendes Wissen besitzen, einen wissenschaftlichen Geist, Sinn und Takt haben, aber auch das nutzt ihm nicht viel, falls er nicht die *geniale Dichtungskraft*<sup>219</sup> besitzt, denn das ist es, worauf es letztendlich ankommt. Creuzer argumentiert damit, dass die Menschen der Vorwelt die Mythen nicht erdacht oder ergrübelt haben, sondern dass sie von selbst in ihre *Seelen*<sup>220</sup> gekommen sind. Daraus folgt, dass ein Mythologe nicht nur ein Wissenschaftler sein sollte, er muss auch dichterisches Talent besitzen, weil nicht jeder dazu berufen ist, Mythen zu deuten. Hier äußert Creuzer die These, dass ein Mythologe praktisch die gleiche Begabung wie ein Mythen-bildender Dichter, oder eher Priester, haben sollte. Creuzer spricht sich somit selber den Status eines talentierten Originalgenies zu und erhebt sein Werk zu einem Plädoyer für ein intuitives Denken. Doch gerade diese Unwissenschaftlichkeit seiner Argumente sollte auch das Elend seiner zeitgenössischen Rezeption hervorrufen,<sup>221</sup> denn die Tragik der *Creuzerschen Symbolik* liegt nach Schwindt darin, *dass sie als wissenschaftliche Methode selbst zu sehr auf Annahmen gründet, die sich nicht anders als im Modus der bildlichen Stellvertretung, also in der Regel symbolisch, darstellen lassen.*<sup>222</sup>

## 2.8 Fazit

Nach Creuzer ist ein Mythos eine Begebenheit, die symbolisch ausgedrückt wird.

Die Funktion eines Symbols ist es, eine bildhafte Darstellung eines tieferen Sinnes zu veranschaulichen. Der Sinn kann nach Creuzer zwar auch anders als durch Symbole ausgedrückt werden, aber die Symbole dienten den Priestern zur Aufklärung der rohen Menschen, die nicht anders unterrichtet werden konnte. Das Symbol war somit ein Lehrmittel. Nach Herder kann aber prinzipiell dieser tiefere Sinn nicht anders als indirekt durch das Symbol ausgedrückt werden. Somit unterscheiden sich Herder und Creuzer in ihrer Symboltheorie.

Herder spricht nur von einem Ursymbol, einer gemeinsamen Quelle für die Symbolik aller Religionen, aus dem die anderen Symbole abgeleitet wurden, die Entwicklung des Mythos aus dem Symbol wird aber von Herder nicht behandelt. Die These, dass am Anfang aller

218 Creuzer/Hermann: *Briefe über Homer und Hesiodus vorzüglich über die Theogonie*, S. 91.

219 Creuzer: *Symbolik und Mythologie* 1.Bd, Vorrede S. XI.

220 Ibid., S. XI.

221 Schwindt, S. 46.

222 Ibid., S. 49.

Mythen ein Ursymbol steht, kann Creuzer aber nicht aufnehmen, weil seines Erachtens nach jeder Priester seine eigenen Symbole empfangen und selbst geschaffen hat.

Für Herder, sowie für Creuzer, ist der Mythos kein Ergebnis dichterischer Fiktion, sondern die Dichtung hat sich aus dem Mythos entwickelt. Für Creuzer ist somit die Entwicklungsfolge von Symbol – Mythos – Dichtung und Philosophie klar.

Creuzer glaubt an einen ursprünglichen Monotheismus, den man durch eine Stammsage belegen kann, während Herder von einem notwendigen Polytheismus als Ursprung der Religionen ausgeht. Für Herder sind die Symbole selbst Träger des Polytheismus, für Creuzer entsteht der Polytheismus erst durch das Auseinandergehen des ursprünglichen Monotheismus. Nach Creuzer neigen alle Religionen vom Ursprung her zum symbolischen Gottesdienst. Deshalb bedeutete der Verlust der inhaltsreichen äußeren Kürze des Symbols auch den religiösen Verfall. Er sieht die Nationalisierung der Mythen negativ, denn der ursprünglich theologische Inhalt geht der Schönheit wegen verloren und der Inhalt muss der Form weichen. Dort wo das Schöne auf den religiösen Inhalt trifft, wird das religiöse Symbol entartet. Herder bewertet die Nationalisierung des Symbols nicht negativ, als positiv sieht er die Entstehung anderer Mythologien. Herder fordert sogar die Schaffung neuer Mythen, also den Gebrauch der Mythen aus poetologischer Sicht.

Ein Mythos ist laut Creuzer und Herder eine mündlich tradierte Begebenheit, die sich der symbolischen Formen bedient und symbolisch ausgedrückt wird.

Creuzers größter Verdienst liegt in der Herausarbeitung der theoretischen Seite des Symbols und des Mythos. Dadurch, dass er im 4. Teil seiner *Symbolik* rein theoretisch auf das Wesen des Symbols und des Mythos eingeht, leitet er einen Diskurs ein, der in diesem Maße zuvor noch nicht geführt worden ist. Doch das Suppositionsverfahren, das durch wenig Beweismaterial belegt ist, stand der Verbreitung seiner Ideen im Wege. Nach Jürgen Paul Schwindt mag auch die Tatsache, dass schon Griechen und Römer Erkenntnisformen bildlich fassten, Creuzer in dem Gedanken bestärkt haben, die primitiven Erkenntnisleistungen der primitiven Menschheit auch seinerseits in den Bildszenen ihrer ersten Beschreiber aufzurufen. Deshalb drückt sich Creuzer fortlaufend selbst bildmalerisch aus und Schwindt behauptet: *Es ist ein in der Episteme der Romantik gelegentlich zu beobachtender Zug, dass materialreiche, systematische Wissenschaft am Ende aller Reduktionismen nicht in Begriffen, sondern in einfachen, bildlichen Abstraktionen endet.*<sup>223</sup>

Zudem ist Creuzers Symbolik noch stärker als Herders *Schriften zum Alten Testament* eine Fundamentalkritik der abendländischen Denkweise, was ihn natürlich aus dieser verbannte. Creuzer versuchte nach Strack *dem zweckrationalen Denken, das fortan vor allem die Naturwissenschaften beflügelte und wenig später seinen weltweiten Siegeszug antreten sollte, ein kontemplatives Erkenntnismodell entgegen zu setzen, das er im Orient zu finden glaubte.*<sup>224</sup>

---

223 Friedrich Georg Creuzer: *Das akademische Studium des Altertums, nebst einem Plane der humanistischen Vorlesungen und des Philologischen Seminarium auf der Universität zu Heidelberg*, Vorrede von Jürgen Paul Schwindt, S. XIVf.

224 Strack, S. 71.

Auch Schwindt erklärt treffend, warum Creuzer zu einem Problem wurde und warum er quasi in Vergessenheit geraten ist:

Creuzer wirft ein unruhiges seltsames Licht auf die zukunftsinnige europäische Menschheit – Nicht dass nicht auch er, Creuzer, die Errungenschaften von Rationalismus und Aufklärung lebhaft begrüßt und den Siegeszug des Christentums wenn nicht gerechtfertigt, so doch aus seinen bildlichen Urkunden nachzuweisen gesucht hätte. In die triumphalen Posen der in jenen Jahren zur größten Blüte sich aufschwingenden Geschichtsphilosophie mischen sich jedoch immer wieder die Konturen eines unabgeholtenen, unaufgeklärten letzten Restes einer „ältesten“ bildschaffenden Menschheit. So kommt es zu dem großartigen Paradoxon, dass sich in Creuzer zwei Wege treffen, die einander auszuschließen bestimmt waren. An und unter Creuzers Wegzeichen ziehen glanzvollste Geschichtsphilosophie und eindrucksvollste Widerlegungen derselben in je entgegengesetzter Richtung vorüber.<sup>225</sup>

Dieser Widerspruch konnte nur durch die romantische Wissenschaft angenommen werden, die das Paradoxe nicht als Beschränkung, sondern als Bereicherung sieht. Doch alles Paradoxe hat auch eine enorme Anziehungskraft und so liest nach Schwindt schon z.B. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) die *Symbolik* – in souveräner Nichtachtung des akademischen Protests – als den bis dahin großartigsten Versuch, *den Menschen in seinem geistigen Bilden und Gestalten zu rechtfertigen*.<sup>226</sup>

Um es mit Schwindts Worten auf den Punkt zu bringen: es handelt sich in Creuzers *Symbolik um Einsichten, wie sie sich wohl nur auf dem Wege der Intuition gewinnen und mitteilen lassen*.<sup>227</sup>

---

225 Creuzer: *Das akademische Studium des Altertums, nebst einem Plane der humanistischen Vorlesungen und des Philologischen Seminarium auf der Universität zu Heidelberg*, Vorrede von Jürgen Paul Schwindt, S. XXII.

226 Ibid., S. XVI.

227 Ibid., S. XVf.

### 3. Karl Otfried Müller

#### 3.1 Biographisches

Karl Otfried Müller wurde am 28. August 1797 in einem Pfarrhaus zu Brieg in Schlesien geboren. Er studierte Geisteswissenschaften unter anderem Philologie in Breslau und Berlin.

1819 wurde er nach Göttingen berufen, um dort eine Professur anzutreten. Er legte viel Wert auf archäologische Sammlungen und sah sich selbst als Philologe und Archäologe. Neben großen staatlichen Sammlungen besuchte er auch regionale Privatsammlungen und glaubte stark an die Ortsbezogenheit der Mythen. Darin unterstützte ihn unter anderem sein Freund und Verehrer Jakob Grimm (1785-1863). Müllers Seele hing an Griechenland, das Ziel und die Erfüllung seiner Arbeit war eine Griechenlandreise. Die Reise sollte jedoch seine letzte sein, da er 1840 unglücklicherweise in Griechenland an einer Hirnhautentzündung starb.<sup>228</sup> Das Werk Müllers ist Zeuge der Transformation in der Analyse der Geschichte und Mythologie am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts.<sup>229</sup> Seine Arbeitsweise und moderne Methode in der Philologie stellten einen Durchbruch dar. Müller steht zwischen der romantisch-theologischen Spekulation und der rationalen Wissenschaft.

#### 3.2 Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie

Müller war einer der ersten, die auf die Komplexität der Mythen und Kulte der Antike aufmerksam gemacht haben.<sup>230</sup> Er kämpfte im Grunde genommen vor allem um ein differenziertes Bild der Religion im alten Griechenland, die er popularisieren wollte.<sup>231</sup> Er wählte den Titel seines wichtigsten Werkes *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* (1825) in Anlehnung an Immanuel Kants *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783). Dennoch wollte Müller den Vergleich zwischen den

---

228 Müllers Student Adolf Schöll, der ihn auf der Reise begleitete schrieb an C.O.M.'s Mutter aus Brünn am 4. Oktober 1840: *Erwacht am Abend, verlangte er sein Buch, zum Arbeiten, und wollte es zuerst nicht glauben, als man ihn versicherte, dies würde ihn zu sehr aufregen und angreifen. Dasselbe Verlangen wiederholte sich in der Nacht. Dann folgten die Phantasien, in welchen er prächtige Gegenden sah, die er von Neise (ein weiterer Mitglied der Reisegesellschaft – Anm. der Autorin), den er rief, gezeichnet wissen wollte. „Welche Säulen“ rief er aus, „und diese Aussicht!“ „Und ach-dort- ja, das muss der Neptuns-Tempel sein!“ Diese Anschauungen waren das Letzte, was seine Einbildung beschäftigte; er versank dann tiefer und tiefer in den Schlaf, aus dem er nicht erwachen sollte!* (In: Karl Otfried Müller: *Aus dem amtlichen und wissenschaftlichen Briefwechsel*. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht 1936, S. 373f.).

229 Vgl. Blok, *„Romantische Poesie, Naturphilosophie, Konstruktion der Geschichte“*, S. 56: Einige seiner Werke wie z.B. der zweiteilige Band *Die Dorier* (1824) wurden als Vorspiel der „Blut-und-Boden“-Ideologie wahrgenommen, aus dem Kontext herausgenommen dienten sie der Rechten. Dies führte zur Antipathie unter den liberalen Gelehrten in den folgenden Jahrzehnten.

230 Renate Schlesier: *„Dieser mystische Gott“*. Dionysos im Spiegel von Karl Otfried Müllers Religionstheorie. In: William M. Calder III und Renate Schlesier (Hg.): *Zwischen Rationalismus und Romantik: Karl Otfried Müller und die antike Kultur*. Hildesheim: Weidmann 1998, S. 398.

231 Karl Otfried Müller: *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1970, Vorwort von Karl Kerényi, S. XVII.

beiden Werken vermeiden.<sup>232</sup> Es sollte eine Einführung in das Wesen und die Entstehung der griechischen Mythen für jedermann sein, denn ohne Kenntnis der Mythen kann man die alten Griechen nicht verstehen.<sup>233</sup>

Mit seinen eigenen Worten hatte er vor, den Ideen Schellings und Creuzers keck entgegen zu treten.<sup>234</sup> Die *Prolegomena* waren vor allem gegen Creuzers „unkritische“ *Symbolik und Mythologie* (1821) gerichtet, denn diese hatte das Interesse für den Mythos in Mode gebracht und ihn aber bald „zu Tode geritten“.<sup>235</sup> In den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* verurteilte Müller die drei ersten Bände der zweiten Ausgabe Creuzers *Symbolik und Mythologie*. Er kritisiert die auffallende Morgenländerei, d.h. die Überschätzung des Orients und die Übertreibung seines Einflusses auf Griechenland.<sup>236</sup> Im Prinzip stand er im Symbolikstreit auf Seiten des alten Aufklärers Johann Heinrich Voss. Müller wiederholt auch nicht Creuzers These, dass die Mythologie größtenteils religiösen Inhalts sei und als solche aus dem Triebe nach Religion hervorgegangen sei.<sup>237</sup> Müllers Absicht war es, die Mythologie zu einer wahren Wissenschaft zu erheben und sie nicht nur als Quasi-Wissenschaft philologischen Charakters zu betrachten. Darin lag die Implikation, dass die Mythologie mit der Philosophie Schritt zu halten habe und dass die Mythologie als Wissenschaft überhaupt neben der strengen Philosophie zu nennen sei.<sup>238</sup> Sein mythologisches Programm war die Methode der Derivation historischer Informationen aus den Mythen und deren Interpretation.<sup>239</sup> Doch *wissenschaftlich* sind die *Prolegomena* nach Karl Kerényi nicht durch den Stoff, den sie besprechen, sondern durch die Funktion, die sie erfüllen können.<sup>240</sup> Sie ermitteln keine einzelnen Fakten, oder abstrakte Formen, sondern bemühen sich um die ganze volle Erfassung des antiken Geistes *in Verstand, Gefühl und Phantasie*.<sup>241</sup>

### 3.3 Der äußerste Begriff des Mythos

Woher stammen die mythischen Erzählungen? Und woher haben wir sie? – das sind die zwei wichtigsten Fragen. Mythen entstanden nach Müller unter dem Volk, sie sind Ausgeburten des menschlichen Geistes, doch wer sie schuf, ist unklar.<sup>242</sup> Wir können die Mythen nur durch Schriftwerke und Kunstdenkmäler der Alten kennen lernen, ihr Alter abschätzen und dadurch ihre Authentizität bemessen. Wenn wir das Religiöse in den Mythen weglassen,

232 Josine H. Blok: K. O. Müller's Understanding of History and Myth. In: *Friedrich Creuzer 1771-1858 Philologie und Mythologie im Zeitalter der Romantik*. Begleitband zur Ausstellung in der Universitätsbibliothek Heidelberg. 12. Februar – 8. Mai 2008. Heidelberg: regionalkultur 2008, S. 90.

233 Müller: *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, S. 206.

234 Müller an E.F.J. Dronke, G-Br. No. 3 (18 October 1816) S. 4 In: Blok, Josine H.: „*Romantische Poesie, Naturphilosophie, Konstruktion der Geschichte*“, S. 75.

235 Müller: *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Vorwort von Karl Kerényi, S. VI.

236 Schwinge, S. 76.

237 Müller: *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Vorwort von Karl Kerényi, S. IX.

238 Ibid., S. VII.

239 Blok: „*Romantische Poesie, Naturphilosophie, Konstruktion der Geschichte*“, S. 91.

240 Müller: *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Vorwort von Karl Kerényi, S. IX.

241 Ibid., S. IX.

242 Ibid., S. 104.

bilden die Gedanken nach Müller eine Art Philosophie.<sup>243</sup> Der Begriff des Mythos entwickelt sich nach Müller nur aus Erfahrungen – es ist ein bestimmter historischer Begriff, der nur als historische Erkenntnis möglich ist.<sup>244</sup> Müller stellt hier eine Tautologie auf – der Mythos selbst ist die Quelle des Begriffes vom Mythos. In vielen Fällen sind laut Müller die Mythen nur von der Form her Mythen, sie sind nur durch die äußerliche Form definiert. Die Form ist eine Erzählung oder Begebenheit, der Inhalt ist eine Masse von Erzählungen.<sup>245</sup> Die Form des Mythos unterscheidet sich vom Inhalt: *Bei einer Nachricht über eine geschichtliche Thatsache entsprechen sich Inhalt und Form, das Verständnis der Sprache, alles ist die Brücke, die von dieser zu jenem führt; hier [beim Mythos] liegen sie für uns weiter auseinander, und der Weg ist erst zu suchen, ist selbst ein Problem.*<sup>246</sup> Wir müssen die Mythen erst deuten, ehe wir zur Kenntnis ihres Inhalts gelangen. Das müssen wir nach Müller in tausend Einzelfällen getan haben, bevor wir das Wesen des Mythos als eines generischen Begriffs zu fassen vermögen:

Und es ist dann immer noch die Frage, ob wir die gefundene Erkenntnis durch einen Begriff, wie er uns gäng' und gäbe ist, oder durch eine einfache Combination solcher werden ausdrücken können; ob wir nicht nach unsern Begriffen etwas Vielfaches, Auseinanderliegendes, Verschiedenartiges finden, dessen Einigung in einer Denkweise begründet ist, die von der unsern merklich abweicht.<sup>247</sup>

Die Mythen reiht Müller in die Vorzeit ein, vor die eigentliche Geschichte Griechenlands.

Dadurch, dass wir immerhin etwas vom griechischen Altertum wissen, können wir die Mythologie wissenschaftlich und methodisch erklären. Ohne diese Vorkenntnisse würden wir wohl gar nicht verstehen, dass diese eine Erklärung brauchen. Deshalb plädiert Müller für eine ortsbezogene Erklärung der Mythen. Für ihn gibt es keinen Mythos ohne lokalen Bezug. Durch die Kenntnis der Ortschaften, auf welche sich die Mythen beziehen, können wir die Mythen auslegen und zum Wesen des Mythos hervordringen. In der Mythologie ist eine Gesamtheit von Wissen und Denken enthalten, deshalb müssen wir eine besondere Epoche als Grundlage nehmen, in der das geistige Eigentum überliefert wurde.<sup>248</sup> *Durch diesen Zusammenhang der Mythologie mit den übrigen Teilen der Altertumskunde gewinnen wir unzählige Punkte, wo wir deutlich sehen, wovon jene redet und was sie aussagen will.*<sup>249</sup>

---

243 Müller: *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, S. 71.

244 Ibid., S. 64.

245 Ibid., S. 63.

246 Ibid., S. 64.

247 Ibid., S. 64.

248 Ibid., S. 78.

249 Ibid., S. 65.



### 3.4 Das Geschehene und das Gedachte, die zwei Typen des Mythos

Die Mythologie kommt laut Müller im *Geschehenen* – im *Reellen* – und im *Gedachten* – im *Ideellen* vor.<sup>250</sup> Das Ideelle drückt den Glauben an die Kraft und die Wirksamkeit der Götter aus, der Glaube tritt durch gewisse Begebenheiten in Kraft. Im Mythos ist es der theogonische Teil der Mythologie – also die Gedanken über der Götter Wesen und Kraft.<sup>251</sup> Wenn z.B. die Erde bei Hesiodos den Himmel gebärt, ist das nichts Geschehenes (Reelles), sondern Gedachtes. Das Faktische im Mythos ist das äußerlich Geschehene, das Faktum ist das, was sich nicht als Idee begreifen und erklären lassen kann. Doch das Reelle und das Ideelle erscheinen in Mythen sehr eng verbunden, je älter der Mythos, desto mehr sind sie verknüpft. Sie haben sich *successiv* entwickelt, unter Einwirkung verschiedenartiger, äußerer und innerer Zustände und Ereignisse einer immer beweglichen Tradition.<sup>252</sup> Wenn man die Mythen auf die Fakten probt, deckt sich die Historie teilweise mit den Mythen, es sind also nicht nur Annahmen oder Ideen der Dichter. Die Mythen sind somit auch wirkliche Überlieferungen.<sup>253</sup> Dennoch machten die Griechen selbst einen Unterschied zwischen dem mythischen und dem historischen Zeitalter. Im mythischen Zeitalter war das Reelle und Ideelle noch eng verknüpft, danach kam er zur Trennung beider:

Das Verschmelzen des Gedachten und Faktischen konnte seinem Begriffe nach nur so lange statt finden, als man nicht gewohnt war, Eins wie das Andre für sich darzustellen. Sobald man Gedanken über die Welt und Gottheit als solche, zuerst in einzelnen Sätzen, dann in zusammenhängender und dialektischer Rede, auszusprechen, sobald man das Ergebnis der Erkundigung nach wirklichen Vorgängen für sich darzustellen gewohnt war: musste die Mythendichtung aussterben. Philosophie und Historie, wie sie um die sechzigste Olympiade zu blühn anfangen, – ihr literarisches Erscheinen setzt aber lange Vorbereitung innerer Tätigkeiten voraus – lösten den ersterbenden Mythos ab.<sup>254</sup>

Die Hauptsache ist nach Müller also immer, dem Mythos selbst Rede abzugewinnen, über seine Entstehung und somit auch über sein Alter. Müller unterscheidet zwischen zwei Klassen, zwei Altersgruppen der Mythen:

a) die älteren Mythen als solche, die mannigfach verschiedenartige Stoffe zu seinem Ganzen verbinden. Sie entstehen offenbar zum Dienst einer Gottheit und der Örtlichkeit des Landes, indem der Mythos einheimisch war, oder beschreiben alte gesellschaftliche Zustände des Volkes und werden oft von einem *Cultus* begleitet. Die meisten Mythen haben ihre Entstehungszeit in der mythischen Zeit und werden in den Werken der Dichter der Theogonie gesammelt. Wüssten die Dichter, dass die Mythen bloße Erfindungen wären, würden sie

250 Müller: *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, S. 67.

251 Ibid., S. 68.

252 Ibid., S. 114.

253 Ibid., S. 68.

254 Ibid., S. 170.

ihnen auch selber keinen Glauben schenken, das spricht laut Müller für die Annahme, dass die Mythen unter den Leuten als mündliche Überlieferungen entstanden sind.<sup>255</sup> Es wäre für die Erfindung des Mythos ein Zusammentreffen von Absicht, Darstellungsvermögen und Darstellungsweise erforderlich und wir müssten nach Müller annehmen, dass der Mythenbildner etwa ein „Schlaukopf“ wäre, *der durch allerlei Täuschung und Blendwerk die Andern zu überreden gewusst habe.*<sup>256</sup> Hier lehnt Müller den Einfluss der höher gebildeten Priester ab, die nach Creuzer aus dem Symbol Mythen schufen. Müller lehnt die These ab, dass die Menschen der früheren Zeit zu dumm oder zu roh gewesen sind und sich nur deshalb in Mythen ausdrücken konnten. *Heißt denn das nicht genau dasselbe, als wenn ich die Frage, warum die Griechen bis gegen die fünfzigste Olympiade nur Poësie geübt haben, beantwortete: sie seien für Prosa zu geistlos und unvernünftig gewesen?*<sup>257</sup>

Doch die Mythen wurden im Laufe der Zeit durch wissenschaftliches oder dichterisches Bestreben modifiziert. So entstanden

b) die jüngeren Mythen, die als solche mit einer Allegorie verwandt sind und im Zeitalter der kunstmäßig ausgebildeten Poesie entstanden. Man erkennt in ihnen eine durchgeführte Gedankenreihe, in mythischer Rede dargelegt, zum Beispiel im Prometheus-Mythos, der eher ein Philosophem ist. In diesen Mythen erkennt man die Spuren, wie verschiedene Zeitalter sie verändert haben. Diese Mythenbildner bezeichnet Müller als Dichter der Allegorie. Auf die Zeit der Mythen folgte eine der Fakten, Philosophie und Spekulationen, die zwar Mythen als Formen betrachtet, aber am Ende wurden die Mythen nur zum Schmuckstück der Poesie.<sup>258</sup> Wir erreichen zwar nie die Urquelle des Mythos, aber durch die Bestimmung des Alters können wir nach Müller sagen, welcher wahr oder falsch ist.<sup>259</sup>

### 3.5 Symbolik

Nach Müllers Auffassung gab es für das ältere Griechenland nur zwei Mittel, Ideen über die Gottheit darzustellen und mitzuteilen, nämlich den *Mythos* und das *Symbol*. Beide müssen gleich von Anfang an mit dem Götterglauben da gewesen sein, indem dieser ja nur durch sie sich lebendig zeigte, sich ausdrückte und mitteilte.<sup>260</sup> So sind z.B. alle Attribute der Götter ursprünglich Symbole. Der Mythos erzählt eine Tat, in der sich das göttliche Wesen in seiner Kraft und Eigentümlichkeit offenbart; das Symbol veranschaulicht sie durch einen in Zusammenhang gesetzten Gegenstand.<sup>261</sup>

Das Symbol ist ein äußeres, sichtbares Zeichen, an welches sich eine geistige Regung, ein Gefühl und Gedanke knüpft. Die Anknüpfung des Gedankens an das Zeichen war natürlich

---

255 Müller: *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, S. 104.

256 Ibid., S. 110.

257 Ibid., S. 79.

258 Ibid., S. 171.

259 Ibid., S. 128.

260 Ibid., S. 256f.

261 Ibid., S. 257f.

und notwendig, sie geschah *unwillkürlich*. In diesem geglaubten realen Zusammenhang des Bezeichneten und des Zeichens besteht das Wesen des Symbols. Symbole sind in diesem Sinne offensichtlich so alt, wie das menschliche Geschlecht.<sup>262</sup>

Sehr oft ist der Mythos nach Müller gar nichts anderes, als ein entwickeltes, ein in Tätigkeit gebrachtes Symbol, im Prinzip ein in Bewegung gebrachtes Symbol.<sup>263</sup> In diesem Punkt ist Müllers Symbol-Definition der von Creuzer stammenden Definition überraschenderweise ähnlich. Viele Sagen sind nach Müller nur Erklärungen, Ableitungen von Symbolen, welche keineswegs immer von dem richtigen Begriffe desselben ausgehen, da zwischen der Schöpfung des ersten und der Bildung des letztern häufig Jahrhunderte lagen. Die Symbole sind wahrscheinlich ihrer Art nach noch älter und ursprünglicher als die Mythen, da *in ihnen sich mehr ein dunkles, aber kräftiges Gefühl, eine unbestimmte Ahnung des Göttlichen ausspricht*.<sup>264</sup> Der Mythos dagegen beinhaltet schon mehr Begriffe und Gedanken, und legt diese auch klarerer und bestimmter dar.<sup>265</sup>

Die Schwierigkeit der Deutung von Symbolen liegt aber darin, dass man nicht überall voraussetzen darf, dass einzelne Symbole genau einem Begriffe entsprechen. Für die „Bildersprache“ ist es bezeichnend, dass sie mehrere Seiten erfasst, *und bald diese bald jene hervorgeht und zur Bezeichnung braucht*.<sup>266</sup>

### 3.6 Das atomische Verfahren, die Mythendeutung selbst

Man kann sich nach Müller unmöglich wie durch einen *salto mortale* in die Mythologie hineinversetzen.<sup>267</sup> Im Gegensatz zu einer allegorischen Deutung kommt es bei der Mythendeutung auf den Nachweis der Entstehung an, auf die Genesis des Mythos. Wenn wir den Mythos in seiner anfänglichen Form finden wollen, müssen wir nach Müller das Gegenteil von dem machen, was die Alten mit ihm gemacht haben, d.h. ihn nicht verbinden, sondern ihn trennen.<sup>268</sup> Der Zusammenhang soll vernichtet und aufgelöst werden: *So ist denn Trennen ein Hauptgeschäft des Mythologen, bei dem sich alle Augenblicke zeigt, wie ganz Verschiedenartiges von Ursprung, sobald es einmal durch die mythische Form vermittelt und ausgeglichen war, mit leichter Mühe auseinandergereicht und als ein Ganzes betrachtet werden konnte*.<sup>269</sup> Man zerlegt den zusammengewachsenen Mythos – die feine Verflechtung des Reellen und Ideellen – wie einen organischen Körper in Urelemente. *Man kann dies Verfahren mit Recht ein atomistisches, das Leben des Mythos zerstörendes, nennen*.<sup>270</sup> Ein willkürliches Trennen würde nichts bringen, man muss den Zusammenhang betrachten und sich vielerlei Fragen stellen. Wo

---

262 Müller: *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, S. 257f.

263 Ibid., S. 266.

264 Ibid., S. 266.

265 Ibid., S. 266.

266 Ibid., S. 266.

267 Ibid., S. 115.

268 Ibid., S. 218.

269 Ibid., S. 221.

270 Ibid., S. 224.

ist diese mythische Erzählung entstanden, wo ist sie zuerst ausgesprochen worden? Durch welche Personen und woran hat sich der Mythos gebildet? Er bezieht sich offensichtlich auf bestimmte Gegenstände, Bräuche, Feste und bestimmte Götter. Durch den Vergleich der Mythen müssen Fakten aufgedeckt werden, nur die Kombination kann hiernach den Wert von Sagen für die Ermittlung von Fakten bestimmen. Müller ist auch gegen einen ursprünglichen Monotheismus. Es gab zwar ein Streben nach solcher Einheit, die einzelnen Götter verhalten sich in den Kulturen wie Glieder eines Körpers. Sie wirken wie ein Ganzes, der Streit der Einzelnen ist nur da, um zu einer höheren Einheit zu führen – aber es handelte sich nicht um Monotheismus an sich.<sup>271</sup>

Müller kommt bei der Deutung der Mythen wieder auf die Ortsbezogenheit zurück. Jeder Gott hat seine ihm besonders liebe Landschaft, in der er dann auch gewöhnlich geboren sein will.<sup>272</sup> So deutet sich nach Müllers Erfahrung der Mythos fast von selbst, wenn er in seinem heimischen Boden an seiner Wurzel gefasst wird.<sup>273</sup>

Das Hauptziel ist jedoch, zu der mythischen Redeweise hervorzudringen. Der mythische Ausdruck muss als eine eigentümliche Art einer einfachen kindlichen Sprache betrachtet werden, deren Wörterbuch und Grammatik nachzuweisen sind: eine Untersuchung, die auch bloß von dem gegebenen Stoffe ausgehen kann, da eine Tradition über die Deutung dieser Ausdrucksweise, eine *authentische Interpretation*, aus dem Altertum selbst nicht zu erwarten oder nicht zu erkennen ist. Die gesamte mythische Redeweise hat eine ursprüngliche Bedeutung und muss darum gedeutet werden.<sup>274</sup>

Doch sich bloß an Fakten zu halten bringt auch nichts. Am Ende stellt Müller nüchtern fest: *Kurz, wir sehen die wirklichen Begebenheiten und Zustände im Mythos nur wie in einem Hohlspiegel, aus dessen Beschaffenheit wir die ursprüngliche Gestalt des darin ganz verzogenen Bildes durch Berechnung finden müssen.*<sup>275</sup>

### 3.7 Fazit

Obwohl Müllers *Prolegomena* für die „wissenschaftliche“ Philologie noch zu „mystisch“ waren, wurde doch seine Forderung nach Systematik und Faktizität zum Argument, den romantischen Idealismus von dem akademischen Feld zu vertreiben. Während Creuzers *Symbolik* einen hoch spekulativen Charakter hat, der keine chronologischen Konturen zeigt, bemüht sich Müller um die Trennung des Geschehenen und Gedachten und reiht sie zeitlich ein.<sup>276</sup> Wenn wir Creuzers und Müllers Werk vergleichen, sind nach Josine H. Blok diese grundlegenden Elemente offensichtlich: eine romantische Empfänglichkeit der Naturerfahrung und eine spekulative Sicht des menschlichen Geistes einerseits, und die Auswirkung

---

271 Müller: *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, S. 240.

272 Ibid., S. 240.

273 Ibid., S. 267.

274 Ibid., S. 279.

275 Ibid., S. 296.

276 Blok: *K. O. Müller's Understanding of History and Myth*, S. 93.

der historischen Zugangsweise innerhalb der philologischen Altertumswissenschaft andererseits.<sup>277</sup> Die Historie ist nach Müller das Resultat der Mythen, deshalb dürfen diese nicht als kindliche Fabeln betrachtet werden; Mythen sind Quellen.<sup>278</sup> Die größten Unterschiede zwischen Creuzer und Müller befinden sich in dem Gewicht, das beide auf die einzelnen Aspekte der Mythenforschung legen, und ihrer Konzeption der Beziehung des Mythos zur Geschichte. So widmete sich Müller mehr dem Reellen als dem Ideellen. Müller verstand sich nicht als Historiker, obwohl er den Historikern die größte Rolle beim Entziffern des Mythos zuschrieb. Für ihn war es wichtig, das Konzept der Historie zu klären, weil für ihn der Mythos eine Kreuzung von Naturphilosophie und Geschichte darstellte.<sup>279</sup> Er reihte in den *Prolegomena* die Herkunft des Mythos, seine Entstehungsweise, in die mythopoetischen *Stimmung des Gemüts* ein, als Fähigkeit des menschlichen Geistes. Diese Fähigkeit kann nicht historisch begriffen werden, da sie aber ihren Ausdruck im Kontakt mit geographischen und geschichtlichen Umständen findet, wird sie zum historischen Objekt. Die Entstehungsweise des Mythos' liegt also in der Interaktion zwischen dieser geistigen Fähigkeit und den geschichtlichen Erfahrungen der mythenbildenden Menschen, sie ist ein Ausdruck ihrer Erfahrungen und örtlicher Bezogenheit. Der Mythos entfaltet sich in Berührung mit der Geschichte.<sup>280</sup> Da sich Mythen nach Müller auf sich selbst beziehen und selbst den Schlüssel zu ihrer Interpretation darstellen, sind sie ein enormes hermeneutisches Problem.<sup>281</sup>

Während Creuzer das Symbol als essenziell betrachtet und den Mythos als seine Derivation sieht, behandelt Müller beide als Teile eines und desgleichen expressiven Systems.<sup>282</sup> Creuzer sah das Symbol, auf das man die Mythen zurückführen kann, für die Interpretation des Mythos als zentral, für Müller war der geschichtliche Hintergrund des Textes die Basis, auf der er den mythopoetisches Moment rekonstruiert hat.<sup>283</sup> Und während Creuzer den Einfluss des Orientalischen und des Kultes der Priester in der Entstehung der Mythen betont, sah Müller die Entstehung des Mythos als ein geschichtliches und organisches Produkt einer einzelnen Kultur.<sup>284</sup> Die Fähigkeit Mythen zu bilden, war für ihn von der Geschichte unabhängig, aber der Mythos, den sie produzierte, war ein Teil der Historie. Müller war dadurch fähig, den Charakter des Mythos als ein Phänomen, das simultan zu zwei Welten gehört, dem, was gelehrt wurde (das Gedachte) und dem, was geschah (das Geschehene) zu berücksichtigen.<sup>285</sup> Herder versuchte die gemeinsamen Symbole in der Mythologie aufzudecken, Creuzer mischte alles Mythologische in eins, während Müller atomisch teilen wollte.

277 Blok: "Romantische Poesie, Naturphilosophie, Konstruktion der Geschichte", S. 93.

278 Müller: *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, S. 215f.

279 Blok: "Romantische Poesie, Naturphilosophie, Konstruktion der Geschichte", S. 72.

280 Blok: *K. O. Müller's Understanding of History and Myth*, S. 92.

281 *Ibid.*, S. 92.

282 Blok: "Romantische Poesie, Naturphilosophie, Konstruktion der Geschichte", S. 93.

283 *Ibid.*, S. 93.

284 *Ibid.*, S. 94.

285 *Ibid.*, S. 94.



## 4. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling

### 4.1 Biographisches

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling ist Zeitgenosse einer Epoche von Revolutionen, an deren Beginn die Aufklärung und die bürgerliche Emanzipation mit vorproletarischem Aufruhr zusammenspielen, und an deren Ende sich das Bürgertum von der sozialen Frage der Kapitalverhältnisse bedroht weiß.<sup>286</sup> Schelling erlebte den Beginn der modernen Welt und er ist der erste Philosoph von Rang, dessen Porträt auf einem Photo festgehalten wurde.<sup>287</sup> Er wurde am 27. Januar 1775 in Leonberg, in der Nähe von Stuttgart geboren.<sup>288</sup> Sein Vater war Orientalist und Schelling wuchs in einem durchaus intellektuellen Milieu auf. Als Wunderkind wurde er schon mit fünfzehn Jahren in das Tübinger Stift aufgenommen, in dem begabte Söhne armer Familien als Stipendiaten des Herzogs ausgebildet wurden. Schelling wurde bekanntlich Stubenmitbewohner des fünf Jahre älteren Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) und von Friedrich Hölderlin (1770-1843). In Tübingen studierte Schelling Philosophie, Geschichte, Physik und Bibelexegese, später auch Theologie. Das Studium bot ihm keine Mühe, er war sogar im Stande während eines einzigen Semesters bis zu 52 Pflichtvorlesungen zu versäumen, ohne dass es für ihn Folgen gehabt hätte. Diese Nachlässigkeit wurde auch von den Professoren geduldet, da er die Zeit zum privaten Studium nutzte.<sup>289</sup> So schaffte Schelling seinen Abschluss zwei Jahre früher als es üblich war und sorgte schon durch seine ersten Schriften und Veröffentlichungen für Beifall von Seiten der akademischen Kreise. Nach dem Studium nahm Schelling die Stelle eines Hauslehrers, unter anderem in Leipzig, an, wo er sich naturwissenschaftlichen Studien widmete. Diese Studien weckten Johann Wolfgang von Goethes (1749-1832) Interesse und letztendlich wurde Schelling auch dank ihm nach Jena berufen, um eine außerordentliche Professur anzutreten. Das frühromantische Jena begeisterte Schelling.<sup>290</sup> Zwei Jahre später ging er nach München und blieb bis 1820 ohne akademische Lehrtätigkeit. 1833 wurde er Ritter der

286 Hans Jörg Sandkühler (Hg.): *F.W. J. Schelling*. Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1998, S. 2.

287 Wilhelm G. Jacobs: *Schelling lesen*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Günther Holzboog 2004, S. 148.

288 Constantin Frantz: *Schelling's positive Philosophie, nach ihrem Inhalt, wie nach ihrer Bedeutung für den allgemeinen Umschwung der bis jetzt noch herrschenden Denkweise, für gebildete Leser dargestellt*. Götten: Paul Schettler's Verlag 1879, S. 6: *Zwei Jahrhunderte zuvor hatte eben daselbst die Wiege Kepler's gestanden, daher sich denn auch Schelling, nicht ohne Stolz, Kepler's Landsmann nannte. Er fühlte sich ihm geistesverwandt, und in gewissem Sinne, dürfen wir sagen, ist er wirklich diesem Manne zur Seite zu stellen. Denn wenn zwar in sehr verschiedener Weise, haben sich ja Beide mit himmlischen Dingen beschäftigt, und es wird vielleicht die Zeit kommen, wo man die Schellingschen Entdeckungen den Keplerschen Gesetzen gleichstellt, als die Gesetze des inneren Himmels, der Offenbarungen Gottes in dem religiösen Prozess.*

289 Vgl. Arsenij Gulyga: *Schelling. Leben und Werk*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt GmbH 1989, S. 22: *Schellings Zeugnis vom Wintersemester 1793/94: Fleiß: Anhaltender und geordneter Privatfleiß, Lectionen und Kollegien besucht er nicht ganz fleißig, antwortet im Locus sehr treffend. Sitten: Untadelhafte und gesetzmäßige Sitten, betrügt sich gegen seine Vorgesetzten meist höflich, gegen Commilitonen anständig.*

290 Einige Romantiker, unter anderem seine zukünftigen Ehefrau Caroline Schlegel, geb. Michaelis, lernte er schon während eines Aufenthalts in Dresden kennen, aber in den Jenaer Kreisen führte Schelling diese skandalöse Liaison, dessen Folgen ihn letztendlich im Wintersemester 1803/04 an die Universität nach Würzburg umsiedeln ließen.



französischen Ehrenlegion und Mitglied der Pariser Akademie der Wissenschaften. Friedrich Schelling starb am 20. August 1854 in der Schweiz.

## 4.2 Schellings Frühwerk

Schellings frühe Studie *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (1793), ist ein Versuch, den Mythos systematisch zu behandeln. Sie ist stark von den historisch-rationalistischen Theorien des Göttinger Altertumsforschers Christian Gottlob Heyne (siehe Kap.1, S. 18) beeinflusst. Auch Schelling behandelt Mythen als universelle Denk- und Ausdrucksformen einer frühen Entwicklungsphase der Menschheit. Die Entwicklung der Menschheit wird hier auf die Entwicklungsstufen des Individuums zurückgeführt. Das Zeitalter der Mythen entspricht somit der Phase der Kindheit:

Der Geist der Kindheit ist tiefe Einfalt, und diese weht uns auch aus den ältesten Sagen der Völker entgegen. 1. Ein Kind ist unwissend; denn woher sollte es ausgebreitete Erfahrung, woher die Kraft, Erfahrung sich zu erwerben, bekommen? Die Naturgesetze kennt es nicht und um seine Unwissenheit in Erklärung der Natur gleichsam vor sich selbst zu verbergen, setzt es diese frühzeitig in Verbindung mit einer Welt, die allem weitern Nachforschen auf einmal ein Ende macht. Daher stammt das Wundervolle und Außerordentliche in den Sagen aus der Kindheit der Völker. Höhere Wesen wirken in ihnen immer *unmittelbar* auf die Sinnenwelt. Götter und Genien wandeln, wie höhere Brüder, unter den Sterblichen, und kehren in die Hütten der Frommen ein, göttliche Träume umfließen die Menschen im Schlafe; aus der Luft spricht zu ihnen die Stimme der Geister. Dies Wundervolle aber, in den reinen ursprünglichen Sagen eines Volks, ist kein Produkt der Kunst; wer dies behauptet, der kannte den Geist trugloser Einfalt nicht.<sup>291</sup>

Diesem Zitat nach vertraute der sinnliche Mensch der Vorzeit, so wie es Kinder tun, dem Wissen seiner Eltern und brauchte keine Beweise für das, was er von seinen Vätern empfangen hat. Der Name eines Vorfahren war genug, um ihn von der Wirklichkeit der Mythen zu überzeugen. Ferner brauchte der sinnliche Mensch keine tiefgreifenden Erklärungen von Erscheinungen. Ihm reichten einfache Sagen, an die er sich erinnern konnte und die ihm halfen, sich unter den tausendfältigen Erscheinungen der Welt nicht selbst zu verlieren. *Auch dann wenn eine Erscheinung wirklich erklärt werden soll, wird sie nicht ihrem Ursprunge überhaupt nach, sondern ihrem allerersten Ursprung nach erklärt.*<sup>292</sup> So wird zum Beispiel der wirkliche Lauf der Sonne durch die Sonnenmythen nicht erklärt, sondern durch eine Sage, wie die Sonne

291 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*. In: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Historisch-kritische Ausgabe. Werke 1*. Stuttgart: Frommann-Holzboog 1976, S. 204.

292 Schelling: *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, S. 232.

überhaupt entstanden ist, was dem sinnlichen Menschen Ruhe verschafft und allen weiteren Nachforschungen ein Ende bereitet. Erst in der höheren Phase der Entwicklung gelangte der Mensch zu einer höheren Stufe der Erkenntnis und verbannte mythologische Bilder und Träume der Jugend. Er versuchte, die ihn umgebende Natur seinem *Verstande*, nicht nur seiner Einbildungskraft, begreiflich zu machen:

Vorher war er Freund oder Sohn der Natur, jetzt ist er ihr Gesetzgeber, vorher suchte er in der ganzen Natur *sich zu empfinden*, jetzt sucht er die ganze Natur *in sich selbst zu erklären*, vorher suchte er im Spiegel der Natur *sein* Bild, jetzt sucht er das Urbild der Natur in *seinem Verstande*, der der Spiegel des Ganzen ist.<sup>293</sup>

Dies kann als eine Anspielung auf Kants Theorie des Menschen als Gesetzgebers der Natur in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) gesehen werden. Die Gesetze der Natur werden von der Vernunft des Menschen von Anfang an bestimmt: Der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur.<sup>294</sup>

Das Ende dieses mythologischen Zeitalters ist nach Schelling auch durch die Entstehung der Schrift gekennzeichnet. Im Bezug auf die Verschriftlichung spricht er von den Versündigungen der *Buchstabenmenschen*, die die ursprünglich gelebten Mythen in lineare, schriftliche Erzählungen überführt haben.<sup>295</sup> Auch die sich entwickelnde Dichtung hat die äußere Form des Mythos verändert, doch diese ist nach Schelling nebensächlich. Das was an einem Mythos poetisch genannt werden kann, *ist einzig und allein die Erfindung des mythischen Stoffes, durch welchen die Wahrheit versinnlicht wird, (die Erfindung der innern Form des Mythos)*. Wie jener Stoff bearbeitet wird, *ist für den Mythos selbst von gar keinem Belang*.<sup>296</sup> Die Sprache der ältesten Mythen, die äußere Form des Mythos, kann man nicht poetisch nennen: *Denn die Darstellungsart jener Sagen hat nicht durch Kunst ihre kindermäßige Einfalt erhalten, so wenig, als die einfältige Lebensweise der ältesten Welt Produkt der Kunst war*.<sup>297</sup> Gelangt jedoch Mythologie in die Hände der Kunst, ist die Zeit des Mythos vorbei. So werden auch nach Schelling die eigentlichen Mythen durch die Kunst der Dichtung entartet und gewinnen an sinnlicher und reizender Gestalt, so dass man ihren Ursprung nicht mehr erkennt.<sup>298</sup> In seiner Referenz hat der Mythos auch einen anderen Wahrheitsanspruch als die Poesie. Denn das, was im Mythos als natür-

293 Schelling: *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, S. 233.

294 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: Philipp Reclam 1979, A 127.

295 Vgl. Mattenklott, S. 16: *Schließlich ist die Verschriftlichung selbst ja bereits eine Abstraktionsform, in der die ersten Schritte der Logifizierung schon getan sind. Was im Bewusstsein zugleich sein mag, ist in ein Abfolgeverhältnis übertragen. Unmäßig heftige Affekte sind in Worte gefasst und in Sätzen bemessen. [...] Das Fließende, Ungewisse, Maßlose wird in literarische oder bildliche Verkehrsformen versetzt.*

296 Schelling: *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, S. 246.

297 *Ibid.*, S. 205.

298 Alfred Schmidt: Deutung des Mythos im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert. Von Heyne zu Marx. In: Kemper, Peter (Hg.): *Macht des Mythos – Ohnmacht der Vernunft?* Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch 1989, S. 128: *Dass der Mythos kraft seiner Bildhaftigkeit künstlerische Verarbeitung geradezu herausfordert, ändert nichts an diesem Sachverhalt.*

lich vorausgesetzt wird, bekommt in der Poesie einen Hauch von Sonderbarem: Dichter, *in deren Hände jene Sagen späterhin kamen, nicht aber diejenige, aus deren Mund sie die Tradition empfangen hatten, möchte man bezüchtigen, dass sie „aufs Wunderbare Jagd gemacht haben!!“*<sup>299</sup> Der Mythos ist also nicht durch Poesie entstanden und Schellings Ansatz macht als einer der ersten auf das Kunstlose und Unbefangene in der Entstehung der Mythen aufmerksam.<sup>300</sup>

Im strengsten Sinne des Wortes ist für Schelling eine mythische Geschichte also diejenige, die auf wirklicher Tradition beruht und bei Ritualen und Festen mündlich wiedergegeben wurde. Ganz in Einklang mit Heynes Lehre ist für ihn der Mythos eine Frühstufe der menschlichen Entwicklung, die aller dichterischen, auf ästhetische Wirkung abzielenden Produktion vorausgeht.<sup>301</sup>

Was den Inhalt der Mythen betrifft, handelt es sich primär um Familiengeschichten der jeweiligen Stämme und Sagen über die Entstehung der Welt. Die Schöpfungsgeschichten entstehen jedoch später als die Familiengeschichten, weil sie schon voraussetzen, dass sich der Stamm, oder das Volk, aus dem engeren Kreise seiner Geschichte, seines Landes und seines Stammes hinausversetzt und die Einheit der Menschheit als solche denken kann.<sup>302</sup> Diese Mythen können nicht nur historische Mythen sein, sie können auch Philosopheme beinhalten. Der Zweck dieser philosophischen Mythen ist eine Lehre, also die Darstellung einer Wahrheit. Es geht dabei nicht um die Glaubwürdigkeit des Mythos, sondern um die Versinnlichung einer Idee, von dessen versinnlichter Wahrheit man überzeugt werden soll. Ein Philosoph oder Dichter kann seine philosophische Spekulation in ein mythisches Gewand kleiden und dazu ein Faktum aus der Geschichte seines Stammes benutzen. Das Mythische ist bei einem Philosophem bloß die Form des Philosophems.<sup>303</sup> Der durch einen Mythos versinnlichte Satz mag wahr oder falsch sein, der Mythos bleibt aber dennoch erhalten.

Die Frage nach der Wahrheit der Mythen beantwortet Schelling mit dem Bedauern, dass wir uns in die mythische Zeit nicht hineinversetzen können und die damaligen Mythen aus unserer heutigen Sicht ganz anders sehen. Es ist schier unmöglich, sich in die sinnliche Einfalt unserer Vorfahren hineinzusetzen, deshalb bleibt uns nichts anderes übrig, als das mythologische Zeitalter zu verehren und dieses nicht zu unterschätzen. Die Antwort auf die Frage nach der Wahrheit in der Mythologie sollte Schelling erst in seinem späten Werk finden. In der frühen Schrift – *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* setzte er aber voraus, dass die Wahrheit nicht in den einzelnen Mythen zu suchen ist, weil diese durch Zusätze und Andichtungen wenig von ihrem Urstoff an sich haben. Doch er lässt hoffen, dass die alten Religionsurkunden durchaus Elemente in sich bergen, die einer rationalen Interpretation zugänglich sind.<sup>304</sup>

---

299 Schelling: *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, S. 198f.

300 Allwohn, S. 12.

301 Schmidt, S. 128.

302 Schelling: *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, S. 209ff.

303 Ibid., S. 233.

304 Manfred Frank: *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, S. 15.

### 4.3 Spätwerk – Theoretischer Ansatz

Schellings *Philosophie der Mythologie* wurde 1856/57 von Schellings Sohn Karl Friedrich August Schelling aus dem Nachlass herausgegeben. Sie beruht auf Vorlesungen, die Schelling an den Universitäten in Erlangen (1821), München (1828) und Berlin (1842) gehalten hat. Die Berliner Vorlesungen sollen laut Manfred Frank das letzte europäische Universitätsereignis sein: unter Schellings Zuhörern saßen Michail Bakunin (1814-1876), Friedrich Engels (1820-1895), Sören Kierkegaard (1813-1855) und Jacob Burckhardt (1818-1897).<sup>305</sup> Der Einfluss von Schellings *Philosophie der Mythologie* war jedoch in seiner Zeit gering.

Mit Schellings Spätwerk *Philosophie der Mythologie* kann man den Anfang einer philosophischen Mythostheorie markieren, die bis dahin in keinem vergleichbaren Ausmaß betrieben wurde. Für Schelling ist die Mythologie zwar ein historischer Prozess, aber als Philosoph will er keine historische Forschung betreiben, er betrachtet die einzelnen Mythen nur als historische Dokumente des menschlichen Bewusstseinswerdens. Nach Lothar Knatz hat die philosophische Mythostheorie *nicht den Mythos oder die Mythen selbst zu ihrem Gegenstand, sondern sie ist eine Metatheorie und interessiert sich nicht unmittelbar für die historische Realität des Mythos, sondern für seine Funktion und Rezeption, für den Mythos als einen möglichen, Indikator historischen Wirklichkeitsverstehens*.<sup>306</sup>

Schellings *Historisch-kritische Einführung in die Philosophie der Mythologie* ist als eine negative Dialektik konzipiert. Er weiht den Leser stufenweise in seine neue Wissenschaft ein, indem er einzelne bis dahin gängige Thesen über die Entstehung des Monotheismus bzw. Polytheismus widerlegt. Diese Begriffe werden einer systematischen Kritik unterzogen und *diejenige Erklärung, die am Ende steht, und keine andere mehr außer sich hat, kann deshalb nicht nur, sondern muss die wahre sein*.<sup>307</sup> Die kritisch-dialektische Methode macht Schellings Werk äußerst überzeugend und seine Systematik hat im Vergleich zu seinen Zeitgenossen keine Konkurrenz. In der *Philosophie der Mythologie* hingegen entwirft Schelling eine positive Philosophie, die sich nicht mehr durch das Widerlegen anderer Theorien konstituiert, sondern er erarbeitet seine ganz eigene selbstständige Theorie. Dies ist im Gegensatz zu den anderen Mythologen ein unheimlicher Fortschritt, weil Schelling es wagt, ein äußerst komplexes System aufzubauen, dass für sich selbst die ganze mythische Entwicklung restlos erklärt. Schellings Werk in ganzer Komplexität darzustellen, ist natürlich eine unmögliche Aufgabe, deshalb beschränkt sich diese Arbeit auf die wichtigsten Thesen. Für die Lektüre Schellings Mythentheorie ist es wichtig, sich seinen Hauptgedanken vor Augen zu halten. Dieser besagt, dass die Mythologie nicht nur religiösen Charakter, sondern auch *Wahrheit* beinhaltet. Deswegen kann auch die Mythologie für Schelling ein Gegenstand der Philosophie werden, die sich vor allem mit der Frage nach der Wahrheit beschäftigt.

305 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Ausgewählte Schriften: in 6 Bd.* 5. Bd. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag 1985, Vorbemerkung von Manfred Frank, S. 7.

306 Knatz, S. 39.

307 Jochem Hennigfeld: *Mythos und Poesie*. Meisenheim am Glan: Anton Hain 1973, S. 88.

#### 4.4 Allgemeine Betrachtung der Mythologie

Für Schelling ist die Mythologie eine komplexe Erscheinung – sie ist das Ganze der Sagen und Erzählungen der Vorgeschichte, aber sie ist auch die von diesen Sagen abgeleitete Dichtung. Wie schon in seinem Frühwerk angedeutet, ist die Poesie jedoch nur eine in Worte gefasste Mythologie und hat mit der Entstehung der Mythologie an sich wenig gemeinsam, denn: *Der Gebrauch der Mythologie erklärt nicht ihre Entstehung.*<sup>308</sup> Es ist eher das Gegenteil der Fall, nämlich dass sich die Poesie und die Philosophie aus dem Urstoff der Mythologie herausgebildet haben.

Der Urstoff, der als einziger relevant ist, besteht aus religiös verehrten Persönlichkeiten und ihren Verhältnissen, die eine eigene Götterwelt bilden. Die Mythologie ist deshalb eine allgemeine Götterlehre und Göttergeschichte – oder auch nach dem Griechischen als Theogonie benannt. Schelling spricht der Mythologie von Anfang an einen religiösen Charakter zu und distanziert sich von den Thesen des ursprünglich verehrten Heyne, sowie des Philologen Gottfried Hermann (siehe Kap.2?), die beide der Mythologie durch eine *natürliche* Erklärung ihren ursprünglich religiösen Charakter absprechen wollten. Durch grammatische Analysen der einzelnen Götternamen wollten sie beweisen, dass Mythen bloße vorwissenschaftliche Erklärungen der Naturphänomene sind. Dies würde aber auf einen Erfinder hindeuten, der seinem Volk in der Entwicklung voraus war und der selber an keine Götter mehr glaubte, und diese nur als Mittel zum Zweck gebrauchte. Auch alle anderen Erklärungen der Mythologie, gegen die Schelling antritt, setzen voraus, dass die Mythologie eine Erfindung sei. Doch dies ist für Schelling schier undenkbar:

Eine Mythologie zu erschaffen ihr diejenige Beglaubigung und Realität in den Gedanken der Menschen zu erteilen, die es nötig hat, um den Grad der Volksmäßigkeit zu erlangen, dass sie auch nur zum dichterischen Gebrauch bedarf, geht über das Vermögen eines Einzelnen, und selbst mehrerer, die sich zu einem solchem Zwecke vereinigen könnten.<sup>309</sup>

Die Mythologie ist nichts Gemachtes oder Erfundenes genauso wie die Sprache nicht gemacht oder erfunden ist. Mythologie ist ein organisches Erzeugnis vieler Faktoren. Der wesentlichste Faktor ist der religiöse Instinkt des Menschen, der auch eine Voraussetzung zur Entstehung des Polytheismus war, d.h. der Mythologie als Göttergeschichte. Denn Mythologie ist nach Schelling in erster Linie Polytheismus.

#### 4.5 Der sukzessive Prozess in der Mythologie

Schelling unterscheidet zwischen dem *simultanen* und dem *sukzessiven* Polytheismus. Im simultanem Polytheismus ist eine Anzahl der Götter einem und demselben Gott als ihrem höchsten und herrschenden untergeordnet, so dass alle Götter zwar gleichzeitig nebenein-

---

308 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie. In: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Ausgewählte Schriften*. Band 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, S. 38.

309 Ibid., S. 66.



ander bestehen, aber nicht gleich von Rang und Höhe sind. Diese Art des Polytheismus ist keine wirkliche Vielgötterei, sondern nur Göttervielheit, weil sich die untergeordneten Götter gegebenenfalls in die höhere Einheit, den einen höchsten Gott auflösen können, sie sind auch durch das Auseinandergehen einer ursprünglichen Einheit zu begreifen.<sup>310</sup>

Der *sukzessive* Polytheismus hingegen ist eine *Götterfolge*, in der zu jeder Zeit nur einer der Götter der höchste und herrschende sein kann und die anderen ihn entweder ablösen können oder von ihm bereits abgelöst worden sind. Die Götter sind sich gegenseitig ausschließende Götter und folgen notwendigerweise aufeinander. Ein Gott hebt nicht gänzlich den anderen auf, sondern er kann ihn bloß aus der Gegenwart in die Vergangenheit schieben, wo er jedoch in der Erinnerung erhalten bleibt. Dieser Polytheismus ist nach Schelling der eigentliche, weil es sich dabei um mehrere höchste, insoweit gleichberechtigte Götter handelt.<sup>311</sup>

Ganz am Anfang einer sukzessiven Götterfolge kann man sich einen Gott A denken. Dieser Gott A ist einer, vor dem noch kein anderer war. Das Bewusstsein kann sich in diesem Moment auch vorstellen, dass außer Gott A kein anderer sein wird. Wenn nur Gott A im menschlichen Bewusstsein ist, denkt der Mensch nichts außer Gott A, der ihm der unbedingt-Eine ist. Diese Stufe der menschlichen Entwicklung nennt Schelling den *relativen* Monotheismus, der noch nichts von den folgenden Göttern weiß. Erst durch das Werden des Gottes B im menschlichen Bewusstsein wird Gott A abgelöst und es entsteht das Bedürfnis zwischen dem wahren Gott und dem relativ-Einen zu unterscheiden. Der relative Monotheismus ist somit ein potentieller Zustand aus dem der sukzessive Polytheismus entsteht. Gott A ist am Anfang ein vollkommen unmythologischer Gott, der zwar die Potenz eines weiteren Gottes B, C, D usw. in sich trägt und zum ersten Glied einer Göttergeschichte werden kann, aber solange Gott B nicht auftritt, ist er noch der unbedingt-Eine, ohne zu wissen dass er nur der relativ-Eine ist. So erweitert Schelling die These Friedrich Creuzers, dass die Mythologie ein *auseinandergegangener* Monotheismus ist, um die Erkenntnis, dass dieser Monotheismus aber nur ein relativer war.

#### **4.5.1 Der relative Monotheismus im Alten Testament**

Doch manche Völker verfallen dem Polytheismus nicht, sie behalten die Einheit des Gottes A im Bewusstsein, ohne dass ein Gott B anerkannt wird. So ein abgesondertes Volk waren, neben den Persern, zum Beispiel die Israeliten. Sie blieben auch ein göttlich bewahrtes Volk, das eine mythologisch unmythologische Formation bildete.<sup>312</sup> Im Gegensatz zu den anderen monotheistischen Religionen, die sich später entwickelten, sahen die Hebräer ihren Gott nicht als universellen Gott, sondern als ihren Nationalgott, der sich das Volk Israel zu seinem Volk erwählte und der die anderen Völker anderen Göttern überließ.<sup>313</sup>

310 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Philosophie der Mythologie. In: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Ausgewählte Schriften. Band 6*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, S. 115.

311 Schelling: *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, S. 130ff.

312 Schelling: *Philosophie der Mythologie*, S. 241.

313 *Ibid.*, S. 530ff.



Nicht, dass diese abgesonderten Völker mit der Vielgötterei zu kämpfen hatten, aber sie haben von Anfang an an dem einen Gott stur festgehalten, ohne die Möglichkeit eines anderen Gottes zu berücksichtigen. Dennoch war für sie auch Gott B zur Entstehung des eigenen Monotheismus wichtig. Denn erst, wenn der relativ-Eine Gott der Potenz des zweiten Gottes B unterworfen wird, kann der relativ-Eine zu dem wirklich-Einem werden, indem er von dem anderen Gott unterschieden wird, denn die Erkenntnis des wahren Gottes *als solchen* ist nur durch Unterscheidung möglich.<sup>314</sup> Der relativ-Eine Gott wird zum wirklich-Einen nur dadurch, dass sich Abraham angesichts der sich verbreitenden Vielgötterei freiwillig seinem wahren einzigen Gott zuwendet. Abrahams Gott ist ihm nicht mehr der ursprüngliche relativ-Eine, sondern nun der ihm erschienene, der sich offenbart:

Der Monotheismus Abrahams sei kein überhaupt unmythologischer, sagt ich zuletzt; denn er hat zur Voraussetzung den relativ-Einen, der selbst nur die erste Potenz des Polytheismus ist. Es ist daher die Weise der Erscheinung des wahren Gottes, weil sie von ihrer Voraussetzung sich nicht losreißen kann, – sogar diese ist eine ganz mythologische, d.h. eine solche, bei der das Polytheistische immer dazwischen kommt. Man hat, die sämtlichen Erzählungen zumal der Genesis als Mythen zu behandeln, frevelhaft finden wollen, aber sie sind wenigstens offenbar mythisch, sie sind zwar nicht Mythen in dem Sinne wie man das Wort gewöhnlich nimmt, d.h. Fabeln, aber es sind wirkliche, obwohl mythologische, d.h. unter den Bedingungen der Mythologie stehende Facta, die erzählt werden.<sup>315</sup>

So war der relativ-Eine Gott, der die Potenzen aller folgenden Götter in sich hat, nicht nur Voraussetzung für die Entstehung des Polytheismus, sondern auch für die Entstehung des eigentlichen Monotheismus der Israeliten.

Die Gebundenheit an den relativ-Einen Gott ist eine Beschränkung, die auch als solche empfunden wird, und über die das Bewusstsein hinausstrebt. Der Urgott, aus dem die anderen Götter hervorgegangen sind, kann schwer der eine wahre Gott der Israeliten sein. Deshalb ist die israelische Religion eine Religion der Zukunft, deren Gott der erst werdende Gott ist. *Als Moses fragt, unter welchem Namen er den Gott verkündigen soll, der das Volk aus Ägypten führen werde, antwortet dieser: „Ich werde sein, der ich sein werde“.*<sup>316</sup> Der Gott, der einst sein wird, gibt Verheißungen auf eine heile Zukunft. In seiner alttestamentischen Form ist er noch nicht der Gott, der einst sein wird:

Der Gott der Vorzeit ist selbst für das vorbehaltene Geschlecht nur der Zaum oder Zügel, an dem es von dem wahren Gott gehalten wird. Seine Erkenntnis des wahren Gottes

---

314 Schelling: *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, S. 154f.

315 Ibid., S. 181.

316 Ibid., S. 181.

ist keine *natürliche*, eben darum auch keine stationäre, sondern immer nur werdende, weil der wahre Gott selbst dem Bewusstsein nicht der seiende, sondern immer nur der werdende ist, der eben als solcher auch der lebendige heißt, stets nur der erscheinende, der immer gerufen und festgehalten werden muss, wie eine Erscheinung festgehalten wird.<sup>317</sup>

Auch die Strenge des alttestamentarischen Gottes erklärt sich aus seiner provisorischen Relativität. Der Charakter der Ausschließlichkeit, die strengste negative Einzigkeit, kann nur von dem relativ-Einen Gott kommen; denn der wahre, der absolute Gott ist nicht auf diese ausschließliche Weise Einer und als der Nichts-Ausschließende auch von nichts bedroht.<sup>318</sup>

So beweist nach Schelling auch die älteste Urkunde der Menschheit, dass auch die israelitische Religion nicht vom reinen oder absoluten, sondern vom relativen Monotheismus ausgegangen ist.

#### 4.6 Der Sündenfall und die Völkertrennung

Den Übergang von dem absolut-Einen Gott zum relativ-Einen Gott im menschlichen Bewusstsein nennt Schelling den Sündenfall. Dieses Thema hat Schelling schon in seiner Dissertation *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum* (1792) behandelt. Er hat die Geschichte vom Ursprung des Bösen und Üblen als einen philosophischen Mythos gedeutet und verglich diesen mit den Mythen anderer Völker. Als diejenigen, die schon vor ihm den Sündenfall als ein mythisches Philosophem gedeutet hatten, nennt Schelling außer Herder und seine Schriften *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* und *Über den Geist der hebräischen Poesie*, auch Immanuel Kant mit seinem Artikel *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786).<sup>319</sup> Adolf Alwöhn meint dazu:

Nach Kant entwickelte sich der Mensch durch den Sündenfall hindurch zum freien Vernunftswesen, indem er erstens dazu überging, Beliebigen zu essen, zweitens zur Bekleidung d.h. zur Sittsamkeit, und drittens zur überlegten Erwartung des Zukünftigen kam. Dieses Streben zur Freiheit, zur Vernunft und zur Erkenntnis des Höheren hat nun auch Schelling als die Ursache des Sündefalls auf Grund des Philosophems von Gen. 3 festgestellt.<sup>320</sup>

Schelling sieht, wie schon vor ihm Kant, im Sündenfall auch den konsequenten Schritt der Menschheit zur Freiheit, es ist überhaupt Der *emanzipatorische Schritt des Selbstbewusstseins*

---

317 Schelling: *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, S. 187.

318 Ibid., S. 183.

319 Alwöhn, S. 20.

320 Ibid., S. 22f.

am Beginn des Weges zu sich selbst,<sup>321</sup> aber stärker als Kant sieht er ihn auch als den Ursprung der moralischen und natürlichen Übel.<sup>322</sup>

Der Übergang des Menschen aus dem Zustand der Notwendigkeit in den der Freiheit bedeutet den Anfang des mythologischen Zeitalters mit seiner Vielgötterei.

In der *Historisch-kritischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie* erweitert Schelling seine These: Dem ersten Bewusstsein des Menschen vor dem Sündenfall war der relativ-Eine Gott noch der schlechthin-Eine und der Mensch konnte nichts anderes denken als Gott. Der Mensch hatte noch kein Bewusstsein von sich selbst, er war auf eine unfreie Art und Weise nur das Gott denkende Bewusstsein. Dieser Zustand war nicht mit Willen oder Wissen verbunden, das Verhältnis zu Gott war ein unfreies. Als rein substantielles Bewusstsein von Gott war der Mensch nur das Gott-setzende-Wesen, das Gott verehrte, weil es nichts außer Gott denken konnte. Der Mensch befand sich in einem Außer-sich-Sein. Das ursprüngliche Bewusstsein der Menschheit wurde durch das göttliche Prinzip zusammengehalten. Erst der werdende Gott B stürzte das Bewusstsein in eine tiefe geistige Krisis. Nicht nur, dass dadurch das ursprüngliche Verhältnis zu Gott gebrochen wurde und dieser nur als Gott A erschien, aber er erschien von da an nur als potentieller und zufälliger Gott, außer dem es auch andere Götter gibt. Gott A wurde nicht mehr als der wahre und einzige Gott an sich verehrt. Zudem erlangte Gott B die gleiche Macht wie Gott A und letztendlich kam es nur auf den Standpunkt an, welcher der beiden Götter der wahre ist.<sup>323</sup> Diese Erkenntnis stürzte das menschliche Bewusstsein in eine existenzielle Not, die nicht nur zum Zerfall des relativen Monotheismus, sondern direkt auch zur Scheidung der Völker führte. Die Trennung der Völker konnte keine bloß äußerliche Ursache haben, sie war vielmehr durch diese geistige Krise hervorgerufen. Die Alternation des Bewusstseins wird in der Bibel durch den Mythos über die Sprachenverwirrung in Babel dargestellt. Die bis dahin eine Einheit bildende Menschheit teilt sich in verschiedene Völker auf, je nach der Sprache, die sie nach der Verwirrung sprechen. Dass sich die Krisis des religiösen Bewusstseins durch Änderung des Sprachvermögens zeigt, deutet auch auf ihre Geistigkeit hin, denn die Sprache selbst ist ein geistiges Erzeugnis. Genau wie die Sprache musste auch die Mythologie in und mit dem Volk entstehen, denn ohne Sprache und Mythologie ist ein Volk nicht denkbar. Ein Volk definiert Schelling als eine Gemeinschaft des Bewusstseins, das eben durch die Mythologie zusammengehalten wird. Die Mythologie beinhaltet die volksspezifische Weltansicht und unterscheidet ein Volk von den anderen. Ein Volk wird erst durch seine Mythologie zu einem Volk, das Volk steht und fällt mit seiner Mythologie:

Nicht durch seine Geschichte ist ihm seine Mythologie, sondern umgekehrt ist ihm durch seine Mythologie seine Geschichte bestimmt, oder vielmehr diese *bestimmt* nicht,

---

321 Heinz Gockel: *Mythos und Poesie. Zum Mythosbegriff in Aufklärung und Frühromantik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1981, S. 31.

322 Allwohn, S. 9.

323 Schelling: *Philosophie der Mythologie*, S. 31.

sie *ist* selbst sein Schicksal (wie der Charakter eines Menschen sein Schicksal ist), sein ihm gleich anfangs gefallenes Loos.<sup>324</sup>

Die Mythologie entsteht zugleich mit dem Volk, als sein individuelles Volksbewusstsein. Somit wird der Polytheismus auch zu einem *Werkzeug* der Völkertrennung.<sup>325</sup>

#### 4.7 Der theogonische Prozess

Voraussetzung eines relativen Monotheismus ist also die ursprüngliche Bindung des Menschen an Gott und das Gott erzeugende Bewusstsein. Es hat den Gott an sich, nicht als einen Gegenstand vor sich.<sup>326</sup> Das Bewusstsein kommt nicht erst zu Gott, sondern Gott ist sein unfreiwilliger Ausgangspunkt. Der erste Schritt zur Freiheit des Menschen ist also die Bewegung, die von Gott wegführt. Diese Abwendung von Gott geschah durch das Anheimfallen des Menschen an den Polytheismus, d.h. die Mythologie. Dies startete einen Prozess, den Schelling den theogonischen Prozess nennt, weil es ein gottbildender Prozess ist, währenddessen im menschlichen Bewusstsein Gott bzw. Götter gebildet werden. Wenn das menschliche Bewusstsein dem theogonischen Prozess anheimfällt, ist es in einen *notwendigen Prozess* verwickelt, dem es sich vielleicht in einzelnen Momenten widersetzt, aber den es im Ganzen nicht aufhalten oder rückgängig machen kann.<sup>327</sup>

Dadurch, dass der Mensch vor eine Möglichkeit der Wahl gestellt wurde und sich entscheiden musste, begann sein Werdegang. Die Entwicklung, die der Mensch nach dem Sündenfall durchmachte, hat das Ziel, ein freies Verhältnis zu Gott aufzubauen. Dabei musste sich das Bewusstsein aus seinem Naturzustand heraus und sich paradoxerweise erst von Gott abwenden. Deshalb wird für Schelling der Sündenfall nicht negativ konnotiert, weil er ein Loslösen von einem nur *blinden* Monotheismus war. Doch dieser Monotheismus war kein wahrer, weil er noch nichts von seinem Gegenteil, dem Polytheismus wusste. Die Wahl des einen Gottes war also keine freie, erst als das Bewusstsein vor die Möglichkeit der Wahl gestellt wurde, konnte es sich frei entscheiden:

Die Art, wie in der Erzählung des A.T., die ich hier gar nicht einmal als göttliche Offenbarung, sondern nur als Urkunde einer dem Heidentum entgegen gesetzten Religion betrachten will, die Art, wie hier dem Menschen die Möglichkeit des Gegenteils, die Möglichkeit, das was er ist, auch nicht zu sein, aber darum, es mit seinem Willen zu sein – die Art, sage ich, wie ihm der *Gott* diese Möglichkeit zeigt, besteht bekanntlich darin, dass der Gott ihm verbiete, die Frucht von dem Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen zu essen. Aber eben durch dies Verbot, *durch* das Gesetz wird ihm die Möglichkeit des Gegenteils geoffenbart [...] <sup>328</sup>

324 Schelling: *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, S. 75.

325 Ibid., S. 166.

326 Schelling: *Philosophie der Mythologie*, S. 132.

327 Schelling: *Historisch-Kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, S. 203.

328 Schelling: *Philosophie der Mythologie*, S. 156.

Das Resultat des theogonischen Prozesses ist der wahre, mit Wissen verbundene Monotheismus. Deshalb ist der Polytheismus als ein Weg zur Befreiung von der einseitigen Gewalt des relativen Monotheismus zu sehen, dessen Ziel es ist, das Wissen über Gott zu erlangen. *Wie man auch sonst vom Polytheismus denkt, irgendwie musste er doch Vermittlung einer höheren Erkenntnis, Übergang zu einer größeren Befreiung des menschlichen Bewusstseins sein.*<sup>329</sup>

Die Rolle des Polytheismus in dem mythologischen Prozess bleibt jedoch ohne Schellings Prinzipienlehre unbegreiflich. Auf diese wird im Folgenden eingegangen.

#### **4.7.1 Die göttlichen Prinzipien**

Der theogonische Prozess entsteht nach einem Weltgesetz, deshalb ist sein Inhalt ein allgemeiner, seine Momente sind wahrhaft objektive Momente und er drückt sich durch immer bleibende Begriffe aus.<sup>330</sup> Als Wissenschaft beschäftigt sich der theogonische Prozess mit den Mächten, die im menschlichen Bewusstsein den mythologischen Prozess bewirken. Diese Potenzen sind keine bloß vorgestellten Potenzen, sondern wirkliche Naturkräfte. Der mythologische Prozess beinhaltet objektiv-religiöse Wahrheit:

– denn es sind die an sich Gott-setzenden Potenzen, welche im mythologischen Prozess wirken. Aber auch damit ist noch nicht die letzte Bestimmung erreicht, denn wir haben früher von einem Monotheismus gehört, der *auseinander gegangen* sei und sich in Polytheismus zersplittert habe. Es können als in dem Prozess zwar die theogonischen Potenzen selbst sein, aber als solche, die in ihm auseinander gehen und durch *Auseinandergehen* ihn bewirken. Auf diese Weise wäre die Mythologie denn doch nur das *Entstellte*, *Zerrissene* und *Zerstörte* des Urbewusstseins.<sup>331</sup>

Als solche wäre die Mythologie ein auseinandergeschiedenes Urbewusstsein von Gott, weil Gott das erste wirkliche Bewusstsein des Menschen ausmacht. Das, was an Gott auseinandergeschieden sein sollte, sind die Urpotenzen des göttlichen Seins.

Der Begriff von Gott setzt sich nach Schelling aus 3 Potenzen des göttlichen Seins zusammen (siehe *Tab. 1*, S. 71). Diese Potenzen sind die Durchgangspunkte des Göttlichen Seins. Vor Beginn des wirklichen Seins sind diese 3 Potenzen in Gott schon unauflöslich vereinigt und stehen zueinander in Spannung.<sup>332</sup> Die drei Prinzipien, oder Momente des Göttlichen Seins sind folgende:

*Die erste Potenz* ist die Möglichkeit, die allem Sein vorausgeht. Die erste Potenz ist das Sein-Können. Es ist kein Sein an sich, es ist das negative Sein (-A), das nicht-Sein. Sie ist zwar

---

329 Schelling: *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, S. 148.

330 Schelling: *Philosophie der Mythologie*, S. 16.

331 Schelling: *Historische Kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, S. 218.

332 Schelling: *Philosophie der Mythologie*, S. 56.

nicht bloß ein Nichts, aber auch nichts Seiendes, sondern nur die Möglichkeit von Sein. Die erste Potenz ist das unendliche Nicht-Sein, oder der unendliche Mangel an Sein.<sup>333</sup> Es ist ein ruhender nicht wollender Wille, vielmehr ein *unselbstischer* Wille. Die erste Potenz ist das Subjekt, das Zu-Grunde-liegende des Seins, des Objekts. Nur das, was möglich ist, kann auch wirklich sein. Die erste Potenz -A ist die Potenz zu einem Sein +A.

*Das zweite Prinzip* ist das rein Seiende an sich, das positive Sein (+A). Dem Sein fehlt die Macht sich zu bewegen können. Es ist der unendliche Überfluss an Sein. Er ist auch ein willenloser Wille, der an sich selbstlos ist. Die zwei ersten Potenzen haben an sich auch keine Selbstheit.

*Das dritte Moment* ist die Einheit von -A und +A, also das -+A. Es ist der Göttliche Geist, der eine wahre Einheit der Potenzen ist, und das Negative sowie das Positive zusammenhält, ohne aber sich selbst dabei zu verlieren. Der Göttliche Geist ist das Seiende selbst, das auch im Sein nicht aufhört das Seiende selbst, d.h. Geist, zu sein.<sup>334</sup> Das dritte Moment ist das Seiende selbst. Es beinhaltet sowie das rein Sein-Könnende wie das rein Seiende. Es ist das sich selbst besitzende Können. Der göttliche Geist hat ein freies Verhältnis zum Sein, er ist Herr seines Seins und kann beliebig ins Sein oder Nicht-Sein übergehen. Außer Gott hat nichts die Macht zu existieren, er allein ist das unbedingt Sein-könnende.<sup>335</sup> Auch wenn er in das Sein übergeht, verliert er nicht die Macht seiner ersten Potenz. Das dritte Moment setzt sich in das erste Sein, in der ersten Potenz 1 als nicht-seiend, aber nur, um sich im zweiten Moment 2 als rein-seiend zusetzen. Somit ist der Göttliche Geist das unzertrennliche Subjekt-Objekt. Es ist das Sich-nicht-verlieren-Könnende, das Bei-sich-Bleibende, das im Nicht-Sein Seiende und im Seiend-Sein als Nicht-Seiend als Potenz ist.

Durch die Einheit dieser 3 Potenzen, die durch das Dritte zusammengehalten wird, ist die Form des göttlichen Lebens gegeben, aber noch nicht das wirkliche Leben, der lebendige Gott selbst. Dem Begriff nach ist aber Gott der All-Eine. Gott kann seiner Existenzform nach Mehrere sein, seinem Wesen nach aber nur Einer. Deshalb ist Gott in keiner dieser Existenzformen dem gemäß, was er seinem Wesen nach ist.

[...] nehmen wir an, dass der Gott seinen Existenzformen nach ebenso Mehrere, wie er seinem göttlichen Selbst oder Wesen nach Einer ist, so begreift sich, worauf das Successive des Polytheismus beruht, und wohin es abzielt. Keine jener Formen für sich ist dem Gott gleich, wenn sie aber im Bewusstsein zur Einheit werden, so ist diese gewordene Einheit als eine gewordene auch ein gewusster mit Bewusstsein erlangter Monotheismus.<sup>336</sup>

Die Lehre von den drei Potenzen des Göttlichen Seins erinnert an die Dreieinheit des christ-

---

333 Schelling: *Philosophie der Mythologie*, S. 61.

334 Ibid., S. 53.

335 Ibid., S. 47.

336 Schelling: *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, S. 199f.



lichen Gottes. Doch die Lehre ist nicht spezifisch christlich. Nicht das Christentum hat diese Idee hervorgebracht, sondern nach Schelling haben die drei Potenzen das Christentum erschaffen. Auch andere Religionen haben die Dreifaltigkeit Gottes als Bestand ihrer Lehre, zum Beispiel die indische mit ihrer Göttin Trimurti.<sup>337</sup>

**Tab. 1** – die drei göttlichen Potenzen

<i>das Erste</i>	<i>das Zweite</i>	<i>das Dritte</i>
-A	+A	-+A
das negierte Sein	das positive Sein	Geist
Subjekt	Objekt	Subjekt-Objekt
das Mögliche	das Wirkliche	Göttlicher Geist
Nicht-Seiende	rein Seiende	allein Seiende
reines Sein-Können	reines Sein	das von sich Sein-Könnende
das unendlich Sein-Könnende	das unendlich Seiende	unendlich Alles
ruhender nicht wollender Wille, ruhendes Wollen	willenloser Wille	Quelle des Wollens
der Urwille, der unselbstischer Wille	der Unwille	der freie Wille zu sein
das unselbstische Sein-Können	das an sich selbstlose, das Unselbstische	absolute Freiheit

#### 4.7.2 Die Schöpfung

Der Anfang allen Seins ist der Übergang aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit. Die beiden Potenzen -A als Möglichkeit und +A als Wirklichkeit stehen zueinander in Spannung und können nur durch die dritte Potenz -+A in Bewegung gebracht werden. So entsteht alle Schöpfung aus Gott, aber das Ziel der Schöpfung ist wieder Gott selbst. *Was aus Gott ist, ist aus -A; was durch Gott ist, ist durch +A; und das Ziel ist -+A.*<sup>338</sup> Jeder Moment des Schöpfungsprozesses ist göttlich, weil er von Gott aus kommt. Am Anfang des Schöpfungsprozesses wird durch den göttlichen Willen -A als seiend gesetzt.

Dadurch, dass sich -A aufgibt und in +A übergeht, würde sich die -A Potenz verlieren und wäre eine außer sich gesetzte Potenz, die im Sein aufhört Quelle des Seins zu sein.<sup>339</sup> Das verhindert aber die dritte Potenz, die göttliche Einheit -+A. Es liegt in der Macht dieses Geistes auch im Sein nicht aufzuhören, das Sein-Könnende zu sein.

-A darf also aus der Potenz treten, aus seiner Möglichkeit sich in die Wirklichkeit begeben,

337 Schelling: *Philosophie der Mythologie*, S. 90f.

338 John Elbert Wilson: *Schellings Mythologie. Zur Auslegung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*. Stuttgart- Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1993, S. 36.

339 Schelling: *Philosophie der Mythologie*, S. 49f.

und das von ihm angestrebte Sein verwirklichen.

Im Schöpfungsprozess wird das erste Element der Schöpfung als B bezeichnet. B verhält sich zu -A so wie sich -A zu +A verhalten hat, also kann man dieses B auch +B nennen, es ist das Sein, aber ein blindes Sein. +B ist noch nicht die Materie, der Stoff. Es muss zuvor negiert werden, was nur dadurch geschieht, dass es dem höheren +A unterworfen wird. Dadurch wird +B potent gemacht und kann zurück in das Können übergehen. Doch dieser Übergang von +B in -B geschieht nur stufenweise. +A erlaubt es sogar +B, es vorübergehend zu negieren und Widerstand zu leisten, aber unter stetigem Druck von +A entfaltet sich B schließlich aus sich heraus. *Die Schöpfung ist wesentlich eine Welt der Gradunterschiede zwischen den Polen +B und -B.*<sup>340</sup> Stufe für Stufe entsteht die Schöpfung. -B ist der Urmensch, der +A an sich zieht und Subjekt oder Potenz der Gottheit ist. -B entspricht aber genauso wie -A dem unfreien Können. Der Urmensch ist unfrei in seinem Sein. Er besitzt keine Selbstbeherrschung. Das, was er kann, das will er auch. Durch +A wird er *geformt* und es werden in ihm alle Möglichkeiten zum Vorschein gebracht. Dieser Prozess ist aber in Wirklichkeit ein theogonischer Prozess, weil am Ende des Schöpfungsprozesses die Potenzen nicht mehr in Spannung stehen, sie gehen auch nicht mehr auseinander, sondern sie vereinigen sich in -B. Die Konstituierung Gottes im menschlichen Bewusstsein ist das Ende und das Ziel dieses Prozesses. Im Bewusstsein wird jener Punkt erreicht, an dem die Potenzen wieder in ihre Einheit zurückkehren.<sup>341</sup>

#### **4.7.3 Der Zweck des mythologischen Prozesses**

Vereinfacht gesagt, derselbe Prozess der Schöpfung spielt sich ebenso im menschlichen Bewusstsein ab. *Dieselben Potenzen, die in ihrem Zusammenwirken und in ihrer Einheit das Bewusstsein zum Gott-setzenden machen, werden in ihrem Auseinandergehen die Ursachen des Prozesses, durch den Götter gesetzt werden, also Mythologie entsteht.*<sup>342</sup>

Die gleichen Potenzen, die das menschliche Bewusstsein geschaffen haben, versuchen sich in ihm wieder in die ursprüngliche Einheit Gottes zurückzusetzen.

Infolge ihrer Unlösbarkeit erzeugen sie aber einen Prozess, den bereits erwähnten theogonischen Prozess. Dadurch entsteht eine Folge von Göttern im Bewusstsein – der sukzessive Polytheismus.<sup>343</sup> Der theogonische Prozess ist im Prinzip nur eine Wiederholung des ursprünglichen Prozesses, doch der theogonische Prozess verläuft im Gegensatz zum welt-schöpferischen – kosmologischen, nur in der Vorstellung ab.<sup>344</sup>

Auf jeder Stufe dieses Prozesses ist Gott gleichsam im Werden. Sein Werden ist ein

---

340 Wilson, S. 37.

341 Schelling: *Philosophie der Mythologie*, S. 130.

342 Schelling: *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, S. 218.

343 Karl-Heinz Volkmann-Schluck: *Mythos und Logos. Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mythologie*. Berlin: Walter de Gruyter & Co 1969, S. 72.

344 Schelling: *Philosophie der Mythologie*, S. 134.

fortschreitendes und dadurch entsteht die *Succession* von Göttern im Bewusstsein.<sup>345</sup> Die Potenzen, die in Spannung gegen die andern getreten sind, sind zwar nicht Gott, aber sie sind auch nicht Nicht-Gott. Gott selbst ist im Bewusstsein nicht mehrfach anwesend, es sind nur die getrennten Potenzen, die für eine Mehrheit von Göttern gehalten werden. Statt Gott werden nur die zertrennten Potenzen erkannt und so entsteht auch Polytheismus.<sup>346</sup> Da aber die Potenzen im Bewusstsein bereits vorhanden sind, kommen die Götter nicht durch Lehren von außen hinein. Naturphänomene werden nicht als Götter gedeutet, sondern der Mensch sieht um sich herum die Gottesbeweise, die ihm zuvor auf jeder Stufe und in jedem Moment seines Werdens im Bewusstsein vorhanden waren.

Alle anderen Dinge sind nur verschobene Bilder der Einheit; zwar jedes ist eine gewisse Einheit der Potenzen, aber nicht die Einheit selbst, nur ein Idol, ein Scheinbild derselben. In allen anderen Dingen ist nur ein Schein der Gottheit, in dem Menschen, als Ende des Ganzen, tritt die verwirklichte Gottheit selbst ein.<sup>347</sup>

Der Mensch fiel den zertrennten Potenzen anheim und verwechselte den Schöpfer mit dem Geschöpf. Die drei Potenzen sind so gleichsam als Urgötter zu betrachten, die den Prozess eigentlich verursachenden Götter. Es sind aber nur die formellen Götter, aus denen im Bewusstsein die materiellen Gottheiten entstehen.<sup>348</sup> Die Potenzen an sich sind das Äußere und Exoterische der Gottheit, aber Gott selbst ist der eigentlich in allen Potenzen Seiende, er selbst setzt auch die Potenzen in Spannung: *Man kann sagen: Gott sei in jeder Potenz eine andere Persönlichkeit; denn die Persönlichkeit, welche B will, ist offenbar eine andere, als die welche B überwindet; aber er selbst wird dadurch nicht Viele oder Mehrere; Er selbst bleibt Einer.*<sup>349</sup> Der Sinn des theogonischen Prozesses ist das Zusammengehen der die Einheit setzender Momente, also ein wirklicher, entstandener, sich verstehender Monotheismus. Gott ist am Ende dieses Prozesses keine von sich entstehende Einzigkeit, sondern eine gewordene Einzigkeit. Deshalb ist die Mythologie selbst nur als Prozess zu betrachten.

Gott lässt die drei Potenzen seines eigenen Seins deshalb aus- und gegeneinander treten, damit die Einheit, die er ist, als wirkende in die Erscheinung tritt. Denn wirkende Wirklichkeit gibt es nur in der Überwindung eines wirklichen Widerstands, d.h. als *Verwirklichung*. Der ganze Prozess ist daher eine Verwirklichung der Wesenseinheit des göttlichen Seins durch Überwindung der zuvor wirksam gewordenen Trennung der Potenzen.<sup>350</sup>

---

345 Schelling: *Philosophie der Mythologie*, S. 115.

346 Ibid., S. 115.

347 Ibid., S. 130.

348 Ibid., S. 200.

349 Ibid., S. 106.

350 Volkmann-Schluck, S. 70.

Das Ziel dieses Prozesses kann aber nicht bloß die Verwirklichung Gottes sein, denn dieser könnte sich auch ohne die stufenweise Entwicklung des Menschen als wirklich Seiender zeigen und verwirklichen. Das, was Gott für den Menschen vorgesehen hat, scheint zwar in einzelnen Schritten nicht verständlich zu sein, geradezu mal paradox,<sup>351</sup> aber es ist das menschliche Bewusstsein, das Ziel und Ende dieses Prozesses ist. Der Mensch soll durch die einzelnen Phasen seiner Entwicklung zu wirklicher Freiheit gelangen und dadurch Gott ähnlicher werden. Am Ende ist der Mensch Gott ähnlicher als je zuvor. Das Ziel des mythologischen Prozesses ist der besonnene freie Wille des Menschen, der zwar an sich der Gottsetzende ist, aber am Ende auch sich selbst verwirklicht und durch seinen freien Willen entscheidet.<sup>352</sup> Das, worauf es bei dem Prozess abgesehen ist, ist die sich offenbarende, sich verwirklichende Einheit des göttlichen Wesens.<sup>353</sup> Die Geschichte des Kampfes der Potenzen im menschlichen Bewusstsein, bis hin zum freien menschlichen Geist, nennt Schelling *die Mythologie*.

#### 4.8 Die Wahrheit in der Mythologie und die dies behandelnde Wissenschaft

Wenn man die Mythologie bloß *materiell* betrachtet, d.h. wenn man nur die einzelnen Mythen als historische Dokumente untersucht, erweisen sich diese als falsch, als nicht wahr. Sie sind eben nur verschiedene Momente des mythologischen Prozesses. Jeder Mythos ist wahr in seiner Zeit und an seiner Stelle, und jeder ist falsch, für sich betrachtet, oder aus dem Prozess der Mythologie herausgenommen. Doch dies bedeutet nicht, dass die Mythologie als Ganzes, als System oder Prozess verstanden, keine Wahrheit beinhaltet. Wir müssen die Wahrheit im ganzen mythologischen Prozess suchen, oder vielmehr in seinem Resultat. Die Mythologie ist keine künstliche, sondern natürliche, organische Einheit, deshalb lässt sie sich auch nicht in Inhalt, Form, oder in Stoff zerteilen. Sie entsteht als Ganzes.

*Subjektiv* betrachtet ist die Mythologie ihrer Entstehung nach ein theogonischer Prozess.

Sie hat subjektiv betrachtet keine Realität außerhalb des Bewusstseins, weil dieser Prozess nur im Bewusstsein stattfindet. Doch es liegt Wahrheit in diesem Prozess, weil er im menschlichen Bewusstsein wirklich stattgefunden hat. Die mythologischen Götter sind keine erdichteten oder erfundenen Figuren, sondern es sind wirkliche, das Bewusstsein in ihrer Zeit beherrschende Götter: *Die Götter sind in der Mythologie wirklich existierende Wesen, die nicht etwas anderes sind, etwas anderes bedeuten, sondern nur das bedeuten was sie sind.*<sup>354</sup> Man kann die Götter nicht erklären oder interpretieren, man muss sie einfach so hinnehmen, wie sie im Bewusstsein der Menschen funktioniert haben. Deshalb macht es keinen Sinn, etwas

---

351 Vgl. Northrop Frye: *Creation and Recreation*. Canada: University of Toronto Press 1980, S. 20: *So far, in speaking of creation in the Bible, I have referred only to somewhat confusing activities of God at the beginning, who creates the world in Genesis 1, creates paradise in Genesis 2, destroys the rest of the world in the deluge of Genesis 6. As a creator, the deity seems to have had other things on his infinite mind, or perhaps, as a poem of Thomas Hardy suggests, he had no real talent for creation at all.*

352 Schelling: *Philosophie der Mythologie*, S. 138.

353 Volkmann-Schluck, S. 69.

354 Schelling: *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, S. 206.

anderes dahinter zu suchen. Die Götter haben sich des Bewusstseins wirklich bemächtigt und dieses konnte es sich ihnen nicht versagen:

Eine solche Folge der Götter kann nicht bloß imaginirt, sie kann nicht erdichtet seyn; er sich oder andern einen Gott macht, macht sich und andern wenigstens einen gegenwärtigen. Es geht gegen die Natur, dass etwas gleich als vergangen gesetzt werde; zum Vergangenen kann alles nur werden, es muss also erst gegenwärtig gewesen seyn; was ich als Vergangenes empfinden soll, muss ich erst als ein Gegenwärtige empfunden haben. Was die Realität für uns hatte, kann uns nicht zur *Stufe*, nicht zum Moment werden; der frühere Gott muss aber wirklich als Stufe, als *Moment* festgehalten werden, sonst könnte kein successiver Polytheismus entstehen; einmal muss er das Bewusstseyn beherrscht und sogar ganz eingenommen haben; und wenn er verschwunden ist, durfte er nicht ohne Widerstand und Kampf verschwinden, denn sonst wäre er nicht *behalten* worden.<sup>355</sup>

Die Mythologie ist ganz im Sinne Friedrich Creuzers etwas Gelebtes und wirklich Erfahrenes. Mythologie ist subjektiv gesehen eine Geschichte über das Verhältnis zu Gott. In der *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* wird Mythologie noch subjektiv erklärt, eben durch ihre Entstehung und das sich ändernde Verhältnis der Menschheit zu Gott.

*Objektiv* betrachten ist Mythologie als sukzessiver Prozess religiöse Wahrheit.

Objektiv betrachtet ist die Mythologie wofür sie sich gibt, *wirkliche Theogonie*, Göttergeschichte; da indes wirkliche Götter nur die sind, denen Gott zu Grunde liegt, so ist der letzte Inhalt der Göttergeschichte die Erzeugung, ein wirkliches Werden *Gottes* im Bewusstsein, zu dem sich *die Götter* nur als die einzelnen erzeugenden Momente verhalten.<sup>356</sup>

Die Erzeugung von Göttervorstellungen im Bewusstsein ist zwar etwas Subjektives, aber weil der Inhalt selbst von den göttlichen Potenzen konstruiert wird, von denen die ganze Natur und das Bewusstsein selbst geschaffen wurde, hat der Prozess auch objektive Realität. Der Polytheismus ist, im Ganzen seiner sukzessiven Momente betrachtet, der Weg zur Wahrheit und ist deshalb selbst Wahrheit. Das Resultat ist die wahre freie Religion. Deshalb hat Mythologie eine objektiv-religiöse Bedeutung.

Doch objektiv kann Mythologie nur durch eine Wissenschaft erklärt werden. Die wahre Wissenschaft der Mythologie ist demnach die, welche in ihr den absoluten Prozess darstellt. Diesen aber darzustellen ist die Aufgabe der Philosophie. Die wahre Wissenschaft ist die Philosophie der Mythologie, oder auch die Theorie der Mythologie.

355 Schelling: *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, S. 133.

356 *Ibid.*, S. 208.

Doch die Idee dieses Prozesses soll nicht an irgendeiner erdachten, sondern eben an der wirklichen Mythologie und an konkreten Beispielen dargestellt werden. Dazu nutzt Schelling die Werke der Altertumsforscher und Mythologen, und prüft diese auf die Kompatibilität mit seiner These. Vor allem geht Schelling vom Werk Friedrich Creuzers aus, das er mehrmals lobt.<sup>357</sup> Obwohl es Schelling in erster Linie um die philosophische Durchdringung des historischen Materials geht, mutet sich Schelling nach John Elbert Wilson die Fähigkeit zu, die von den anderen Forschern dargebrachten Informationen und Interpretationen auszuwerten. *Durch das Begreifen der Mythologie setzt er sich deutlich von Creuzer und den anderen Mythologen ab, so dass seine Mythologie als die Schellingsche unverkennbar ist.*<sup>358</sup> Schelling beschreibt in seiner *Philosophie die Mythologie* die einzelnen Stufen des Bewusstseins anhand von konkreten Beispielen, doch diese werde ich in Hinsicht auf die Ökonomie dieser Arbeit nicht weiter behandeln.

#### 4.9 Fazit

*Mythisch* ist nach der Definition in Schellings Frühwerk alles das, was mündlich überliefert wird und das den Urstoff, der die Entstehung aller Dinge dem Menschen näherbringt, noch vor der Entstehung der Schrift erzählt. Mythen behandeln die Welt der Götter, sie sind eine Götterlehre oder Göttergeschichte, d.h. Theogonie. Dieser Urstoff besteht aus Begebenheiten und Ereignissen, die einer ganz anderen Ordnung der Dinge angehören. Wir können uns nicht in das Bewusstsein der Urmenschen hineinversetzen und können deshalb die Mythen nicht aus deren Sichtweise deuten. Mythen sind Urstoff der Poesie und Philosophie, aber sie müssen von der Dichtung getrennt werden.

Dazu zählen auch die biblischen Mythen, wie die israelitischen Familienerzählungen, die bereits Philosopheme beinhalten. Es ist schier unmöglich, zwischen historischen Sagen und philosophischen Mythen zu trennen, da diese oft vermischt worden sind. Schelling war viel zu universal gerichtet und viel zu stark an der Metaphysik interessiert, als dass er einzelne Mythen bearbeiten würde, oder dass er einer rein ästhetischen Betrachtung der Mythologie verfallen würde.<sup>359</sup> Er war immer bemüht, die Wahrheit der Mythen zu erforschen und theoretisch ihre Entstehungsgeschichte zu ergründen. Von Kant hat Schelling gelernt, dass die Schöpfungsgeschichten philosophische Wahrheit beinhalten und in diesem Bezug ist der Mythosbegriff in seinen ersten Schriften ein rationalistischer.<sup>360</sup>

In Schellings Spätwerk wird deutlich, dass die Wahrheit in dem theogonischen Prozess

---

357 Vgl. Schelling: *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, S. 235f.: *Ein besonderes Glück aber widerfuhr der Mythologie, indem nach vorübergehenden und ohne Wirkung gebliebenen Erscheinungen ein Geist wie Fr. Creuzer seine Bemühungen auf sie richtete, der durch eine klassisch schöne Darstellung, durch eine reelle und großartige Gelehrsamkeit, die von einer tiefen, zentralen Anschauung getragen war, die Überzeugung von der Notwendigkeit einer höheren Ansicht und Behandlung der Mythologie in den weitesten Kreisen verbreitete und befestigte.*

358 Wilson, S. 14.

359 Allwohn, S. 51.

360 Ibid., S. 23.



selbst liegt. Für Schelling ist der Prozess, den er den mythischen nennt, das Wichtigste, denn dieser ist der notwendige Prozess des Bewusstseinswerdens. Die Hauptthese Schellings ist, dass die Mythologie keine statische Summe von Mythen ist, sondern dass Mythen historische Dokumente eines dynamischen Prozesses sind. Der mythologische Prozess im menschlichen Bewusstsein hat allgemeine Wahrheit und Wirkung, da die drei Potenzen, die ihn bewirken, die gleichen sind, die den kosmogonischen Prozess bewirken. Die mythologischen Vorstellungen sind zwar innere Ausgeburten des menschlichen Bewusstseins, aber wenn sie bloß von außen in das menschliche Bewusstsein gekommen wären, z.B. durch Lehren, würden ihnen die Menschen ebenso wenig Glauben schenken, wie wir heute im allgemeinen die Götter der alte Mythologien nicht begreifen können. Deshalb sind die mythologischen Vorstellungen nicht Erfindungen der Phantasie, sondern sie sind Erzeugnisse des Bewusstseins selbst, in seiner Substanz.

Die Vorstellungen von Göttern sind aber nicht Erzeugnisse des Bewusstseins in seiner reinen Substantialität, sondern eines außer sich seienden und einem notwendigen unwillkürlichen Prozess sich hingeebenen Bewusstseins. Sie sind Erzeugnisse eines Bewusstseins, das noch nicht menschlich ist, sich seiner selbst noch nicht bewusst ist, also Erzeugnisse eines relativ vormenschlichen Bewusstseins. Sie entstehen dadurch, dass sich ein Prinzip, das schon das Bewusstsein geschaffen hat, sich dessen noch einmal bemächtigt.

Mythische Vorstellungen waren objektiv-wahre und wirkliche, weil sie im Bewusstsein wirklich stattfanden und weil sie von Prinzipien geleitet worden sind, die universelle, natur-schöpfende göttliche Prinzipien sind.

Das Besondere an Schellings Mythosbegriff ist also, dass er die Mythologie als einen notwendigen dynamischen Prozess sieht und bei den äußeren Erscheinungen der mythischen Gestalten nicht stehen bleibt, sondern zum Urstoff vordringt.<sup>361</sup> Mythologie ist für ihn das Primäre, Ursprüngliche, der göttliche Prozess, aus dem die einzelnen Mythen – also das Sekundäre, Abgeleitete – entsteht.<sup>362</sup>

---

361 Allwohn, S. 70.

362 Betz, S. 15.

## 5. Fazit

In der Einleitung zu der vorliegenden Arbeit wurde das Ziel gesetzt, die Mythenforschung an der Wende des 19. Jahrhunderts vorzustellen und den Mythosbegriff der einzelnen Konzepte dieser Forschungsansätze synthetisch zu analysieren. Dabei wurde durch die einzelnen Werke der Zeitraum von 1767 bis 1842 – von Herders *Fragmenten über die neuere deutsche Literatur* bis zu Schellings letzter Vorlesung über die *Philosophie der Mythologie* – dargestellt. Die vier untersuchten Mythologen – Herder, Creuzer, Müller und Schelling – verbindet außer der Epoche, in der sie ihre Werke verfassten, und der geographischen Nähe auch der Glaube, dass die Mythen der jeweiligen Kulturen uns zur Erkenntnis unserer Bewusstseinsbildung führen können und dass sie eine unentbehrliche Denkgewohnheit darstellen.

Die Wende zum 19. Jahrhundert war eine Zeit voller geistiger Umwälzungen. Der Prozess der Säkularisierung der Gesellschaft führte von Seiten der Romantiker zur Suche nach einer neuen universalen Religion. Die Romantiker hatten Sehnsucht nach den alten Zeiten, in denen sie das Entwicklungsstadium der heilen Kindheit sahen, das von ihnen als authentisch wahrgenommen wurde. Der Mythos wurde zwar auch schon von der Aufklärung als symptomatisch für die Phase der Kindheit des Menschen angesehen, aber seine Aufwertung fand erst bei den Vorromantikern statt. Da die Kindheit des Menschengeschlechts durch ihre Mythen verstanden werden kann, war es das Anliegen der Romantiker diese Mythen zu sammeln und auszulegen. So sehr sie an fremden Kulturen Interesse fanden, bereiteten sie durch die Betonung der Wichtigkeit der einheimischen Mythen auch den Weg für eine wachsende Nationalisierung und ein verstärktes Volksbewusstsein.

Im Rückblick auf die wichtigsten Ergebnisse dieser Arbeit soll der besondere Charakter der damaligen Mythenforschung zusammengefasst werden.

Herder ging von der hermeneutischen Voraussetzung aus, dass die Evidenz der jeweiligen Mythen in der Sache selbst liegen muss. Ihm war eine intuitive Arbeitsweise nahe. Creuzer trieb diese intuitive Methodik ins Extremste. Seiner Auffassung nach kann man nicht durch Verstandsoperationen zu den Mythen gelangen. Ein Mythenanalytiker soll nach Creuzer die gleiche Begabung – die geniale Dichtungskraft – wie der Mythenbildner haben.

Der Dichter, wenn er laut Herder nicht bloßer Nachahmer ist, wird zum Schöpfer, was ihn auf die gleiche Stufe mit Gott stellt. Er bemächtigt sich seiner selbst und wird auch dadurch Gott näher.

So unterschiedlich die Mythologen der Romantik bei der Auslegung der Mythen auch vorgehen, finden wir dennoch bei allen die Überzeugung, dass Mythen nicht bloße Poesie sind und deshalb nicht nur allegorisch gedeutet werden sollten. Denn der Mythos ist nicht das Produkt eines oder mehrerer Dichter, sondern eine kollektive Angelegenheit, die das Besondere des einzelnen Volkes ausdrückt und es gleichzeitig legitimiert. Der Mythos ist

also nicht das Ergebnis einer dichterischen Intention. Es gilt vielmehr das Gegenteil: Poesie entstand durch Ausweitung des Mythos. Durch die Andichtung verlor der Mythos seinen ursprünglichen religiösen Inhalt. Nach Herder, Creuzer und Schelling geht der Mythos, wenn er mit Kunst in Berührung kommt, beinahe unter, denn die Wahrheit ist der natürliche Gegensatz von Dichtung. Dennoch sind sich die Mythologen einig, dass die Wahrheit dank der durchgängigen Symbole auch in den späteren Mythen zu finden ist.

Nach Herder eignet sich zur Auslegung der Mythen eher die Philosophie als die Religionswissenschaft, da sich ein Philosoph mit der Entwicklung der Vernunft beschäftigt und Mythen als Dokumente dieser Vernunftswerdung zu beobachten sind. Auch Creuzer und Müller halten es für notwendig, die Philosophie zu Hilfe zu ziehen, beide verzichten jedoch auf systematisches Philosophieren. Erst Schelling entwickelt eine Philosophie der Mythologie, die nun den Prozess der Bewusstseinsbildung objektiv zu untersuchen versucht. Den Prozess der Mythologie wollte er jedoch auch in diesem Fall anhand konkreter Beispiele erläutern und die Arbeit des Altertumsforschers sollte dabei nicht unterschätzt werden. Müller hat sich mehr den geschichtlichen und archäologischen Hintergründen gewidmet, darum vernachlässigte er zu Gunsten der Ortsbezogenheit der Mythen den religiösen und ideellen Inhalt. Er hält die Arbeit des Historikers für die wichtigste und entwickelt ein atomisches Verfahren, dass Mythen in einzelne Teile zerlegen soll, um historische Fakten abstrahieren zu können. Herder und Creuzer wollen die Mythen nicht zerlegen, sie wollen sie vielmehr verknappen, um in ihnen Symbole aufzudecken. Diese Symbole werden untereinander verglichen, um die Gemeinsamkeit aller Religionen aufzudecken und zum Ursymbol zu gelangen.

Die Symboltheorie soll auch den Ursprung des Mythos klären. Nach Herder ist das Symbol nicht bloßer Inhalt eines Mythos. Es ist Hülle für einen übersinnlichen Stoff, vorwiegend für die Ideen über Gott. Der religiöse Inhalt des Symbols ist für Herder wichtiger als die Form und die Sprache, in der es weitergegeben wird. Die Hülle ist das Werk des Menschen, der sich bemüht, das Unsagbare zum Ausdruck zu bringen. Die unterschiedlichen Hüllen deuten auf verschiedene Stufen menschlicher Entwicklungsstadien hin. Je feiner die Hülle, desto reifer die Kultur.

Nach Herders Auffassung gab es ein Ursymbol, dessen Anfang im Orient zu suchen ist. Auch Creuzer sucht nach einer Ursache im Orient, aus der sich Mythen entwickelten. Er führt diese Idee weiter und behauptet, dass der Mythos selbst vom Symbol abgeleitet ist. Während das Symbol eine Überfülle des Inhalts zeigt, ist der Mythos eine Überfülle der Hülle. Für Müller sind der Mythos und das Symbol gleichen Wertes, während für Herder und Creuzer das Symbol der eigentliche Träger des Göttlichen ist. Herder, Creuzer und Müller sind sich jedoch einig, dass die Symbole nicht willkürlich waren. Aufgrund der Kürze des Symbols musste aber der größte Teil der Botschaft erraten werden. Für sie liegt die Schwierigkeit der Deutung von Symbolen darin, dass einzelne Symbole nicht genau einem Begriff entsprechen.

Der vieldeutigen Auslegungsart der Symbole war sich vor allem Herder bewusst. Er sah das Symbol gleichzeitig als Träger des Polytheismus.

Von David Humes Theorie des natürlichen Entstehens einer ursprünglich polytheistischen Religion aus Furcht und Schrecken beeinflusst, war der Polytheismus für Herder ein Irrtum. Es steht fest, dass – egal wie groß die Hochachtung der Romantiker für andere Kulturen war – bei ihnen der christliche Glaube an einen Gott überwiegt. Eine Vielgötterei ist zwar für die Romantiker überholt und gilt für sie, aus dem geschichtlichen Prozess herausgenommen, als Irrtum, dennoch versuchen sie die Funktion des Polytheismus in der Werdung des Menschen zu verstehen.

Auch Creuzer geht von der Theorie einer Ureinheit und Urreligion aus, die monotheistisch war. Dieser Monotheismus wurde durch den Polytheismus zersplittert und verfälscht. Schelling erweitert die These Creuzers, dass die Mythologie ein auseinandergegangener Monotheismus ist, um die Erkenntnis, dass dieser anfängliche Monotheismus nur ein relativer, ein blinder Monotheismus war, der noch nichts vom Polytheismus wusste. Schellings Begriff des Monotheismus unterscheidet sich jedoch von der Auffassung Herders und Creuzers. Nach Schelling gibt es mehrere Stufen des Monotheismus, erst durch das Durchlaufen der einzelnen Stadien gelangt der Mensch zum wahren Monotheismus. Am Anfang war das Bewusstsein des Menschen gänzlich mit Gott verbunden. Dieser eine Gott wusste noch nichts von den folgenden Göttern, die diesen ersten Gott ablösen würden. Erst durch das Werden eines weiteren Gottes im menschlichen Bewusstsein wird der erste Gott abgelöst und es entsteht das Bedürfnis zwischen dem wahren Gott und dem relativ-Einen zu unterscheiden. So entstand ein sukzessiver Polytheismus, der einen Prozess startete, den Schelling den theogonischen Prozess nennt. Dieser mythologische Prozess kann gewissermaßen als ein historischer Prozess gesehen werden. Obwohl die Bewusstseinsbildung einzelner Kulturen zu unterschiedlichen Zeiten stattgefunden hat und auch verschieden verlaufen ist, führt der mythologische Prozess notwendigerweise zu einem freien Verhältnis des Menschen zu Gott, zu einer Religion, die nicht durch die Institution der Kirche vermittelt werden muss. Der Mensch durchläuft innerhalb des mythologischen Prozesses verschiedene Stadien der Dependenz an Gott, bis zur selbstständigen Wahl des einen wahren Gottes. Das Resultat des theogonischen Prozesses ist die freiwillige Wahl des wahren Gottes durch den Menschen, die zum wahren, mit Wissen verbundenem Monotheismus führt. Deshalb ist der Polytheismus als ein Weg zur Befreiung vom relativen Monotheismus zu sehen und ist nach Schelling notwendig. Die Offenbarung Gottes findet nach Schelling am Ende des theogonischen Prozesses statt. Die Offenbarung ist das Heimkehren des Bewusstseins des Menschen zu Gott, das in ein freies Verhältnis mündet.

Schelling spricht der Mythologie von Anfang an einen religiösen Charakter zu und distanziert sich von Herders natürlicher Erklärung ihres Ursprungs. Herder lehnt die Theorie

der Göttlichen Eingabe, die Inspirationslehre ab und bestreitet, dass es sich in den ältesten Urkunden um das Wort Gottes handelt. Das Religiöse ist nicht die Form, nicht das Wort, sondern die Idee Gottes. Die Mythen sind durch und durch menschlich und spiegeln religiöse Vorstellungen des Menschen wieder. Sie sind Antwort auf die Schöpfung, an der der Mensch kein Verdienst hat, deshalb wird die Überlegenheit eines Gottes vorausgesetzt. Gott offenbart sich jeder Kultur anders, doch das Offenbarte bleibt stets das Gleiche.

Für Creuzer war diese Offenbarung z.B. die Bildersprache der Symbole. Er entwickelt eine Priestertheorie, nach der berufene Priester mit Hilfe dieser Symbole das Volk lehrten. Diese Priestertheorie lehnen Müller und Schelling ab. Nach Schelling gab es keine Erfinder oder Priester, die Mythen als Mittel zum Zweck gebrauchten. Mythen entstehen seiner Ansicht nach im Bewusstsein der Menschen durch den Kampf der drei Potenzen Gottes.

Die Antwort auf die Frage, was Mythen eigentlich sind, beantwortet jeder der Mythologen anders. Nach Creuzer hüllt der Mythos eine Wahrheit oder eine Lehre ein. Entweder ist er von der Form her eine Sage, die eine wahre Begebenheit zum Inhalt hat, oder er ist eine Überlieferung und vermittelt einen Glauben, eine alte Lehre. Mythen beinhalten Theomythien – Vorstellungen über Gott – und Philosopheme – Lehrsätze. Wenn wir das Religiöse in den Mythen weglassen, bilden die Gedanken nach Müller eine Art Philosophie. Die Form des Mythos ist vom Inhalt verschieden, sie entsprechen sich nicht unbedingt. Müller teilt die Mythen in das Ideelle und Reelle: in die Gedanken über Götter und in Fakten, die das äußerlich Geschehene betreffen.

Für Herder, Creuzer und Schelling hat der Mythos vor allem einen religiösen Inhalt. Die wahre Mythologie ist nach Creuzer nichts anderes als Reproduktion ursprünglicher religiöser Anschauungen und Ideen in ihrem Zusammenhang.

Für Herder ist die Mythologie zudem die Fähigkeit des menschlichen Bewusstseins, Inhalte durch sinnliche Bilder zu vermitteln. Mythologie umfasst nicht nur die religiöse Ansicht, sondern die gesamte Weltanschauung eines Volkes. Deshalb ist sie ein Oberbegriff für die gesamte religions-geschichtliche Entwicklung eines Volkes.

Schelling sieht die Mythologie nicht nur als eine allgemeine Götterlehre und Göttergeschichte, sie ist für ihn das Primäre, Ursprüngliche, ein göttlicher Prozess, aus dem die einzelnen Mythen – also das Sekundäre, Abgeleitete – entsteht. Mythen sind nur Dokumente einer Bewusstseinswerdung und besitzen deshalb – aus der Mythologie herausgenommen – materiell keine objektive Wahrheit. Diese liegt nicht in den einzelnen Mythen, sondern in dem ganzen Prozess, oder vielmehr in seinem Resultat.

Mythen sind für Herder Ausdruck wirklicher Empfindungen, wirklichen Fühlens, und insofern wirklicher Erschließung der Welt. Die Wahrheit des Mythos ist aber nach Müller auch die in ihm beinhaltenen Historie, denn Mythen sind wirkliche Überlieferungen.

Herder, Creuzer und Müller sehen das Alter der Mythen als Maßstab für die Wahrheit des Mythos. Je älter also der Mythos ist, desto verwachsener sind in ihm die Form und der Inhalt.

Der älteste, ursprüngliche Teil ist das Symbol, aus dem der Mythos abgeleitet ist. Auch für Schelling ist es der Urstoff, der als einziger relevant ist.

In Herders und Schellings Frühwerk ist noch die aufklärerische Tendenz zu spüren, die ästhetische Funktion der Mythen wird hervorgehoben. Erst in späteren Werken gelangen sie zur Überzeugung, dass der Mythos der eigentliche Ausdruck des werdenden menschlichen Bewusstseins ist und deshalb unbedingt Wahrheit besitzt.

Im gegenwärtigen Sprachgebrauch wird Mythos als ein Konstrukt gesehen, der mit Unwahrheit gleichgesetzt wird. Mythen sind *bloße* Mythen, falsche Überzeugungen.<sup>363</sup> Den ursprünglich religiösen Mythen wird kein Glaube mehr geschenkt. Man kann nicht behaupten, dass die Mythologen der deutschen Romantik an die einzelnen Mythen oder gar Götter glaubten, trotzdem wird den Göttern in der Zeit, in der sie verehrt wurden, Wahrheit zugeschrieben. Denn wie Schelling deutlich macht, müssen Götter – im Prozess des Bewusstseinswerdens des Menschen gesehen – als Teil einer notwendigen Entwicklungsstufe respektiert werden.

Was bedeutet nun der Begriff des Mythos in der deutschen Romantik? Dadurch, dass der Mythos notwendigerweise mit dem Symbol in Verbindung gesetzt wird, kann man, aufgrund der vielseitigen Verweise des Symbols auf den nicht anders aussprechbaren Inhalt, von einer unendlichen Deutbarkeit des Mythos ausgehen. Die verschiedensten Theorien zur Auslegung des Mythos können das Übersinnliche in ihm nicht erklären. Die symbolischen Bilder, an denen der Mythos gewachsen ist, weisen ins Unendliche.

Durch den Symbolcharakter hat der narrative Kern des Mythos hochgradige Beständigkeit. Dank ihrer Hülle hat er jedoch eine ausgeprägte marginale Variationsfähigkeit.<sup>364</sup> So verbindet sich im Mythos das Ewige mit dem Eigentümlichen. Die Wahrheit, auf die das Symbol verweist, wird für die jeweilige Kultur durch unterschiedliche Hüllen oder Formen vermittelt. Der Mythos ist jedoch, dank der universellen Symbole, die auf die grundlegendsten Gemeinsamkeiten der Menschen appellieren, universell. Ein Mythos bezieht sich also nicht nur auf ein Volk, sondern er kann auch aus der Sicht anderer Kulturen verstanden werden. Vielleicht sind die ortsbezogenen Fakten im Mythos nur der jeweiligen Kultur verständlich, diese Fakten sind jedoch im Mythos nicht das Wichtigste.

Die Analyse hat gezeigt, dass jeder der in dieser Arbeit behandelten Mythologen eine andere Auffassung vom Mythos hatte. Auf Grund dieser Betrachtungen kann die Definition des Mythosbegriffs nur annäherungsweise herausgearbeitet werden. Für die Mythologen der deutschen Romantik ist der Mythos in seiner ursprünglichen Essenz eine mündlich tradierte Erzählung religiösen Inhalts, die ein Dokument eines wahren Prozesses der Götterwerdung im Bewusstsein des Menschen ist. Diese Götterwerdung ist allen Völkern gemeinsam. Für die Mythologen der Romantik waren die Mythen keine Nationalmärchen, sondern wirklich geglaubte und deshalb auch erlebte Begebenheiten. Sie sahen zwar genauso wie die Aufklärer die Mythen als Erzeugung des Menschen, aber sie bereicherten die Mythenforschung an sicht

363 Robert A. Segal: *Mythos. Eine kleine Einführung*. Stuttgart: Reclam 2007, S. 12.

364 Hans Blumenberg: *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990, S. 40.



durch die Erkenntnis, dass die Mythologie ein notwendiger Prozess der Götterwerdung ist, ohne den sich der Mensch nicht behaupten kann.

In den Mythen fanden sie die offenbarte Wahrheit Gottes, deshalb hatten für sie Mythen Wahrheitsanspruch. Nicht nur, dass ein Mythos die Zeit, in der er entstanden ist, charakterisiert, er gibt auch die Antwort auf die existenziellen Fragen des Menschen an die Welt und Gott. Der Mensch ist durch den Mythos gewachsen, die Mythologie ist ein Werden Gottes in seinem Geist. Der Mythos formuliert den Menschen auch rückläufig. Der Mythos ist ein Zeugnis und Ausdruck des Menschen und gleichzeitig sein Spiegelbild. Die Sehnsucht nach der Auslegung der Urquellen trieb die Romantiker zu exzessiven Nachforschungen. So sehr ihnen auch Irrationalität und Schwärmerei zugeschrieben wird, waren sie sich dennoch dessen bewusst, dass das Vordringen zum Beginn allen Daseins ein wahrscheinlich undurchführbares Bestreben ist. So verharrten sie stets im Prozess der unendlichen Annäherung an den Ursprung. Um es mit Herders Worten auf den Punkt zu bringen: *Wer kennt den Anfang der Wege Gottes? und wer weiß, wie das Innere der Dinge aus dem Nichts gerufen wurde? und so lange wir uns selbst heute nicht kennen? Wie sollen wir den Tag wissen da wir wurden?*<sup>365</sup>

---

365 Herder: *Schriften zum Alten Testament*, S. 17.

## 6. Bibliographie

### Primärtexte

Herder, Johann Gottfried: *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts. 1. und 2. Band.* Wien und Prag: C. Haas 1819.

Herder, Johann Gottfried: *Briefe zur Beförderung der Humanität.* Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag 1971.

Herder, Johann Gottfried: Fragmente über die neuere deutsche Literatur. In: *Herders Werke in fünf Bänden. Zweiter Band.* Weimar: Volksverlag 1957.

Herder, Johann Gottfried: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.* Berlin-Leipzig-Wien-Stuttgart: Deutsches Verlagshaus Bong & Co. 1900.

Herder, Johann Gottfried: *Kritische Wälder.* Berlin: Aufbau Verlag 1990.

Herder, Johann Gottfried: *Schriften zum Alten Testament.* Frankfurt am Main: Deutsche Klassiker Verlag 1993.

Herder, Johann Gottfried: *Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente.* Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag 1985.

Creuzer, Friedrich Georg/Hermann, Gottfried: *Briefe über Homer und Hesiodus vorzüglich über die Theogonie.* Eschborn: Klotz 1992.

Creuzer, Friedrich Georg: *Das akademische Studium des Altertums, nebst einem Plane der humanistischen Vorlesungen und des Philologischen Seminarium auf der Universität zu Heidelberg.* Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2007.

Creuzer, Friedrich Georg: *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen.* Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms Verlag 1990.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft.* Leipzig: Philipp Reclam 1979.

Müller, Karl Otfried: *Aus dem amtlichen und wissenschaftlichen Briefwechsel.* Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht 1936.

Müller, Karl Otfried: *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*. Göttingen: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1970.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Ausgewählte Schriften in 6 Bd.* Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag 1985.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie. In: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Ausgewählte Schriften. Band 5*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Philosophie der Mythologie. In: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Ausgewählte Schriften. Band 6*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt. In: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Historisch-kritische Ausgabe. Werke 1*. Stuttgart: Frommann-Holzboog 1976.

## **Sekundärliteratur**

Allwohn, Adolf: *Der Mythos bei Schelling*. Charlottenburg: Pan-Verlag 1927.

Arenhoevel, Diego u. a. (Hg.): Kommentar zur Genesis mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel. In: *Die Bibel. Die heilige Schrift des alten und neuen Bundes*. Leipzig: St. Benno-Verlag 1969.

Baur, Ernst: *Johann Gottfried Herder. Leben und Werk*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1960.

Betz, Werner: Vom ‚Götterwort‘ zum ‚Massentraumbild‘ zur Wortgeschichte von ‚Mythos‘. In: Koopmann, Helmut (Hg.): *Mythos und Mythologie in der Literatur des 19. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1979.

Blok, Josine H.: K. O. Müller's Understanding of History and Myth. In: *Friedrich Creuzer 1771-1858 Philologie und Mythologie im Zeitalter der Romantik*. Begleitband zur Ausstellung in der Universitätsbibliothek Heidelberg. 12. Februar – 8. Mai 2008. Heidelberg: regionalkultur 2008.

Blok, Josine H.: "Romantische Poesie, Naturphilosophie, Konstruktion der Geschichte": K. O. Müller's Understanding of History and Myth. In: Calder III, William M./Schlesier, Renate (Hg.): *Zwischen Rationalismus und Romantik: Karl Otfried Müller und die antike Kultur*. Hildesheim: Weidmann 1998.

Blumenberg, Hans: *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990.

Bultmann, Christoph: *Die biblische Urgeschichte in der Aufklärung. Johann Gottfried Herders Interpretation der Genesis als Antwort auf die Religionskritik David Humes*. Tübingen: J.C.B. Mohr 1999.

Dieckmann, Liselotte: The Metaphor of Hieroglyphics in German Romanticism. In: *Comparative Literature*. Vol. 7 (1955)/4.

Engehausen, Frank: Creuzers Leben im Spiegel seiner Autobiographie. In: *Friedrich Creuzer 1771-1858 Philologie und Mythologie im Zeitalter der Romantik*. Begleitband zur Ausstellung in der Universitätsbibliothek Heidelberg. 12. Februar – 8. Mai 2008. Heidelberg: regional-kultur 2008.

Faust, Ulrich: *Mythologien und Religionen des Ostens bei Johann Gottfried Herder*. Münster: Aschendorff 1977.

Frank, Manfred: *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie. I. Teil*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982.

Frank, Manfred: *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985

Frantz, Constantin: *Schelling's positive Philosophie, nach ihrem Inhalt, wie nach ihrer Bedeutung für den allgemeinen Umschwung der bis jetzt noch herrschenden Denkweise, für gebildete Leser dargestellt*. Göttingen: Paul Schettler's Verlag 1879.

Frye, Northrop: *Creation and Recreation*. Canada: University of Toronto Press 1980.

Gockel, Heinz: *Mythos und Poesie. Zum Mythosbegriff in Aufklärung und Frühromantik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1981.

Gulyga, Arsenij: *Schelling. Leben und Werk*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1989.

Hennigfeld, Jochem: *Mythos und Poesie*. Meisenheim am Glan: Anton Hain 1973.

Jacobs, Wilhelm G.: *Schelling lesen*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2004.

Jamme, Christoph: *Einführung in die Philosophie des Mythos. Band 2. Neuzeit und Gegenwart*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991.

Knatz, Lothar: *Geschichte – Kunst – Mythos. Schellings Philosophie und die Perspektive einer philosophischen Mythostheorie*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1999.

Mattenkloft, Gert: Wen interessieren heute Göttergeschichten? In: Kemper, Peter (Hg.): *Macht des Mythos – Ohnmacht der Vernunft?* Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch 1989.

Nipperdey, Thomas: *Deutsche Geschichte 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat*. München: C. H. Beck 1998.

Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): *F.W. J. Schelling*. Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1998.

Schlesier, Renate: „Dieser mystische Gott“. Dionysos im Spiegel von Karl Otfried Müllers Religionstheorie. In: Calder III, William M./Schlesier, Renate (Hg.): *Zwischen Rationalismus und Romantik: Karl Otfried Müller und die antike Kultur*. Hildesheim: Weidmann 1998.

Schmidt, Alfred: Deutung des Mythos im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert. Von Heyne zu Marx. In: Kemper, Peter (Hg.): *Macht des Mythos – Ohnmacht der Vernunft?* Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch 1989.

Schnabel, Franz: *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert. Band 1: Die Grundlagen*. München: Dtv 1987.

Schwindt, Jürgen Paul: Sinnbild und Denkform. Creuzers „Altertumskunde“ und das romantische Erbe der Klassischen Philologie. In: *Friedrich Creuzer 1771-1858 Philologie und Mythologie im Zeitalter der Romantik*. Begleitband zur Ausstellung in der Universitätsbibliothek Heidelberg. 12. Februar – 8. Mai 2008. Heidelberg: regionalkultur 2008.

Schwinge, Gerhard: Creuzers *Symbolik und Mythologie* und der Antisymbolikstreit mit Voß sowie dessen Kryptokatholizismusvorwurf. In: *Friedrich Creuzer 1771-1858 Philologie und Mythologie im Zeitalter der Romantik*. Begleitband zur Ausstellung in der Universitätsbibliothek Heidelberg. 12. Februar – 8. Mai 2008. Heidelberg: regionalkultur 2008.

Segal, Robert A.: *Mythos. Eine kleine Einführung*. Stuttgart: Reclam 2007.

Strack, Friedrich: Creuzers „romantische“ Morgenlandfahrt. In: *Friedrich Creuzer 1771-1858 Philologie und Mythologie im Zeitalter der Romantik*. Begleitband zur Ausstellung in der Universitätsbibliothek Heidelberg. 12. Februar – 8. Mai 2008. Heidelberg: regionalkultur 2008.

Strich, Fritz: *Die Mythologie in der deutschen Literatur. Von Klopstock bis Wagner in 2 Bänden*. Tübingen: Niemeyer 1970.

Volkmann-Schluck, Karl-Heinz: *Mythos und Logos. Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mythologie*. Berlin: Walter de Gruyter & Co 1969.

Wilson, John Elbert: *Schellings Mythologie. Zur Auslegung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*. Stuttgart- Bad Cannstatt: Frommnn-Holzboog 1993.