

Dietrich Korsch

Notwendigkeit als Weg zur Freiheit

Einige Bemerkungen zur Konzeption der Mythologie
bei Schelling¹

Vorbemerkungen

„Mythos“ ist ein Großbegriff. Solche Großbegriffe sind stets dadurch gekennzeichnet, dass sie diejenigen, die sie gebrauchen wollen, zunächst einmal einschüchtern. An welcher Stelle soll man eine Erschließung des Begriffs überhaupt anfangen? Wie kann man sich zu den Etappen der Begriffsgeschichte verhalten? Der Sachgehalt, der im Begriff „Mythos“ gemeint ist, scheint besonders stark zu sein – die Begriffsgeschichte von „Mythos/Mythologie“ kann das ja durch verschiedene Konstellationen hin nachweisen.² Ich schlage an dieser Stelle für meine Ausführung eine schlichte Formulierung, eine pragmatische Definition vor für das, was im Folgenden unter Mythos verstanden werden soll: Mythen sind Geschichten der Notwendigkeit. Schon in diesem Beitrag steht zur Probe, ob man damit durchkommt. Die Mythologie – im Unterschied zum Mythos selbst – ist dann der Versuch einer Distanzierung und Differenzierung von der Macht der mythischen Notwendigkeit, die zum Zweck eines Umgangs mit dieser Notwendigkeit unternommen wird. Ich schlage also vor, zu unterscheiden zwischen Mythos und Mythen als Geschichten der Notwendigkeit und der Mythologie als einer Reflexionsleistung, aufgrund derer man eben mit diesen Mythen und ihrer Macht umgehen kann. Dabei steckt schon in den Mythen selbst, sofern sie erzählt und tradiert werden müssen, ein reflexives Potential, so dass das Hinzukommen der Mythologie kein völlig neues Ereignis ist – so wie umgekehrt die Mythologie auch noch von der Macht der Mythen zehrt. Natürlich steht dieser Versuch einer definitiven Formulierung selbst schon unter dem Eindruck der Schelling-Lektüre. Darum möchte auch das, was folgt, als Versuch verstanden werden, durch die Betrachtung von Texten Schellings auf der Linie von Schellings Entwicklung diese Sichtweise plausibel zu machen.

¹ Die Vortragsform wurde beibehalten.

² Vgl. Walter Burkert/Axel Horstmann, Art. Mythos, Mythologie, in: HWPh, Bd. 6, hrsg. v. Karlfried Gründer/Joachim Ritter, Basel/Stuttgart 1984, 281–318.

1. Die Irritation des Mythos

1.1 Merkmale des Mythos

Mit dem Mythos, so scheint es, assoziieren sich immer bestimmte Merkmale. Mindestens drei kann man nennen. Sicher gibt es noch mehr, aber die hier hervorzuhebenden liegen besonders deutlich am Tage. Das erste Merkmal lautet: Mythen haben einen *archaischen Charakter*. Mythen wollen sagen, was immer schon war. Sie sind in dieser Weise vorgeschichtlich. Sie sind dem aktiven Zugriff entzogen, sie können bestenfalls als Voraussetzungen geschichtlicher Aktivitäten angesehen werden. Dieses Moment des Archaischen verbindet sich weiter mit dem Gedanken des *Unwillkürlichen*. Mythen funktionieren nur, wenn sie nicht einfach ausgedachte Betrugsphänomene sind. Denn würde man wissen, wer den Betrug veranlasst hat, könnte man den Betrüger zur Rechenschaft ziehen, und dann wäre man den Mythos los. Nein, in den Mythen ist viel mehr enthalten. Mythen sind etwas Vorwillentliches, das niemand so beabsichtigt hat; etwas, das sich darstellt und dadurch eine besondere Macht bekommt. Dagegen könnte man zwar sagen: Mag es ja durchaus dieses Archaische, dieses Vorwillentliche geben – mich betrifft es nicht. Aber da kommt das dritte Merkmal ins Spiel, das ich an dem Mythosbegriff hervorheben möchte: Mythen enthalten so etwas wie eine *Aufforderung zur Rezeption*. Mythen sind nicht einfach Sachverhaltsdarstellungen, die man beiseitelegen kann, sondern Mythen enthalten in irgendeiner Weise eine Anrede. Sie stellen sich ein auf etwas im Menschen, wonach wir Menschen suchen – und sie haben in diesem Sinne eine Appellfunktion, indem sie suggerieren: „Es ist doch so, du musst dich darauf beziehen, du kannst gar nicht davon ablassen.“ Aus diesen drei Merkmalen im Gesamtphänomen des Mythos, dem Archaischen, dem Unwillkürlichen und der Rezeptionsnötigung, erwächst die Macht des Mythos. Offensichtlich ist die Macht des Mythos nicht eine äußerliche Macht, mit der man zu etwas gezwungen wird, sondern eine sehr subtile, die die Menschen sozusagen untergründig betrifft; untergründig, aber dadurch auch um so erfolgreicher und nachhaltiger.

1.2 „Entmythologisierung“ als Haltung zum Mythos

Zum Normalbewusstsein protestantischer Theologen und Theologinnen gehört es, mit dem Stichwort „Mythologie“ sofort das andere Stichwort „Entmythologisierung“ zu verknüpfen. Ich selbst jedenfalls könnte gar nicht über Mythologie reden, ohne den Gegenbegriff mitlaufen zu lassen. In der Tat ist Rudolf Bultmanns großer

Entmythologisierung-Aufsatz ein beeindruckender Text, den man immer wieder studieren kann und muss.³ Denn dieser differenzierte, höchst subtile und genaue Aufsatz stellt eine intellektuelle Herausforderung dar, die im protestantischen Durchschnittsverständnis nur einigermaßen abgeflacht aufgenommen wurde. Dieser versteht Entmythologisierung oft als das schlichte Verfahren, mit dem man den Mythos loswerden möchte. Das ist aber eine sehr einseitige Sicht nicht nur der Entmythologisierung, aber auch des Mythos. Die Verkehrung tritt bereits da ein, wo man Entmythologisierung allein auf die antike Weltanschauung bezieht; so als wollte man sagen: Wenn wir die antike Weltanschauung hinter uns lassen, dann sind wir auch den Mythos los. So einfach ist es bei weitem nicht. Und so einfach hat es sich Bultmann ja auch nicht gemacht, sondern bei ihm geht es um das Selbstverständnis, das sich mit dem Mythos verbindet – und dieses Selbstverständnis ist eines, das die Menschen unter die Knute des Mythos zwingt. Das heißt: Man wird mit der Entmythologisierung, so notwendig dieses Programm ist und so reizvoll es bei Bultmann ausgeführt wurde, den Mythos nicht wirklich los. Im Gegenteil muss man fast fürchten, dass ein solcher Umgang, der darauf abzielt, den Mythos hinter sich lassen zu wollen, seinerseits zu einer Verharmlosung oder zu einer Simplifizierung des Mythos führt.

1.3 Die bleibende Irritation des Mythos

Statt den Mythos loszuwerden, gibt es vielmehr so etwas wie eine bleibende Irritation durch den Mythos. Das kann man auch an einem ganz wichtigen Stichwort beobachten, das Bultmann selber in die Debatte gebracht hat, nämlich an dem Stichwort der Entweltlichung.⁴ Ironischerweise hat gerade Papst Benedikt XVI. in seiner Freiburger Rede 2011 dieses Stichwort aufgenommen. Als gelehrter Theologe wusste er natürlich, woher es stammt und hat sich seiner trotz der immer wieder geübten Kritik am aufgeklärten Protestantismus bedient. Das Problem der Entweltlichung ist schon am Begriff selbst zu erkennen, denn lässt sich Entweltlichung eigentlich durchführen? Kann man von Entweltlichung Geschichten erzählen? Oder setzt Entweltlichung immer das Andere, etwas Weltliches, voraus, von dem man sich absetzt? Wenn das der Fall sein sollte, und wenn Entweltlichung ein wichtiges Motiv und Moment der Entmythologisierung ist, dann ist leider auch die Entmythologisierung vom Mythos abhängig. Und zwar auf eine sehr subtile

³ Rudolf Bultmann, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung (1941), in: Kerygma und Mythos, Bd. 1: Ein theologisches Gespräch, hrsg. v. Hans-Werner Bartsch, Hamburg 1967, 15–48.

⁴ Vgl. a.a.O., 29.

Weise, weil sie den Mythos als das Andere geradezu benötigt, von dem sie sich immer abgrenzt. Man könnte dann die Frage daran anschließen, ob man sich eine existentielle Interpretation denken kann, die nicht auf die Entmythologisierung als ihre Voraussetzung angewiesen ist. Das wäre eine interessante Erörterung. Das Gefühl des Archaischen, das Gefühl des Unwillkürlichen und des Nötigenden jedenfalls ist mit der Entweltlichung nicht so einfach zu beseitigen.

Im Blick auf Schelling sollen jetzt einige Bausteine dafür zusammengetragen werden, diesen bis jetzt noch allzu sehr vereinheitlichten Mythosbegriff zu differenzieren. Wir kommen am Ende noch einmal mit einem kleinen Seitenblick auf die Entmythologisierung zurück.

2. Schellings Bedeutung für das Verständnis des Mythos

Dass Schellings Mythosbegriff für Tillich eine klassische Referenzgröße darstellt, ist nicht nur dem Zufall geschuldet, sondern hat auch sachliche Gründe. Denn es gibt mindestens drei Gesichtspunkte, aufgrund derer Schelling in der Geschichte der Mythosforschung einen besonderen Platz einnimmt. Zum einen die *zeitliche Dauer* der Beschäftigung mit dem Thema. Sie reicht in Schellings Werk von 1792–1846, erfüllt also die ganze Zeit seines philosophischen Wirkens. Und das in allen Phasen seines, wie wir wissen, wechselvollen Werkes. Aber nicht nur das, das Thema Mythos/Mythologie ist nicht nur in Schellings Werken überall präsent, es besitzt auch eine sich *wandelnde Funktion* auf den verschiedenen begrifflichen Stufen seiner Philosophie. Auf allen diesen Stufen nimmt Schelling – und das zeichnet ihn wirklich aus – das Problem des Mythos philosophisch ernst. Er ist an keiner Stelle der Auffassung, dass Mythologie bloß ein psychologisches Problem darstelle oder dass sie nur eine Äußerlichkeit der Religionsgeschichte ausmache; nein, was im Mythos zur Sprache kommt, muss, drittens, *philosophisch bedacht* und ernst genommen werden.

Dabei ergibt sich, wenn man von der Betrachtung dieser zeitlichen Dauerpräsenz übergeht auf die *logische Struktur*, dass es in Schellings Auffassung von Mythos/Mythologie durchaus begriffliche Veränderungen gibt. Und zwar in dem Sinne, dass sich ein sinnvoller Gedankengang, ja ein Gedankenfortschritt erkennen lässt. Der Begriff begleitet die verschiedenen philosophischen Konzeptionen Schellings andauernd – in verschiedenen Konstellationen. Wenn man mal ganz grob eine Etappenfolge für diesen Mythosbegriff bei Schelling zeichnen wollte, dann könnte man sagen: Der Mythos fängt an als ein Begriff in der Religionsphilosophie; er wird dann zu einem Begriff in der Geschichtsphilosophie, und am

Ende bekommt er eine fundamentalphilosophische Bedeutung. Wenn man diese drei Etappen einmal so charakterisiert, kommt es darauf an, festzuhalten, dass die jeweils frühere Etappe immer in die nächste mit hinein gezogen wird. Es gibt daher nicht einfach einen konzeptionellen Wechsel, sondern was religionsphilosophisch beginnt, wird geschichtsphilosophisch verdichtet und hinterher für den Gesamtentwurf des späten Konzepts fundamental-ontologisch gebraucht. In diesem Zusammenhang entfaltet sich übrigens auch meine hier zu erläuternde These, dass Mythologie die Geschichte der Notwendigkeit erzählt – und diese Geschichte ist die Voraussetzung der Freiheit. Über den Zusammenhang von Notwendigkeit und Freiheit im Muster einer Dialektik der Freiheit werden wir dann am Ende genauer nachdenken. Warum also ist Schelling wichtig für den Begriff des Mythos und der Mythologie? Wegen der langen Zeitdauer, in der er sich mit ihnen beschäftigt hat; aufgrund der Beobachtung, dass der Horizont des Mythos in unterschiedlichen philosophischen Konstellationen immer mitläuft und mitgedacht wird – und alles wird am Ende philosophisch verdichtet.

3. Konstellationen des Mythosbegriffs bei Schelling

Wenn wir nun markanten Etappen des Mythosbegriffs bei Schelling folgen, können wir chronologisch vorgehen; die Chronologie selbst gibt die erforderlichen Einblicke in die Problemgeschichte.

3.1 Die Aufnahme des Mythosbegriffs als Mittel für differenzierende Distanzierung (1792/93)⁵

Zu ersten Mal prominent wird der Mythos-Begriff in Schellings Magister-Dissertation, die er 1792 über den Ursprung des Bösen verfasst hat.⁶ Darin nimmt

⁵ Die hier folgenden Einsichten gehen auf Christian Danz zurück, der in seinem Aufsatz *Mythos und Geschichte* einen Einblick in noch nicht veröffentlichte Materialien aus Schellings Studienzeit gegeben hat: Christian Danz, *Mythos und Geschichte. Beobachtungen zur Geschichtsphilosophie des jungen Schelling*, in: Schellings Denken der Freiheit, hrsg. v. Heinz Paetzold/Helmut Schneider, Kassel 2010, 169–191.

⁶ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum*, in: Ders., *Historisch-kritische Ausgabe*, Reihe 1, Bd. 1, hrsg. v. Wilhelm G. Jacobs/Jörg Jantzen/Walter Schieche, Stuttgart-Bad Cannstadt 1976, 59–148.

Schelling eine Auslegung von Gen 3 vor, in der er den Mythosbegriff verwendet. Dabei dient ihm der Mythosbegriff zu zwei Zwecken. Einmal kann er sich, indem er diese Geschichte als einen Mythos erzählt, abgrenzen von dem Versuch, den Sündenfall als ein historisches Ereignis zu beschreiben. Den Sündenfall so zu betrachten, ist ja eine Debatte, die nicht nur damals geführt wurde, sondern die manchmal auch heute noch nachwirkt. Wie verhält es sich mit dem Eintritt des Bösen in die Welt? Ist er ein Punkt in der Geschichtsreihe? Und die Antwort lautet natürlich: Nein. Warum? Weil hier ein Mythos erzählt wird und nicht ein geschichtliches Ereignis. Diese enthistorisierende Funktion ist die erste Leistung des Mythosbegriffs. Zweitens gilt: Wenn es sich in der Sündenfallgeschichte um einen Mythos handelt, dann macht das zugleich deutlich, dass es sich um etwas Unwiderrufliches handelt, was da eingetreten ist. Es kommt hier das Archaische zur Sprache, auf das wir vorhin gestoßen sind. Von dem Auftreten des Bösen kann man nur als Mythos erzählen; damit ist etwas gesetzt, hinter das man nicht mehr zurückkommt, und mit dem sich alle, die nachher kommen, auseinandersetzen müssen. Das sind diese beiden Momente, die in dem frühen Mythosbegriff Schellings eine Rolle spielen. Christian Danz konnte zeigen, wie sehr Schelling hier im Anschluss an Lessing argumentiert, dann aber auch Überlegungen von Johann Philipp Gabler, einem Exegeten des 18. Jahrhunderts, aufnimmt, wobei Schelling diesen Mythosbegriff, der exegetisch viel weicher und lockerer gefasst ist, philosophisch durchaus härter in Anspruch nimmt. Wir erkennen also die Aufnahme des Mythosbegriffs aus der Exegese. Er wird zunächst auf das Problem des Bösen angewandt. Damit ist die Behandlung des Mythos natürlich noch überhaupt nicht vollständig, das aus der Geschichtswissenschaft stammende Verfahren gibt aber sozusagen ein Sprungbrett ab für die philosophische Behandlung des Mythos – schon in dieser Dissertationsschrift von 1792.

3.2 „Mythologie der Vernunft“ (1796/97)

Die zweite Etappe bezieht sich auf die Jahre 1796/97. Ein berühmtes Zitat aus dieser Zeit lautet:

„[W]ir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen, sie mus [ein]e Mythologie der Vernunft werden. Ehe wir die Ideen ästhetisch, d. h. mythologisch machen, haben sie für das Volk kein Interesse u[nd] umgek[ehrt] ehe d[ie] Mythol[ogie] vernünftig ist, muß sich d[e]r Philos[oph] ihrer schämen.“⁷

7 Christoph Jamme/Helmut Schneider (Hg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels „ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus“*, Frankfurt (Main) 1984, 13.

Wenn aber diese Mythologie einmal erreicht ist, „dann herrscht allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister! – Ein höherer Geist, vom Himmel gesandt, muß diese neue Religion unter uns stiften, sie wird das letzte größte Werk der Menschheit seyn.“⁸ Dieses Zitat entstammt einem handschriftlichen Text, den man in der Forschung „das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“ nennt. Er liegt in der Handschrift Hegels vor, und Christoph Jamme hat plausibel gemacht, dass es sich auch um einen Text Hegels selbst handelt; Franz Rosenzweig hatte das noch anders gesehen und hatte den Text stärker auf Schellings Seite geschoben. Die Diskussion ist hier äußerst subtil, sowohl was die historischen, wie die systematischen Fragen angeht. Ohne in diese Debatte einzutreten, kommt es hier nur darauf an, dass wir uns in dem gemeinsamen Horizont der Arbeitsgemeinschaft von Hölderlin, Hegel und Schelling befinden. Im Einzelnen muss man sich große Mühe geben, die Fäden den drei Autoren zuzuordnen – darum geht es an dieser Stelle auch gar nicht. Vielmehr kommt diese Idee einer „Mythologie der Vernunft“ als eine Idee in Betracht, die zwischen den Dreien in der Luft lag. Darum mag es auch erlaubt sein, sie jetzt als einen Punkt in Schellings Verständnis des Mythos mit einzuzeichnen.

Worum geht es eigentlich in diesem ältesten Systemprogramm? Es geht um das, was alle jungen kritischen Geister der Philosophie nach Kant beschäftigt hat: Wie schaffen wir es, die Differenz von theoretischer Vernunft und praktischer Vernunft, die Kant so stark machte, diese Zweistämmigkeit, die man auch auf andere Weise akzentuieren kann, wieder zusammen zu sehen? Was ist der überwölbende Bogen, der die reine Vernunft und den empirischen Menschen nicht einfach zerreißt und auseinandertreibt? Zum Zweck einer Antwort entwickelt das Systemprogramm einen Durchgang von der Natur über die Geschichte zur Schönheit. Die Mythologie und die Religion tauchen sozusagen als Abschlussfiguren auf – darauf kommt es jetzt an.

Gesucht wird mithin eine Einheit, die die Opposition von Mythologie und Vernunft ebenso überwindet wie die Zweistämmigkeit der Vernunft, die Kant in verschiedener Weise in seiner Philosophie durchbestimmt hat. Das Allgemeine, das normalerweise ein Produkt der Vernunft ist, müsste so unmittelbar einleuchtend sein, die Menschen so appellhaft ansprechen, dass es tatsächlich unmittelbar überzeugt. Vernunft soll keine Anstrengung mehr bedeuten, nicht nur den Wenigen, die schulmäßig zu denken gelernt haben, vorbehalten sein, nein: Vernunft soll so allgemein sein wie die Mythologie. Und die Mythologie soll vollgesogen sein mit der Kraft der Vernunft; sie soll nicht irgendwelche Göttergeschichten als Unfreiheits-Geschichten zur Geltung bringen. Es gibt aber in

⁸ A.a.O., 14.

diesem Konzept, so scheint es, einen bleibenden Zwiespalt, der nicht aufgelöst wird. Diesen kann man in dem Zitat selber auch schon ersehen, wenn es einerseits heißt: „[e]he wir die Ideen ästhetisch, d. h. mythologisch machen“⁹ – da sind die Philosophen am Werk, die machen etwas; aber können sie das auch? Vielleicht können sie es nicht, denn am Ende heißt es: „Ein *höherer Geist*, vom Himmel gesandt“¹⁰ müsse diese neue Religion stiften und das größte Werk der Menschheit vollenden; es geht also nicht um das Werk eines Individuums oder mehrerer Individuen, sondern der ganzen Menschheit – etwas Vorwillentliches, etwas Unwillkürliches müsste sich da ereignen. Darauf zielt das Programm ab und eben darin steckt der Zwiespalt, der Zwiespalt zwischen dem, was die Philosophen machen möchten – und zwischen dem, was sich einstellen muss. Und dieser Zwiespalt bleibt im Systemprogramm ungeklärt.

Nun sei doch noch ein kleines Zitat angefügt, das es als erlaubt erscheinen lässt, Schelling in die Nähe dieser Figur zu stellen. Es stammt aus Schellings Philosophie der Kunst und ist um 1805 entstanden. Es ist eine der Stellen, von denen es bei Schelling nicht wenige gibt, in denen er die Meinung äußert, schon ganz früh gewusst zu haben, worauf alles hinausläuft. Schelling sagt:

„[I]ch verhehle meine Überzeugung nicht, daß in der Naturphilosophie, wie sie sich aus dem idealistischen Princip gebildet hat [das heißt im Klartext: in Schellings eigener Früh-Philosophie; Anm. D.K.], die erste ferne Anlage jener künftigen Symbolik und derjenigen Mythologie gemacht ist, welche nicht ein Einzelner, sondern die ganze Zeit geschaffen haben wird.“¹¹

Die Behauptung ist also, dass Schellings eigene Philosophie – seine Naturphilosophie, auf die wir jetzt hier gar nicht weiter eingehen können –, so zu verstehen ist, dass sie bereits den Gedanken einer sich verbreitenden Allgemeinheit der Vernunft in Form einer unmittelbar zugänglichen Mythologie der Vernunft präsentiert hat. Hier geht es nicht um das Recht oder die Legitimität dieses Anspruches, sondern nur darum, zu zeigen, dass es in der Tat so etwas wie eine Konvergenz gibt zwischen dem Systemprogramm und dieser Selbstsicht Schellings. Das mag als ein kleiner Hinweis dafür genügen, dass man das Systemprogramm auch für Schelling als heuristische Orientierung verwenden kann, selbst wenn man festhält, dass Hegel der Verfasser ist.

Ziehen wir ein Fazit: Die Absicht im Systemprogramm, aber auch in der Konzeption der Philosophie der Kunst bei Schelling, auf die wir gleich noch ein

⁹ A.a.O., 13; Herv. D.K.

¹⁰ A.a.O., 14; Herv. D.K.

¹¹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Philosophie der Kunst, ND d. Ausgabe v. 1859, Darmstadt 1966, 93.

bisschen näher eingehen werden, besteht darin, zu sagen, dass das Moment des Mythos in die unwillkürliche Allgemeinheit der Vernunft selbst hineingehört. Das Systemprogramm erhebt den Anspruch auf diese Art der Zustimmung, der Mythos soll selbst in den Vernunftbegriff hineingedacht werden, und so wie die Mythologie soll die Vernunft rezipiert werden. Aber wie ist das möglich?

3.3 „Darstellung des Absoluten“ (1800 – 1805)

Vergegenwärtigen wir uns zunächst noch einmal die Aufgabe, vor der wir stehen. Die Formel „Mythologie der Vernunft“ verlangt nach einer allgemeinen Darstellung und Rezeption der Vernunft als Werk der Menschheit. Das heißt, man muss jetzt irgendwie hinter diesen Projektions- und Produktionscharakter, der im Systemprogramm noch durchschien, zurückkommen. Die Idee bei Schelling ist eigentlich ganz naheliegend, denn die Einheit, die da gesucht wird, muss man und kann man fassen als die Systemformel „Darstellung des Absoluten“. Für diese Formel kann man jetzt in dieser Zeit von 1800 – 1805, in der Schelling ziemlich viel, ziemlich schnell und in neuen Ansätzen gearbeitet hat, etwa drei unterschiedliche Konstellationen herausgreifen, die auch wieder logisch miteinander zusammenhängen.

3.3.1 System des transzendentalen Idealismus (1800)

Die erste Konstellation entnehme ich dem wunderbaren großen Werk von 1800, Schellings *System des transzendentalen Idealismus*¹². Der Titel klingt kompliziert und das Buch ist es auch, aber die Idee, die der Sache zu Grunde liegt, ist sehr klar und sehr einleuchtend. Zwar gilt für unseren Zusammenhang die Einschränkung, dass in diesem Werk das Stichwort Mythologie sozusagen gar nicht auftaucht, wohl aber die Kunst eine tragende Rolle einnimmt – und den Zusammenhang von Kunst und Mythologie werden wir gleich noch näher betrachten. Die Grundidee im *System des transzendentalen Idealismus* lautet: Das Werden der Natur bereitet die Selbständigkeit des Geistes vor. Das ist ein ganz großartiger Gedanke, denn Natur ist darin nicht bloß mechanisch verstanden, sondern Natur ist etwas, das eine innere Dynamik besitzt. Wie man diese Dynamik beschreiben soll, ist nicht ganz

¹² Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, in: Ders., *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Karl Friedrich August Schelling, Abt. 1, Bd. 3, Stuttgart/Augsburg 1858, 327–634.

einfach zu sagen – eine Evolutionstheorie ist es noch nicht, eine bloße Entwicklungstheorie ist es auch nicht. Gerade darin ist sie ein sehr spannendes Konzept, das auch interessant ist im Gespräch mit gegenwärtigen Naturwissenschaftlern. Näher betrachtet besagt sie: Die Natur wird, und sie entwickelt sich bis zu einem Punkt, an dem sozusagen die Mittel dafür bereit stehen, dass die Selbstständigkeit des Geistes ergriffen werden kann – der Geist fällt nicht vom Himmel, sondern der Geist entwirrt sich aus der Natur. Er entsteht als Freiheitsakt unter dem Gegebensein seiner natürlichen Voraussetzungen. In dieser Formation wird klar: Wenn der Geist selber nicht einfach ein dualistisches Prinzip ist, sondern wenn dem Geist eine Dynamik eignet, die aus einem bestimmten Punkt der Naturentwicklung entspringt, dann hat auch der Geist eine Geschichte. Darum heißen ab jetzt die Unterschiede nicht mehr Natur und Geist, sondern genauer: Natur und Geschichte. Geist gibt es nur als Geschichte und diese menschliche Geschichte, in der die Geschichte der Freiheit Gestalt findet, hat immer die Geschichte der Natur (und damit der Notwendigkeit) im Rücken und bei sich. Sie kann sich selber gar nicht anders artikulieren und selber vollziehen.

Nun kann man schon ahnen, welche nächste Frage sich daraus ergibt. Wir haben diesen Naturbewegungsprozess, der eine Basis für die Selbstständigkeit des Geistes darstellt, vor uns; wir haben den Geist als Geschichte: Hängen diese Bewegungen nun noch mal zusammen, fallen sie am Ende auseinander oder geht eines ins andere über, so dass dann beide nicht mehr präsent sind? Es liegt nahe, dass wir jetzt nach einer konsistenten Einheit suchen müssen – und diese Einheit trägt bei Schelling hier den Namen Kunst. Kunst ist mithin die Einheit von Natur und Geist bzw. von Notwendigkeit und Freiheit oder von Natur und Geschichte. Warum? Erstens hat die Kunst immer eine sinnliche Erscheinungsform – das ist sozusagen ihre natürliche Seite; und auch die bei Schelling höchstgeschätzte Kunst, nämlich die Poesie, wird diese Sinnlichkeit nicht los. Auch Laute sind sinnlich. Man kann die Poesie zwar als die am höchsten vergeistigte Kunstform sehen, die die Sinnlichkeit in sich aufnehmen muss. Aber was in dieser Sinnlichkeit wirkt, also das, was das Material gestaltet, das ist der Geist. Das Interessante an Schellings Kunstbegriff ist, dass er diese Einheit von Vernunft und Geist so zustande kommen sieht, dass man sie nicht planend machen kann; die Repräsentanz der Einheit im Kunstwerk kann man sich nicht vornehmen. Als Schlüsselwort dafür, dass man das nicht kann, gebraucht Schelling den Begriff „Genie“. Als Genie wird eben nicht ein irgendwie nonkonformistischer Zeitgenosse bezeichnet, von dem man nicht so genau weiß, um was es mit ihm zu tun ist, sondern Genies, das sind Menschen, die unwillkürlich, sozusagen archaisch, das bewirken, das schaffen, was die Anderen in ihren Bann zieht. Wenn man das so formuliert, lassen sich leicht die Ähnlichkeiten von Kunst und Mythologie heraushören. Und die Kunst, die mit diesem Genie-Begriff verbunden ist – ein sehr

rationaler Genie-Begriff, könnte man sagen –, die Kunst ist dann diejenige Brücke oder Einheit, die als letzter Zielpunkt im *System des transzendentalen Idealismus* rekonstruiert wird. Aber auch in diesem Fall gilt es immer noch, dass natürlich beim Genie als Künstler das Schaffen im Vordergrund steht. Auch wenn dieser unwillkürlich schafft, ist er es doch, der schafft. Damit entsteht die Frage, ob wir die wirkliche Darstellung des Absoluten nicht noch höher hängen müssten. Dem widmet sich der zweite Versuch, den Schelling dann in seiner sogenannten Identitätsphilosophie unternommen hat in den Jahren 1801/02. Ich beziehe mich jetzt auf einen Text aus dem Jahre 1803:

3.3.2 Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1803)¹³

Was wissen wir jetzt? Wir wissen, das Absolute hat unterschiedliche Darstellungsformen – Natur und Geschichte. Wenn wir uns klarmachen, dass Natur und Geschichte in diesem Zusammenhang als Darstellungsform des Absoluten verstanden werden sollen, dann ist es ebenso klar: Die Natur hat eine Geschichte und die Geschichte hat eine Naturseite. Darstellung des Absoluten ist ein nicht ganz einfacher Ausdruck, er enthält mindestens zwei Aspekte, nämlich einmal, dass jedes Einzelne, das etwas darstellt, die Darstellung des Absoluten ist; und sodann, dass alles im großen Zusammenhang Darstellung des Absoluten ist; und beides muss auch wiederum zusammengehören. Wenn man eines der beiden Teile isoliert, verliert sich die Konkretion des Gedankens; beides muss zusammen vorkommen. Das bedeutet aber: Wenn wir uns auf die Repräsentanz des Absoluten in der Geschichte beziehen, gibt es auch hierin selbst eine Zweigliedrigkeit. Es gibt die Notwendigkeitsepoche der Geschichte, und es gibt die Freiheitsepoche der Geschichte. Das ist der Ort, an dem Schelling in der Methodenschrift, die unter dem Gedanken einer Studieneinführung das Ganze des Wissens erörtert, die Mythologie einbaut. Die Mythologie bezieht sich auf die Notwendigkeitsseite der Geschichte. Oder anders ausgedrückt: Mythologie heißt, es gibt in der Menschheitsgeschichte eine lange Phase, die unter dem Sigel der Notwendigkeit steht. In ihr kommen die Menschen noch nicht mit ihrem Kopf nach oben, sie müssen aber diese Phasen durchmachen, um dann schließlich in das Moment einer Geschichte der Freiheit einzutreten. Der Wendepunkt ist, man kann es schon ahnen, das Auftreten des Christentums. Warum ist das Christentum hier von besonderer Be-

¹³ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, in: Ders., *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Karl Friedrich August Schelling, Abt. 1, Bd. 5, Stuttgart/Augsburg 1859, 207–352.

deutung? Weil im Christentum das Absolute eben nicht nur in die Geschichte überhaupt eingesenkt ist, etwa in der Form von – um das klassische Beispiel zu wählen – Götterstatuen repräsentiert. Sondern im Christentum hebt sich das Endliche selber zum Unendlichen hin auf. Der Tod und die Auferweckung Jesu besagen: Gott geht ins Endliche ein und das Endliche hebt sich selber in die Einheit des Geistes wieder auf. Das ist das Unterscheidungsmuster zwischen dem Modell der Notwendigkeit, das selber eines von Gewicht und Gewalt ist, und dem Modell der Freiheit, für das das Christentum steht. Wir erkennen hier: Der Ausdruck Mythologie ist die Bezeichnung des großen Moments und der Phase der Notwendigkeit der Geschichte als Darstellung des Absoluten.

3.3.3 „Philosophie der Kunst“ (1802 – 1805)

Wir schließen jetzt noch kurz einen Blick auf die Philosophie der Kunst an. In ihr kommt die Mythologie auch wieder zur Sprache, und zwar auf eine ganz interessante Weise. Schelling bemüht sich in der Philosophie der Kunst ziemlich ausführlich darum, die unterschiedlichen Kunstformen in den Gedanken der Selbstdarstellung des Absoluten hinein zu verflechten. Die einfache, aber diskussionsbedürftige These, die er dort entfaltet, ist folgende: Es gibt, sagt er, in der Kunst eine große Richtung, die im Wesentlichen der Mythologie entspricht, und das ist die Plastik. Natürlich hatte er da insbesondere antike Plastiken vor Augen, in denen sich das Unendliche verendlicht. Seine These ist: Die anderen Kunstformen der Antike, etwa das Epos, sind selber von plastischer Gestalt oder mindestens als reliefartig zu verstehen. Das Epos ist noch nicht modern dynamisiert, sondern es ist eher statisch figurativ zu verstehen. Und umgekehrt, worin besteht die leitende Kunstform in der Phase der geschichtlichen Freiheit? Natürlich in der Poesie. Poesie ist nämlich die Sinnlichkeit, die nur im Hören, im Wahrnehmen, im Verarbeiten das wird, was sie ist. Der Poesie wird dieser Aspekt des Auflebens einer geistigen Anschauung zugeordnet. Und entsprechend müsste man sagen: Auch all dem, was an bildender Kunst in der Moderne da ist, eignet eine solche bewegliche Anmutung. Die moderne bildende Kunst zielt wie die Poesie darauf ab, dass die Rezipienten zugleich ein Teil des Kunstvorgangs werden. Das mag als ein Hinweis hier genügen.

In dieser Phase der Identitätsphilosophie finden wir die Kunst in einem ganz prominenten Status, aber auch die Mythologie; und die Philosophie der Kunst vereint beides noch einmal in einem sehr interessanten und hier nur sehr grob nachgezeichneten Muster. Deshalb kann das Fazit zur Identitätsphilosophie folgendermaßen lauten: Was mit „Mythologie der Vernunft“ gemeint war, das kann man nur ermitteln, wenn man sich auf die Formel „Darstellung des Absoluten“

zurückbesinnt. Das Moment des Unwillkürlichen, des Überindividuellen im Mythosbegriff spezifiziert sich in eine überwiegende Darstellung des Notwendigen im Mythos und in eine überwiegende Darstellung des geschichtlich Freien in der Offenbarung. Das klingt soweit durchaus einleuchtend – auf dieser Entfaltungsstufe aber tritt eine große Komplikation auf, und die macht die Sache erst richtig spannend. Was nun folgt, ist ein sehr ausdifferenzierter Prozess von einzelnen Momenten, den man auch ganz gut nachvollziehen kann.

3.4 Die Freiheit und ihre Folgen (ab 1809)

Hier beziehe ich mich auf Schellings Philosophie ab 1809, ausgehend von der Schrift: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*¹⁴ oder kurz Freiheitsschrift genannt.

3.4.1 Der Grundgedanke und seine Folgen für die Philosophie

Der Ausgangspunkt der Überlegungen ist ganz einfach. Bleiben wir noch einmal bei der soeben gebrauchten Formel: „Darstellung des Absoluten“. Darstellung lebt ja in der Differenz von Darstellung und Dargestelltem. Das heißt: Die Aufgabe der Darstellung ist es, das Dargestellte darzustellen. Diese Darstellung trägt somit selber eine Differenz in sich. Wenn aber jetzt diese Darstellung das Absolute darstellen soll, dann muss es auch eine Differenz im Absoluten geben – die haben wir bis jetzt aber noch gar nicht gesehen. Bis jetzt war das Absolute ein Einheitsbegriff. Und es kommt noch mehr ins Spiel: Es muss sich bei der Differenz im Absoluten nicht nur um *eine* Differenz im Absoluten handeln, es muss eine *absolute* Differenz im Absoluten sein. Das ist eine merkwürdige Formulierung: absolute Differenz im Absoluten: Wie soll man sie verstehen? Drei Verständnismöglichkeiten drängen sich auf. Die erste lautet: Absolute Differenz bezieht sich auf zwei Sachverhalte, die absolut nichts miteinander zu tun haben. Das kann aber so nicht sein, weil diese absolute Differenz natürlich immer nur aufgemacht wird mit der Referenz auf einen dritten Punkt; wenn ich etwas unterscheiden kann, dann ist die Differenz gerade nicht absolut. So einfach ist es also nicht. Die zweite Möglichkeit wäre, die absolute Differenz als die Negation aller Differenzen zu

¹⁴ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in: Ders., *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Karl Friedrich August Schelling, Abt. 1, Bd. 7, Stuttgart/Augsburg 1860, 331–416.

verstehen – das wäre aber eine absolute Indifferenz, und die wäre von absoluter Differenz gar nicht zu unterscheiden; und das wäre ja auch nicht der Sachverhalt, den wir suchen. Die dritte Möglichkeit besteht in der Annahme: Die Differenz ist da, aber sie hebt sich auf. Das ist ein durchaus prominentes Modell, das man durchzuspielen versuchen kann; es ist aber Schelling auch so noch zu einfach. Schellings Überlegung ist vielmehr folgende: Wenn es eine Darstellung des Absoluten gibt und diese Darstellung von Differenz zehrt, dann muss es im Absoluten selber eine Differenz geben, die man gar nicht anders erkennen kann als in der Darstellung. Und das bedeutet, so könnte man es fast ausdrücken: Die Darstellung des Absoluten ist das Absolute selber. Aber auch das ist jetzt zunächst nur eine Formel, die einen alsbald in neue Probleme verstrickt.

Der Grundgedanke ist zwar noch ganz einfach: Darstellung setzt Differenz voraus. Die Schwierigkeiten ergeben sich aus der Folgefrage: Wenn das Absolute dargestellt werden soll, dann muss es eine Differenz im Absoluten geben; allein: wie sieht die aus? Die verschiedenen primitiven Ansätze, die wir gerade durchprobiert haben, funktionieren nach Schellings Auffassung nicht. Wir müssen stattdessen irgendwie eine neue Erfassungsperspektive erfinden und ausprobieren. Als Leitformel dafür könnte man wählen: Die Darstellung des Absoluten ist das Absolute selber. Das würde jetzt bedeuten, wir müssen uns (das ist auch Schellings Weg, den er dann später einschlägt) auf das einlassen, was erscheint. Und wir müssen erwarten, dass das, was erscheint, so in einen Zusammenhang mit anderem tritt, dass es in diesem Zusammenhang als Einzelnes im Verweisungscharakter zu Anderem als Repräsentant des Absoluten verstanden werden muss. In dieser Bewegung steckt also, das ist zu merken, ein empirisches Moment, sofern wir nach Phänomenen suchen müssen; und es steckt ein rationales Element darin, demzufolge diese Phänomene in einen Zusammenhang treten. Genau gesagt: Eigentlich müssen wir schon die Erwartung haben, dass das, was an Phänomenen da ist, sich nicht hier und da beliebig vereinzelt. Vielmehr gilt: Weil wir diese Phänomene erfassen, und weil sie selber in diesem Erfassen als sie selber da sind, stehen sie auch in einem Zusammenhang miteinander, das heißt, sie sind möglicherweise in ihrem Zusammenhang Repräsentanten des Absoluten. Wir erwarten mithin, dass in den Phänomenen mehr steckt als bloßes Phänomen zu sein, so könnte man auch sagen.

Diesen Gedanken können wir jetzt als Schlüssel nehmen für die Konzeption von Mythologie und das, was grundbegrifflich in einem großen Teil des Schellingschen Werks ab 1809 passiert. Schelling hat sich in dieser Phase in vielen verschiedenen Anläufen und vielen verschiedenen Einzelphasen unterschiedlichen Forschungsstadien der Mythologie gewidmet. Das nachzuzeichnen, wäre eine zu große Aufgabe. Ich erinnere nur noch einmal an die systematische Fra-

geperspektive: Was besagt dieser Freiheitsgedanke, der uns anleitet, das Absolute nur über seine Darstellung zu verstehen, für die Mythologie?

Noch eine kleine begriffliche Anmerkung sei angefügt. Bei Schelling gab es bis ca. 1809 eine Formel, mit der er sich vergewissern wollte, dass das Absolute ein sinnvoller Bezugspunkt ist. Diese Formel heißt: intellektuelle Anschauung. Intellektuelle Anschauung ist für Schelling eine Gewahrensweise des Absoluten – wir lassen die darin enthaltenen Probleme auf sich beruhen. Man kann beobachten, dass in dem Moment, wo aufgrund dieses komplexeren Freiheitsgedankens deutlich wird, dass das Absolute nicht mehr unmittelbar erschwänglich ist, auch diese Formel verschwindet. Vielmehr muss man sich auf das einstellen, was erscheint – und da ist die Mythologie ein ganz besonderes Feld von Erscheinen. Das sei an den vier folgenden Stadien exemplarisch vorgeführt.

3.4.2 Folgen für die Konzeption der Mythologie

(1.) Die Mythologie ist *geschichtlicher Umgang mit dem Absoluten*. Das bedeutet: Man kommt erst einmal hinter die Mythologie gar nicht zurück. Wenn die Philosophen versuchen, den Mythos zu begreifen, dann können sie nicht einfach behaupten, so etwas wie einen unmittelbaren Zugriff auf das Absolute zu haben, von dem aus man dann beobachten könnte, was aus diesem Absoluten in der Mythologie wird, wie es sich dort verbiegt und verstellt – das wäre völlig unzureichend. Die Mythologie muss vielmehr geschichtlich gesehen werden – als die Art und Weise, wie die Menschen in der Geschichte mit dem Problem des Absoluten, das sich ihnen aufdrängte, umgegangen sind. Daraus dann entspringt Schellings Gedanke, dass die Mythologie als geschichtliches Phänomen philosophisch ernst zu nehmen ist. Es reicht nicht aus, sie nur psychologisch oder rationalistisch aufzufassen, als sei sie eine Verstellung der Wahrheit, bei der man sozusagen die Verbiegungen geraderichten müsste, um das direkt Gemeinte übrig zu behalten. Dieser Realismus des Mythos steht im Hintergrund, wenn die These heißt: Mythologie ist geschichtlicher Umgang mit dem Absoluten. Dadurch bekommt der Mythos, wie man leicht sieht, eine ganz gewaltige Macht in der Geschichte.

(2.) In der Mythologie ist nach Vollständigkeit, ist nach einem *rationalen Zusammenhang* zu suchen. Wenn Mythologie Umgang mit dem Absoluten ist, dann steckt in dieser Mythologie selber ein Gehalt, der viel mehr ist als das, was diejenigen, die Mythen aufschreiben und mit Mythen umgehen, hineinlegen konnten. Dann wirkt das Absolute nämlich selber darin, dann gibt es einen Zusammenhang zwischen den Vorstellungen und Praktiken, und dieser Zusammenhang ist nicht von Menschen gemacht. Die philosophische Aufgabe wäre dann zu fragen, worin

denn das Muster zu diesem Werden der Mythologie zu sehen ist. Schelling meint in der Tat, dass es ein solches Muster gibt, das man immer wieder finden kann. In der *Philosophie der Mythologie*¹⁵ entwickelt er später so etwas wie eine geschichtliche Abfolge von mythologischen Vorstellungen. Die ist so beschaffen, dass in der Geschichte eine mythologische Konstellation als Grundlage dafür dient, dass eine neue Konstellation entsteht, die einen Fortschritt darstellt, die sich aber auch auf ihre Herkunft zurückbeziehen kann. Diese neue Konstellation entwickelt sich nicht einfach aus der alten, sondern sie entsteht, sie taucht auf, sie wird kreierte und dann wirkt sie mit den Vorhandenen zusammen. Man kann es ahnen, dass Schelling hier ein aristotelisches Muster im Hinterkopf hat, dass er mit den Kategorien von *forma* und *materia* spielt, um das Werden des Neuen im Anschluss an das Alte zu beschreiben.

(3.) Wenn wir jetzt Schellings Vorgaben folgen, also die empirischen Vorkommnisse der Mythologie geschichtlich aufgreifen, und wenn wir in diesen aufgegriffenen Vorstellungen und Praktiken einen rationalen Gehalt entdecken, also eine überwillentliche Zusammenstimmung erfahren, ja wenn es uns sogar gelänge, die vorhandenen mythologischen Vorstellungen in einen durchgreifenden Zusammenhang einzustellen, dann wäre diese Darstellung der Mythologie immer noch nicht die vollständige Darstellung des Absoluten. Warum? Weil mit dieser vollständigen Darstellung die innere *Differenz des Absoluten* noch gar nicht erreicht wäre. Wenn wir mythologische Vorstellungen aufsammeln und sie sich ordnen lassen, dann wissen wir zwar, was der begriffliche Grundbestand des Absoluten ist, aber wir wissen noch nicht, was das Absolute selbst ist. Denn hinter der Darstellung liegt eine Differenz, die wir noch gar nicht weiter begriffen haben. Und die Differenz der Kategorien, die wir eben im Auge hatten, ist noch keinesfalls die Differenz des Absoluten selbst. Vielmehr haben wir ja noch mit diesem Freiheitsgedanken umzugehen, diesem Unüberwindlichen, Unbegreiflichen, das uns die ganze Zeit überhaupt schon in Bewegung gesetzt und gehalten hat. Das heißt, um das Absolute zu verstehen, brauchen wir nicht noch einen weiteren Aspekt des Begriffs, sondern wir brauchen eine neue Position. Das Absolute zeigt sich nicht darin, dass noch ein Moment in der Darstellung hinzu kommt, sondern dass die ganze Darstellung in ein anderes Licht gesetzt wird – das ist der Punkt, auf den es ankommt. Man kann diese Veränderung, um die es zu tun ist, begrifflich auch daran sehen, dass Schelling anfängt, von einer neuen Weise vom Sein zu reden – er schrieb das natürlich damals mit *y*, also: *Seyn*. Die Idee, dass es sich bei diesem

¹⁵ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Karl Friedrich August Schelling, Abt. 2, Bd. 2: *Philosophie der Mythologie*, Stuttgart/Augsburg 1857.

Seyn nicht um ein weiteres begriffliches Moment handelt, sondern um eine neue Position des Ganzen, das ist ein Gedanke, den später Heidegger von Schelling übernommen hat – in einem Seminar über Schellings Freiheitsschrift, das auch publiziert ist.¹⁶ Dieser Seyns-Begriff, der bei Schelling auftaucht, wird später bei Heidegger eine entscheidende Rolle spielen.

(4.) Die Anwesenheit des Seyns in den begrifflich vollständigen, untereinander zusammenhängenden und gedanklich abgeschlossenen Vorstellungen der Mythologie heißt: *Offenbarung*. Offenbarung meint: Präsenz des Göttlichen im Endlichen. Diese Präsenz ist aber vollständig nur so zu denken, dass man das Göttliche im Endlichen auf die Weise gegenwärtig weiß, dass es sich selbst als Endliches aufhebt. Das ist zunächst eine einfache dialektische Struktur; die Pointe besteht darin, dass es nicht auf diese schlichte dialektische Struktur als Begriff des Ganzen oder als Alternative zur Notwendigkeit als solche ankommt, sondern dass sie nur als Indiz dafür steht, dass das Moment der Freiheit des Absoluten, der Differenz im Absoluten selber für die Darstellung eintritt. Das ist kein ganz einfacher Gedanke, diese Doppelbödigkeit und Einheit von begrifflicher Vorstellung und realer Präsenz. Es ist aber ein Gedanke, der auf eine sehr interessante Form den berühmten ontologischen Gottesbeweis wieder ins Gespräch bringt. Hegel hat sich ja auch intensiv damit beschäftigt und versucht, ihn in seiner Philosophie zu rechtfertigen. Schelling rezipiert ihn in seiner Philosophie auf eine andere Art und Weise.¹⁷ Ich versuche das einmal im Blick auf die Frage, was Mythologie in der Freiheitsphilosophie Schellings bedeutet, zusammenzufassen. Wir suchten nach der Darstellung des Absoluten, bei der das Absolute in der Darstellung des Absoluten selber präsent ist. Wir finden mythologische Vorstellungen, die einen Umgang mit dem Absoluten in der Welt darstellen, aber wir finden darin noch nicht diese überbegriffliche Differenz ausgesprochen, die ich mit dem Stichwort Position bezeichnet habe. Diese überbegriffliche Differenz finden wir erst da, wo wir verstehen: Die Konstellation der Offenbarung ist etwas anderes als die begriffliche Fortsetzung der Mythologie. Man kann sich das so vorstellen, als würden wir von einer Betrachtungsweise der Welt, nämlich der Betrachtungsweise der Welt als eines dichten, aber auch notwendigen Zusammenhangs, versetzt werden in eine neue Betrachtung der Welt, die ihren Zusammenhang nicht verliert, die uns aber anders, nämlich frei, zur Welt positioniert. Hier äußert sich ein ganz starker

¹⁶ Martin Heidegger, Schellings Abhandlung „Über das Wesen der menschlichen Freiheit“ (1809), hrsg. v. Hildegard Feick, Tübingen 1971.

¹⁷ Vgl. Dietrich Korsch, *Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentums im Spätwerk F.W.J. Schellings*, München 1980 (= *Beiträge zur evangelischen Theologie* 85), 28–42.

Freiheitsbegriff, der darauf zurückgeht, dass sich unsere Freiheit der Tatsache verdankt, dass Gott seine Freiheit nicht an sich hat und für sich behält, sondern seine (riskante) Freiheit mit uns teilt. Das heißt: Unsere Freiheit nimmt teil an Gottes Freiheit und unterscheidet dadurch die Welt als einen Notwendigkeitszusammenhang von sich selber. Das ist jetzt in groben Zügen diese Position, die man aus der Freiheitslehre erkennen kann.

3.4.3 *Philosophie der Mythologie* und *Philosophie der Offenbarung* als *Philosophie des Absoluten* (ab 1841)¹⁸

Die Zweiteilung der Philosophie in eine *Philosophie der Mythologie* und eine *Philosophie der Offenbarung* ist die letzte Konstellation, die Schellings Philosophie einnimmt. Was zur Philosophie der Mythologie zu sagen ist, lässt sich von den Einsichten her, mit denen wir es bisher zu tun hatten, leicht nachvollziehen. Schelling zeichnet sich in seiner *Philosophie der Mythologie* dadurch aus, dass er zuerst eine *historisch-kritische Einleitung in die Mythologie* vorträgt, in der er sich darum bemüht, die zur seiner Zeit verfügbaren ethnologisch-religionsgeschichtlichen Daten zu sammeln und zusammenzustellen.¹⁹ Wichtig ist ihm, dass es sich bei den mythologischen Vorstellungen nicht um ein beliebiges Chaos handelt, sondern dass in ihnen eine gewisse Ordnung herrscht. Die Suche nach einer solchen Ordnung muss man heute auch von jedem Religionswissenschaftler erwarten; es reicht nicht aus, alles Mögliche festzustellen, es kommt vor allem darauf an, in welchen Zusammenhang man es rückt. Die Religionswissenschaft kann sich insofern nicht nur als „empirisch“ verstehen. Das Bild, das bei Schelling gezeichnet wird, ergibt ein gerundetes Resultat der mythologischen Religionsgeschichte, deren besondere Pointe es am Ende ausmacht, dass die Mythologie selber weiß, dass es mit der bloßen Produktion von Vorstellungen nicht getan ist; schon die Mythologie funktionierte nur, weil sie – im Grunde vorbewusst – das Innere, das in ihr Wirksame, ergreift. Diesen mythologie-internen Übergang ins Lebensweltlich-Praktische diskutiert Schelling, indem er den Zusammenhang von Mythologie als Vorstellung und Mysterium als religiösem Mythologievollzug thematisiert. Im Mysterium deutet sich eine Selbstüberschreitung der Mythologie an. Die Fluchtlinie in die Lebenspraxis ist das untergründig dominante Moment,

¹⁸ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Karl Friedrich August Schelling, Abt. 2, Bd. 3 u. 4: *Philosophie der Offenbarung*, Stuttgart/Augsburg 1858.

¹⁹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, in: Ders., *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Karl Friedrich August Schelling, Abt. 2, Bd. 1: *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, Stuttgart/Augsburg 1856, 1–252.

dem die Produktion von Vorstellungen in der ausgeführten Mythologie sozusagen immer hinterher läuft. Wenn man alle möglichen Positionen durchgenommen hat, dann bleibt immer noch die Frage offen: Zu welchem Zweck dient eigentlich das Ganze? Wenn man sich diese Frage stellt, dann kann man Schellings Auffassung nachvollziehen, dass es in der vorchristlichen Religionsgeschichte so etwas wie eine Erwartungshaltung dafür gibt, dass das Christentum auftritt. Es fällt nicht einfach vom Himmel, sondern es setzt bestimmte Konstellationen voraus, die dazu dienen, das Christentum auch zu verstehen. Soviel also zur *Philosophie der Mythologie*.

Die *Philosophie der Offenbarung* setzt eine andere Fragehaltung, die nach dem Seyn und nach dem eigentümlichen Ausdruck der Freiheit des Seyns bei uns selber, voraus. Die Darstellung der Hauptaufbaumomente des Christentums fällt bei Schelling eher traditionell aus; er nimmt mit der Zentralstellung des Gedankens der Menschwerdung Gottes so etwas wie eine christologische Konzentration des Christentums vor, auf die er alles abzielen lässt. Das heißt: Das Unendliche wird endlich, bis in den Tod Jesu hinein – die Auferweckung Jesu besagt dann, dass das Endliche unendlich wird. Interessant ist aber gar nicht das Verstehen dieser Dialektik als solcher. Die eigentliche Pointe besteht darin, dass man weiß und erfährt, dass in dieser Dialektik eine Präsenz der Freiheit vonstatten geht, die uns als diejenigen, die sich in sie verstrickt finden, auf eine andere Position versetzt. Das kann man der logischen Form des Gedankens nicht ansehen, diese Positionsveränderung muss man an sich selber erfahren.

Schelling ist bekanntlich der Auffassung gewesen, dass genau in dieser Doppelkonstellation von *Philosophie der Mythologie* und *Philosophie der Offenbarung* die neue Philosophie des Absoluten besteht, die nicht mehr als eine aus einem einheitlichen Grund herzuleitende konzipiert werden kann. Stattdessen ist für den späten Schelling diese Art von Religionsphilosophie, nämlich der geschichtliche Umgang der Menschen mit dem Absoluten, der Schlüssel zur Philosophie überhaupt. Deshalb kann er den Grundgedanken seiner *Philosophie der Mythologie*, der es auf die Vollständigkeit der Erscheinungen abstellt, auch in einer, wie er es nennt, reinrationalen oder negativen Philosophie wiederfinden, die man als Wissenschaftstheorie lesen kann. Auf der anderen Seite macht er den Versuch, die *Philosophie der Offenbarung* als positive Philosophie darzustellen, die den Lebenssinn der Philosophie zur Sprache bringt. Positive Philosophie ist demnach diejenige Philosophie, die eine Lebenshaltung in der und zur wissenschaftlich begriffenen Welterkenntnis enthält. Aber das ist jetzt nur andeutend gesagt und müsste weiter ausgeführt werden.

4. Notwendigkeit und die Dialektik der Freiheit

4.1 Ein Resümee

Schelling bietet uns einen starken Begriff der Mythologie. Warum? Weil er zeigt, dass das menschliche Bewusstsein in seiner Geschichte tatsächlich Erfahrungen macht, in denen es mit dem Absoluten umzugehen hat. Der Umgang mit dem Absoluten – und zwar durchaus in der Form, dass sich damit handlungsleitende Vorstellungen verbinden und handlungsleitende Vorstellungen ausprägen –, das ist die Mythologie, die die Geschichte des Mythos erzählt. Der Mythos bestimmt mithin eine wichtige Etappe in der Geschichte der Menschheit. Daraus resultiert auch die Macht des Mythos. Dieser starke Begriff der Mythologie, nach dem es Vorstellungen sind, die in der Geschichte wirken, prägt auch den Begriff einer reinrationalen Philosophie als Philosophie der Notwendigkeit, also den Aufbau eines geschlossenen wissenschaftlichen Weltbildes, das sich in seiner Logik wieder unter Rückgriff auf gewisse aristotelische Grundannahmen aufbaut. Bei Schelling verbindet sich ein durchaus rationales, alles durchdringendes Weltbild mit einer Lebenshaltung, die nicht unter dem Diktat dieser Welt in wissenschaftlicher Betrachtung steht. Das ist durchaus ein Resultat, das Eindruck macht. Und die Freiheit in dieser Lebenshaltung ist eben keine begriffliche, sondern eine reale Alternative zur Notwendigkeit. Schelling empfiehlt eine neue Position zur als notwendig verstandenen Welt. Das wäre, ganz kurz gesagt, das Fazit seiner Position.

4.2 Zur Kritik

Auf den ersten Blick erscheint die Alternative von Freiheit und Notwendigkeit durchaus zwingend. Es fragt sich aber, ob man den Gesichtspunkt der Notwendigkeit (in der negativen Philosophie ebenso wie in der Mythologie) unbedingt so auslegen muss, dass er auf die Vollständigkeit der mythologischen wie der wissenschaftlichen Vorstellungen abzielt. Könnte es nicht sein, dass mythologische Vorstellungen und wissenschaftliche Begriffsbildungen auch dann den bezwingenden Charakter der Notwendigkeit tragen, wenn es uns nicht mehr gelingt, sie im Muster eines rationalen Gesamtzusammenhangs zu rekonstruieren? Diese Erwägung ist natürlich durch die Vielfalt der religionsgeschichtlichen Kenntnisse und die Pluralisierung der Wissenschaften in der Gegenwart bedingt – jeder Religionswissenschaftler oder Religionswissenschaftlerin wird unterstreichen, dass es eine Universalgeschichte der Mythologie nicht geben kann, und für die Wis-

senschaftstheorie muss dieselbe Beschränkung akzeptiert werden. Wird durch diese Unmöglichkeit die Theorie der Mythologie als Ausdruck der Notwendigkeit bei Schelling schon ad absurdum geführt? Nein, wenn nämlich der Charakter der Notwendigkeit auch als innerer Charakter der Notwendigkeit (in jedem Phänomen) verstanden werden kann.

Daran schließt die weitere kritische Überlegung an: Schelling ist, wie zu sehen war, der Auffassung, dass der Notwendigkeitsgesichtspunkt im Sinne der Vollständigkeit die Voraussetzung dafür abgibt, nach der Freiheit, dieser gegenüber der Notwendigkeit anderen Position zu fragen. Aber die Freiheit ist ja auch nicht nur unter der Maßgabe einer solchen Vollständigkeit zu denken, sondern Freiheit kann sich auch auf eine Alternative zur Notwendigkeit im Einzelfall beziehen. Oder anders gesagt: Notwendigkeit ist nicht nur die Signatur der religionsgeschichtlichen Phänomene in ihrem Zusammenhang, sondern Notwendigkeit kann als Signatur ganz verschiedener Phänomene auftreten. Das heißt: Die Kritik der Notwendigkeit im Namen der Freiheit müsste an jedem Ort stattfinden können. Die Freiheit muss sich als Alternative nicht immer auf das Ganze der Notwendigkeit beziehen, die Freiheit kann sich auch auf einzelnes Notwendiges oder auf die Signatur des Notwendigen im Einzelnen beziehen und sich davon abgrenzen. Freiheit ist auch als Einzelfall von Freiheit möglich, so gewiss sie aus der Differenz des Absoluten selbst entsprungen ist und als solche in der Geschichte zur Darstellung gelangt. Allerdings müsste man mit Schelling durchaus daran festhalten, dass es keine Freiheit gibt, die nicht zugleich Kritik von Notwendigkeit ist. Das ist ein Gedanke, der auch unter aktuellen Diskursbedingungen wichtig ist: In unseren gegenwärtigen Freiheitsdebatten treffen wir oft auf die Annahme, man müsse sich Freiheit als etwas Unmittelbares vorstellen – das ist aber keine sinnvolle Option. Freiheit ist nicht einfach da. Sie muss beansprucht werden. Und darum kann sie immer nur in Abgrenzung von anderem beansprucht werden. Man muss sich nur deutlich machen, dass nicht dieser Vorgang der Abgrenzung der Ursprung der Freiheit ist; umgekehrt: die Freiheit hat eine Abgrenzung von Anderem zur Folge. Religionsgeschichtlich bedeutet das, dass man nicht das Ganze braucht, um die Kritik der Freiheit einleiten zu können. Offenbarung, die zur Freiheit führt, wäre dann paradigmatisch und pragmatisch zu verstehen, aber nicht als der einzige geschichtsphilosophische Ursprung von Allem zu reklamieren.

Wenn wir uns diese Erweiterung von Schellings Mythologiebegriff klarmachen und wenn wir überdies der Kritik folgen wollten, dass man nicht die Vollständigkeit der religionsgeschichtlichen Vorstellungen rekonstruieren muss, um in die Freiheit zu gelangen, dann könnte man sagen, dass die Mythologie in ihrem Zwangs- oder Notwendigkeitscharakter nicht nur eine Signatur der antiken Welt ist. Entmythologisierung würde sich demnach nicht nur auf das antike Weltbild beziehen, sondern Entmythologisierung müsste sich zwanglos auch auf die neuen

Zwangsläufigkeiten beziehen, wie sie ins Stichwort der „Alternativlosigkeit“ gefasst werden. Solches ist selber eine Form des Mythos; und seine Kraft ist ihm noch nicht ausgegangen. Inspiriert von diesem Freiheitsgedanken, der eine neue Position zur Wirklichkeit in sich schließt, könnte man den Versuch machen, auch heute und an dieser Stelle gegenüber den neuen Mythologien kritisch zu sein – und damit das Programm der Entmythologisierung weiterführen.