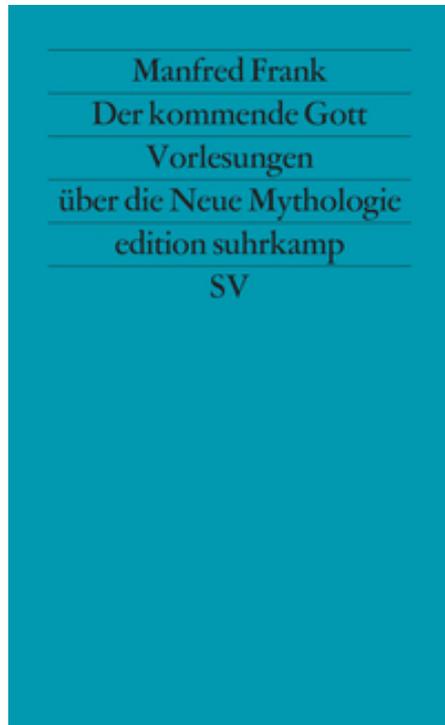


Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Frank, Manfred
Der kommende Gott

Vorlesungen über die Neue Mythologie. I. Teil

© Suhrkamp Verlag
edition suhrkamp 1142
978-3-518-11142-0

es 1142

edition suhrkamp

Neue Folge Band 142

»Wenn Sie in den letzten Jahren und Monaten die Wochenend-Feuilletons unserer großen deutschen Zeitungen durchgeblättert haben, wird Ihnen im Rahmen der Kulturkritik ein Thema immer häufiger begegnet sein: dasjenige der Aufarbeitung, der Wiederaufrichtung mythisch-religiöser Sinnzusammenhänge, und zwar vom sozialen Leben selbst bis hin zum Film. Vom sozialen Leben selbst, sage ich, und meine damit, daß die Gesellschaft, das Gesamt der Beziehungen zwischen den Mitgliedern einer staatlichen Gemeinschaft, ihre sogenannte ›Sinnkrise‹ zunehmend in Kategorien einklagt, die der religiösen Sprache entnommen sind. Das Problem, das in der gegenwärtigen ›Sinnkrise‹ uns aufgegeben ist, ist aber älter als das, wovon die Zeitungen sprechen. Soviel ich sehe – und alle kommenden Vorlesungen werden diese Behauptungen Stück um Stück zu begründen versuchen –, war es die deutsche Romantik, die als erste Epoche der neueren Zeit das Problem der Entfremdung von Staat und Gesellschaft (das des ›Systems der Mittel‹ und der Sinnforderungen der Bürger) als das Problem eines Legitimationsverlustes beschrieben und in einer religiösen Terminologie bearbeitet hat. Wenn die Romantiker sich mit dem ›Mythos‹ beschäftigten, so war ihnen vor allem um Folgendes zu tun: um welche Art von gesellschaftlicher Handlung – so fragten sie sich – handelt es sich eigentlich bei der Mythenüberlieferung. Und sie antworteten: Mythen (und religiöse Weltbilder) dienen dazu, den Bestand und die Verfassung einer Gesellschaft aus einem obersten Wert zu beglaubigen. Man könnte das die kommunikative Funktion des Mythos nennen, weil sie auf das Verständigtsein der Gesellschaftsteilnehmer untereinander und auf die Einträchtigkeit (oder doch: Vereinbarkeit) ihrer Wertüberzeugungen abzielt.«

Manfred Frank
Der kommende Gott

*Vorlesungen
über die Neue Mythologie*

I. Teil

Suhrkamp

8. Auflage 2015

Erste Auflage 1982

Neue Folge Band 142

edition suhrkamp 1142

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1982

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)

ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Printed in Germany

Umschlag gestaltet nach einem Konzept

von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-11142-0

Inhalt

1. Vorlesung

Einführung ins Thema. Die Aktualität der Mythen-Renaissance in Kunst und Gesellschaft. Der romantische Dionysos und seine antiken Quellen. Zukunftsgott oder Gott der Gegenaufklärung.

9

2. Vorlesung

Die Gegenwärtigkeit des Mythos, demonstriert an drei zeitgenössischen Texten (H. E. Richter, H. Blumenberg, L. Kolakowski).

45

3. Vorlesung

Ein erster Versuch, »Mythos« zu definieren; die Theorieabhängigkeit jeder Definition. Mythos als Beglaubigung (als Legitimation) von sozialen oder kulturellen Praktiken. Die Unterscheidung des Kults vom Mythos und die romantischen Quellen dieser Unterscheidung. F. Creuzer, J. J. Bachofen, Nietzsche.

73

4. Vorlesung

Ein zweiter Versuch, »Mythos« zu definieren. Zeichenfunktion und Symbolismus. Die synthetische Option des Mythos und ihre Kritik von seiten der Aufklärung (des analytischen Geistes).

107

5. Vorlesung

Herders Rehabilitation des Mythos. Seine Polemik gegen Klotz im Essay »Über den neueren Gebrauch der Mythologie«. Herder und seine Zeitgenossen. Versuche, eine »neue Mythologie« durch Anknüpfen an die eddische Mythologie zu begründen. Herders eigene Idee einer »neuen Mythologie« im »Iduna«-Dialog.

123

6. Vorlesung

Die Herder-Nachfolge der Frühromantik. Der Entwurf einer »Neuen Mythologie« im »Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus«. Das staatskritische Fundament der »Neuen Mythologie«: Staatsgemeinschaften im »Dienst der Ideen« und ideenlos funktionierende Gesellschaften. Die Mechanismus-Organismus-Unterscheidung. Ihr Fundament bei Kant. Ihre Vorgeschichte von Hobbes bis Fichte. Die romantische Gleichsetzung des bürgerlichen Staats mit einer Maschine. Parallelen zum Ansatz der Kritischen Theorie.

153

7. Vorlesung

Die romantische Idee einer Neuen Mythologie (Lessing, Novalis, Fr. Schlegel, Schelling, Marx, Baader). Notwendigkeit der Wiedergeburt einer »allgemeinen Symbolik«. Mythologie, Poesie, politische Utopie. Mythos und »allgemeine Mittelbarkeit« (»Öffentlichkeit«).

188

8. Vorlesung

Politisierungen der romantischen Idee einer Neuen Mythologie im französischen Frühsozialismus und bei Richard Wagner. Sartres Anknüpfen ans Postulat der Öffentlichkeits-Bindung der Kunst. Der Symbolismus des L'art-pour-l'art als eine Art artifizieller Mythologie (Mallarmé).

217

9. Vorlesung

Esoterische (mysterische) und exoterische (geoffenbarte) Religion. Dionysos als Thema der Mysterien und als der Offenbarer. Hegels »Eleusis«. Christus als der »letzte Gott« (Schelling). »Reich Gottes«. Beginn der Interpretation von Hölderlins »Brod und Wein«. Wer ist der »kommende Gott«. Die romantische Rezeption der Dionysos-Mythen. Dionysos als der Gemeinschafts-Gott.

245

10. Vorlesung

Die enharmonische Verwechslung des Dionysos und Christi bei Hölderlin, in der Romantik und in der Antike.

285

11. Vorlesung

Weitere (antike und romantische) Belege für die Gleichung Christi und des Dionysos. Die orphische Tradition der drei Dionyse. Das göttliche Kind in der Krippe als Sohn der Demeter oder der Maria. Abendmahl und Omophagie. »Philosophie der Mythologie« und »der Offenbarung«. Kanne, Creuzer u. a. über Mysterium und Christentum. Antike und moderne Heilserwartung. Der »kommende Gott« und seine immer noch ausstehende Wiedergeburt. Der Auftrag an die bürgerliche Gesellschaft, dem Gott die Ankunft leichter und den Weg kürzer zu machen als bislang.

308

1. Vorlesung

Die Literaturwissenschaft sucht immer aufs neue, die Aktualität von Fragestellungen zu bewähren, die in vergangenen Texten aufgeworfen sind. Das hat einen im Begriff der Aktualität aufbewahrten Grund; denn was für aktuell gilt, ist eben das, was uns hier und heute angeht, indem es unsere Gedanken, Sorgen und Phantasien heimsucht oder aufregt. Bewegende Kraft aber hat ein Problem selten erst seit dem heutigen Tag; eher könnte man sagen, daß wir uns eines Sachverhalts als eines *Problems* dadurch bewußt werden, daß ein von langer Hand uns Aufgegebenes jetzt – unter diesen besonderen Umständen – uns unausweichlich zur Stellungnahme zwingt. So verweist die Aktualität auf eine Vorgeschichte, an der unsere Gegenwart noch zu arbeiten hat und deren Bewältigung in die Zukunft reicht. Von solcher Art sind offenbar auch die Appelle, die die Literatur früherer Epochen an die unsere richtet: sobald wir uns, wie man sagt, angesprochen fühlen von ihrer Lektüre, scheint etwas Unüberwundenes sich anzumelden, von dem uns zugleich bewußt wird, daß es in den Zusammenhängen unserer geschichtlichen Verwurzelung gründet und seither nicht aufgehört hat, uns in Frage zu stellen.

Ich denke besonders an ein Phänomen, das lange Jahre nur in der Dichtung sichtbar war und seit kurzem zu den auffälligen Erscheinungen unserer kulturellen und gesellschaftlichen Aktualität gehört, das Interesse nämlich an der Frage nach der mythischen und ganz allgemein: nach der religiösen Dimension nicht etwa nur der Kunst, sondern des gesellschaftlichen Lebens selbst. Wenn Sie in den letzten Jahren und Monaten die Wochenend-Feuilletons unserer großen Zeitungen durchgeblättert haben, wird Ihnen im Rahmen der Kulturkritik ein Thema immer häufiger begegnet sein: dasjenige der Aufarbeitung, der Wiederaufrichtung mythisch-religiöser Sinnzusammenhänge, und zwar vom sozialen Leben selbst bis hin zum Film. Vom sozialen Leben selbst, sage ich, und meine damit, daß die Gesellschaft, das Gesamt der Beziehungen zwischen den Mitgliedern einer staatlichen Gemeinschaft, ihre sogenannte »Sinnkrise« zunehmend in Kategorien einklagt, die der religiösen Sprache entnommen sind. Es fehlt, sagt man, eine letzte Verbindlichkeit, auf die die Politik, zumal in den westlichen Indu-

strienationen, zurückgreifen könnte, um ihren Bürgern für vertretbar zu gelten. Die bloße Verwaltung von Krisen berührt diese Dimension überhaupt nicht; und das darum – wie jeder weiß –, weil das Geschäft der politischen Verwaltung Handlungsregeln befolgt, die im Bereich des strategischen Tuns liegen und einen gesellschaftlichen Konsens über das, was mit uns Menschen im allgemeinen und besonderen geschehen soll, schon voraussetzen. Ist dieser Konsens unsichtbar geworden oder – noch schlimmer – hat ihn die autonom gewordene Bürokratie des Verwaltens und Regierens außer Kraft gesetzt, dann entsteht das, was die Theoretiker der Gesellschaft eine Legitimationskrise des Gemeinwesens nennen. Das Gemeinwesen funktioniert alsdann (und bis auf weiteres), und zwar zuweilen recht gut, so wie eine sachgemäß gewartete Maschine gut läuft; aber es trägt nicht mehr den Sinnforderungen und normativen Entscheidungen der in ihm vergesellschafteten Bürger Rechnung; anders gesagt, die Verwaltung, die Regierung und die wirtschaftlichen Prozesse entgleiten der Kontrolle durch einen obersten Entwurf, hinsichtlich dessen die Gesellschaftsteilnehmer als in einem »allgemeinen Willen« übereinkommen, und wird alsdann erfahren als eine dem einzelnen Menschen feindselige und unverständliche, im Extrem sogar destruktive Fatalität, deren »Wert« und »Sinn« in einem ganz umgangssprachlichen Verständnis nicht mehr einleuchten. – Genau hier läßt sich ein Ursprung der vielfach beobachteten Flucht aus der Gesellschaft entweder in die religiöse Sekte beobachten, in der wenigstens in kleinem Kreise die Mitglieder sich als Solidargemeinschaft (d. h. als Gemeinde) erfahren; oder in die Droge, die dies Erlebnis ebenfalls durch Trance und Rausch, wenn auch nur halluzinatorisch, gestattet; oder in allerlei andere Gegenwelten, deren Gemeinsames sich schon nach diesen wenigen Andeutungen erraten läßt.

Das Problem, das in der gegenwärtigen »Sinnkrise« uns aufgegeben ist, ist aber älter als das, wovon die Zeitungen sprechen. Vermuten läßt sich, daß es so alt ist wie die soziale Struktur, die ich eben äußerst vage skizziert habe. Soviel ich sehe – und alle kommenden Vorlesungen werden diese Behauptung Stück um Stück zu begründen versuchen –, war es die deutsche Romantik, die als erste Epoche der neueren Zeit das Problem der Entfremdung von Staat und Gesellschaft (des »Systems der Mittel« und der Sinnforderungen der Bürger) als das Problem eines Legitimationsverlustes beschrieben und in einer religiösen Terminologie bearbeitet hat.

Wenn die Romantiker sich mit dem ›Mythos‹ beschäftigten, so war ihnen vor allem um Folgendes zu tun: Um welche Art von gesellschaftlicher Handlung – so fragten sie sich – handelt es sich eigentlich bei der Mythen-Überlieferung? Und sie antworteten: Mythen (und religiöse Weltbilder) dienen dazu, den Bestand und die Verfassung einer Gesellschaft aus einem obersten Wert zu beglaubigen. Man könnte das die kommunikative Funktion des Mythos nennen, weil sie auf das Verständigtsein der Gesellschaftsteilnehmer untereinander und auf die Einträchtigkeit (oder doch: Vereinbarkeit) ihrer Wertüberzeugungen abzielt.

Ich will diese Funktion – ganz vorläufig – erläutern. Die oder eine Leistung des Mythos, wo immer er nicht als toter Bildungszierat überliefert wird, liegt im normativen Bereich und hat zu tun mit der Frage der Rechtfertigung von Lebenszusammenhängen in sozialen Einrichtungen. Das läßt sich an Mythen-Erzählungen der Antike veranschaulichen: In ihnen wird ein in Natur oder Menschentum Existierendes bezogen auf eine Sphäre des Heiligen und durch diesen Bezug begründet. ›Begründet‹ meint hier: hergeleitet von, aber nicht im Sinne eines einfachen Ursache-Bezugs wie in den Naturwissenschaften, sondern im Sinne einer Rechtfertigung. ›Etwas rechtfertigen‹ oder (wie die Romantiker gern sagten) ›etwas beglaubigen‹ aber heißt: es auf einen Wert zu beziehen, der zwischen den Menschen unumstritten ist. Und zwischen Menschen (einer Population) unumstritten ist in einem radikalen Sinn nur das, was für heilig – für unanfechtbar, für allgegenwärtig und für allvermögend – gilt.

Ich gebe ein einfaches Beispiel für die Rechtfertigungsleistung des Mythos. Im 6. vorchristlichen Jahrhundert gab es, von Thrakien eindringend, einen wilden Kult, in dem »rasende Frauen« (Bakchen oder Mainaden oder Thyiaden genannt) bei Nacht zu Frühlingsbeginn auf hohe, schneebedeckte Berge wallfahrteten, unterwegs Tiere zerreißen und roh verschlingend. Dies ist ein historisch bezeugtes Faktum. Von den einheimischen hellenischen Religionen wurde der »barbarische Brauch« anfangs hart verfolgt; d. h., ihm wurde die Legitimität bestritten. Davon handeln die *Bakchen*, des Euripides späteste Tragödie. Sie zeigt beispielhaft, wie eine mythische Rechtfertigung funktioniert: Die *Bakchen* berichten nämlich, daß die rasenden Frauen von ihrem Gott, den sie Dionysos nennen, gerufen werden, um seiner jeden Frühling auf Berggipfeln sich ereignenden (Wieder-)Geburt in einer Wiege als

Ammen beizustehen. Durch den narrativ gestifteten Rückbezug auf ein Heiliges ist der Brauch nunmehr sozial gerechtfertigt; und die kommunikative Funktion des Mythos besteht in nichts anderem als darin, diese Rechtfertigung zu leisten. Der Dionysos-Religion ist dies übrigens gelungen. Im Lauf der Jahrhunderte hat sie die olympische Religion der Griechen verdrängt: Dionysos wurde der »oberste der Götter«, und auf verschlungenen Wegen sollten einige griechische Gemeinden im göttlichen Kind der Krippe zu Bethlehem den vergeistigten Dionysos ihres Mythos wiedererkennen.

Ich habe das Beispiel des Dionysos-Kultes nicht zufällig gewählt; denn keinem der antiken Götter hat die Frühromantik eine gleiche Liebe entgegengebracht (und an das 19. und 20. Jahrhundert vererbt) wie ihm. Aus zwei Motiven, wie ich glaube. Zum einen ließ sich die Zeit der Frühromantik – die man besser als die Zeit der sich selbst vollendet glaubenden Aufklärung bezeichnen sollte – zu der des euripideischen Griechenland in eine mehr als nur äußere Beziehung setzen: Beiden war, unter den Hieben des rationalistischen Denkens, das religiöse Weltbild zerbrochen; der Dionysos-Kult aber schien als der einzige Vorschein einer fortdauernden religiösen Hoffnung diese Krise der Sophistik zu überdauern. Denn Dionysos hieß – und damit suche ich das zweite Motiv für seine kulturelle Renaissance zu erraten – schon bei Euripides der »neue« oder der »kommende Gott«: der Zukunfts-Gott, der am Endpunkt eines mythischen Prozesses, unter Bedingungen einer rationalen Daseinsorientierung, die Substanz der religiösen Hoffnung späteren Geschlechtern aufbewahrt.

So hat vor allem Nietzsche, in seinem 1871 geschriebenen Essay über den *Ursprung der Tragödie*, das Phänomen des Dionysischen gedeutet: als eine Rettung der wankend (oder treffender: taumelnd) gewordenen Vernunft vor der Verzweiflung mißlingender Selbstrechtfertigung. Zweimal in der europäischen Geschichte, meint Nietzsche, habe »das Dionysische« die Vernunft vor dem Nihilismus gerettet: am Ende der hellenischen Sophistik und am Ende der europäischen Aufklärung (im Phänomen der dionysischen Kunst, der Musik). »Nihilismus« meint: das innere Ziel des Aufklärungsprozesses, dessen Morgendämmerung während der Neuzeit sich sehen ließ. Wenn Gott als der übersinnliche Grund und als das Ziel alles Wirklichen tot ist, wenn die übersinnliche Welt ihre verbindliche, und vor allem ihre bergende Kraft einge-

büßt hat, dann bleibt *nichts* mehr, woran der Mensch sich halten und wonach er sich richten kann. Dieses Nichts breitet sich aus. Der Ausdruck ›Nichts‹ bedeutet: Abwesenheit eines übersinnlichen Grundes. An ihn hatte die aufgeklärte Vernunft seinerzeit die kritische Frage gestellt, was es mit ihm auf sich habe; und die Antwort lautete: nichts; es hat – bei Licht und mit Verstand besehen – mit der übersinnlichen Welt nichts auf sich. Fortan steht der Nihilismus, »der unheimlichste aller Gäste«, vor der Tür.¹

Und zwar nicht erst seit der Zeit, da Nietzsche den Tod Gottes als das erste und zentrale Problem der Moderne definierte und allen seither zutage getretenen Philosophien, Ideologien und Kunstwerken als Schicksalsfrage mit auf den Weg gab, sondern schon seit der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert. Die Romantik war es, die dem Dionysos – nachdem die Mythenkritik der europäischen Aufklärung ihm, dem Gott des Rauschs und der unkontrollierten Begeisterung, schon endgültig den Laufpaß glaubte gegeben zu haben – eine Art veritabler Renaissance bereitet und diese Renaissance mit der Hoffnung auf eine Überwindung der rationalistischen Sinn-Krise unterstützt hat. Hölderlin, mit dessen poetischer Mythologie wir uns besonders beschäftigen werden, nennt ihn in einer berühmten Elegie, mit der das 19. Jahrhundert gleichsam seinen Einstand gibt, den »kommenden Gott« (*StA* II, 91, v. 54).² Wir werden sehen, daß das nicht nur von einem antikisierenden Standpunkt aus Sinn macht oder gemeint ist; etwa so, daß Dionysos, der Thrakier und Nicht-Olympier, ein Spätling ist unter den einheimischen Göttern Griechenlands, sondern so, daß die Ankunft – also, ganz wörtlich übertragen: der Advent – des Dionysos ein Ereignis darstellt, mit dem in einer realen Zukunft zu rechnen ist. Für diese Idee gibt es Motive, die ich im Verlauf dieser Vorlesungsreihe erschließen möchte; und sie sind, wie Sie sehen werden, gar nicht nur literaturgeschichtlicher Art: Im guten und im schlimmen erwartete die kleine und die große, die deutsche und die europäische Politik den Advent des Gottes; sei's in dem Sinne, daß man eine »religiöse Renaissance« vor allem von der Wiederkehr dieses Gottes erhoffte – eine Renaissance, von der in korrumpierter Form noch der berühmte *Mythus des 20. Jahrhunderts* Zeugnis ablegt;³ sei's in dem nicht so ganz unvergleichlichen, aber doch unterscheidbaren Sinne, daß man im Advent des sogenannten »Dionysischen« eine Bewältigung der vormals religiös orientierten Sehnsüchte nunmehr von den »Nachtseiten« des Seelenlebens er-

wartete, in welchen der romantische Naturphilosoph Gotthilf Heinrich Schubert das dionysisch-orgiastische Streben nach Selbst-Vernichtung und Entgrenzung verwurzelt⁴: gleichsam eine vitalistisch-nächtliche Revision der aufklärerischen Götterferne oder, wie Hölderlin sie nennt, Götternacht. Denn in der Tat, in der romantischen Mythologie überstehen allein Dionysos und Christus (der mit Herakles des Weingotts geistlicher Bruder ist) in Gestalt der Gaben von Brot und Wein die Nacht der Götterferne:

Nemlich, als vor einiger Zeit, uns dünket sie lange,
Aufwärts stiegen sie all, welche das Leben beglückt,
Als der Vater gewandt sein Angesicht von den Menschen,
Und das Trauern mit Recht über der Erde begann,
Als zuletzt erschien ein stiller Genius, himmlisch
Tröstend, welcher des Tags Ende verkündet' und schwand,
Ließ zum Zeichen, daß einst er da gewesen und wieder
Käme, der himmlische Chor einige Gaaben zurück,
Derer menschlich, wie sonst, wir uns zu freuen vermöchten,
Denn zur Freude, mit Geist, wurde das Größre zu groß
Unter den Menschen und noch, noch fehlen die Starken zu höchsten
Freuden, aber es lebt stille noch einiger Dank.
Brod ist der Erde Frucht, doch ists vom Lichte geseegnet,
Und vom donnernden Gott kommet die Freude des Weins.
Darum denken wir auch dabei der Himmlischen, die sonst
Da gewesen und die kehren in richtiger Zeit,
Darum singen sie auch mit Ernst die Säng'er den Weingott
Und nicht eitel erdacht tönet dem Alten das Lob. (StA II, 94, v. 125 ff.)

Ich werde gegen Schluß meiner Vorträge ins Detail gehen, will Ihnen die Idee des Advents des sinnlich-geistlichen Dionysos nur noch durch eine andere Textstelle als eine wirklich in der romantischen Epoche verbreitete präsentieren. Ein Zeitgenosse Hölderlins, nämlich Friedrich von Hardenberg (Novalis), erzählt in seinen *Hymnen an die Nacht* recht ähnlich von einer Götternacht, vom Sich-zu-Ende-Neigen der alten Welt, vom Verwelken des Lustgartens der Götter, die mit ihrem Gefolge verschwinden, so wie ihre ehemals sinnbegabten Worte in dunkle, ungläubwürdige Zeichen zerfallen, mit denen es nicht mehr gelingt, Mitteilung zu stiften:

Ins tiefe Heiligthum, in des Gemüths höhern Raum zog mit ihren Mächten die Seele der Welt – zu walten dort bis zum Anbruch der tagenden

Weltherrlichkeit. Nicht mehr war das Licht der Götter Aufenthalt und himmlisches Zeichen – den Schleyer der Nacht warfen sie über sich. Die Nacht ward der Offenbarungen mächtiger Schoos – in ihn kehrten die Götter zurück – schlummerten ein, um in neuen herrlichern Gestalten auszu-
gehn über die veränderte Welt. Im Volk, das vor allen verachtet zu früh reif und der seligen Unschuld der Jugend trotzig fremd geworden war⁵, erschien mit niegesehenem Angesicht die neue Welt – in der Armuth dichterischer Hütte – Ein Sohn der ersten Jungfrau und Mutter – Geheimnißvoller Umarmung unendliche Frucht. Des Morgenlands ahndende, blüt[h]enreiche Weisheit erkannte zuerst der neuen Zeit Beginn.⁶

Von Christus ist natürlich die Rede, und er wird betrachtet als die Verinnerlichung und Vergeistigung (d. h. zugleich: Einswerdung) der vorchristlichen Götterfülle, in deren Gewimmel nicht Gestalten der Innerlichkeit, sondern personifizierte äußere Gewalten verehrt wurden. Für Schelling, auf dessen *Philosophie der Mythologie* und der *Offenbarung* – als auf Schlüsseltexte der mythologisch-dionysischen Diskussion – ich noch ausführlich zu sprechen kommen werde, hat aber der gesamte mythologische Prozeß keinen anderen Gegenstand als den, in sinnlichen Bildern die Geburt des Dionysos als *eingestliches* Ereignis vorzubereiten. »*So ist Alles Dionysos*«, sagt Schelling bündig⁷, und meint damit, daß alle Stadien der Göttergeschichte Stufen des Advents Christi sind; denn Christus: das ist die von den dionysischen Mysterien vorbereitete spirituelle (Wieder-)Geburt des Einen Gottes, in den die Götter-Vielfalt sich zurücknimmt als in ihre Wahrheit. Ich werde, wie gesagt, darauf noch ausführlich eingehen; Sie mögen aus dem Beleg allerdings gleich sehen, daß es mit dem »kommenden Gott« bei den Romantikern eine besondere Bewandtnis hat: ihnen galt er nicht als ein Gott neben anderen, sondern als der Inbegriff – ja als Generaltitel – des mythologischen Prozesses selbst, als Christi fleischlicher Bruder, Halb-gott wie dieser als Sohn Jupiters/Jahwes und einer sterblichen Frau (Semele/Maria), präfiguriert in jenem Gottesknecht, von dem Jesaja spricht, oder in Herakles, der als Knecht der Götter und Freund der Menschen einen Platz zur Rechten des höchsten Gottes sich erobert. Und noch etwas: Dionysos ist – in Hölderlins Sprache – ein »ausländischer« Gott; er fällt im Abendland mit seinen Mainaden und Satyrn ein aus »Asien«, also aus dem Morgenland.⁸ Das unterstreicht den figuralen Sinn der Rede von der morgenländisch-abendländischen Umarmung, deren Frucht jener stille Genius sei, der die Götternacht überwindet, indem er

den Tod selbst tötet. Denn, heißt es weiter in den *Hymnen an die Nacht* des Novalis:

Von ferner Küste, unter Hellas' heiterm Himmel geboren, kam ein Sänger nach Palästina und ergab sein ganzes Herz dem Wunderkinde:

Der Jüngling bist du, der seit langer Zeit
Auf unsern Gräbern steht in Sinnen;
Ein tröstlich Zeichen in der Dunkelheit –
Der höhern Menschheit freudiges Beginnen.
Was uns gesenkt in tiefe Traurigkeit
Zieht uns mit süßer Sehnsucht nun von hinnen.
Im Tode ward das ewge Leben kund,
Du bist der Tod und machst uns erst gesund.

Der Sänger zog voll Freudigkeit nach Indostan – das Herz von süßer Liebe trunken; und schüttete in feurigen Gesängen es unter jenem milden Himmel aus, daß tausend Herzen sich zu ihm neigten, und die fröhliche Botschaft tausendzweigig emporwuchs. Bald nach des Sängers Abschied ward das köstliche Leben ein Opfer des tiefen menschlichen Verfalls – Er starb in jungen Jahren, weggerissen von der geliebten Welt, von der weinenden Mutter und seinen zagenden Freunden. Der unsäglichen Leiden dunkeln Kelch leerte der liebliche Mund – In entsetzlicher Angst nahte die Stunde der Geburt der neuen Welt (NS I, 147).

Über die Gestalt und Bedeutung dieses Sängers ist viel gegrübelt worden, etwa so, wie über die Bedeutung des Friedensfürsten in Hölderlins Friedensfeier-Hymne. Manche Interpreten haben zum Teil weithergeholte historische Vorbilder gesucht, andere haben im Sänger den Dichter schlechthin, den Orpheus, sehen wollen, wieder andere eine Poetisierung des Täufers Johannes oder des Johannes auf Patmos.⁹ Noch scheint niemand daran gedacht zu haben, ihn mit jenem »Zaubersänger aus dem Lyderland« zu vergleichen, der – wie Pentheus in einer Hauptquelle der romantischen Dionysos-Mythologie, den *Bakchen* des Euripides, klagt – den Kult dieses »neuen Daimon« (v. 272) mit fatalen Folgen in Griechenland einführt¹⁰ und der, wie sich später zeigt, der Gott selbst »in Menschengestalt« ist:

Man sagt, ein Fremder kam in diese Stadt,
Ein Zaubersänger aus dem Lyderland
Mit blonden Locken voller Wohlgeruch
Und Aphrodites Glut im Angesicht,
Der Tag und Nacht zu unsern Frauen geht
Und für den Tanz und Lärm des Bakchos wirbt. (v. 233–238)

Wie dem auch sei: das Wichtige ist, daß dieser Sänger der *Hymnen* Orient *und* Okzident durchschweift, um den Advent des »neuen Gottes« (*Bakchen*, v. 219, 256, 272), des göttlichen Kindes, zu verkündigen. Er kehrt nicht heim, sondern bleibt – mit Hölderlin zu sprechen – im »Ausland«, in den »Kolonien«. Im heimischen Abendland steht die Nachricht, die er verkündet, also in gewisser Weise noch aus. Und das ist ein Zug, den die Fabel des Novalis mit dem Mythos des Dionysos – in romantischer Deutung, versteht sich – teilt, zumal Dionysos, nicht erst bei Nietzsche, mit Apollon gleichberechtigt als Musengott und Spender des Orakels verehrt wurde: als Gott der Dichter und der Inspirierten.¹¹

In äußerster Kürze erzählt – ich werde über Quellen und Einzelheiten später präziser und ausführlicher sein –, berichtet der Mythos von Dionysos – den es freilich nur als einen Synkretismus ungleichzeitiger Mythenbruchstücke gibt – ungefähr folgendes: Des Dionysos Mutter ist Semele, eine sterbliche Frau, Tochter des Königs Kadmos von Theben und seiner Gattin Harmonia. Mit Semele hat Zeus eine (vor Hera vergebens geheimgehaltene) Liebschaft. Zeus freilich zeigt sich der Geliebten stets nur in sterblicher Gestalt, und als Hera der Semele tückisch den Rat gibt, von ihrem Liebhaber die Enthüllung seiner wahren Gestalt zu verlangen, verzehrt er sie im Grimm als Donner und Blitz. Hermes rettet die Leibesfrucht der Schwangeren, indem er sie – eine deutliche Männerphantasie – im Schenkel des Zeus einnäht und dort nachreifen läßt. (Eine der vielen etymologischen Deutungen des Namens Dionysos meint, er heiße »der zweimal Geborene« oder »das Kind der doppelten Tür«; eine Etymologie, die man auch in »Dithyrambos« wiederfinden wollte.) Hinfort ist der kleine Halbgott – mit Stierhörnern und Schlangenkronen (*Bakchen*, v. 100ff.) – vor der Eifersucht der Hera kaum sicher. Erst läßt sie ihn – in einer orphischen Tradition des Mythos, in der Dionysos den Beinamen Zagreus, »starker Jäger«, trägt und als Stier erscheint – von den Titanen, den alten Zeus-Feinden, bei lebendigem Leibe in Stücke zerreißen und zu Suppe verkochen (die Großmutter Rhea – in anderer Version: des Zeus treueste Tochter Athene – sammelt die Stücke wieder ein und belebt den toten Körper, worauf sie ihn als Mädchen verkleidet). Aber Hera kommt hinter den Trick und straft seine derzeitigen Pflege- und Zieheltern mit Wahnsinn. Zeus verwandelt zur Vorsicht seinen gefährdeten Sohn in ein Zicklein oder einen Widder und vertraut ihn den Nymphen als Ammen an, die ihn auf dem

Berge Nysa heranziehen (auch dieser Ort soll in seinem Namen anklingen). Hera kommt auch hinter dieses Versteck und schlägt nun den Dionysos selbst, der inzwischen den Wein und den Taumel entdeckt hat, mit Wahnsinn. Seither wandert er über die ganze Welt, vor allem durch Nordafrika und Kleinasien, begleitet von Silenos, seinem Erzieher, ferner einer wilden Schar bocksfüßiger Satyrn und den Bakchantinnen oder Mainaden: Frauen, die des Gottes inwohnender Geist zu rasenden Taten hinreißt: sie reißen die belebte Kreatur unter wilden Tänzen in Stücke, eines ihrer Opfer ist des taumelnden Gottes ernstester Widersacher, der Sänger Orpheus, der, so wie Dionysos zugunsten der Auflösung, im Dienste der Einheit der Seinsbereiche kämpft. Die Waffen der Bakchen sind ein efeuumwundener Stab aus Pinienholz, Thyrsos-Stab oder Narthex genannt (er ist oben dicker als unten, so daß man leicht in taumelnde Bewegung gerät, wenn man ihn über längere Zeit schwingt), ferner Schwerter, Schlangen und gellende Lärminstrumente. – Erst segelt Dionysos mit einer Fuhre Wein nach Ägypten (die respektlos den Gott versklavenden Seeleute in Delphine verwandelnd), dann bricht er nordostwärts auf bis nach Indien (so freilich erst in nach-alexandrischer Zeit, vorher geht er nur bis Thrakien), überall grausame militärische Exekutionen vollbringend, wo immer jemand dem taumelnden Gott und seinem ungewohnten Gottesdienst sich standhaft entgegenstellt. Andererseits lehrt er seine Jünger und Anhänger die Feldbaukultur – ein wichtiger Zug des Mythos, der es möglich machen wird, den Weingott mit der Göttin des Getreideanbaus, also der Demeter, in Verbindung zu bringen –, gibt den Völkern Gesetze und gründet Städte (Pausanias X, 29, 2; Diodor II, 38; Strabon XI, 5, 5). Später gesellen sich zu seinem Troß Tiger und/oder Panther, die ihm den Einmarsch nach Indien (über den Tigris-Fluß) erleichtern, woselbst er die Weinbaukunst einführt. Dies getan, kehrt er nach Europa zurück, und auf dem Weg dahin müssen (wie Nonnos in seinem Dionysos-Epos, aber auch Pausanias VIII, 2, 4–5 berichten) die Amazonen seinen Zorn fühlen, wie er überhaupt kein gutes Verhältnis zu emanzipierten Frauen hat: Ihn, wie es Bachofen getan hat, den »Gott der Frauen« zu nennen, entbehrt nicht ganz der Delikatesse: des Gottes Frauen sind es, die Schiller als »Hyänen« bezeichnet. In Griechenland angelangt, kuriert den Weingott die Großmutter vom Wahnsinn, indem sie ihn – das ist ein weiterer für uns wichtiger Zug der Fabel – in ihre Mysterien einführt und seinen Taumel

entweder ritualisiert oder aber, wenigstens in der Folge, vergeistigt. Diese Großmutter, Rhea, entspricht im griechischen Mythos der phrygischen Göttermutter Kybele, deren Kult tatsächlich schon früher den Orgiasmus kannte und auf deren »Satzung« schon Euripides den Bakchos sich berufen läßt. Auf die romantische Phantasie hat diese Verschmelzung der beiden orgiastischen Kulte stark gewirkt, zumal einige Vertreter der Romantik in der Göttin Demeter eine griechische Göttermutter und typologische Nachfahrin der phrygischen Kybele erblicken wollten, wie übrigens auch in Semele, der Mutter des Weingottes. Sie kennen vielleicht jene oft zitierte Stelle aus Schellings *Weltaltern*, die den Dionysos-Kult mit dem der Großen Mutter wortmächtig assoziiert hat:

Nicht umsonst wird der Wagen des Dionysos von Panthern und Tigern gezogen; denn es war dieser wilde Taumel der Begeisterung, in welchen die Natur vom Anblick des Wesens geräth, den der uralte Naturdienst ahnender Völker in den trunkenen Festen bacchischer Orgien gefeiert. Wogegen jene innere Selbsterreißung der Natur, jenes wie wahnsinnig in sich selbst laufende Rad der anfänglichen Geburt und die darin wirkenden furchtbaren Kräfte des Umtriebs in anderem schrecklicherem Gepräng uralter götterdienstlicher Gebräuche, durch Handlungen einer sich selbst zerfleischenden Wuth, wie Selbstentmannung (es sey um die Unerträglichkeit der drückenden Kraft oder ihr Aufhören als zeugender Potenz auszu drücken), durch Herumtragen der zerstückelten Glieder eines zerrissenen Gottes, durch besinnungslose rasende Tänze, durch den erschütternden Zug der Mutter aller Götter [d. h. der Rhea, Ishtar oder Kybele], auf den Wagen mit ehernen Rädern, begleitet von dem Getöse einer rauhen, theils betäubenden theils zerreißenden Musik, abgebildet. Denn nichts ist jenem inneren Wahnsinn ähnlicher als die Musik, die durch das beständige excentrische Ausweichen und Wiederanziehen der Töne am deutlichsten jene Urbewegung nachahmt und selbst ein drehendes Rad ist, das, von Einem Punkt ausgehend, durch alle Ausschweifungen immer wieder in den Anfang zurückläuft.¹²

Wir werden im Verlauf einer eindringenderen Beschäftigung mit der romantischen Dionysos-Renaissance sehen, wie wichtig diese Engführung der Dionysos- mit den Kybele-Orgien ist und wie sehr sie den Boden bereitete für die Identifikation des Dionysos mit dem Kind der rituellen Hochzeit in den Getreide-Mysterien der Demeter in Eleusis.

Kehren wir vorerst zum Mythos selbst zurück. Nach seiner Heilung und Einweihung in die Mysterien der Großmutter wird Dio-

nysos vom thrakischen König Lykurgos mit Troß und Heer völlig aufgerieben, rächt sich aber desto schlimmer, indem er ihn und andere, die seinen Kult verweigern oder ihn kriegerisch bekämpfen: die Minyaden, den Pentheus, die Proitiden, mit Wahnsinn schlägt, der sich im allgemeinen in Ritualmorden aus rasender Lust äußert, im Zerfetzen z. B. der eigenen Verwandten (Agave zerreißt ihren Sohn Pentheus, die Minyaden zerstückeln eins ihrer Kinder), im ekstatischen Zerstören von Mensch und Tier, in tobender Lust und herzerreißender Klage, von denen man gesagt hat, sie ahmen – in die Symbolik des Affektuellen verkleidet – rituell die Zerstückelung und Wiederauferstehung des Gottes nach. Mit einem Wort: Dionysos ist der Gott, der keine hohe Meinung hat vom Individuationsprinzip, der alles in den Taumel zieht, »Weiber zu Hyänen« macht, die Grenzen der Geschlechter niederreißt und überhaupt die getrennten Seinsbereiche nach Belieben manipuliert, indem er sie bald in den Strudel der undifferenzierten Identität hinabzieht, bald als der befreiende, dem Fortschritt und der Evolution verschworene Gott aufs neue trennt und – im Wortsinn – differenziert. So hat er teil sowohl am Prinzip der Einheit wie dem der Trennung; und diese doppelte Mitgift disponiert ihn zur Übernahme der besonderen Macht, »aller Götter Gott«: Inbegriff des polytheistischen Mythos *und* seiner Aufhebung zugleich zu werden; als diesen mit *dem* Göttlichen schlechthin identischen »Geist« werden wir ihn kennenlernen, sobald wir unsere Textbasis erweitern.

Viele andere Taten sind in jenem Mythen-Geflecht zusammengetragen, das durch den Namen des Dionysos oft nur äußerlich zusammengehalten wird; entscheidend ist, daß der Gott am Ende seiner exzentrischen Bahn unter Furcht und Zittern von der europäischen Welt seine allgemeine Achtung und Anbetung als Gott erzwingt: alsdann genießt er sogar die Ehre, als einziger unter allen Göttern »allgemeine Anerkennung«, auch außerhalb Griechenlands, zu erfahren. – Sie sehen an dieser Fabel, zu welchen Konsequenzen bei gut ausgebildetem Lebenswillen eine mißglückte Primärsozialisation führen kann; ursprünglich ein der griechischen Götterwelt fremder, vermutlich thrakischer Gott, erreicht Dionysos gleichwohl am Ende seine vollkommene Rehabilitation und sitzt, wie Christus – ich bin versucht zu sagen: als Christus –, zur Rechten Gottes, seines Vaters Zeus, als einer der Zwölf Großen; und es gelingt ihm sogar, seine sterbliche Mutter durch eine Art