

Damir Barbarić

Der kommende Gott

Dionysos bei Nietzsche und Schelling

In seiner späten Abhandlung *Götzen-Dämmerung* sagt Nietzsche: „Ich war der erste, der, zum Verständnis des älteren, des noch reichen und selbst überströmenden hellenischen Instinkts, jenes wundervolle Phänomen ernst nahm, das den Namen des Dionysos trägt: es ist einzig erklärbar aus einem Zuviel von Kraft.“<sup>1</sup> Der stolzen Versicherung folgt die folgende Erklärung: „Denn erst in den dionysischen Mysterien, in der Psychologie des dionysischen Zustands spricht sich die Grundtatsache des hellenischen Instinkts aus – sein ‚Wille zum Leben‘.“<sup>2</sup>

Trotz der Selbstkritik an der eigenen Frühschrift *Die Geburt der Tragödie* bleibt Nietzsche bis zum Ende seines bewußten Lebens – in den letzten Jahren sogar noch vorbehaltloser – dem Ansatz beim ‚Dionysischen‘ treu. Freilich hat sich inzwischen manches an diesem Ansatz geändert, aber diese Änderung ist eher als Vertiefung und Erweiterung zu fassen. Vor allem hat das ehemals dem ‚Dionysischen‘ so stark entgegengesetzte Phänomen des ‚Apollinischen‘ den Zugang zum wesentlich umfassender verstandenen ‚Dionysischen‘ gefunden und als sein konstitutives Moment die angemessene Anerkennung und Rechtfertigung bekommen. Am Ende seines Schaffens – die so genannten Wahnsinnszettel, die er mit „Der Gekreuzigte“ unterschrieben hat, können kaum etwas daran ändern – bekennt sich Nietzsche als der letzte Jünger und Eingeweihte des Gottes Dionysos.<sup>3</sup>

Worum geht es hier eigentlich? Was meint Nietzsche mit dem ‚Dionysischen‘? Die Antwort auf diese Frage liegt nicht auf der Hand, nicht zuletzt weil Nietzsche auch hier wie sonst die Fragestellung der rein philosophischen Betrachtung öfter absichtlich mit jener der für ihn eigentümlichen ‚Psychologie‘ vermengt. Deshalb sind, wenn es gilt, auf die gestellte Frage eine zureichende Antwort zu geben, alle seine Überlegungen, die die Psychologie des künstlerischen ‚Schaffens‘ sowie die Erfahrung religiöser Festlichkeit oder die Geheimnisse der Mysterien betreffen, von gleicher Relevanz. Hier wählen wir aber den kürzeren Weg. Es wird der Versuch gemacht, Nietzsches Auslegung eines einzigen Grundphänomens zu erörtern, jenes nämlich, in dem für ihn alle erwähnten, anscheinend weit voneinander

---

<sup>1</sup> Nietzsche, GD Alten 4, KSA 6, S. 158.

<sup>2</sup> Nietzsche, GD Alten 4, KSA 6, S. 159.

<sup>3</sup> Nietzsche, JGB 295, KSA 5, S. 238. Vgl. Nietzsche, GD Alten 5, KSA 6, S. 160.

liegenden Dimensionen zusammentreffen. Es geht um das Phänomen des Rausches. Die Hauptzüge dessen, was bei Nietzsche ‚das Dionysische‘ heisst, kommen an diesem Phänomen am besten zum Vorschein. Dabei werden wir uns vorwiegend an die Bestimmungen des Wesens von Rausch halten, die Nietzsche in drei nacheinander folgenden Aphorismen in der *Götzen-Dämmerung* und in den entsprechenden Aufzeichnungen seines Nachlasses gibt.<sup>4</sup> Diese Bestimmungen ragen innerhalb des Werks Nietzsches sowohl durch die Tiefe des Einblicks als auch durch die Sicherheit der Formulierung heraus.

Das erste Wesensmerkmal des Rausches ist die ungeheuere Intensivierung dessen am Menschen, was gewöhnlich als ‚Sinnlichkeit‘ bezeichnet wird. Im Rausch ändern sich dem Menschen alle seine Raum- und Zeit-Empfindungen. Ungeheuere Fernen werden überschaut und werden gleichsam erst wahrnehmbar. Der Blick dehnt sich über größere Mengen und Weiten aus. Alle sinnlichen Organe werden extrem scharf. Im Rausch verfügt der Mensch über eine Kraft des Verstehens, die es erlaubt, von einer ‚intelligente[n] Sinnlichkeit‘ zu reden. Im Rausch verstehen die Sinne ‚eine ganz andere Zeichensprache‘, oder genauer gesagt wird diese ganz andere Sprache von den berauschten Sinnen erst erschaffen. In Hinblick darauf wird es sogar sinnlos, den Unterschied zwischen dem Sinnlichen und dem Geistigen überhaupt zu machen. Denn das, was im Rausch des dionysischen Zustandes erregt und gesteigert wird, ist das gesamte Affekt-System, das den Grund der ursprünglichen, umfassend zu verstehenden Leiblichkeit macht, in deren Umkreis die Bereiche des gewöhnlichen Leiblichen und Geistigen noch einheitlich sind. Der Rausch trifft das Tiefste und Innerste am Menschen und ist daher der Kontrolle seines Willens entzogen. Er ist wesentlich durch die Unfähigkeit, nicht zu reagieren, bzw. die Unfähigkeit, die Reaktion zu verhindern bestimmt. Er tritt plötzlich auf und bemächtigt sich des Menschen als eine innere Nötigung, die von einer gewissen Willens-Aushängung begleitet wird.

Diese dem Rausch eigentümliche Unfreiwilligkeit ist aber nicht nur negativ zu fassen. Positiv zeigt sie sich als eine übermäßige Lust an der Bewegung, die dem rätselhaften Phänomen des dionysischen Histrionismus zugrunde liegt. Im Rausch fällt der Mensch dem verführerischen Genuß der extremen Beweglichkeit anheim. Von ihrem Wirbel mitgenommen wird er dazu gezwungen, sowohl den Reizen seiner inneren Vorgänge, wie etwa Bildern, Gedanken, Begierden, durch eine Art Automatismus des ganzen Muskelsystems Ausdruck zu verschaffen, als auch jeden von außen kommenden Reiz in die eigene innerlichste Bewegung zu transformieren, also ihn innerlich nachzuahmen:

---

<sup>4</sup> Nietzsche, GD Streifzüge 8, 9, 10, KSA 6, S. 116-118. Nietzsche, Nachlass Frühjahr 1888: KSA 13, S. 294 f. Nietzsche, Nachlass Frühjahr 1888: KSA 13, S. 356 f.

Es ist dem dionysischen Menschen unmöglich, irgend eine Suggestion nicht zu verstehen, er übersieht kein Zeichen des Affekts, er hat den höchsten Grad des verstehenden und erratenden Instinkts, wie er den höchsten Grad von Mitteilungs-Kunst besitzt. Er geht in jede Haut, in jeden Affekt ein: er verwandelt sich beständig.<sup>5</sup>

So erweist sich die Leichtigkeit der Metamorphose als das Wesen des Rausches. Alle Affekte des vom Rausch ergriffenen Menschen sind ständig erregt und nach der Entladung drängend. Alles, was der vom Rausch überfallene Mensch fühlt und wahrnimmt, muss er sofort leiblich nachahmen und darstellen. Er kann sich in keiner beständigen Gestalt aufhalten; er verwandelt sich ständig.

Der Zustand des Rausches ist als die extreme Beweglichkeit zu kennzeichnen, welche sich zwiefach kundgibt, nämlich als der extreme Nachahmungstrieb und als die extreme Mitteilungsnot und -kraft. Die extreme Beweglichkeit, die diesen beiden Vollzugsarten zugrunde liegt, ist selbst ein Zustand der höchsten, kaum zu ertragenden Spannung, ein explosiver Zustand, wie es bei Nietzsche heisst. Diesem Zustand eignet ein Zwang und Drang, der Überfülle – Nietzsche bedient sich dazu auch des lateinischen Worts Exuberanz – eigener inneren Spannung loszuwerden, und zwar durch alle Art Muskelarbeit und Beweglichkeit. Die intensivierete und verschärfte Sinnestätigkeit wie auch der unaufhaltsame Mitteilungs- bzw. Schaffensdrang haben darin ihren Ursprung. Damit ist das Wesen von Rausch aufgewiesen. Es besteht im Zustand der höchsten Spannung, deren Überfülle danach drängt, sich um jeden Preis zu entladen. Diesen Zustand der Überfülle bestimmt Nietzsche als ein Gefühl der höchsten Lust, Macht und Kraft. Der Rausch ist für ihn also vor allem der Lustzustand und als solcher ein hohes Machtgefühl. Als das erhöhte Machtgefühl enthält der Rausch die innere Nötigung, allen Dingen gleichsam den Stempel eigener Fülle und Vollkommenheit aufzudrücken.

Diese produktive und schaffende, d. h. nachbildende und bildende Seite des Rausches stellt Nietzsche zumeist in den Vordergrund seiner Überlegungen und findet darin das Wesen des aller Metaphysik zugrundeliegenden Prozesses der Idealisierung bzw. Abstrahierung.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Nietzsche, GD Streifzüge 10, KSA 6, S. 117 f.

<sup>6</sup> Nietzsche, GD Streifzüge 8, 9, KSA 6, S. 116 f.: „Das Wesentliche am Rausch ist das Gefühl der Kraftsteigerung und Fülle. Aus diesem Gefühle gibt man an die Dinge ab, man zwingt sie von uns zu nehmen, man vergewaltigt sie, – man heisst diesen Vorgang Idealisieren. Machen wir uns hier von einem Vorurteil los: das Idealisieren besteht nicht, wie gemeinhin geglaubt wird, in einem Abziehen oder Abrechnen des Kleinen, des Nebensächlichen. Ein ungeheures Heraustreiben der Hauptzüge ist vielmehr das Entscheidende, so dass die andern darüber verschwinden. [...] Man bereichert in diesem Zustande Alles aus seiner eigenen Fülle: was man

Darüber hinaus glaubt er in dem so verstandenen Rausch den wahren Schlüssel zur Deutung der Kunst und des künstlerischen Schaffens erkannt zu haben. Die andere, dunklere Seite dieses zweideutigen Phänomens des Rausches, nämlich das darin enthaltene Moment des Hungers, der Leere und Armut, welche in der Überfülle als solcher der Notwendigkeit nach mitenthalten sind, hat er selten ausdrücklich behandelt. Dieses Thema blieb den schwer nachzuvollziehenden Andeutungen seiner Lyrik, vor allem den *Dionysos-Dythiramben* vorbehalten. Mir scheint hingegen die Thematisierung der innersten Zwiefältigkeit und Zweideutigkeit der das Wesen des dionysischen Rausches machenden Überfülle, d. h. des darin liegenden Mangels und der Armut, der einzig geeignete Weg zu sein zu einem zureichenden Verständnis dessen, was bei Nietzsche als das Dionysische erfahren und gedacht wird.

Wie kein anderer gibt der Aph. 370 der *Fröhlichen Wissenschaft* Gelegenheit, dieser wesentlichen Zweideutigkeit des Rausches auf die Spur zu kommen. Der Ursprung des dionysischen Rausches, der der „tragische[n] Ansicht und Einsicht in das Leben“ eigentümlich ist, wird dort im Leiden gefunden. Das Leiden kann aber wesentlich zwiefach sein: entweder das eines an der Überfülle des Lebens Leidenden oder das eines solchen, der an der Verarmung des Lebens leidet. Unter dem Überschuss von zeugenden, befruchtenden Kräften leidend trachtet der erste, „der dionysische Gott und Mensch“, nach der Zerstörung, Zersetzung, Verneinung. Das Seiende, Beständige, sowie alles, was der Herkunft nach als wahr, gut und schön gilt, kann ihn nicht befriedigen. Daher erscheint das Böse, Unsinnige und Hässliche bei ihm nicht nur als erlaubt und zugelassen, sondern er wird sogar eben danach suchen, um es schaffend in das Gegenteil umzuwandeln.

Der zweite hingegen, der an der Lebensarmut Ledende, wird naturgemäß seine Zuflucht bei der Ruhe und Sicherheit des schon bestehenden Wahren, Guten und Schönen suchen. Auch wenn er sich dem Rausch der Verneinung und Zerstörung überlässt, wird das ein Rausch ganz anderer Art sein, ein solcher nämlich, der eigentlich nur die armselige Betaubung, Krampf und Wahnsinn ist. Wie all sein Verlangen nach dem Starrmachen und Verewigen, nach dem Sein, aus dem Mangel an Lebenskraft kommt, so entspringt auch alle seine Empörung und seine aggressive, gegen alles Bestehende, ja gegen das Bestehen selbst gerichtete Vernichtungswut nicht dem Überfluss, sondern dem Hunger eines kraftlosen Lebens, dem „Hass des Missratenen, Entbehrenden, Schlechtweggekommenen, der zerstört, zerstören muss“, und der „an allen Dingen gleichsam Rache nimmt“.

---

sieht, was man will, man sieht es geschwellt, gedrängt, stark, überladen mit Kraft. Der Mensch dieses Zustandes verwandelt die Dinge, bis sie seine Macht widerspiegeln, – bis sie Reflexe seiner Vollkommenheit sind.“

Ganz anders bei dem an dem Lebensüberfluss leidenden dionysischen Menschen. Der aus der übervollen, zukunftsschwangeren Kraft kommende Rausch, der zunächst nur als das unbesonnene „Verlangen nach Zerstörung, nach Wechsel, nach Neuem, nach Zukunft, nach Werden“ erscheint, wandelt sich oft genug bei ihm am Ende zu einer dankbaren, liebenden und vergöttlichenden Apotheose des Lebens, „einen homerischen Licht- und Glorieschein über die Dinge breitend“.<sup>7</sup>

Nicht zuletzt verhindert eben diese Zweideutigkeit das angemessene Verständnis des von Nietzsche gedachten ‚Dionysischen‘. Auf die Wesensbestimmung zusammengebracht ist der Rausch die ewige Lust des Lebens, die nach dem tiefsten Schmerz trachtet, um diesen Schmerz immer von neuem überwinden zu können. Anders gewendet ist der Rausch eine solche Verneinung, Zerstörung und Vernichtung des Seienden und des Seins selbst, in der das dieser Vernichtung entspringende reine Werden immer von neuem überwunden, und d. h. zum Seienden und zum Sein verwandelt wird. Wieder anders gesagt ist der Rausch der Überschwung des „entzückt-überströmenden“ dionysischen Geistes, der zur unbedingten „Bejahung des Lebens, des ganzen, nicht verleugneten und halbierten Lebens“ führt, des Lebens auch in seinem unauflösbaren Widerspruch, in der unaufheblichen Dissonanz seiner Vergänglichkeit. Das Wesentliche des ‚Dionysischen‘ liegt in einer ganz eigentümlichen Auslegung der Vergänglichkeit, nach der sie nichts anderes ist „als Genuss der zeugenden und zerstörenden Kraft, als beständige Schöpfung“<sup>8</sup>.

Das Wesen des Rausches als die aus der Überfülle der Lust entspringende innerliche Öffnung für den Schmerz gibt den Hinweis darauf, was unter dem ‚Dionysischen‘ bei Nietzsche letztendlich zu verstehen ist. In diesem zweideutigen Phänomen kommt nämlich am reinsten das Leben selbst zum Vorschein. Das Leben ist für Nietzsche die Überfülle des Seins, das sich von selbst zu seinem Gegenteil, zum Nichts, wandelt, um dadurch werden und sich immer wieder im Werden bejahen zu können. Das letzte Wort der Philosophie Nietzsches gilt weder dem Sein noch dem Nichts, auch nicht dem Werden, sondern allein dem das Nichts immer wieder überwindenden und damit seienden Werden.

Am besten leuchtet das an den dionysischen Mysterien auf, deren Sinn in einem „triumphierenden Ja zum Leben über Tod und Wandel hinaus“ liegt. Da alles Werden und Wachsen, alles Zukunft-Verbürgende notwendig den Schmerz bedingt, wird in diesen Mysterien aus dem „Zuviel an Kraft“ auch der Schmerz heilig gesprochen. Vor allem wird dort die Zeugung und die Geschlechtlichkeit, damit auch ein solches Leben, das nur im

---

<sup>7</sup> Alles: Nietzsche, FW 370, KSA 3, S. 620-622.

<sup>8</sup> Nietzsche, Nachlass Herbst 1885 – Herbst 1886: KSA 12, S. 113.

Werden, im Gebären und Wachsen seine lebendige Zukunft und Ewigkeit, seine ewige Wiederkehr hat, gefeiert, geheiligt und vergöttlicht.<sup>9</sup>

Vor diesem Hintergrund fällt mehr Licht auf die manchmal befremdliche Eigenschaften, die Nietzsche dem Gott Dionysos zumisst. Um die Unmittelbarkeit seines Wirkens einerseits und die verborgene Innerlichkeit des ursprünglich Affektiven am Menschen, das noch nicht ins Leibliche und Geistige auseinandergefallen ist, als den geeigneten Ort dieses Wirkens andererseits anzudeuten, wird er mit Nachdruck als „Genie des Herzens“<sup>10</sup> angesprochen. Auf die wesentliche Ambivalenz seines Wesens sollen die Namen „der große Verborgene“ und „der große Zweideutige und Versucher Gott“ hindeuten. Des öfteren wird er auch „der Versucher-Gott“ genannt, um darauf hinzuweisen, dass er den Menschen zu einem übermenschlichen, dämonischen Bereich verführt, wo es nichts Bekanntes, Gewöhnliches und Vertrautes mehr gibt, und wo ihm nur noch das Fremde und Unheimliche begegnet.

Das Befremdlichste liegt aber in dessen Kennzeichnung als eines Philosophen-Gottes. Nietzsche selbst sah in der Tatsache, „dass Dionysos ein Philosoph ist, und dass also auch Götter philosophieren“, eine unerhörte „Neuigkeit, welche nicht unverfänglich ist und die vielleicht gerade unter Philosophen Misstrauen erregen möchte“.<sup>11</sup> Hier setzt sich Nietzsche bewußt dem ganzen klassischen Griechentum und insbesondere Platon entgegen, nach dessen Überzeugung die Götter nicht philosophieren, weil sie immer schon im vollen Besitz von allem Wahren, Schönen, Guten und Seienden sind. Die umwerfende Neuigkeit von Nietzsches Ansatz ist nicht zuletzt dem zu entnehmen, wie er den Gott Dionysos – freilich in einer nicht zu übersehenden Anlehnung an die in der griechischen Religion überwiegende Ansicht, dass er nicht der wahre Gott, sondern ein der sterblichen Mutter entstammender Halbgott ist – gewissermaßen an Stelle des Platonischen Eros setzt und ihn zugleich über alle echten, olympischen Götter erhebt.

Es ist also kein Wunder, dass Nietzsche, als der letzte Jünger und Eingeweihte des Philosophen Dionysos, wie er sich fühlt und versteht, in der ihm vom göttlichen Lehrer überlieferten Philosophie „mancherlei Heimliches, Neues, Fremdes, Wunderliches, Unheimliches“<sup>12</sup> finden musste. In der Nachfolge eines solchen Gottes musste er sich auch berufen fühlen – wie es in einer späten Aufzeichnung heisst –, solche Experimental-Philosophie zu leben, die versuchsweise selbst die Möglichkeiten des grundsätzlichen

<sup>9</sup> Nietzsche, GD Alten 4, KSA 6, S. 159 f.

<sup>10</sup> Nietzsche, JGB 295, KSA 5, S. 237.

<sup>11</sup> Nietzsche, JGB 295, KSA 5, S. 238.

<sup>12</sup> Nietzsche, JGB 295, KSA 5, S. 238.

Nihilismus vorwegnimmt, ohne dabei bei einem Nein, bei einer Negation, bei einem Willen zum Nein stehen zu bleiben. Auf der Spur des Versucher-Gottes selbst will auch seine Philosophie bis zum Umgekehrten hindurch – bis zu einem dionysischen Ja sagen zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl, damit bis zum höchsten Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Dasein stehen.<sup>13</sup>

Die dionysische Grundstellung zum Dasein nennt Nietzsche auch ‚tragisch‘. Überhaupt hängt sein Begriff des Tragischen mit jenem des ‚Dionysischen‘ am engsten zusammen. Im Willen zur Lust – und damit zum Werden, Wachsen und Schaffen, worin auch das Zerstören eingerechnet ist, – „wird ein höchster Zustand von Bejahung des Daseins konzipiert, aus dem auch der höchste Schmerz nicht abgerechnet werden kann: der tragisch-dionysische Zustand“<sup>14</sup>. Die wahre Tragödie besteht in einem „Ja sagen zum Leben selbst noch in seinen fremdesten und härtesten Problemen“. In ihrem Wesen steckt der Wille zum Leben, der auch „im Opfer seiner höchsten Typen der eigenen Unerschöpflichkeit“ froh wird.<sup>15</sup>

Nicht nur vom Standpunkt der neueren Menschen, dieser „Kinder einer brüchtigen vielfachen kranken seltsamen Mutter“, sondern schon an sich und dem eigenen Wesen nach ist die dionysische Feier einer als die ewige Lust des Werdens beschworenen Tragödie die Sache der Zukunft. Wie ihr Meister, der verborgene und immer nur kommende Versucher-Gott, so können auch die dionysisch-tragischen Philosophen nur als die „Neuen, Namenlosen, Schlechtverständlichen“ und als die „Frühgeburten einer noch unbewiesenen Zukunft“ angesprochen werden. Die künftige Tragödie ist das Höchste und Letzte, wozu das dionysische Philosophieren bringt. Was dem zukünftig-dionysischen Philosophen Nietzsche verlockend vor Augen schwebt, ist

ein noch unentdecktes Land, dessen Grenzen noch Niemand abgesehen hat, ein Jenseits aller bisherigen Länder und Winkel des Ideals, eine Welt so überreich an Schönerm, Fremdem, Fragwürdigem, Furchtbarem und Göttlichem, dass unsere Neugierde ebensowohl wie unser Besitzdurst ausser sich geraten sind – ach, dass wir nunmehr durch Nichts mehr zu ersättigen sind!<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Nietzsche, Nachlass Frühjahr – Sommer 1888: KSA 13, S. 492 f.

<sup>14</sup> Nietzsche, Nachlass Mai – Juni 1888: KSA 13, S. 522.

<sup>15</sup> Nietzsche, GD Alten 5, KSA 6, S. 160. Vgl. ebd.: „Nicht um von Schrecken und Mitleiden loszukommen, nicht um sich von einem gefährlichen Affekt durch dessen vehemente Entladung zu reinigen – so verstand es Aristoteles –: sondern um, über Schrecken und Mitleid hinaus, die ewige Lust des Werdens selbst zu sein, – jene Lust, die auch noch die Lust am Vernichten in sich schliesst ...“

<sup>16</sup> Nietzsche, FW 382, KSA, S. 636.

Dieses noch unendtdeckte Land erscheint dem dionysischen Philosophen als ein für den bisherigen Menschen kaum zu erahnendes Jenseits, wundersam und voll an Rätsel, das aber trotz aller Fremdheit und Unheimlichkeit<sup>17</sup> auf ihn unwiderstehlich anziehend wirkt. Das wundersame übermenschliche Wesen, das dieses Niemandland bewohnt und in ihm herrscht, ist als flüchtig laufend und sich stets entziehend kaum zu erblicken und in einem festlegenden Blick beständig zu erhalten. Es ist

ein wunderliches, versucherisches, gefahrenreiches Ideal, zu dem wir Niemanden überreden möchten, weil wir Niemandem so leicht das Recht darauf zugestehn: das Ideal eines Geistes, der naiv, das heisst ungewollt und aus überströmender Fülle und Mächtigkeit mit Allem spielt, was bisher heilig, gut, unberührbar, göttlich hiess; [...] das Ideal eines menschlich-übermenschlichen Wohlseins und Wohlwollens, das oft genug unmenschlich erscheinen wird, zum Beispiel, wenn es sich neben den ganzen bisherigen Erden-Ernst, neben alle Art Feierlichkeit in Gebärde, Wort, Klang, Blick, Moral und Aufgabe wie deren leibhaftigste unfreiwillige Parodie hinstellt – und mit dem, trotzdem, vielleicht der grosse Ernst erst anhebt, das eigentliche Fragezeichen erst gesetzt wird, das Schicksal der Seele sich wendet, der Zeiger rückt, die Tragödie beginnt ...<sup>18</sup>

\* \* \*

Damit kann diese nur auf die wesentlichen Züge zusammengebrachte Darstellung der Lehre Nietzsches vom ‚Dionysischen‘ und vom Dionysos ihren Abschluss finden.<sup>19</sup> Es bleibt noch zu fragen wie sie sich zur Dionysoslehre Schellings verhält. Denn es ist öfters mit Recht

<sup>17</sup> Vgl. Erwin Rohdes Nachricht von seinem für beide enttäuschenden Wiedersehen mit Nietzsche im Juni 1886 in einem Brief an Franz Overbeck: „.... eine unbeschreibliche Atmosphäre der Fremdheit, etwas mir damals völlig unheimliches, umgab ihn. Es war etwas in ihm, was ich sonst nicht kannte, und vieles nicht mehr was sonst ihn auszeichnete. Als käme er aus einem Lande, wo sonst Niemand wohnt...“ (Nietzsche, KSA 15, S. 159.)

<sup>18</sup> Nietzsche, FW 382, KSA, S. 636 f.

<sup>19</sup> Näheres dazu: Max L. Baeumer: Nietzsche and the Tradition of the Dionysian. In: James L. O’Flaherty, Timothy F. Sellner und Robert M. Helm (Hrsg.): Studies in Nietzsche and the Classical Tradition. Chapel Hill 1976, S. 165-189, sowie ders.: Das moderne Phänomen des Dionysischen und seine ‚Entdeckung‘ durch Nietzsche. In: Nietzsche-Studien, Bd. 6, 1977, S. 123-153. Vgl. auch: Martin Vogel: Apollinisch und Dionysisch. Geschichte eines genialen Irrtums. Regensburg 1966; Bernhard Lypp: Dionysisch-apollinisch: ein unhaltbarer Gegensatz. Nietzsches ‚Physiologie‘ der Kunst als Version ‚dionysischen‘ Philosophierens. In: Nietzsche-Studien, Bd. 13, 1984, S. 356-373; Jean-Pierre Vernant: Le Dionysos masqué des ‚Bacchantes‘ d’Euripides. In: ders. und Pierre Vidal-Naquet: Mythe et Tragédie en Grèce ancienne. Bd. 2. Paris 1985, S. 237-269. (Deutsche Übersetzung in: ders.: Der maskierte Dionysos. Stadtplanung und Geschlechterrollen in der griechischen Antike. Berlin 1996, S. 75-102.)



darauf hingewiesen worden, dass es hier tatsächlich ein Verhältnis, vielmehr einen Zusammenhang gibt.<sup>20</sup> Auch wenn man nicht ohne weiteres bereit ist, Nietzsches diesbezüglichen Ansichten als bloße Weiterentwicklung der schon bei Schelling zu findenden Ansätze zu verstehen – die These, die in der einflußreichen Darstellung Franks<sup>21</sup> suggeriert wird, um danach der umfangreichen Monographie von Wilson<sup>22</sup> zugrunde gelegt zu werden –, kann dieser Zusammenhang wohl nicht in Frage gestellt werden. Auch wenn die Frage nach Nietzsches Vertrautheit mit Schellings Überlegungen zur Mythologie offen bleibt, ist es nicht zu leugnen, dass beide Denker unter dem entscheidenden Einfluß der romantischen Mythologieforschung und -deutung stehen, vor allem des gewaltigen Werks von Friedrich Creuzer. Insofern ist mit der Verwandtschaft und Ähnlichkeit, vielmehr mit der gelegentlichen Gleichheit in bezug auf die einzelnen Ansichten beider Philosophen mit Sicherheit zu rechnen, obwohl die eigentliche und eingehende Untersuchung dieser Fragen immer noch bevorsteht. Aus der Tatsache etwa, dass der Unterschied zwischen dem Apollinischen und Dionysischem schon bei Schelling zu finden ist, oder dass er wie auch Nietzsche nach ihm die griechische Tragödie aus den tragischen Chören hervorgehen lässt, „worin die Leiden des Dionysos besungen wurden“<sup>23</sup>, ist noch nicht auf die wesentliche Einheitlichkeit der philosophischen Ansätze beider Denker zu schliessen. Philosophisch ist von gleichem, wenn nicht größerem Belang, die zwischen ihnen waltenden grundsätzlichen Differenzen, sowie die jeweilige systematische Stelle, wo Dionysos im Ganzen der Philosophie eines jeden steht, möglichst genau zu bestimmen. Hier kann nur ein vorläufiger Ausblick auf die damit gezeichnete Aufgabe angebracht werden.

Während für Nietzsche der Name ‚Dionysos‘ das Höchste seiner gesamten Philosophie, ihren verborgenen Ursprung und ihr zukunftssträchtiges Ziel bezeichnet, wird demselben Gott von Schelling eine Rolle, freilich die größte und wichtigste, nur im Rahmen der Philosophie der Mythologie zugeteilt. „Der Begriff des Dionysos“ ist für ihn „ein notwendiger und wesentlicher aller Mythologie [...], ohne den sie gar nicht gedacht werden könnte“.<sup>24</sup> In der Dionysoslehre ist „ein Schlüssel der ganzen griechischen Mythologie gegeben“<sup>25</sup>. Denn nur dem Schein nach ist Dionysos der Jüngste unter den Göttern; in

<sup>20</sup> Vgl. Otto Kein: Das Apollinische und Dionysische bei Nietzsche und Schelling. Neue deutsche Forschungen. Abteilung Philosophie, Bd. 6. Berlin 1935.

<sup>21</sup> Manfred Frank: Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie. Frankfurt am Main 1982.

<sup>22</sup> John Elbert Wilson: Schelling und Nietzsche. Zur Auslegung der frühen Werke Friedrich Nietzsches. Berlin 1966.

<sup>23</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Urfassung der Philosophie der Offenbarung. Teilband 1. Herausgegeben von Walter E. Erhardt. Hamburg 1992, S. 280. Weiterhin zitiert als UPO.

<sup>24</sup> Schelling, UPO, S. 280.

<sup>25</sup> Schelling, SW XII, S. 255.

Wahrheit ist er der Älteste.<sup>26</sup> Wenn nicht dem Namen und dem Begriff nach, ist er doch dem Wesen nach „so alt als die Urania, so alt als der Hervorgang des Menschengeschlechts aus dem Zabismus“<sup>27</sup>. Er ist identisch mit dem ägyptischen Gott Osiris.<sup>28</sup> Der griechische Herakles ist wederum sein Vorläufer, „eine frühere Erscheinung desselben, und zwar die früheste, die unmittelbar auf jenen Moment folgt, wo er mit der Urania noch zu Einer Gottheit verschmolzen ist“<sup>29</sup>. Er ist älter sogar als Zeus selbst, und wenn Zeus üblicherweise sein Vater heisst, bezieht sich das nur auf den „vollkommen *verwirklichten* Dionysos“, nicht aber auf jenen, der lange vor Zeus, „aber doch immer nur im Kommen, in der Verwirklichung begriffen war“.<sup>30</sup>

Neben der allgemeinen zentralen Stellung im Ganzen der Mythologie hat Dionysos darin auch die besondere systematische Stelle des „zweiten Gottes“<sup>31</sup>, des Gottes „der zweiten Potenz“<sup>32</sup>. Als solcher tritt er in das mythologische Bewußtsein von Anfang an als der, der dazu gekommen ist, um dieses Bewußtsein von seiner Erstarrung, Benommenheit und Befangenheit durch den vorgeschichtlichen und vormythologischen, blind seienden und insofern bloß realen Gott der astralen Religion zu befreien. An der Vorstufe zur Mythologie, vor dem Auftritt des Dionysos, hängt die Menschheit dem allgemeinen, unbeschränkten und daher relativ einen Himmelgott an, wird von ihm „behaftet und gleichsam geschlagen, [...] in einem Zustande von Unfreiheit, von dem wir, die wir in einer ganz anderen Zeit leben uns keinen unmittelbaren Begriff mehr machen können, weil wir unter dem Gesetze ganz anderer Zeit leben“<sup>33</sup>. Ganz dem starren und unbeweglichen Gott des Himmels anheimgefallen, ist das vormythologische Bewußtsein der Menschheit

wesentlich selbst *astral*; es ist für alles andere als das Astrale verschlossen, es lebt und ist nur in dieser Region [...]. Es gab hier für das Bewußtsein noch gar keine Außenwelt, die Natur war für den Menschen wie gar nicht vorhanden. [...] Alles ist hiernach ein innerer, ganz nur im Inneren vorgehender Prozeß.<sup>34</sup>

---

<sup>26</sup> Schelling, SW XII, S. 276 f.

<sup>27</sup> Schelling, SW XII, S. 279.

<sup>28</sup> Schelling, SW XII, S. 375.

<sup>29</sup> Schelling, SW XII, S. 340.

<sup>30</sup> Schelling, SW XII, S. 630.

<sup>31</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Philosophie der Mythologie. Nachschrift der letzten Münchener Vorlesung 1841. Herausgegeben von Andreas Roser und Holger Schulten. Mit einer Einleitung von Walter E. Ehrhardt. Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, S. 117. Weiterhin zitiert als PM.

<sup>32</sup> Schelling, UPO, S. 278.

<sup>33</sup> Schelling, PM, S. 155.

<sup>34</sup> Schelling, SW XII, S. 178 f.

Obwohl der erste Gott allem Geistigen entzogen und der reinen Materialität verfallen ist, ist er wesentlich naturwidrig. In seiner blinden Ausschliesslichkeit lässt er nämlich keine wirkliche, in sich frei vereinzelt Materialität der Natur zu. Erst durch dessen Überwindung und Unterwerfung durch Dionysos – der sich damit als kein Zerstörer und Vernichter, sondern umgekehrt als der die Natur, Leiblichkeit und sinnliche Wirklichkeit erst ermöglichende und fördernde Gott erweist – kann es zur wirklichen, lebendigen Natur kommen:

Nur indem dieser blind seiende Gott sich dem Dionysos unterwirft, sich ihm materialisiert, entsteht wirkliches Naturleben. Dieser Gott der zweiten Potenz ist nicht der verzehrende Gott – dies ist vielmehr der Gott der ersten Potenz. Der Dionysos der zweiten Potenz ist vielmehr der Materialität, Leiblichkeit verleihende Gott. Als der Gott, der das Bewußtsein von der strengen, verzehrenden Gewalt des ersten Prinzips erlöst, heisst er auch *LUSIO-*, Löser.<sup>35</sup>

Dem astralen Bewußtsein der „absolut vorgeschichtliche[n] Menschheit“,<sup>36</sup> das von jenem ersten unbeschränkten Einen ganz erfüllt ist und daher in einer völlig stillstehende[n] Zeit lebt, worin es keine Völker, keine Entwicklung, keine Zweiheit, sondern nur einen unendlichen Gott gibt, muss das plötzliche und unerwartete Kommen des Dionysios als ein ganz erstaunliches, Angst und Entsetzen einflößendes Ereignis erscheinen: „[S]o läßt sich keine tiefere Erschütterung der Menschheit denken, als diejenige ist, die erfolgen musste, *als der unbewegliche nun selbst beweglich wurde.*“<sup>37</sup> Diese Erschütterung muss vielmehr so gewaltig sein, dass das Bewußtsein dabei jede Besinnung verliert und dem wilden Taumel verfällt:

Das Bewußtsein, von der drückenden Gewalt des realen Gottes sich plötzlich befreit fühlend, muss alle Fassung und Besinnung verlieren. Dionysos erscheint daher als der Wahnsinn Bringende, oder nach Homer als der Rasende, Wahnsinnige. Nur so, aus dieser plötzlichen Befreiung, erklären sich die Handlungen eines zügellosen, bis zum Wahnsinn ausschweifenden Lebens, die die frühesten Erscheinungen des Dionysos begleiten.<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> Schelling, UPO, S. 291.

<sup>36</sup> Schelling, PM, S. 143.

<sup>37</sup> Schelling, PM, S. 87.

<sup>38</sup> Schelling, UPO, S. 278 f.

In der entsetzlichen Angst vor dem Verlust des ersten Gottes, was ihm als der Verlust des Gottes überhaupt, damit auch seiner eigenen Einheit erscheint, wehrt sich das in die über- und vornatürliche Stille und Ubewegtheit versunkene Bewußtsein zunächst gegen den kommenden Gott und versucht, ihm Widerstand zu leisten:

Die erste natürliche Bewegung des Bewußtseins ist also, sich ihm entgegen zu setzen, ihm die Anerkennung als Gott zu versagen. Auf jeden Fall ist er der Gott, den das Bewußtsein bloß *leidet*, zu dem es kein freies Verhältnis hat, der in die Ruhe des ersten Bewußtseins nur wie ein Gericht, wie ein Schicksal tritt, und nicht als der befreiende, der er ist, sondern nur als der *verwirrende*, schonungslos aufregende, darum Wahnsinn verhängende erscheint.<sup>39</sup>

Diesen zweiten und ihm neuen Gott kann das Bewußtsein nicht als den echten, d. h. den von sich und an sich seienden Gott anerkennen, sondern allein als einen sein-könnenden, d. h. einen solchen, der nur *actu* Gott ist, der nur durch die Tat der Gott sein kann: „Er kann daher dem Bewußtsein, da nicht als Gott, nur als ein unbegreifliches Mittelwesen zwischen Mensch und Gott, als ein Dämon erscheinen.“<sup>40</sup>

Aber der befreiende und lösende Dionysos ist nicht nur der kommende, neue, fremde und insofern auch der gefährliche und fragwürdige Dämon; er ist auch der verführerische, zweideutige Versucher. Das Bewußtsein, in der Mitte stehend „zwischen dem blinden, ganz in das Sein herausgekehrten Gott und dem geistigen, dessen Anhauch es nicht widerstehen kann“, erscheint „als das in sich selbst irre und zweifelhafte [...], als in die Angst gesetzt, in der es im eigentlichen Sinne nicht aus und nicht ein weiß“.<sup>41</sup>

Dieses zögerliche, schwankende und zweideutige Dasein in der Mitte, worin das Bewußtsein einerseits an dem Vergangenen hängt und haftet und sich verzweifelnd weigert, es endgültig zu verlassen, während es andererseits zugleich schon im Begriff ist, dem Kommenden und Künftigen entgegenzukommen, sich ihm hinzugeben und ihn in sich aufzunehmen, wird nach Schellings Erklärung in der Mythologie immer durch die weibliche Göttlichkeit dargestellt. Der durch die Annäherung des zweiten Gottes erschütterte und damit in Bewegung versetzte erste, unbewegte, unbeschränkte und alles ausschliessende Gott Uranos wird durch dieses erste Beweglichwerden zur weiblichen Urania. Auf der nächsten

<sup>39</sup> Schelling, SW XII, S. 275 f. Vgl. Schelling, SW XII, S. 281 f.

<sup>40</sup> Schelling, SW XII, S. 275.

<sup>41</sup> Schelling, SW XII, S. 298.

Stufe wird der starre, im gesteigerten Widerstand gegen Dionysos wieder zur ehemaligen Ausschliesslichkeit gefundene Kronos, wenn seine Widerstandskraft mit der Zeit wieder nachlässt, zur beweglichen, vielmehr fliessenden Göttin Rhea. Also gilt im allgemeinen, dass in der Mythologie jede weibliche Gottheit

auf die Überwindung eines früheren Principis hin[deutet], von dessen erdrückender Gewalt sich das Bewußtsein plötzlich befreit fühlt, während es dagegen einem anderen Princip, das es noch nicht fassen kann, sich Preis gegeben fühlt, und so gleichsam seiner selbst ohnmächtig, taumelnd wird.<sup>42</sup>

Aber in keiner Gestalt der griechischen Mythologie wird dieser wesentlich unentschlossene, daher auch zweideutige und schwankende Bewußtseinszustand so plastisch und eindrucksvoll dargestellt wie in der Gestalt von Demeter, von der Schelling sagt: „Demeter ist die Gestalt, durch welche die hellenische Mythologie ihre ganze Eigentümlichkeit erhält. Ohne Demeter gäbe es keine griechische Götterwelt.“<sup>43</sup> Demeter ist aber auch die Göttin, die schon zum Teil über die Mythologie hinaus weist. Als das vom Gott endgültig verlassene und damit leere, unerfüllt gelassene Bewußtsein – „das gleichsam lauter Begier, Sucht und Hunger ist“<sup>44</sup> – ist sie schon „das die Mythologie und die Mysterien vermittelnde Bewußtsein“<sup>45</sup>.

Hier aber, im Bereich der reinen Mythologie, wird der dionysische, und d. h. der wesentlich zweideutige Zustand des Bewußtseins außer durch Dionysos selbst vor allem durch die orientalische Göttin Kybele dargestellt, deren Erscheinung vom ausgelassenen und ausschweifenden Orgiasmus, d. h. von den mannigfaltigen „Erscheinungen wilder, sich selbst nicht fassender Begeisterung“<sup>46</sup> begleitet wird. Schelling will aber den Orgiasmus nicht – und das ist wieder ein wichtiger Unterschied zu Nietzsche – als das Wesen des Dionysos und des Dionysischen annehmen. Er ist der Meinung, dass „die Handlungen eines zügellosen, bis zum Wahnsinn ausschweifenden Lebens“ nur „die frühesten Erscheinungen des Dionysos begleiten“<sup>47</sup>. Nach seiner Ansicht gehört „jener Zustand, wo Dionysos noch in der völligen Spannung gegen den realen Gott ist, wo er noch taumelnd aufs Bewußtsein wirkt, [...] einem früheren Moment an, als dem, welchen das griechische Bewußtsein darzustellen bestimmt

---

<sup>42</sup> Schelling, SW XII, S. 246 f.

<sup>43</sup> Schelling, SW XII, S. 631.

<sup>44</sup> Schelling, SW XII, S. 631.

<sup>45</sup> Schelling, UPO, S. 267.

<sup>46</sup> Schelling, SW XII, S. 351.

<sup>47</sup> Schelling, UPO, S. 278 f.

war<sup>48</sup>. In der griechischen Mythologie soll Dionysos seinen anfänglichen Orgiasmus schon aufgehoben und demnach ‚das Titanische‘ – was der Etymologie nach das Ganze der in der Spannung begriffenen Mächte bedeute<sup>49</sup> – im Wesentlichen hinter sich gebracht haben. Dionysos, der in Schellings Auslegung der Mythologie die Schlüsselrolle hat und der in dieser Auslegung von zentraler Bedeutung ist, ist kein orgiastischer und den Taumel erregender, sondern ein überwiegend geistiger, wesentlich vermittelnder und versöhnender Gott. Als solcher gehört er streng genommen überhaupt nicht zu den wirklichen Göttern der griechischen Mythologie, die Schelling auch als die bloß reellen, materiellen und gewordenen Götter bezeichnet.

Da die griechische Mythologie als Ganzes eine geistige ist, nimmt Dionysos als der relativ geistige Gott an allen ihren Göttergestalten teil, und ist die innere, esoterische Wahrheit sowohl von Hades wie auch von Poseidon und Zeus. Des näheren stellen diese drei Kronossöhne nur die verschiedenen Momente von Dionysos dar. Hades ist so der erste, schon in die Vergangenheit verdrängte Dionysos<sup>50</sup>, Poseidon der zweite oder eigentliche Dionysos, der aber nur ‚im Materiellen‘<sup>51</sup> dieser ist, und Zeus ist der dritte Dionysos, der zwar an sich, aber immer noch nicht auch wirklich und für sich geistig ist.<sup>52</sup> Insofern kann die ganze Welt des griechischen Polytheismus als die Welt des Dionysos betrachtet werden: ‚[A]lso die Welt des Zeus, d. h. der mit Zeus gesetzten Götter, ist die Welt des Dionysos, und Dionysos selbst in Zeus.‘<sup>53</sup>

Auf diese Weise gelangt das Bewußtsein auf einem ‚natürliche[n] Weg zu der Vorstellung des dreifachen Dionysos, in welchem es nun die drei reinen Potenzen oder Ursachen nicht mehr in ihrer materiellen Complication, sondern als reine, zum Begriff erhobene Ursachen‘<sup>54</sup> hat. Als Folge daraus ist auch die weitreichende und denkwürdige

---

<sup>48</sup> Schelling, UPO, S. 280.

<sup>49</sup> Schelling, UPO, S. 353.

<sup>50</sup> Vgl. Schelling, UPO, S. 379 f.: ‚Der erste Dionysos ist der überwundene, der in sein Ansich zurückgetretene, der also = Hades ist. Dieser, inwiefern er als Dionysos gedacht wurde, ist er nicht materiell, sondern reine Potenz = unserm A<sup>1</sup>; aber inwiefern er doch ursprünglich materieller Gott war, und zur reinen Potenz nur wieder überwunden ist, insofern behält er wohl auch eine Stelle unter den materiellen Göttern, unter den Kronos-Söhnen; aber hier ist er dann nicht Dionysos; als Dionysos gehört er dem esoterischen Wissen an.‘

<sup>51</sup> Schelling, SW XII, S. 581.

<sup>52</sup> Schelling, SW XII, S. 663 f.

<sup>53</sup> Schelling, SW XII, S. 642: ‚Die Götterwelt des Zeus ist eigentlich die von Dionysos (den zweiten, A<sup>2</sup>, so oft ich vom Dionysos absolut spreche) hervorgebrachte Welt – alle jene Zeusgötter sind nur die den ausschliesslichen, realen Gott verhüllenden, eben darum ihn als unsichtbar, als bloßen *Grund* setzenden Gestalten, und eben dahin, diesen ersten Gott zum bloßen Grund, zur Materie und Unterlage des mannichfaltigen, geteilten Seins zu machen, ging ja die ganze Wirkung des Dionysos; wie in der Natur das ausschliessliche Princip Grundlage des mannichfaltigen und geteilten Seins wird, so auch in der Mythologie: also die Welt des Zeus, d. h. der mit Zeus gesetzten Götter, ist die Welt des Dionysos, und Dionysos selbst in Zeus.‘

<sup>54</sup> Schelling, SW XII, S. 634 f.

These zu verstehen, in der Schellings Philosophie der Mythologie ihr von Anfang an angestrebtes Ziel und ihren höchsten Zweck erreicht: „Und so ist jetzt alles Dionysos. Nur solange die Spannung dauerte, waren die Potenzen different. Mit der aufgehobenen Spannung ist das zuvor getrennte nur eins. Dies war die höchste Ansicht, die in den Mysterien ausgeführt wurde.“<sup>55</sup>

Durch die Einsicht in die Einheitlichkeit des von der anfänglichen Spannung gelösten Dionysos, der damit gleichzeitig als der formale, wesentliche, ursächliche, metaphysische und intelligible Gott – das sind alles die verschiedenen, immer wieder kommenden Bezeichnungen von Schelling selbst<sup>56</sup> – erkannt wird, wird schon das Reich der Mythologie verlassen und der Zugang zu den Mysterien freigemacht. Von diesem höheren Standpunkt wird nun ersichtlich, dass die griechischen Götter nicht mehr als Erscheinung sind<sup>57</sup>, dass der Polytheismus „bloß ein Leben des Scheins“ ist, dass er „keine wahre Versöhnung mit Gott in sich schliesst“, und daher nichts anderes ist als „ein bloß exoterischer, kosmischer, natürlicher Vorgang“.<sup>58</sup>

So drängt die Mythologie selbst über sich hinaus zu den Mysterien, die „das Wahre der Mythologie“<sup>59</sup> enthalten und der einzig wahre Schlüssel zu ihrer Erklärung sind. Der wesentliche Inhalt der Mysterien ist nicht nur die Einsicht in die unauflösliche Verkettung der drei formellen, geistigen bzw. verursachenden Gestalten von Dionysos. Darüber hinaus verklärt sich diese die Mythologie abschliessende Einsicht hier allmählich zum Begreifen dessen,

dass diese verursachenden Götter nicht bloß unauflösbar vereinigt, sondern dass sie nur verschiedene Gestalten eines und desselben *aus sich selbst, durch sich selbst und in sich selbst* bewegendes Gottes, oder dass sie verschiedene Momente dieses einen *aus, durch und in sich selbst* gehenden Gottes sind<sup>60</sup>.

Damit kommt auch die gesamte philosophische Betrachtung der Mythologie „an die Grenze [...], wo der Übergang zur absoluten Versöhnung ein notwendiger ist“<sup>61</sup>. An dieser Grenze tritt Dionysos völlig zurück und lässt an seiner Stelle den einzigen Gott zu, der dazu geeignet

---

<sup>55</sup> Schelling, UPO, S. 321.

<sup>56</sup> Vgl. Schelling, UPO, S. 262, S.265. Schelling, SW XII, S. 636, 188, 232, 393, 398, 580, 650 f., 663.

<sup>57</sup> Schelling, UPO, S. 261.

<sup>58</sup> Schelling, UPO, S. 37.

<sup>59</sup> Schelling, UPO, S. 265.

<sup>60</sup> Schelling, UPO, S. 320.

<sup>61</sup> Schelling, UPO, S. 389.

ist, diese absolute Versöhnung zu vollbringen. Erst in der Christologie der Schellingschen Philosophie der Offenbarung findet die Dionysoslehre seiner philosophischen Mythologie ihre sie aufhebende Vollendung.<sup>62</sup> Mit einer kaum zu überbietenden Klarheit und Gewissheit hat Schelling diese seine tiefste Überzeugung in seiner Berliner Vorlesung über die Philosophie der Offenbarung ausgesprochen. In der Paulus-Nachschrift heisst es:

Erst in den Mysterien ist die Mythologie geendet; jedes Leben wird nur dadurch abgeschlossen, dass es sein Ende, seinen Tod in sich begreift, und den Begriff einer Zukunft setzt. Nicht im Taumel bacchantischer Aufzüge, sondern in der Stille jener ernsten Nächte, wo der Hellene zugleich der Notwendigkeit der gegenwärtigen Realität sich bewußt ward, und zugleich ihm ein neues Licht anbrach, lag die *Versöhnung der Mythologie*. Aber jetzt – *nahen wir der absoluten Versöhnung*.<sup>63</sup>

Mit Dionysos tritt aber auch die Tragödie zurück und wird unwiederbringlich der Vergangenheit überlassen:

Im letzten Gedanken des hellenischen Bewußtseins erklärt sich erst die ganze Eigentümlichkeit des griechischen Charakters, erklärt sich jener tiefe tragische Zug, der durch das ganze Leben der Griechen unverkennbar hindurchgeht, jener Zug des Bewußtseins, der sie in der ausgelassensten Lust nicht verläßt, daß diese ganze Welt des Scheins erlöschen und von einer truglosen Welt verdrängt werde.<sup>64</sup>

Damit sind auch wir abschliessend zum dritten, vielleicht dem entscheidenden, kaum zu überbrückenden Unterschied zu Nietzsche gekommen, für den alles darauf ankommt, die wahre Tragödie erstmal beginnen zu lassen, und der fest und unerschütterlich auf der zukunftsbringenden Wahrheit des griechischen Polytheismus und dem griechischen Dionysos bestand: „Wir Wenigen oder Vielen, die wir wieder in einer *entmoralisierten* Welt zu leben

---

<sup>62</sup> Vgl. Schelling, SW XII, S. 643 f.: „Durch das Setzen dieses äußeren, exoterischen Pantheismus gelangt oder befreit sich das Bewußtsein zu jener inneren, rein geistigen Erkenntnis, in der es nur noch mit den reinen Ursachen verkehrt, die dann selbst wieder zu einer *noch* höheren überleiten, welche aber selbst in der Mysterienlehre nur als zukünftig, als bevorstehend verkündet, und als das *tiefste* Geheimnis bewahrt wird, auf dessen Veröffentlichung Todesstrafe oder ewige Verbannung gesetzt ist.“

<sup>63</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Philosophie der Offenbarung 1841/42. Herausgegeben und eingeleitet von Manfred Frank. Frankfurt am Main 1977, S. 249.

<sup>64</sup> Schelling, UPO, S. 370 f.



wagen, wir Heiden dem Glauben nach [...]. Wir glauben an den Olymp – und *nicht* an den ‚Gekreuzigten‘.“<sup>65</sup>

---

<sup>65</sup> Nietzsche, Nachlass Frühjahr – Sommer 1888; KSA 13, S. 487.