

Mythos versus Religion?

Über eine Denkfigur bei Cohen und Cassirer

Reinhard MARGREITER (Berlin)

Lassen sich – in phänomenologischer und systematischer Perspektive – Mythos und Religion voneinander trennen? Und wenn ja, in welchem Verhältnis stehen sie zueinander? Ist der Mythos ein Kernbestand der Religion, oder zumindest deren genetische Grundlage, und bleibt er auch im Laufe der Weiterentwicklung von Religion eines ihrer unverzichtbaren Momente? Oder stehen beide, Mythos und Religion, zueinander in einem konträren, vielleicht sogar kontradiktorischen Gegensatz? Letzteres zu behaupten ist nur möglich, wenn man von einem normativen und intellektualisierten Religionsbegriff ausgeht, der sich zu Religion als historischer Faktizität und zu ihrer Gestalt als objektiver Geist in einen klaren Gegensatz stellt. Andererseits ist die Möglichkeit offen zu halten, dass wir auch in der faktisch-historischen Betrachtung auf Formen von Religion treffen, die solcher Normativität und Intellektualisierung real weitgehend entsprechen oder die zumindest jene Spannung lebhaft ausdrücken und deutlich machen, die für das Gegenüber und Miteinander von Sein und Sollen bzw. für die Spannung zwischen intellektueller, also begrifflich-theoretischer und mythischer, also bildlich-narrativer Weltaneignung konstitutiv ist.

Ich möchte dieser Fragestellung im Folgenden nachgehen, indem ich einige Grundzüge der religionsphilosophischen Konzeptionen von *Hermann Cohen* (1842–1918) und *Ernst Cassirer* (1874–1945) einander gegenüberstelle. In beiden Konzeptionen wird – der in der ethnologischen und religionswissenschaftlichen Literatur geläufigen Dichotomie von Primitiv- und Hochreligion entsprechend – eine klare begriffliche Trennung von Mythos und Religion vorgenommen, jedoch aus unterschiedlichen Kontexten heraus und mit unterschiedlichen Konsequenzen interpretiert. Dabei spielt, um Mythos und Religion in ihrem Gegenüber näher zu bestimmen, die jeweilige Einschätzung einer bestimmten Form religiösen Denkens und Erlebens, nämlich der *Mystik*¹, eine systematisch entscheidende Rolle.

I.

Cohens Religionsphilosophie² zeichnet sich unter anderem durch folgende Momente aus. Sie postuliert – analog zu den Begriffen einer ‚reinen‘ Erfahrung, eines ‚reinen‘ Willens und eines ‚reinen‘ Gefühls – den Begriff einer ‚reinen‘ Religion, deren ‚Reinheit‘ sich durch eindeutigen Monotheismus, durch die radikale Abkehr von Mythos und Mystik und durch eine inhaltliche Gleichsetzung von Religion mit Ethik definiert. Cohen hat es erst relativ spät unternommen, Religion in sein Gesamtsystem einer programmatisch wissenschaftlichen Philosophie zu integrieren, sie als eigenständige Kulturgestalt zu würdigen und sie den Bereichen Logik, Ethik und Ästhetik – die er zwischen 1902 und 1912 in eigenen Büchern systematisch

¹ Zu religiösen und außerreligiösen Formen der Mystik vgl. R. Margreiter, *Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung* (Berlin 1997).

² Zur Religionsphilosophie Cohens vgl. den Sammelband: S. Moses/H. Wiedebach (Hg.), *Cohen's Philosophy of Religion* (Hildesheim 1997).

dargelegt hatte³ – als eigens thematisierten Untersuchungsgegenstand an die Seite zu stellen. Seine religionsphilosophischen Überlegungen finden sich in dem 1919 posthum erschienenen Werk „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“⁴, dem 1915 publizierten Band „Der Begriff der Religion im System der Philosophie“⁵ sowie in einigen Aufsätzen.⁶ Cohen vertritt eine von Kant her inspirierte, in einigen Punkten aber auch über Kant hinausgehende und von Kant unabhängige, weil aus eigenen jüdischen Quellen schöpfende Religionsphilosophie.

Es geht dabei um das Konzept einer primär und rigoros auf Rationalität und Sittlichkeit abzielenden, von allem mythologischen Beiwerk sich befreien wollenden Religion. Wenn Cohen terminologisch von „Religion“ spricht, hat er etwas Normatives und Idealtypisches vor Augen, das er von den tatsächlich existierenden Religionen abgrenzt und geschichtlich dennoch im Monotheismus – namentlich im jüdischen – weitgehend verwirklicht sieht. „Religion“ ist *eo ipso* „Religion der Vernunft“ und hat mit Erscheinungen wie Mythos, aber auch Pantheismus und Mystik, nichts zu tun, ist vielmehr logisch deren Widerpart. Mystik und Pantheismus stellen für Cohen – indem sie die „Korrelation“ zwischen Gott und Mensch als substanziale Einheit missverstehen – genauso Abirrungen des religiösen Denkens dar wie der Mythos. Dieser ist für Cohen zwar der historische Vorläufer der Religion und ihr Ausgangspunkt, entbehrt aber des „Hauptinhalts“ der Religion, da er noch keine selbstverantwortliche und rationale *Ethik* entwickelt. Eben deshalb geht der Mythos mit der menschlichen *Schuld* nicht angemessen um. Schuld ist für Cohen das Grundmotiv sowohl des Mythos als auch der Religion, sie steht am Anfang der menschlichen Existenz und drängt nach Bewältigung. Cohen geht aus von einer der jüdischen Tradition entnommenen Anthropologie des konstitutiv schuldigen und erlösungsbedürftigen Menschen. Mythische und religiöse Deutung der Schuld stehen aber einander diametral gegenüber.

Im Mythos bedeutet Schuld Schicksal und Verhängnis eines untrennbar in seinen Gruppen-, vor allem in seinen Ahnenzusammenhang gestellten Menschen. Der mythische Mensch ist primär Gattungswesen, determiniertes soziales Glied der Gemeinschaft, der er angehört – und daher auch ethisch ohne Verantwortung. Bei der religiösen Schuld hingegen – der *Sünde* – handelt es sich um die freie Handlung des verantwortlichen, weil nunmehr seiner Handlungsfreiheit bewussten Individuums. Die Sünde ist kein Fatum. In dieser Erkenntnis, meint Cohen, bestehe die historische „Entdeckung“ des Monotheismus und die ethische Wende in der Entwicklung des religiösen Lebens. Sünde, Ethik und Individualität bezeichnen das Ende des Mythos und den Anfang der Religion. „Diese Entdeckung des Menschen durch die *Sünde* ist der Quell, auf den alle Entwicklung der Religion zurückgeht. Diese Erkenntnis wird als Selbsterkenntnis erdacht. *So scheidet sich die Religion von der Mythologie*, als in welcher der Mensch noch nicht der Urheber seiner Sünde, sondern vielmehr nur der Erbe seiner Ahnen und deren Schuld ist“ (RV, 23). Zwar enthalte auch die Bibel mythische Elemente, nehme diese aber als zu bewältigende Herausforderung an. Die Bibel ringe – durchaus erfolgreich – mit dem Mythos und mache sich letztlich von ihm los (RV, 196).

Dieses Losringen geht nach Cohen Hand in Hand mit der Etablierung des konsequenten *Monotheismus*. Der „eine“ und „einzige“ Gott ist die Instanz, der gegenüber die Sünde zu verantworten und von der her Heil und Erlösung zu erwarten sind, weil Gottes „Nähe“ den

³ Logik der reinen Erkenntnis (1902). – Logik des reinen Willens (1904). – Ästhetik des reinen Gefühls (1912).

⁴ Wiesbaden 1995 (= Nachdruck der 2. Aufl. 1929, hg. von B. Strauß), im folgenden zitiert unter der Sigle RV.

⁵ Hildesheim/Zürich/NY 1996 (= Nachdruck der 1. Aufl. 1915. Einl. A. Poma = Cohen, Werke. Hg. H. Holzhey, Bd. 10).

⁶ Kleinere Schriften V, 1913–1915, eingeleitet von H. Wiedebach (= Cohen, Werke, Bd. 16, 1997).

Sünder „heiligt“ und ihm „Verzeihung“ gewährt. Die göttliche Verzeihung verschafft dem Menschen die Befreiung von der Sünde, und sie ermöglicht eine Wiedergewinnung seiner Selbstachtung und sittlichen Handlungsfreiheit. Dabei erfolgt die liebende Annäherung an Gott – hier beruft sich Cohen auf Maimonides – als „Selbstannäherung“. Der heilende und heiligende Annäherungs-Akt des Menschen an Gott – und dabei auch an sich selbst (beides, Gott- und Selbstannäherung, sind nicht zu trennen) – ist der schlechthin entscheidende religiöse Vollzug und als solcher eine „unendliche Aufgabe“. Sie findet ihre Erfüllung nicht in Vereinzelung, etwa im individuellen Gebet, sondern im Kult der Gemeinschaft und in aktiv-solidarischer Hinwendung zum Mitmenschen.

Der skizzierte Motivzusammenhang von Sünde und Verantwortlichkeit des Menschen, Liebe und Verzeihung Gottes stellt das Grundgerüst für Cohens normatives und intellektualistisches Konzept von „reiner“ Religion dar, die er – in Abgrenzung zu Gefühlskonzeptionen der Religion – als Produkt der Vernunft auffasst. Es gibt demnach eine Vernunft vor und außerhalb der Philosophie und der Wissenschaften. Religiöses Denken ist ein Denken, das im Hinblick auf die aus ihm sich ergebenden ethischen Forderungen mit den Grundsätzen der philosophisch-wissenschaftlichen Vernunft übereinstimmt. Philosophie, Wissenschaft und Religion sind Gestalten der (wie Cohen betont: „einen“ und unteilbaren) Vernunft. Schon allein deshalb können und dürfen sie sich nicht widersprechen. *Vernunft* definiert Cohen als eine Leistung, die das bloße „Bewusstsein“ – die Welt bloßer Vorstellungen und bloßer Gefühle – überwindet und einen Qualitätssprung geistiger Orientierung darstellt. Vernünftige Selbstvergewisserung bezeichnet den Bruch zwischen Mythos und Religion, bei dem sich unser menschliches Selbstverständnis grundlegend verschiebt. Denn die Religion erobert gegenüber dem Mythos – als dessen Fortsetzung und zugleich als dessen Überwindung – die historisch neue Dimension des *Individuums* und der *Sittlichkeit*. Nur methodisch, behauptet Cohen, nicht aber inhaltlich seien Religion und Ethik verschiedene Bereiche. Zwar dürfen sie als Kulturgestalten nicht vermischt und verwechselt werden, aber ihre inhaltliche Botschaft ist dieselbe. Deshalb „kann die Religion der Vernunft, abgesehen von der methodischen Unterscheidung zwischen Ethik und Religion, keinen inhaltlichen Unterschied mehr anerkennen zwischen Religion und Sittenlehre“ (RV, 37).

Als genuin religiöse Fragen lässt Cohen ausschließlich ethische und d. h. für ihn „idealistische“ Fragen gelten. „Materialistische“ Problemstellungen wie das Schicksal der Welt, ihr Anfang und Ende oder der Tod und unser allfälliges Weiterleben nach dem Tode fallen aus dem so bestimmten religiösen Kontext heraus. Es kann sich dabei genau genommen nicht um eine konkret-historische Offenbarungsreligion handeln, sondern um den Typus einer aufklärerischen Vernunftreligion, die ihr ganzes Schwergewicht auf Sittlichkeit legt und – wie exemplarisch bei Kant – zuletzt ganz mit Sittlichkeit ineins zu setzen ist.

Mit Kant vergleichbar – und sicher erheblich von ihm beeinflusst – ist in diesem Zusammenhang Cohens rigide *Ablehnung der Mystik*. Für ihn ist die entscheidende Zäsur nicht – auch das verbindet ihn mit Kant – zwischen Philosophie und Wissenschaften auf der einen und Religion auf der anderen Seite, sondern zwischen „Vernunft“ (die neben Philosophie und Wissenschaften auch Religion inkludiert) und den Gestalten des bloßen „Bewusstseins“. Darunter fallen alle nur gefühls- und phantasiebestimmten Vorstellungen und jene methodisch unzulässigen Denkfiguren, die im Rahmen dogmatisch-spekulativer Philosophien entwickelt wurden und das „Übersinnliche“, jenseits der Erfahrung Liegende, ausdrücken wollen. Cohen ist sich freilich darüber im klaren, dass die „reine“ Religion nur schwer „rein“ zu verwirklichen ist und ihre Realisierung ein hohes Maß an intellektueller und sittlicher Bemühung erfordert. Denn „in seiner primitiven Anlage bleibt der Mensch immer ein mythischer Mensch“ (RV, 354) – ein Zustand, aus dem ihn nur die eigene Vernunft- und Willensanstrengung befreien kann. Diese Anstrengung ist eine ethische und verpflichtet den Menschen auf

Ethik, während Mystik – neben ihrer Komponente der schwärmerischen Spekulation – nach Cohens Meinung sich durch ethische Indifferenz auszeichnet.

II.

Für Cassirer⁷ ist Cohen sicherlich nicht die einzige, vermutlich aber doch eine der wesentlichen Quellen für sein eigenes Verständnis von Mythos und Religion. Zwar hat Cohen seine religionsphilosophischen Arbeiten erst lange Jahre nach Cassirers Weggang aus Marburg publiziert, und es finden sich in jenen Texten Cassirers, die sich (vornehmlich seit den 20er Jahren) mit dem Mythos auseinandersetzen, keine diesbezüglichen Hinweise, doch ist – angesichts der bis zu Cohens Ableben (1918) aufrecht erhaltenen freundschaftlichen Beziehung – anzunehmen, dass Cassirer, trotz des Auseinanderdriftens der philosophischen Ansätze, Cohens Religionsphilosophie noch zur Kenntnis genommen hat, abgesehen davon, dass im mündlichen Verkehr während der gemeinsamen Marburger Zeit das Thema ja nicht unerwähnt geblieben sein dürfte.⁸ So finden sich in Cassirers Werk einige Komponenten, die – neben gravierenden Unterschieden – deutlich an Cohens Konzept von Religion erinnern: beispielsweise die Differenzierung von Mythos und Religion, die damit verbundene (als historisches Verdienst den jüdischen Propheten zugeschriebene) Perspektive von Ethisierung als kulturellem Fortschritt, aber auch die erkenntnistheoretische (nicht jedoch normativ-weltanschauliche) Kritik am Unmittelbarkeits- und Unio-Konzept der Mystik

Allerdings fungieren diese Übereinstimmungen in einem nunmehr veränderten theoretischen Kontext, nämlich dem der *Philosophie der symbolischen Formen*. Von Belang ist unter anderem, dass es sich bei Cassirer, im Gegensatz zu Cohen, nicht um eine religiös gebundene und engagierte, sondern um eine diesbezüglich eher indifferente Persönlichkeit handelt. Sein ausdrückliches Bekenntnis zum Judentum⁹ erfolgte erst spät in der amerikanischen Emigration und unter dem Druck des Naziterrors, der den deutschen Bildungsbürger Cassirer in eine unfreiwillig neue Identität abdrängte. Cassirers Judentum spielt systematisch für sein philosophisches Werk keine nennenswerte Rolle. Sofern er sich mit Mythos und Religion befasst, erfolgt dies zwar mit dem hermeneutischen Wohlwollen des um seinen Gegenstand bemühten Gelehrten, aber in der Distanz empirischer und deskriptiver Orientierung. Cassirer kennt keine normative Fixierung auf Religion, geschweige auf eine bestimmte Variante, um deren (alleinige) Anerkennung er kämpfen würde. Ihn interessiert die offenkundige Vielfalt symbolischer

⁷ Die Werke Cassirers, auf die hier Bezug genommen wird, werden mit folgenden Siglen zitiert: *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. I/II/III. Darmstadt 1995 (zuerst 1923/1925/1929) [= PSF I/II/III]; *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. Darmstadt 1961 (zuerst 1942) [= LK]. – Cassirers Mythos- und Religionsphilosophie findet sich v. a. in folgenden Schriften: PSF II: Das mythische Denken. – „Die Begriffsform im mythischen Denken“ (1922) und „Sprache und Mythos – Ein Beitrag zum Problem der Götternamen“ (1925). (Diese beiden Aufsätze sind abgedruckt in: Cassirer: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. Darmstadt 1956 u. ö.) – „Mythos und Religion“ (= Kapitel VII aus *The Myth of the State*. 1946). Im Schlusskapitel dieses Buches geht Cassirer zudem kritisch auf „moderne“, ideologisch kontaminierte Mythen ein. Diese werden, anders als die genuinen, archaischen Mythen, als Verfallsformen diagnostiziert und im Namen der Aufklärung abgelehnt.

⁸ In der frühen Marburger Zeit ging Cohen allerdings noch davon aus, dass es eine teleologische Entwicklung und Veränderung von religiösem hin zu ethischem Denken gebe, wobei dieses den „Kulturzustand“ und jenes den „Naturzustand“ des menschlichen Bewusstseins repräsentiere. Erst später gelangte Cohen zur Auffassung, Religion sei keine bloße Vorstufe zur Wissenschaft, sondern liefere einen eigenständigen Beitrag zur Kultur.

⁹ Vgl. Cassirers Aufsatz „Judaism and the Modern Political Myths“ (1944), in: Ders., *Symbol, Myth, and Culture*, hg. von D. Ph. Verene (New Haven/London 1979) 219–232.

Möglichkeiten, Wirklichkeit zu erfahren, indem der Mensch (sowohl gattungs- als auch gruppen-spezifisch und individuell) unterschiedliche Sinnwelten stiftet und sich in ihnen unterschiedlich bewegt. Unter diesen Welten ist das begrifflich-theoretische Denken der Wissenschaft nur eine unter mehreren Möglichkeiten. Eine andere, als eigenständig und positiv gewertete Möglichkeit ist für Cassirer die bildlich-narrative Weltstiftung des Mythos.

Der Mythos ist für Cassirer Voraussetzung und Grundlage der Religion. Das Verhältnis beider wird genetisch, als eine prozessuale Entwicklung, gefasst. So wie es – in Cassirers Beschreibung der symbolischen Form *Sprache* – eine erste, archaische Sprach-Entwicklungsstufe gibt, in der kein Unterschied zwischen Name und Ding gemacht wird, sondern das Nennen stets magisch-beschwörende, appellative Funktion hat und ein lebensweltlich konkret situiertes Handeln darstellt, so stehen auch am Anfang jener Orientierung, die sich später zur Religion ausbilden wird, das (mit dem Kult eng verbundene) beschwörende Bild und die beschwörende Erzählung. Sprache und Mythos gelten als die beiden ältesten und primären, wechselseitig verzahnten und sich wechselseitig repräsentierenden symbolischen Formen. Sämtliche symbolische Formen stellen nicht starre Schablonen des Umgangs mit Realität dar, sondern – wie man heute, in einer nicht-cassirerschen Terminologie, sagen würde – autopoietische Prozesse. Es gibt kontingente interne Veränderungen innerhalb einer symbolischen Form. In der Sprache tritt an die Seite – und später an die Stelle – der ursprünglich nur „mimetischen“ Symbolfunktion die „analogische“ Funktion. Sprach- und Denkformen werden nicht mehr mit ihren konkreten Inhalten identifiziert, sondern – in der nunmehr entdeckten Unterscheidung von Form und Inhalt – als „analoge“ Werkzeuge, um Inhalte formal zu organisieren. Die dritte und letzte Sprachfunktion ist dann die „symbolische“, in der erkannt wird, dass Inhalte jenseits von Formen gar nicht existieren bzw. für uns nicht fassbar sind und dass wir in all unserem Denken und Weltverhalten uns immer in austausch- und veränderbaren Formen bzw. symbolischen Regelkreisen bewegen. Erst auf dem Boden der analogischen Sprachfunktion werden Allgemeinbegriffe möglich und gibt es erste Ansätze wissenschaftlichen Denkens, das seinerseits jedoch seine „Reife“ (im Sinne von Selbstkritik und Selbstreflexivität) erst auf der Ebene der „symbolischen“ Sprachfunktion erreicht. Hier haben wir es mit der Verzahnung und wechselseitigen Repräsentation der zwei symbolischen Formen Sprache und „Erkenntnis“ zu tun.¹⁰

Die drei Entwicklungsstufen bzw. Symbolfunktionen von Sprache und Denken – *mimetisch*, *analogisch*, *symbolisch* – repräsentieren ein formales Entwicklungsschema, das nach Cassirer im Prinzip für alle symbolischen Formen zutrifft. Sie beginnen mit einer (naiv unterstellten, als selbstverständlich vorausgesetzten) Unmittelbarkeit des Wirklichkeitsbezugs – das ist die allgemeine Symbolfunktion des „Ausdrucks“ –, unterscheiden auf einer nächsten Stufe (in einer vorläufigen, noch nicht zureichend durchdachten Weise) Formen und Inhalte – das ist die „Darstellungs“-Funktion – und gehen dann über in eine dritte und letzte Form, die Cassirer als „reine Bedeutung“ bezeichnet. Gemeint ist damit eine weitgehende Selbstdurchsichtigkeit und, damit verbunden, eine artistische und souveräne Praxis des Symbolisierens. Die drei Symbolfunktionen stellen somit Stufen gesteigerter Selbstreflexion des Symbolprozesses bzw. menschlicher Welt- und Selbsterfahrung dar. Auf der Stufe der „reinen Bedeutung“ werden – im Rahmen der symbolischen Form „Erkenntnis“ – die höchsten Leistungen der (Natur-)Wissenschaften möglich. Obwohl Cassirer Eigenständigkeit und Gleichwertigkeit der symbolischen Formen betont, obwohl er Wissenschaft nicht als unbefragtes Muster jeglicher Weltorientierung anerkennt, obwohl er den „Begriff“ als philosophisches Grundkonzept

¹⁰ Zur symbolischen Form Sprache vgl. PSF I und den Aufsatz „Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt“ (1932), in: Cassirer, *Symbol, Technik, Sprache*, hg. von E. W. Orth/J. M. Krois (Hamburg 1985). – Zur symbolischen Form Erkenntnis vgl. u. a. PSF III.

durch das (pluralistisch verstandene) „Symbol“ ersetzen will, enthält seine Philosophie einen kognitivistischen und intellektualistischen Unterton, der die hierarchisch-teleologische Überzeugung in Hegels *Phänomenologie des Geistes* zwar nicht vollständig, aber doch ansatzweise teilt. Jede symbolische Form, heißt es andererseits, sei nur aus sich selbst heraus begreifbar und finde ihre Rechtfertigung in sich selbst.

Diesen Widersprüchen zwischen den hermeneutischen Binnenperspektiven einer einzelnen symbolischen Form und einem übergreifenden Diskurs, der die symbolischen Formen in ihren Ähnlichkeiten und Unterschieden vergleicht (und dabei zwangsläufig auch wertet), möchte ich hier nicht weiter nachgehen. Jedenfalls ist es so, dass Cassirer das Entwicklungsschema von der *Ausdrucks-* über die *Darstellungs-* hin zur (*reinen*) *Bedeutungsfunktion* nicht in allen symbolischen Formen in gleicher bzw. gleich konsequenter Weise realisiert sieht. So durchlaufe die *Sprache* – und mit ihr das Denken bis hin zur Methodologie der modernen Wissenschaften – ausgiebig alle drei Ebenen. Die mit der analogischen und symbolischen Sprachfunktion verzahnte symbolische Form *Erkenntnis* sei, meint er, die einzige, die wahrhaft zur Ebene der „reinen Bedeutung“ vorstoßen und sich auf dieser Ebene bewegen könne. Der *Kunst* – was angesichts der zu Cassirer zeitgenössischen avantgardistischen Kunst (mit der er sich allerdings niemals wirklich auseinandergesetzt hat) eigentlich befremdlich anmutet – spricht er die artistisch-souveräne Einsicht in den eigenen Formcharakter ab. Er spricht sie aber auch dem *Mythos* und der *Religion* (die gemeinsam eine symbolische „Doppelform“ ergeben) ab, entwickelt in diesem Zusammenhang jedoch ansatzweise eine originelle *Theorie der Mystik*. Diese ist ein *point of view*, um einerseits seine gesamte Kulturtheorie – als eine Theorie der prozessualen Funktionendynamik von Ausdruck, Darstellung und reiner Bedeutung –, andererseits aber auch, als deren Konkretisierung, seine Religionsphilosophie sowohl zu rekonstruieren als auch zu problematisieren.

Religion auf der Ebene des Mythos kommt nach Cassirer kaum über die Ausdrucksfunktion hinaus. Glaubensinhalte werden naiv gesetzt bzw. naiv hingenommen. Das lässt sich am Beispiel des römischen Pantheons illustrieren, bei dem es sich um eine nahezu problemlose Akkumulation von Göttergestalten handelt, die dann z.T. miteinander gleichgesetzt werden, z.T. auch als *dei otiosi* der Vergessenheit und Bedeutungslosigkeit anheimfallen. Das Problem einer Konkurrenz theologischer Vorstellungen, das Problem von Wahrheit und Begründung religiöser Behauptungen existiert noch nicht – es kommt erst auf, wenn der Symbolprozess des Mythos übergeht auf eine qualitative andere Ebene, die der Religion. Dieser Übergang lässt sich an einer alttestamentarischen Geschichte illustrieren: Der für seinen Gott Jahwe eifernde Prophet Elia beschimpft – in einer Auseinandersetzung mit Baalpriestern – den Gott Baal. Die Baalpriester erwarten ein umgehendes Strafgericht ihres Gottes, das aber ausbleibt. Daher „gewinnt“ Jahwe in den Augen des Publikums die Auseinandersetzung. Es wird nicht gefragt, was geschehen wäre, hätten ihrerseits die Baalpriester Jahwe in ähnlicher Weise gelästert. Aber es geht, wie unzureichend auch immer, nicht mehr nur um einen „naturwüchsigen“ Ablauf bloßer Vorstellungen, sondern um Logik und Argumentation. „Wahrheit“ und „Irrtum“ werden als theologische Kategorien etabliert. Auf der Stufe der Religion bildet sich aber auch ein besonderes Gegenüber und eine besondere Beziehung aus zwischen dem Einzelmenschen und seinem (monotheistischen) Gott. Die religiöse Symbolik zentriert in dieser Polarität. Es kommt zu einer *Ethisierung* von Religion – zum strukturellen Aufbau einer sich zunehmend steigernden Spannung zwischen moralisch ausgestalteter und begründeter Gottesvorstellung auf der einen und dem gleichfalls moralisch sich verstehenden und rechtfertigenden menschlichen Individuum auf der anderen Seite.

Für Cassirer stellt nun Mystik die Höchsthform religiöser Symbolbildung dar. Der Mystik, meint er, gehe es darum, Erfahrung jenseits aller Symbolik auszudrücken. Sie wolle auf dem Boden der symbolischen Form Mythos/Religion – obwohl diese dafür strukturell ungeeignet

sei, da sie sich (im Gegensatz zu den Naturwissenschaften) niemals restlos von ihrer bildlich-konkreten ‚Grundsicht‘ emanzipieren könne – zur reinen Bedeutungsfunktion vorstoßen. Sie will also mit ungeeigneten symbolischen Mitteln – nämlich denen von Ausdruck und Darstellung – eine maximale Selbstreflexion und Selbstdurchsichtigkeit der religiösen Symbolisierung erreichen. Indem Cassirer diesen methodischen Aspekt – die Art und Reichweite mystischer Symbolbildung – thematisiert, kommt, anders als bei Cohen, außer dem ‚naiven‘ und spekulativen Potential der Mystik im Ansatz auch deren kritisches und skeptisches Potential in den Blick.¹¹

Es sei, schreibt Cassirer, „die geheime Sehnsucht der Mystik, sich rein und ausschließlich in das Wesen des Ich zu versenken, um in ihm das Wesen Gottes zu finden. Was zwischen dem Ich und Gott liegt, das empfindet sie nur als eine trennende Schranke. Und dies gilt nicht minder von der geistigen Welt, als es von der physischen Welt gilt. Denn auch der Geist besteht nur dadurch, daß er sich ständig entäußert. Er schafft unaufhörlich neue Namen und neue Bilder; aber er begreift nicht, daß er sich in dieser Schöpfung dem Göttlichen nicht nähert, sondern mehr und mehr von ihm entfernt. Die Mystik muß all die Bildwelten der Kultur verneinen, sie muß sich von ‚Name und Bild‘ befreien. Sie fordert von uns, daß wir auf alle Symbole verzichten und daß wir sie zerbrechen“ (LK, 107). „Der Mystiker weiß, und er ist tief davon durchdrungen, daß alles *Erkennen* sich immer nur im Kreise von Symbolen bewegen kann. Aber er stellt sich ein anderes und höheres Ziel. Er will, daß das Ich, statt den vergeblichen Versuch zu machen, das Göttliche zu begreifen und zu ergreifen, sich mit ihm verschmilzt und mit ihm eins wird. Alle Vielheit ist Täuschung – gleichviel ob es sich um die Vielheit der Dinge oder um die der Bilder und Zeichen handelt“ (LK, 107). Dieser Versuch eines Rückzugs aus der Vielheit der Erfahrung in eine alle Unterschiede und Formen negierende *Einheit* und eben damit auch eines Rückgangs aus der Welt der Bilder und Symbole in eine Welt der *Bild- und Symbollosigkeit* stellt zwar ein vergebliches Unterfangen dar, es enthält aber eine durchaus legitime, nämlich erkenntnis- und erfahrungskritische Komponente. Mystik bedeutet die Auflehnung gegen einen naiven Erkenntnisrealismus, der Raum und Zeit, Grund und Folge, Zahl und Gegenständlichkeit nicht für Konstrukte, sondern für inhaltlich reale Größen hält.

Im 4. Abschnitt der PSF II (überschrieben mit: *Die Dialektik des mythischen Bewußtseins*) versucht Cassirer zu erklären, aus welchen strukturellen Gründen es innerhalb der symbolischen Form Mythos/Religion zum Phänomen der Mystik kommt. Eine symbolische Form ist, wie gesagt, nicht etwas Statisches, kein „Zustand“, sondern etwas Dynamisches, ein Prozess der stets weiterschreitenden und sich selbst umbildenden Symbolformung. Als eine solche Symbolformung ist auch der „Verlauf der *religiösen* Ideenbewegung“ (LK, 124) zu sehen, die zur Aus- und Umbildung sowohl von Gottes- als auch von Ich-Vorstellungen sowie des (unterschiedlich denkbaren) Verhältnisses zwischen Gott und Mensch führt. Cassirer insistiert auf dem erkenntnistheoretischen Grundsatz, dass wir nicht von einer absoluten Gegebenheit des Mensch-Gott- bzw. des Subjekt-Objekt-Verhältnisses ausgehen dürfen, sondern dass es sich bei diesen Dichotomien oder Polaritäten um Konstrukte handelt, die geschichtlich aus einem dynamisch-indifferenten Grundverhältnis emergieren. Im Vollzug dieses Grundverhältnisses konstituiert sich erst ein Ich und dessen Gegenüber, wobei es im Fortgang der Dynamik zu wechselseitigem Zu- und Abfluss von Bedeutung und Sinnggebung und zuletzt – das ist dann die *unio mystica* – zu einer maximalen Konzentration und einem Ineinander-Umkippen von Bedeutung kommen kann.

Diese Bedeutungsaufladung zwischen zwei aufeinander bezogenen Symbolen geht parallel

¹¹ Zur Unterscheidung von naivem und kritischem Potential der Mystik vgl. M. Wagner-Egelhaaf, *Mystik der Moderne* (Stuttgart 1989).

mit einer Bedeutungsminderung bzw. -entleerung aller übrigen Dinge und Bezüge. Die Pole Gott und Mensch bewegen sich in einer zunehmend größeren Spannung aufeinander zu und wieder – insofern handelt es sich um eine „Dialektik“ – voneinander weg. Der religiöse Symbolprozess schrumpft zu der *einen* großen symbolischen Dyade zusammen und versammelt und komprimiert dort den bisherigen Pluralismus religiöser Bedeutungsgehalte. Das führt innerhalb der Gott-Mensch-Dyade zu einem enormen wechselseitigen Druck, der sich, wie man hinzufügen könnte, in einer Art „Implosion“ entlädt.¹² „Das Ich wächst über seine empirischen Grenzen hinaus; es erkennt keine Schranke zwischen sich und der Gottheit an; es fühlt sich unmittelbar gottbeseelt und gottdurchdrungen. Und kraft dieser Unmittelbarkeit verwirft es alles, was den Charakter der objektiven Satzung hat, was nur dem religiösen Herkommen angehört“ (LK, 125). Mystik versucht, „den reinen Sinn der Religion als solchen, unabhängig von jeder Behaftung mit der ‚Andersheit‘ des empirisch-sinnlichen Daseins und der sinnlichen Bild- und Vorstellungswelt, zu gewinnen. In ihr wirkt sich die reine Dynamik des religiösen Gefühls aus, die alle starre und äußere Gegebenheit abzustreifen und aufzulösen bestrebt ist. [...] Demgemäß stößt die Mystik wie die mythischen, so auch die historischen Elemente des Glaubensinhalts von sich ab“ (PSF II, 298).

Mystik ist aber – was auch Fritz Mauthner betont hat¹³ – keine lebbare Lebensform, sondern nur ein punktuell Ereignis religiösen Erlebens. Religion vernichtet sich selbst als symbolische Form, wenn sie nicht wieder zurückkehrt auf die ihr angemessenen Ebenen von Ausdruck und Darstellung. Will sie nicht in einen genuin anderen Diskurs umkippen – was bei Kant und Cohen ja offensichtlich der Fall ist –, darf sie auch ihre mythische Grundschrift nicht zur Gänze abstoßen. In der Mystik präludiert jedoch – wie Hegel richtig gesehen hat – der philosophische Diskurs begrifflich-theoretischer Selbstreflexion. Das mystische Ziel einer unmittelbaren Erfahrung bleibt jedoch eine Chimäre. Erst die symbolische Form „Erkenntnis“, meint Cassirer, rücke das berechtigte Motiv der Mystik ins rechte Licht. Indem aber die Erkenntnis das Anliegen der Mystik zu rekonstruieren vermag, kann sie den Gesamtzusammenhang des mythisch-religiösen Symbolprozesses begreifen.

Der Philosophie und Wissenschaft bleibt aus strukturellen Gründen „das Paradies der Mystik, das Paradies der reinen Unmittelbarkeit, verschlossen“ (PSF I, 51). Mystik aber erweist sich in distanzierter Betrachtung als ein kulturelles Unternehmen, das mit den Mitteln religiöser Symbolik – dem Konstituieren und Abarbeiten der Gott-Ich-Polarität, der Reduktion aller Symbolik auf diese Polarität und der versuchsweisen Aufhebung dieser Polarität in eine letzte, referenzlose Einheit – den Symbolprozess zu einer höchsten, sich selbst *als Symbolik* paralysierenden Konsequenz führen möchte. Dabei schreitet die religiöse Symbolbildung, wie Cassirer sagt, den begrenzten Kreis der eigenen, strukturell in ihr angelegten Möglichkeiten aus. Der Prozess beginnt auf der Ebene des Mythos mit der Konstitution instabiler „heiliger“ Bedeutungen in der sogenannten Mana-Vorstellung, schreitet – diese stabilisierend – fort zu gegenständlicher und kategorialer Etablierung der mythischen Vorstellungswelt, stellt diese Etablierung beim Schritt vom Mythos zur Religion zunehmend in Frage, macht sich selbst als eine *relative* Symbolik deutlich und versucht zuletzt – in der Konzentration auf ein einziges Symbol, die Gott-Mensch-Einheit – zu einer Erfahrung jenseits aller Symbolik vorzudringen.

Es sei allerdings kritisch angemerkt, dass Cassirer die beschriebene Symbolbewegung einzig und allein in der *Religion* am Werk sieht und nicht zur Kenntnis nimmt, dass Vergleichbares auch in anderen symbolischen Formen (etwa in Kunst und Sprache, aber auch in wis-

¹² Vgl. R. Margreiter: op.cit., Kapitel II/3: „Implosionen‘ des symbolisch-medialen Prozesses: Grundzüge einer Theorie der Mystik“, 437–547.

¹³ F. Mauthner: „Mystik“, in: ders.: Wörterbuch der Philosophie (Zürich 1980, = Nachdruck der 2. Aufl. 1923/24).

senschaftlicher Grundlagenreflexion) entdeckbar ist. Auch dort gibt es zur religiösen Mystik durchaus vergleichbare Symbolisierungsbewegungen und Erlebnispunkte, die jegliche Bedeutung auf einen vorgeblichen Gesamt- und Nullpunkt hin komprimieren und ebenfalls als durchgängige Lebensformen nicht haltbar sind. Außerdem ist zu fragen, ob der Mythos bei näherem Zusehen vielleicht doch bedeutungsreicher, beweglicher und (implizit) selbstreflexiver sein könnte, als Cassirer annimmt, und ob er nicht doch zuweilen – genauso wie die Kunst – der „reinen Bedeutungsfunktion“ des Symbolischen nahe kommt. Dafür sprechen meines Erachtens nicht nur die in manche Mythen eingebauten strukturellen Paradoxa – z. B. wenn Gottheiten janusköpfig gedacht oder wenn Geburt und Tod als ein und dasselbe gleichgesetzt werden –, sondern auch der vielfach spielerische und experimentierende Charakter mythischen Denkens, auf den ein Zeitgenosse Cassirers, der Historiker Johan Huizinga, in seiner kulturhistorischen Studie *Homo ludens*¹⁴ besonders nachdrücklich verwiesen hat. Dieses Spielerisch-Experimentelle interpretiert Cassirer – möglicherweise vorschnell – nur als eine Frühphase und als bloße erste Durchgangphase im Prozess der mythischen Symbolbildung.¹⁵

¹⁴ Leiden 1938. Dt. Reinbek 1997.

¹⁵ Vgl. die Motive des „Mana“ und der „Augenblicksgötter“ in Cassirers Aufsatz: „Mythos und Sprache – Ein Beitrag zum Problem der Götternamen“, in: Ders., *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, 7 – 158.