Vjačeslav Ivanovič Ivanov

Dionysos und die vordionysischen Kulte



Vjačeslav Ivanovič Ivanov

Dionysos und die vordionysischen Kulte

herausgegeben von

Michael Wachtel und
Christian Wildberg

Mohr Siebeck

Michael Wachtel, geboren 1960, B.A. (Yale University), Ph.D. in Comparative Literature (Harvard University), unterrichtet seit 1990 als Professor der Slawistik an der Princeton University.

Christian Wildberg, geboren 1957, Mag.Theol. (Universität Marburg), Ph.D. in Classics (University of Cambridge), unterrichtet seit 1996 als Professor für griechische Literatur und antike Philosophie an der Princeton University.

ISBN 978-3-16-150208-8

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über *http://dnb.dnb.de* abrufbar.

© 2012 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen aus der Minion gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Gewidmet dem Andenken an

Dimitri Vjačeslavovič Ivanov

1912–2003

Inhaltsverzeichnis

Vjačeslav Ivanov und sein Dionysos-Buch (*Michael Wachtel*) XI

Religion, Geschichte, Religionsgeschichte: Bemerkungen zu Ivanovs „Dionysos“ (*Christian Wildberg*) XXVII

Zur Edition (*Michael Wachtel und Christian Wildberg*) XLI

Vjačeslav Ivanovič Ivanov

Dionysos und die vordionysischen Kulte

Kapitel I. Dionysos unter anderen Namen 1

§ 1–3 Typen der vordionysischen Kulte. Der chthonische Zeus 1 – § 4 Ganymed 7 – § 5 Laphystios und Athamas 8 – § 6 Zeus-Lykaios 10 – § 7 Die Sage von Makareus und vordionysisches Priestertum 13 – § 8 Melampus 15 – § 9 Ares 17 – § 10 Zagreus 19

Kapitel II. Die delphischen Brüder 22

§ 1 Drache und Drachentöter 22 – § 2 Die Ursachen für die Besitzergreifung vom delphischen Orakel durch Phoibos. Der Sühne-Gott 24 – § 3 Apoll und Pythia 27 – § 4 Der Omphalos 32 – § 5 Dionysische Orakelstätten. Die Rechte des Dionysos 38 – § 6 Teilung und Bündnis 44 – § 7 Concordia discors 47

Kapitel III. Die Mänaden 50

§ 1 Die älteste Erinnerung an die Mänaden 50 – § 2 Die Magnesische Inschrift. Die Mänaden als Ahnfrauen 53 – § 3–4 Die Kollegien der Mänaden 56 – § 5 Die Erinnyen als Widerspiegelung der vordionysischen Mänaden im Mythos 59

Kapitel IV. Die heroischen Hypostasen des Dionysos 61

§ 1 Die Heroen als Märtyrer des ältesten Threnos und Heros Dionysos 61 – § 2 Der namenlose Heros. Vorläufer des Dionysos 67 – § 3 Typen des Heros-Reiters. Dionysische Märtyrerinnen 69 – § 4 Typen des Heros-Jägers 71 – § 5 Orest und Pylades 74 – § 6 Aristaios. ἀφανισμός. Meliteus. Vereinigung der heroischen Hy-

postasen des Dionysos und der Artemis 76 – § 7 Herakles. Oineus 79 – § 8 Palamedes. Hypostasen des geopferten und des blühenden Dionysos 82 – § 9 Protesilaos. Achill und Pentheus. Theseus. Die pathetische Stilisierung der Heroensage 85

Kapitel V. Die Throngenossin des Dionysos 88

§ 1 Die zwei Wesenheiten des Dionysos: seine Verbindung mit Zeus als Prinzip des Wassers des Lebens und mit der Erde 88 – § 2 Die chthonischen Hypostasen der Mutter des Dionysos: Semele, Io, Demeter, Persephone 91 – § 3–5 Dionysos als männliches Korrelat der einzigen Göttin. Ihre Aspekte: Artemis, die Große Mutter, Ariadne, Aphrodite, Isis, Hera, Athene 94

Kapitel VI. Der Festlandkultus 105

§ 1 Symbole der wilden Natur und des Jägerlebens. Efeu und Thyrsos 105 – § 2 Symbolik der Schlange. Schlange und Stier. Der Gott als Kind 107 – § 3 Die nächtlichen Fackeln. Trieterien 113 – § 4 Hirschkuh und Füchsin. Ziegenbock. Homophagie 116 – § 5 Die Unterordnung der ländlichen Vegetationskulte 120 – § 6 Phallagogie. Heutige Überbleibsel des Dionysostums in Thrakien 122

Kapitel VII. Der Inselkultus 125

§ 1 Die zweischneidige Axt, Stier und Weinrebe. Dithyrambos 125 – § 2 Der Delphin. Der Meeres-Dionysos 129 – § 3 Der Kult des abgeschlagenen Hauptes 133 – § 4 Das schwimmende Haupt. Die Archen 135 – § 5 Die Geschlechtssymbolik und Verkleidung 140 – § 6 Masken und lebende Götterbilder des Dionysos 143 – § 7 Synkretismus des Festland- und Inselkultes. Kleinasiatische Elemente im Inselkult 147

Kapitel VIII. Die Bukolen 150

§ 1 Das athenische Bukoleion und das Altertum der attischen Bukolen 150 – § 2 Der Zusammenhang der späteren Bukolen mit den Orphikern 151 – § 3 Der vordionysische männliche Kult des Stieres 153 – § 4 Die attischen Buphonien und ihre Geschlechtergrundlage 155 – § 5 Die Inselbuphonien; ihr Zusammenhang mit Kreta 158 – § 6 Vordionysische Bukolen in Theben 160 – § 7 Dionysos in Attika 162 – § 8 Verschmelzung des vordionysischen bukolischen und des weiblichen Dionysoskultes. Die heilige Vermählung als Symbol des Bundes 164 – § 9 Die Brautgemächer der Bukolen 166

Kapitel IX. Der orphische Dionysos 169

§ 1 Die orphische Reform der Anthesterien 169 – § 2 Die Brechung der orphischen Dionysoslehre in der Anschauung der Neoplatoniker und das Alter ihrer Grundlagen 173 – § 3 Der Einfluß der Orphiker auf die Staatsreligion von Athen

im 6. Jahrhundert 179 – § 4–6 Die esoterische Entwicklung der Prinzipien der Volksreligion in der orphischen Gemeinde 181 – § 7 Ägyptische Elemente in der frühen orphischen Doktrin 189 – § 8 Die Erbsünde nach der Lehre der Orphiker; ihre Anthropologie 193 – § 9 Die Altertum des Begriffes der Hypostase und die spätere orphische Theokrasie 197 – § 10 Orphismus und Christentum 200

Kapitel X. Pathos, Katharsis, Tragödie 201

§ 1 Begriff und Alter der „Leiden". Der kultische Dualismus und seine Folgen: die Katharsis als Gegenstück zum Pathos 201 – § 2 Die Psychologie des kultischen Dualismus; seine Überwindung in der Dionysosreligion 207 – § 3 Göttliche und heroische Leiden. Nachahmung der Leiden. Orgien und Mysterien 210 – § 4 Θεοὶ ἐμπαθεῖς und ἀπαθεῖς. Heidnische Leiden und Christentum 215 – § 5–6 Das Wesen der pathetischen Zustände und die Aufgaben der Katharsis nach antiker Anschauung. Platon 218 – § 7 Die Katharsis in der Lehre des Aristoteles von der Tragödie 223 – § 8 Die Tragödie als öffentlicher Ausdruck der dionysischen Leidensidee 227 – § 9 Die Autonomie der dionysischen Kathartik. Die Tragödie als „Nachahmung der Leiden" zur Kunst erblühend 230

Kapitel XI. Die Entstehung der Tragödie 234

§ 1 Der kultische Dualismus in den musischen Künsten. Die apollinische und die enthusiastische Grundstimmung. Der Dithyrambos 234 – § 2 Das ursprüngliche Drama. Die tragischen Chöre von Sikyon 241 – § 3 Der tragische Dithyrambos des Arion 247 – § 4 Der „Theseus" des Bakchylides 252 – § 5 Attika 256 – § 6 Weihehandlungen und attische Tragödie 258 – § 7 Das Satyrdrama 262 – § 8 Die Tragödie als Veranstaltung des Heroenkultes 263 – § 9 Die Frau in der Evolution der Tragödie 268

Kapitel XII. Der Weg der Forschung. Das Problem der Herkunft der Dionysosreligion 272

§ 1 Die Methode der Untersuchung. Der philologische Gesichtspunkt 272 – § 2 Der historische Gesichtspunkt. Tatsachen der Lebensweise und Tatsachen der Erkenntnis 275 – § 3 Mythos und Ritus. Das Problem der Herkunft 278 – § 4 Dionysos und Indien 283 – § 5 Dionysos und Ägypten 285 – § 6 Die Religion der Hethiter 288 – § 7 Die Herkunft der Dionysosreligion. Grundthesen der Untersuchung 289

Anhang I. Der Sinn der antiken Tragödie 304

Anhang II. Humanismus und Religion. Zum religionsgeschichtlichen Nachlaß von Wilamowitz 317

Dokumente zur Entstehungsgeschichte des deutschen „Dionysos" 345

Zeittafel 371

Bibliographie 375

Register 383
I. Mythos 383
II. Kult und Symbolik 391
III. Namensregister 397
IV. Stellenregister 403

Vjačeslav Ivanov und sein Dionysos-Buch

Michael Wachtel

Habent libelli sua fata.

Über den russischen Dichter Vjačeslav Ivanov (1866–1949) wurde und wird immer noch viel gestritten, aber eines läßt sich nicht leugnen: Er gehörte zu den gebildetsten und belesensten Menschen, die Rußland je hervorgebracht hat. Seinem Werdegang als Dichter ging eine gründliche Ausbildung als Althistoriker voraus, und auch wenn Ivanov letzten Endes auf die akademische Laufbahn verzichtete, hat sein reges Interesse an der antiken Welt nie nachgelassen. Das vorliegende Buch, das die westliche Leserschaft mit einer mehr als achtzigjährigen Verspätung erreicht, bezeugt dies nachhaltig.

Als *spiritus rector* und Haupttheoretiker des russischen Symbolismus hat Ivanov eine ganze Epoche geprägt. In seiner Petersburger Wohnung trafen sich wöchentlich die bekanntesten Künstler, Regisseure, Dichter, Philosophen und Gelehrten der Zeit, und der Verlauf der russischen kulturellen Entwicklung erhielt dadurch entscheidende Impulse. Im Zentrum der legendären Symposien stand der Gastgeber, dessen verblüffende Gelehrsamkeit selbst seine Gegner bewundern mußten. Er verkörperte einen Drang zur Synthese, der dem Zeitgeist genau entsprach. Für ihn waren die scheinbar verschiedensten Kulturerscheinungen nicht nur miteinander vereinbar, sondern sogar verwandt.

Als Sohn eines Landvermessers war Ivanov bescheidener Herkunft. Nach dem frühen Tod des Vaters wurde er von seiner Mutter erzogen, die seine Begabung erkannte und auf vielfache Weise förderte. Für seine schulischen Leistungen gewann er eine Gold-Medaille, ohne sich besonders angestrengt zu haben. Als Student absolvierte er das altertumswissenschaftliche Programm der Moskauer Universität in nur vier Semestern und ging im Jahre 1886 – mit dem Segen seines Beraters Pavel Vinogradov (später Sir Paul Vinogradoff, Professor in Oxford) – nach Deutschland, um bei den Koryphäen jener Zeit zu promovieren. Er blieb weitere neun Semester in Berlin, wo er bei dem angesehenen Otto Hirschfeld und dem weltberühmten Theodor Mommsen Kolleg

hörte. Nebenbei wurde Deutsch fast seine zweite Muttersprache, eine Tatsache, die für das vorliegende Buch von entscheidender Bedeutung werden sollte.

Nach den Berliner Studienjahren ging Ivanov nach Paris, um dort seine Dissertation abzuschließen. Zur Enttäuschung seiner Professoren reichte er sie jedoch nicht ein, sondern reiste nach Italien, wo er noch drei weitere Jahre blieb. Obwohl die schließlich vorgelegte, ungewöhnlich lange Dissertation (über die Publikanengesellschaften, ein damals zentrales Thema der römischen Geschichte) von Mommsen „sehr günstig" beurteilt wurde, hat Ivanov nie den Doktortitel erworben, da er sich dem Rigorosum nicht unterziehen wollte.[1] In Italien hatte sich vieles in Ivanovs Leben geändert; dort faßte er auch den Entschluß, Dichter zu werden.

Mit einigen Ausnahmen, die eher dem Lauf des Schicksals als dem eigenen Willen des Dichters zu verdanken sind, blieb Ivanov zukünftig dem akademischen Leben fern. Zwar verkehrte er mit Professoren (Mikhail Rostovtseff zählte zum Beispiel zu seinen guten Freunden) und unterrichtete für ein paar Jahre an der bekannten „Frauen-Hochschule" in Sankt Petersburg, aber er betrachtete diese Lehrtätigkeit als unwesentlich. Auch die Abhandlung *Das Homerische Epos*, welche sogar eine Reise nach Rom erforderlich machte, war für ihn nur eine Nebensache, eine „mir vom Verleger aufgezwungene Bearbeitung eines Kollegs", wie er sagte.[2] Anders war es um die Dionysos-Thematik bestellt. Man kann ohne zu übertreiben behaupten, daß sich Ivanov sein ganzes Leben lang damit beschäftigt hat. Die Dionysos-Religion, der er mit poetischen, philologischen und religionsgeschichtlichen Methoden nachspürte, war für ihn kein beliebiger Gegenstand akademischer Forschung, sondern ein Phänomen, dessen existentieller Bannkraft er nie mehr entkam. In den vom Universitätsleben abgewandten Jahren hat Ivanov die Forschung unablässig verfolgt und die neuesten Publikationen studiert und ausgewertet. Als Frucht dieser lebenslangen Faszination entstand *Dionysos und die vordionysischen Kulte*, ein einzigartiges Werk, in dem Ivanov sein tiefes und vielschichtiges Verständnis der griechischen Religion – als Dichter, Mythenforscher, Philosoph, religiöser Denker und Gelehrter – zur Reife kam.

Die Genese des russischen Textes des „Dionysos" ist bisher nicht völlig geklärt. Fest steht, daß Ivanov das Jahr 1901/1902 in Athen verbrachte, wo er sich dem Thema widmete. Ebenso wie er früher in Rom am Leben des Deutschen Archäologischen Instituts teilgenommen hatte, nutzte er nun die Möglichkeiten des Deutschen Archäologischen Instituts in Athen. Aus den Briefen dieser

[1] Ausführlich dazu, s. Michael Wachtel, „Vjačeslav Ivanov – student Berlinskogo universiteta", in: *Cahiers du monde russe* XXXV (1994), S. 353–376.

[2] Vjačeslav Ivanov, *Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlaß* (Mainz 1995), S. 241.

Zeit geht hervor, daß er die dort stattfindenden Vorträge und Veranstaltungen regelmäßig besuchte, wobei er führende Wissenschaftler wie Wilhelm Dörpfeld und Adolf Wilhelm persönlich kennenlernte.[3] Frucht dieses Studiums war eine eigene Vortragsreihe über „Die hellenische Religion des leidenden Gottes", welche er 1903 mit großem Erfolg an einer neugegründeten russischen Hochschule für Sozialwissenschaften in Paris hielt und in russischen Zeitschriften veröffentlichte.[4] Auch wenn er sich in den folgenden Jahren der Dichtung widmen sollte, trieb es ihn immer wieder zu seinen dionysischen Studien. So schrieb er 1906 an seinen Berliner Mentor Otto Hirschfeld: „Ich habe mich von den römischen Studien weit entfernt, indem ich die literarische Laufbahn eingeschlagen habe, und der einzige Zusammenhang, der mein jetziges Tun und Schaffen noch mit der Philologie verbindet, liegt auf dem Gebiete der hellenischen Religion."[5]

„Die hellenische Religion des leidenden Gottes" war für ein gebildetes, aber nicht speziell altertumswissenschaftlich oder religionsgeschichtlich geschultes Publikum bestimmt. Im Jahre 1913 fing Ivanov an, ein Buch zu entwerfen, und diesmal sollte die Leserschaft hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich, aus Fachleuten bestehen. Ein Kapitel dieses Werkes („Der orphische Dionysos") erschien in jenem Jahr in einer russischen Zeitschrift. Um die Zeit der Oktober-Revolution war das Buch mehr oder weniger vollendet, jedoch zögerte Ivanov, es zu veröffentlichen.

Mit der Revolution geriet das gesamte geistige Leben Rußlands aus den Fugen. Im Jahre 1920 befand sich Ivanov in Baku, wo er der Hungersnot im Norden des Landes zu entkommen suchte. Dort bekam er eine Stelle an der neu gegründeten sowjetischen Universität, wo er für mehrere Fächer (u. a. für die Klassische Altertumswissenschaft) zuständig war. In dieser entlegenen Ecke der UdSSR hat er – ohne wissenschaftliche Bibliothek, aber anscheinend mit Hilfe seiner eigenen Notizen und des Textes seines seit 1917 druckfertigen Manuskripts – das ganze Material noch einmal durchgearbeitet.[6] Auch wenn die

---

[3] Vgl. z. B. den Brief von Ivanov an seine Frau aus Athen vom 13. 1. 1902/31. 12. 1901. „Diesen Winter liest Dörpfeld zum ersten Mal einen speziellen Kurs über das Theater. Ein Glück. Die Vorlesungen (montags) werden sich mit Besichtigungen des Dionysos-Theaters und Ausflügen nach Sikyon, Oropos und vielleicht auch Thorikos abwechseln." Vjačeslav Ivanov, Lidija Zinov'eva-Annibal, *Perepiska* 1894–1903 (Moskau, 2009), Bd. 2, S. 128–129. (Originalsprache Russisch).

[4] Nikolaj A. Bogomolov, *Vjačeslav Ivanov v* 1903–1907 *godax: Dokumental'nye xroniki* (Moskau, 2009), S. 57–89.

[5] „Vjačeslav Ivanov – student Berlinskogo universiteta", S. 373.

[6] Vgl. seinen Brief an Valerij Brjusov vom 18. 7. 1922 aus Baku: „Langsam drucke ich ein Buch, arbeite von neuem meine alten, niemals veröffentlichten Hefte um. Angesichts der Veränderung selbst in der Grundkonzeption ist es eine ganz neue Arbeit. Der Titel ist ‚Dio-

Umstände für gelehrte Forschungen nicht besonders günstig waren, sah in Baku alles wesentlich besser aus als in den übrigen Städten.[7] Im Jahre 1947 erinnerte sich Ivanov an jene Zeit: „Dort war eine von Moskau unabhängige Universität mit einem guten Lehrkörper, denn dort fühlten sich alle Professoren hingezogen, die nicht den einzigen und einzigrettenden Marxismus und historischen Materialismus unter verschiedenen Fächernamen unterrichten wollten. Dort bekam ich sofort den Lehrstuhl für Klassische Philologie, dort fand ich enthusiastische russische Studenten (nur gab es bei uns allzu wenige Bücher), dort druckte ich mein Buch ‚Dionysos und die vordionysischen Kulte' und bekam dafür, nachdem ich es vor der Fakultät verteidigt hatte, ein Diplom mit dem Doktorgrad."[8] Daß ein solches Buch zu dieser Zeit in der UdSSR überhaupt veröffentlicht werden konnte, zeigt, wie sehr Baku Provinznest war. Auch wenn der Buchmarkt weniger stark von den Wirren jener Jahre betroffen gewesen wäre, hätte ein so unzeitgemäßes Werk sicherlich keine Aufnahme in den Metropolen gefunden. Tatsache ist, daß fast die gesamte Auflage des Buchs in Baku auf dem dortigen Bildungskommissariat verstaubte; niemand in der Welt konnte etwas von seiner Existenz wissen.[9]

Als Ivanov im Jahre 1924 endlich die Erlaubnis erhielt, nach Italien auszureisen, dachte er sofort an die Notwendigkeit einer Übersetzung seines *opus ma-*

---

nysos und die vordionysischen Kulte'. Seit zwei Jahren begrenzt sich die Sphäre meines Interesses auf Universitätsvorträge und Seminare." *Literaturnoe nasledstvo*, Bd. 85 (Moskau 1976), S. 541 (Originalsprache Russisch).

[7] Vgl. einen 1921 geschriebenen Brief von Erich Diehl, seit 1917 Professor für Klassische Philologie an der Universität Tomsk, der für diese Zeit symptomatisch ist. In dem Brief suchte er nach einer Stelle außerhalb der UdSSR an der Universität Riga. „Ich halte es für meine Pflicht, der Wissenschaft, der ich diene und die hier in Tomsk von Staats wegen unterdrückt wird, eine neue Stätte zu bereiten. Als Vorkämpfer der Klassischen Philologie, ohne die eine wahre Kultur nicht denkbar ist, werden Sie verstehen, wie sehr es mir daran gelegen sein muß, weiter arbeiten zu können. Hier in Tomsk gehen wir körperlich und geistig zugrunde." Dirk Moldt, „Erich Diehl – Lebensbild eines deutschen Altphilologen" in: *Hyperboreus: Studia Classica*, 10 (2004), S. 162.

[8] Viktor S. Frank, "Perepiska S. Franka i Vjač. Ivanova", in: *Mosty* X (1963), S. 363 (Originalsprache Russisch).

[9] In einem Brief an Aleksandra Čebotarevskaja vom 7. 6. 1923 schreibt Ivanov aus Baku, daß er nur vier Exemplare besitze und daß jedes „seines Gewichtes in Gold wert ist". Eins davon wollte er unbedingt an seinen gelehrten Kollegen Thaddeus Zielinski schicken. Aleksandr V. Lavrov, „Pis'ma Viačeslava Ivanova k Aleksandre Čebotarevskoj", in *Ežedgodnik rukopisnogo otdela puskinskogo doma na* 1997 *god* (Sankt-Petersburg, 2002), S. 279. (Originalsprache Russisch). Von Zielinski stammen die einzigen bekannten Rezensionen des Buches, die allerdings erst nach der Emigration beider Gelehrter in Polen bzw. Italien erschienen. Zu Zielinski s. Michael von Albrecht, „Antike, Rußland und Deutschland: Bekannte und unbekannte Zeugnisse aus dem Silbernen Zeitalter", in: *Hyperboreus: Studia Classica*, vol. 10 (2004), S. 122–129.

gnum auf dem Gebiet der Altertumswissenschaft. Es gab einige Möglichkeiten und manche vielversprechenden Anfänge, aber diese ersten Versuche sind alle gescheitert. Anstatt des Dionysos-Buches erschienen eine Reihe philosophischer und literarischer Aufsätze (teils übersetzt, teils auf deutsch geschrieben) sowie ein Dostoevskij-Buch in deutscher Sprache. In diesen Jahren in Italien war Ivanov jedoch in erster Linie damit beschäftigt, seine Familie zu ernähren. Dankbar nahm er daher eine ziemlich bescheidene Stelle als Lektor für moderne Sprachen an der Universität Pavia an, wo er u. a. Englisch, Deutsch und Russisch unterrichtete.

Unter Ivanov-Verehrern wurde das Dionysos-Buch zur Legende. Der damals bekannte Philosoph Hans Vaihinger wollte es kennenlernen,[10] und Martin Buber schrieb mit Begeisterung über eine Stelle aus diesem „mir leider nicht zugänglichen Dionysos-Buch", die er in Ivanovs Dostoevskij-Buch zitiert fand. „Ihre darin ausgesprochene Anschauung deckt sich in erstaunlicher Weise, zum Teil fast wörtlich mit einer Darlegung, die ich, ohne Ihre Auffassung zu kennen, im vorigen Jahr in einer Vorlesung gab, die ich an der Frankfurter Universität gehalten habe."[11] Jahre danach, kurz vor der vom nationalsozialistischen Terror erzwungenen Auswanderung nach Palästina, erinnerte sich Buber immer noch an Ivanovs Dionysos-Buch und ermunterte seinen Verleger, es herauszugeben.[12]

Zu dieser Zeit hatte Ivanov aber schon einen anderen Vertrag unterzeichnet und war mitten in der Arbeit, einen deutschen Text herzustellen. Die höchst komplizierte Entstehungsgeschichte dieses schließlich nie veröffentlichten deutschen „Dionysos" läßt sich in den am Ende des vorliegenden Bandes gedruckten Materialien ausführlich nachlesen. Darauf soll jetzt kurz eingegangen werden, nicht nur weil diese Dokumente eine bisher im Dunkeln liegende Periode des Ivanovschen Schaffens erhellen, sondern auch um ein faszinierendes und heute völlig vergessenes Stück europäischer Kulturgeschichte zu dokumentieren.

---

[10] *Dichtung und Briefwechsel,* S. 255–261 (Brief vom 23. 6. 1927).

[11] *Dichtung und Briefwechsel,* S. 41 (Brief vom 14. 4. 1932).

[12] Am 8. 6. 1938 schrieb Lambert Schneider (aus Berlin-Dahlem) an Ivanov: „Sehr verehrter Herr Professor, bei meiner letzten Zusammenkunft mit Professor Buber erzählte er mir von einer Ihrer Arbeiten mit dem Titel ‚Dionysos'. Ist sie schon in einer Buchausgabe erschienen? Nachdem was mir Prof. Buber sagte, könnte ich mir denken, daß eine deutsche Ausgabe wichtig und wünschenswert wäre, und ich interessiere mich verlegerisch dafür. Ich wäre Ihnen für eine baldige Antwort sehr dankbar. Mit den besten Grüßen Ihr sehr ergebener Lambert Schneider." (Ivanov-Archiv, Rom). Der Briefwechsel zwischen Ivanov und Buber hatte schon im Jahre 1934 aufgehört. Es ist daher besonders bemerkenswert, daß Buber vier Jahre später immer noch an dieses Werk dachte.

Aufgrund eines Erlasses der italienischen Behörden wurde Ivanovs Stelle in Pavia 1934 gestrichen. Danach lebte er in Rom ohne sicheres Einkommen.[13] Der inzwischen 70-jährige Dichter hätte sich daher über den unerwarteten Brief vom 15. Mai 1936 (Dokument 1) freuen sollen, in dem ein ihm unbekannter Edwin Landau eine deutsche Ausgabe seines „Dionysos" anbot.

Landau war ein begabter und mutiger Mensch. Er entstammte einer wohlhabenden Familie, und die Wahl des Berufs stand ihm frei. Nach einem Studium der Literatur- und Kunstgeschichte sowie der Philosophie wurde er 1927 in Breslau mit einer Dissertation über Karl Wolfskehl promoviert, ein Thema, das sein Interesse am George-Kreis deutlich genug widerspiegelt. Was nun folgte, war ein Wagnis: Landau beschloß, Verleger zu werden. Offenbar tat er dies aus reiner Liebe zur Kultur, dachte eher an Ästhetik als an Gewinn. Für mehrere Jahre volontierte er als Geselle bei renommierten Buchdruckern der Zeit. Als er endlich – gemeinsam mit Wolfgang Frommel – seinen eigenen Verlag namens

[13] In dieser Zeit war Ernst Robert Curtius in kollegialer Bewunderung so um Ivanovs Wohlergehen besorgt, daß er versuchte, ihm gutbezahlte Veröffentlichungs- und Vortragsmöglichkeiten zu verschaffen. An Gertrud Bing am Warburg Institute in London schrieb er am 5. Januar 1936: „Bei Ihrer schönen Vortragsliste fiel mir ein, daß Sie doch auch einmal den alten Prof. Venceslao Ivanow (Rom, 12 Via Gregoriana) bitten sollten. Der ist eine ganz seltene und verehrenswerte Erscheinung […] Ivanow ist *der* russische Humanist, Schule Mommsens, aber zugleich Dichter, Mystiker, Adept der östlichen Sophia. Sein Hellenismus ist orientalisch und reicht über Byzanz nach Ägypten zurück. Er ist vor etwa 10 Jahren aus Rußland emigriert, war dann Professor in Pavia und lebt jetzt fast mittellos in Rom." Dieter Wuttke (Hrsg.), *Kosmopolis der Wissenschaft: E. R. Curtius und das Warburg Institute* (Baden-Baden, 1989), S. 83. Vgl. den Brief, den am 11. Juni 1935 der Curtius-Schüler (und später als Kunsthistoriker bekannt gewordene) Gustav René Hocke im Namen der Schriftleitung der *Kölnischen Zeitung* an Ivanov schrieb: „Sehr verehrter Herr Professor Dr. Iwanow! Mit großer Freude habe ich von Ihrer grundsätzlichen Bereitschaft erfahren, für die Kölnische Zeitung mitzuarbeiten. Wunschgemäß teile ich Ihnen mit, wie man diese Mitarbeit praktisch durchführen könnte. Psychologische Themata aus der modernen Forschung (etwa Aufsätze über die neuen Publikationen im Eranos-Jahrbuch) wäre[n] mir äußerst willkommen. Das von Ihnen angekündigte Thema über das kollektive Unterbewußte in seinen Beziehungen zum religiösen Bewußtsein wäre mir gleichfalls sehr willkommen. Ferner dürften charakterologische Aufsätze interessieren, sowie allgemeine kulturkritische Untersuchungen über die geistige Lage der Gegenwart. Sie können mir ja in einzelnen Fällen Vorschläge machen. […] Für Ihre Grüße an Professor Ernst Robert Curtius danke ich Ihnen; ich werde sie pünktlich übermitteln. Ich würde mich freuen, wenn wir nunmehr unsere Zusammenarbeit beginnen könnten, von der ich mir hier sehr viel verspreche. Mit sehr ergebener Hochachtung Dr. G. R. Hocke" (Ivanov-Archiv, Rom). Weder der genannte Aufsatz noch irgendwelche Mitarbeit an der *Kölnischen Zeitung* wurden jedoch realisiert. Zu Curtius, Hocke und dem Programm der *Kölnischen Zeitung* in den 30er Jahren, s. Gustav René Hocke, *Im Schatten des Leviathan: Lebenserinnerungen,* 1908–1984 (München, 2004), S. 73–74, 97–110. Zum Thema Curtius und Ivanov, bzw. Ivanov und die Eranos-Gesellschaft, s. *Dichtung und Briefwechsel*, S. 32, 48–76, 184.

„Die Runde" gründete, war er sich der ihm bevorstehenden Schwierigkeiten vollkommen bewußt. „Die rein technischen Voraussetzungen schienen also recht günstig zu sein. Der Zeitpunkt für den Start weniger, denn in den Jahren 1930/31, der Planung zunächst, befanden wir uns bereits tief in der Wirtschaftskrise mit ihrer großen Arbeitslosigkeit. Das Programm stand überdies in solchem Widerspruch zu den damaligen Strömungen, daß es großer Überzeugungskraft und des Glaubens an die Richtigkeit unseres Tuns bedurfte, um das Wagnis auf sich zu nehmen, zumal keine großen Mittel zur Verfügung standen. Wenn ich von ‚uns' spreche, so ist damit auf das Gemeinschaftliche des Unternehmens hingewiesen, das sich in der Namensgebung für den Verlag ausdrückte. Wir waren eine Runde, ein weiterer Kreis um den eigentlichen ‚Kreis der Blätter für die Kunst'. Studium, Freundschaften und vor allem die gemeinsame Besinnung und Berufung auf den Dichter Stefan George hatte[n] uns zusammengeführt."[14]

Landaus „Runde" suchte, den Wirren der Zeit zum Trotz, Wegweiser für die moderne Kultur als Erbin der Antike zu sein. Zu den bekanntesten Büchern des Verlags zählte *Der dritte Humanismus*, ein kleiner Band von Wolfgang Frommel, den Landau als „Programmschrift des Verlages" bezeichnete.[15] In dem Buch redet Frommel einer übernationalen Auffassung von Humanismus das Wort, einem Weltbild, „dessen Entwurf sich von Homer über Platon, von Shakespeare bis zu Goethe, Nietzsche und Stefan George vollzieht."[16] An einer von Landau hervorgehobenen Stelle schreibt Frommel:

„Im Sinne der Überlieferung und Bildung ergeben sich zwei Gesichtspunkte: erstens *die Wahrung des menschlichen Bildes* und der menschlichen Aufgabe im vollen Umfang durch die Schau auf die Antike, die zeitlich-überzeitlich den homo als Herrscher seiner selbst und der Dinge zum ersten Mal beispielhaft verwirklicht hat. Zweitens wird er, um seiner abendländischen Bildungsaufgabe gerecht zu werden und um die dauernd gefährdete menschliche Form vor Zerstörung zu wahren, auch die nachantiken Errungenschaften unseres geistigen und seelischen Weltgebäudes erhalten."[17]

---

[14] Edwin M. Landau, *Verlorene Wege, bleibende Wege: ‚Die Runde', Paul Claudel und Reinhold Schneider* (Paderborn, 1994), S. 12–13. George selbst war diese Anerkennung von unbekannten jungen Dichtern nicht immer willkommen. S. Ulrich Raulff, *Kreis ohne Meister: Stefan Georges Nachleben* (München, 2009), S. 454.

[15] Landau, *Verlorene Wege*, S. 21.

[16] Lothar Helbing (Pseudonym für Wolfgang Frommel), *Der dritte Humanismus*, Berlin, Die Runde, 3. Aufl. (Berlin, 1935), S. 11. Nach Helbing war dieser dritte Humanismus als Fortsetzung des ersten (der von Wimpfeling, Hutten, Celtis und Erasmus) und des zweiten (der deutschen Klassik) zu verstehen.

[17] Zitiert bei Landau, S. 22. Im Original: *Der dritte Humanismus*, S. 31–32.

Frommel wird zwar von seinem Verleger und Mitkämpfer Landau als Gegner der damaligen politischen Entwicklung in Deutschland dargestellt, aber in der jüngsten Forschung zeichnet sich dagegen ein differenzierteres Bild ab. Günter Baumann findet in Frommels Buch durchaus Berührungspunkte mit der frühen Ideologie des Nationalsozialismus, allen voran den Glauben an die „konservative Revolution".[18] Es ist ja kaum zu übersehen, daß bereits der Titel von Frommels Schrift an die Hauptparole des Nationalsozialismus erinnert. Laut Baumann „vertrat er (d. h. Frommel) einen *gemäßigten*, aber bewußten Nationalsozialismus ohne die antisemitische Tendenz."[19] Auch Ulrich Raulff versteht Frommels *Dritten Humanismus* als einen „Flirt des Verfassers mit der Sprache des Faschismus", merkt aber, dass „seine Konzessionen an die politischen Zeitumstände immer noch umstritten sind."[20]

Woran Frommel auch geglaubt haben mag, er sah sich genötigt im Jahre 1937 Deutschland zu verlassen. Landau fand sich in einer ähnlichen, vielleicht noch gefährlicheren Situation. Im Februar 1936 verfügte die Reichsschrifttumskammer, daß Landau sein „kulturförderndes" Unternehmen aufgrund seiner jüdischen Herkunft aufgeben muß. Hinzu kamen offensichtlich noch andere Gründe:

> „Überdies hatte die Schrift ‚Nationalsozialismus vom Ausland gesehen', im August 1933 erschienen und bis 1935 in rund 10,000 Exemplaren verkauft, mit ihrer scharfen Kritik an der Rassengesetzgebung und der Wirtschaftskonzeption der Partei den Unwillen der Machthaber in höchstem Maße erregt. Es war die einzige offen gegen den Nationalsozialismus Stellung beziehende Schrift, die in dieser Zeit in Deutschland veröffentlicht wurde. Nicht minder empörte man sich über die Schrift des Norwegers Arvid Brodersen ‚Stefan George, Deutscher und Europäer' (erschienen 1935), welche in einem Kapitel ‚Die Äußersten' die Bedeutung der jüdischen Freunde des Dichters klar herausstellte."[21]

Aber Landau war nicht bereit, auf seinen Beruf und noch weniger auf seine innere Berufung zu verzichten. Er überzeugte den literarisch und künstlerisch interessierten Verleger Benno Schwabe, das Programm der „Runde" in der Schweiz fortzusetzen. Daß es um eine Fortführung ging, kann man nicht zuletzt daraus schließen, daß seit 1937 auch Wolfgang Frommel bei Schwabe an-

---

[18] Günter Baumann, *Dichtung als Lebensform: Wolfgang Frommel zwischen George-Kreis und Castrum Peregrini* (Würzburg, 1995), S. 148.

[19] Baumann, ebd. S. 152.

[20] Ulrich Raulff, *Kreis ohne Meister: Stefan Georges Nachleben* (München, 2009), S. 454–455.

[21] Edwin M. Landau, Samuel Schmitt (Hrsg.), *Lager in Frankreich* (Mannheim, 1991), S. 145–146. Ausführlicher in Landau, *Verlorene Wege*, S. 40–44.

gestellt war.[22] In Landaus Worten: „Auch die Zusammenarbeit (von Berlin aus) mit dem Basler Verlag Benno Schwabe & Cie, auf ein Programm abgestimmt, das ein Schweizer Verleger noch wagen, ein deutscher nicht mehr durchführen konnte, war ständig gefährdet."[23]

So kam es, daß dem immer noch in Deutschland weilenden Landau die Vermittlerrolle zwischen Ivanov und dem Verlag Benno Schwabe zufiel. Daß Landau seine ersten an Ivanov gerichteten Briefe in einem etwas holprigen Französisch[24] statt in seiner Muttersprache schrieb, zeigt, daß er zunächst wenig von dem russischen Dichter wußte. Wie alle gebildeten Russen konnte Ivanov zwar Französisch, aber Landau hätte sich die Mühe sparen können. Andererseits hatte sich Landau über das Wichtigste schon gut beraten lassen. Die im Brief (Dokument 1) erwähnten Gewährsleute gehörten zu den relativ wenigen Intellektuellen im Westen, die Ivanov und seine Schriften beurteilen konnten. Der Russe Fedor Stepun war ein in Heidelberg geschulter Philosoph und Schriftsteller, der 1922 wegen seiner antibolschewistischen Einstellung aus der UdSSR ausgewiesen worden war. In Deutschland hatte er eine Professur für Soziologie an der Technischen Universität Dresden inne – bis zu seiner Zwangsemeritierung im Jahre 1937. Er zählte zu den besten Kennern von Ivanovs Werken, was sein im Jahre 1934 erschienener Beitrag „Wjatscheslaw Iwanow: Eine Portraitstudie" in der führenden katholischen Zeitschrift „Hochland" hinreichend beweist.[25] Herbert Steiner war Herausgeber der bekannten Zeitschrift „Corona" und gehörte zum kleinen, aber begeisterten Kreis der nichtrussischen Ivanov-

[22] „Wolfgang Frommel verließ Deutschland 1937. Zunächst kam er in Basel als Lektor im Verlag Benno Schwabe unter, von wo aus er das alte Runde-Projekt einer Zeitschrift, nun auf europäischer Ebene, zusammen mit Wilhelm Fraenger weiterbetrieb." „Wilhelm Fraenger und Wolfgang Frommel im Briefwechsel", *Castrum Peregrini,* 1990, S. 170. Vgl. den auf S. 156 derselben Publikation gedruckten Brief von Wilhelm Fraenger an Frommel vom 23. 3. 1936. (Am Anfang des Briefes werden die Schließung der „Runde" und andere deutsche Verlagsschwierigkeiten erwähnt.) „Umso erfreulicher war mir nach alledem zu hören, daß die B[enno] Sch[wabe]sache in löblicher Ordnung geht. Auf dieser Alm wollen wir nun ruhig unsere Sonnenkühe weiden und, solang es geht, in arkadischem Frieden unser Tagwerk tun."

[23] Es ist bezeichnend, daß der Verlag eine Zweigstelle in Leipzig hatte, die in den ersten Monaten des Jahres 1937 geschlossen wurde. Dies ersieht man aus Landaus Schreiben mit dem Briefkopf „Benno Schwabe & Co., Basel, Buchdruckerei und Verlagsbuchhandlung, Gegründet 1494 durch Johannes Petri, Leipzig C I, Inselstraße 20". In sämtlichen nach dem 17. 3. 1937 datierten Briefen ist die Leipziger Adresse durchgestrichen.

[24] Mit der Zeit (anscheinend in der französischen Internierung, vgl. Landau, *Lager*, a.a.O, S. 148) verbesserte sich Landaus Französisch dramatisch. In den Nachkriegsjahren galt er mit Recht als einer der besten deutschen Übersetzer und Kenner der französischen Literatur.

[25] Vgl. Christian Hufen, *Fedor Stepun: Ein politischer Intellektueller aus Rußland in Europa* (Berlin, 2001).

Verehrer. Er versuchte sowohl in seiner eigenen Zeitschrift als auch durch seine Beziehungen in anderen Journalen, ein europäisches Publikum für Ivanovs Werk zu gewinnen.[26] Manche russisch (oder französisch) geschriebene Arbeit von Ivanov gab er dem ebenfalls von Landau erwähnten Heidelberger Professor Nikolai von Bubnoff zum Übersetzen. Bubnoff selbst hatte ausführlich über Ivanov in seinem Buch *Kultur und Geschichte im russischen Denken der Gegenwart* (Berlin, 1927) geschrieben.

Aus diesen Quellen konnte Landau erfahren, daß Ivanov seiner Weltanschauung nach eine Figur war, die sich sehr leicht in die geistige Sphäre der „Runde" einfügen ließ. Wenn Landau nicht schon durch Stepun über Ivanov unterrichtet gewesen wäre, hätte auch der italienische Germanist Alessandro Pellegrini seine Aufmerksamkeit auf den russischen Dichter lenken können. Pellegrini hatte im Jahre 1934 sowohl eine George-Studie bei der „Runde" veröffentlicht als auch eine Ivanov gewidmete Sondernummer der Zeitschrift „Il Convegno" ediert.[27]

Wenn der stets umtriebige und hilfsbereite Landau eine Entscheidung gefaßt hatte, brachte ihn so leicht nichts davon ab. Und Landau verstand, daß mancher Autor eine Ermunterung braucht. Er hatte schon wesentlich dazu beigetragen, daß *Der dritte Humanismus* zustande kam: „Ursprünglich als protestantische Doktorarbeit geplant, aber immer wieder aus Zweifeln und Selbstkritik vom Verfasser liegengelassen, mußte ich auch in seinem Fall mit der Schreibmaschine, oder wie er es ausdrückte, Haarmann mit dem Hackebeil, bei ihm anrücken, um sie ihm endgültig zu entlocken."[28] Bei dem „deutschen Dionysos" passierte etwas Ähnliches: Nachdem Landau sich vom inneren Wert und den äußeren Chancen des Projektes überzeugt hatte, unternahm er alles in seinen Kräften Stehende, um es zu verwirklichen.

---

[26] Vgl. seinen Brief an Ivanov vom 3.1.1937. „Das Abkommen wegen des Dionysos mit der ‚Runde', d. h. mit Schwabe, scheint mir ein gutes und schönes Omen […]. Sie wissen ja, daß ein enger Mitarbeiter Landaus mich in Zürich aufgesucht hatte und daß ich ihm von dem Buch sprach. Aus bestimmten Gründen rein äußerer Art hatte ich nicht mehr hingeschrieben. Wie gut, daß die Leute ernstlich *wollten*!" Ivanov, *Dichtung und Briefwechsel*, S. 198.

[27] „Offiziell" sind die Veröffentlichungsdaten 1933 (für die Zeitschrift) und 1935 (für das George-Buch), aber tatsächlich ist erstere Anfang 1934 und letzteres Ende 1934 herausgekommen. In der Sondernummer erschien auch Ivanovs „offener Brief" an Pellegrini „Lettera ad Alessandro Pellegrini sopra la ‚Docta pietas'" (*Il Convegno*, 1933, S. 316–327). Zu Pellegrinis Buch s. Landau *Verlorene Wege*, a.a.O., S. 39–40. Ivanov hat anscheinend versucht, eben dieses Buch der Schriftleitung der Zeitschrift „Hochland" zu unterbreiten, vgl. Michael Wachtel, „Vjačeslav Ivanov i žurnal *Hochland*" in: *Europa Orientalis* XXI (2002), S. 90.

[28] Landau, *Verlorene Wege*, a.a.O., S. 21.

Bereits ganz am Anfang des Unternehmens zeigte sich Landau sehr zielbewußt. Nachdem er zehn Tage lang vergebens auf Ivanovs Antwort gewartet hatte, schrieb er ihm einen zweiten Brief (Dokument 2), in dem er sich erkundigte, ob der erste vielleicht verloren gegangen sei, und stellte seine Frage erneut. Auf diesen zweiten Brief hat Ivanov anscheinend reagiert. Damit begann ein mehrjähriger (jetzt deutschsprachiger) Briefwechsel, an dem nicht nur Landau und Ivanov, sondern auch der damals in Rom lebende Kirchenrechtshistoriker Stephan Kuttner,[29] Benno Schwabe und am Schluß auch die Schweizerische Gesandtschaft in Rom teilgenommen haben.

In den erhaltenen Briefen von Landau an Ivanov erkennt man einen Verleger, der ständig bemüht ist, das Leben seines Autors zu erleichtern. Um Ivanov von der „alltäglichen" Seite des Unternehmens zu befreien, hatte Landau seinen Bekannten Kuttner „abgeordnet", mit dem Autor alle Fragen technischer Art zu klären. Während Landau die Interessen des Verlages im Auge hatte, verhielt sich Kuttner eher als Ivanovs Agent. Aus seinen Randnotizen in Landaus Briefen (besonders Dokument 3) geht hervor, daß er dem Dichter einen immer günstigeren Vertrag unterbreitete. Allerdings sollte betont werden, daß bei aller Treue zu Kulturpflege und Humanismus der Verlag auf den Vertrag nicht eingegangen wäre, ohne ein profitables Geschäft zu wittern. Zwar meinte Landau, „daß die Herausgabe des Werkes für den Verlag ein nicht unerhebliches Risiko bedeutet" (Dokument 4), drückte aber dieses Bedenken im Kontext einer angebotenen Honorarerhöhung aus. Sonst dachte er doch an „einen netten Erfolg" (Dokument 3), was auch aus Benno Schwabes Brief an Ivanov sofort nach Erhalt des Vertrages (Dokument 8) ersichtlich ist.

So eine Einstellung mag dem heutigen Leser höchst optimistisch, wenn nicht geradezu weltfremd vorkommen, aber die Tatsache, daß zum Beispiel Erwin Rohdes *Psyche* fast zum Bestseller wurde, kann für den Verlag womöglich ausschlaggebend gewesen sein.[30] Jedenfalls wurde mehrmals ausdrücklich betont (Dokumente 7, 14), daß Ivanov sich mit seinem Buch nicht nur an Fachleute, sondern auch an „interessierte Laien" wenden sollte.

---

[29] Für eine biographische Orientierung vgl. Horst Fuhrmann, „Stephan Kuttner — Kirchenrecht als Harmonielehre", in: ders., *Menschen und Meriten. Eine persönliche Portraitgalerie* (München, 2001), S. 220–230. Speziell zur Würdigung des Wissenschaftlers: Andreas Hetzenecker, *Stephan Kuttner in Amerika* 1940–1964. *Grundlegung der modernen historisch-kanonistischen Forschung* (Berlin, 2007).

[30] *Psyche* erschien erstmals 1876 und erlebte bis 1925 zehn Auflagen. S. Hubert Cancik, „Erwin Rohde" in Ward W. Briggs, William M. Calder III (Hrsg.), *Classical Scholarship: A Biographical Encyclopedia* (New York, 1990), S. 400.

Das Problem der Übersetzung war nicht leicht zu lösen, und sobald Landau die glänzenden deutschen Sprachkenntnisse seines Autors erkannt hatte, riet er dem Dichter, seinen Text selbst zu übersetzen. Aber Ivanov war nicht bereit, darauf einzugehen. Zur Zeit des Vertragsabschlusses war die Wahl des Übersetzers noch nicht endgültig getroffen. Zu guter Letzt fand sich eine Übersetzerin, und zwar eine ziemlich bekannte. Interessanterweise wird ihr Name in den Briefen von Landau immer wieder verschwiegen. So findet man im Brief vom 9. Juni 1937 (Dokument 11) einen ersten Hinweis auf diese „von Ihnen freundlicherweise akzeptierte Übersetzerin". Viel spricht dafür, daß Landau es vorzog, den jüdischen Namen der Übersetzerin nicht zu erwähnen, weil seine Briefe jederzeit von den Behörden zensiert werden konnten. Käthe Rosenberg war eine erfahrene Übersetzerin aus vielen Sprachen. Aus dem Russischen hatte sie unter anderem schon zwei Bücher von Stepun übertragen, und möglicherweise hatte dieser sie an Landau empfohlen. Rosenberg wurde vor allem auch von russischen Dichtern der Emigration sehr hoch geschätzt. So schrieb 1932 der russische Schriftsteller Ivan Schmelev:

„Käthe Rosenberg […]. Eine wunderbare Seele! Sehr intelligent. Ihre Cousine ist Thomas Manns Frau. Sie hat viele Bekannte in der literarischen Welt […]. Sie liebt Russen. (Sie war einst mit einem Russen verlobt, der an Auszehrung gestorben ist.) Damals hat sie seinem Gedächtnis zu Ehren die russische Sprache erlernt. Sie hat vieles (Klassik) gelesen, und jetzt liest sie bei S. Fischer englische, französische und russische Literatur und macht Vorschläge für den Verlag."[31]

Allerdings war Käthe Rosenberg hauptsächlich eine Übersetzerin von Belletristik und eher essayistischer Prosa, nicht von wissenschaftlichen Texten. Daß sie bereit war, ein ihr so fremdes Sujet anzunehmen, ist wahrscheinlich durch die materielle, bald schon existentielle Notlage zu erklären, in die auch sie als jüdische Übersetzerin vom NS-Regime durch das Berufsverbot getrieben worden war.[32] Unter überaus schwierigen Umständen hat Rosenberg ihre Arbeit dann pünktlich und sorgfältig ausgeführt. Mit Erleichterung liest man (Dokumente 22–24), daß sie der nationalsozialistischen Vernichtungsmaschinerie entkommen konnte und daß das Honorar für die Dionysos-Übersetzung die Not der ersten Zeit ihres Flüchtlingslebens in England etwas zu mildern vermochte.

---

[31] Ivan A. Il'in, *Sobranie sočinenii: Perepiska dvux Ivanov (1927–1934)* (Moskau, 2000), Bd. 1, S. 256–257 (Originalsprache Russisch).

[32] Schon 1933 kam es zu Problemen dieser Art. Als dem Russen Iwan Bunin der Nobel-Preis verliehen wurde, stellte sich heraus, daß die deutschen Übersetzungsrechte Käthe Rosenberg gehörten. Ihr Name durfte aber nicht mehr in Bunins Büchern erscheinen. Christian Hufen, *Fedor Stepun: Ein politischer Intellektueller aus Rußland in Europa* (Berlin, 2001), S. 442–443. Es versteht sich von selbst, daß die Situation noch zugespitzter war, als Rosenberg 1937 den Auftrag übernahm, Ivanovs Buch zu übersetzen.

Aber diese Episode, so interessant sie auch ist, lenkt von der Entstehungsgeschichte des „Dionysos" ab. Seit 1938 spielte auch Landau keine Rolle mehr (Dokumente 17–19), denn er war der Übersetzerin in die Emigration nach England vorangegangen.[33] In den Jahren von 1937 bis 1940 wurden die anfangs noch höflichen, ja geradezu vergnügten Briefe Benno Schwabes an Ivanov immer verzweifelter (Dokumente 8, 10, 12, 19, 24–27), insbesondere nachdem er klar erkannt hatte, daß mit dem Einreichen des Manuskripts trotz großzügiger Vorschußzahlung nicht mehr zu rechnen war. Seit 1940 wandte sich der Verlag an die Schweizerische Gesandtschaft in Rom (Dokumente 28–29), deren Sekretär dem Dichter sogar verbot, andere Aufträge anzunehmen, bevor er das „Dionysos"-Manuskript zu Ende geschrieben habe.

Wenden wir uns wieder Ivanov zu, der allem Anschein nach mit dem Vertrag zufrieden war. An Herbert Steiner schrieb er heiter gestimmt schon am 25. Dezember 1936 von einer

„Vereinbarung hinsichtlich meines Dionysos-Buches […], die nicht nur pekuniär sehr günstig ist, sondern mich auch deshalb außerordentlich befriedigt, weil es sich nicht mehr um Übersetzung meiner ersten Schrift (Sie wissen ja, wie schwer meine Bedenken waren, sie, wie sie daliegt, zu veröffentlichen) handelt, sondern um Übersetzung meiner großen Dionysos-Monographie, welcher jene frühere Schrift etwa in Auszug oder in einigen Partien – nach meiner Auswahl – als Einleitung vorangeschickt werden muß."[34]

Dem kurz danach unterschriebenen Vertrag (Dokument 7) zufolge sollte Ivanov einen Text liefern, der aus diesen zwei Werken über Dionysos bestand. Auszüge aus seiner „Religion des leidenden Gottes" sollten als „erster Versuch der Fragestellung" das spätere Werk einleiten. Ferner waren die Anmerkungen zu „ergänzen, bzw. kürzen", um ein möglichst weit gestreutes Publikum zu erreichen. (Interessanterweise schreibt Ivanov selbst etwa ein Jahr nach Vertragsdatum (Dokument 20), daß die Anmerkungen „umgearbeitet und *erweitert*" werden müßten!).

Wir wissen nicht genau, wann Ivanov anfing, sich dieser Arbeit ernsthaft zu widmen. Belegt ist, daß er die Biblioteca Nazionale in Rom mehrfach gegen Ende des Jahres 1937 besuchte, wo er ein dickes Arbeitsheft mit Zitaten aus der seit 1920 erschienenen Fachliteratur versah.[35] Höchstwahrscheinlich ging es

[33] In den nächsten Jahren pendelte Landau zwischen England und der Schweiz hin und her. Bei Kriegsausbruch befand er sich gerade in Paris, was zu seiner Internierung in Frankreich führte. S. *Lager in Frankreich*, S. 146.

[34] Ivanov, *Dichtung und Briefwechsel*, S. 194.

[35] Ein im Arbeitsheft zufällig noch erhaltener Leserzettel (für Rostovtzeffs *Mystic Italy*, worauf Ivanov sich im deutschen „Dionysos" auch beruft) trägt das Datum 16. 10. 1937. Der

hier um die neu zu bearbeitenden Anmerkungen, und vor allem suchte Ivanov in der seit der Zeit des Baku-Buches erschienenen Fachliteratur eine Bestätigung seiner Hauptkonzeption, die sich offensichtlich nicht geändert hatte. Leider kann man nur erraten, welche Anmerkungen die im Heft zitierten Stellen ergänzen sollten, denn es gelang dem Dichter nur in geringem Maß, die russischen Anmerkungen zu revidieren. Auch aus der Idee, Auszüge aus dem ersten Buch zu benutzen, ist letzten Endes nichts geworden. Zwar versicherte Ivanov selbst, er sei „bei der Arbeit", einen neuen Text daraus zu schreiben (Dokument 20), aber von so einem Text ist im fast lückenlos erhaltenen Nachlaß des Dichters keine Spur zu finden.

In einer Hinsicht wollte Ivanov das Werk jedoch erweitern, und zwar durch einen Anhang, der aus zwei in der Zeitschrift „Hochland" erschienenen Aufsätzen bestehen sollte (Dokument 14). Der eine war die deutsche Übersetzung einer früheren Studie über die Tragödie, auf die im Buch ausdrücklich hingewiesen wird. Der andere ist noch interessanter, denn hier handelt es sich um Ivanovs kritische Auseinandersetzung mit Wilamowitz, die als eine Rezension von dessen letzten (posthum erschienenen) Büchern getarnt war.[36] Im Kontext des Dionysos-Buches, das ja an ein deutsches Publikum gerichtet war, wirkt dieser Aufsatz besonders polemisch.

Ivanovs Briefe an den Verlag (bzw. an die Schweizerische Gesandtschaft) sind nur in ihren Entwürfen erhalten (Dokumente 20, 30, 31). Aus diesen eher rührend wirkenden Entschuldigungen darf man keineswegs schließen, daß Ivanov sich nicht gründlich mit der Aufgabe befaßt hätte. Das sorgfältig umgeschriebene Manuskript zeigt deutlich, daß der Autor sich Mühe gab, das Vorhaben zu vollenden. Dies gilt nicht nur für die poetischen Zitate, die Ivanov als Dichtung einfühlsam wiedergab, sondern vor allem auch für den Text der

---

Auszug aus Rostovtzeffs Buch befindet sich auf der sechzehnten Seite des Heftes; so kann man schätzen, daß die Bibliotheksforschungen in den letzten Monaten des Jahres 1937 begannen. Bedenkt man die Fülle des im Heft zitierten Materials, so muß diese Arbeit wohl einige Monate in Anspruch genommen haben.

[36] „Humanismus und Religion: Zum religionsgeschichtlichen Nachlaß von Wilamowitz", *Hochland* 31 (1934), S. 307–330. Wie alle Forscher seiner Zeit hat Ivanov Wilamowitz sehr hoch geschätzt. So schrieb er beispielsweise in einem Brief aus Athen vom 22./9. Dezember 1901 an seine Frau: „Wie ich heute bemerkte, nahm Wilamowitz in einer neuen Arbeit eine meiner Beobachtungen vorweg, die auszudrücken ich zu vorsichtig gewesen bin. Das hat mich sehr gefreut. Ich studiere jetzt diese Arbeit (*Textgeschichte der griechischen Lyriker*)." Vjačeslav Ivanov, Lidija Zinov'eva-Annibal, *Perepiska* 1894–1903 (Moskau, 2009), Bd. 2, S. 42. (Originalsprache Russisch). Auch im Baku-Buch befinden sich mehrere zum großen Teil positive Hinweise auf Wilamowitz. Man muß öfters zwischen den Zeilen lesen, um bereits hier die spätere offene Polemik des „Hochland"-Artikels zu ahnen, in der Wilamowitz u. a. vorgeworfen wird, er habe die Dionysos-Religion falsch verstanden.

Übersetzerin, den er immer wieder zu verbessern suchte.[37] Es ist nicht übertrieben zu sagen, daß der „deutsche Dionysos" Ivanov gleichsam zum Verhängnis wurde, und daß er jahrelang bis zu seinem Tod an diesem Buch nicht nur arbeitete, sondern litt.

Ivanov übersetzte nicht selbst, sondern zog es immer vor, einen von seinen Übersetzern vorbereiteten Text völlig umzuschreiben, was regelmäßig zu Verzögerungen führte. Schon im Jahre 1928 gestand er mit Hinblick auf sein Dostoevskij-Buch:

„Ich habe die schlechte Gewohnheit, die mir vorgelegten Stücke der Übersetzung gründlich umzuarbeiten, nicht etwa um dieselbe dem Urtext näher zu bringen, sondern aus unüberwindlichem Bedürfnis, das einst Geschriebene, meinen heutigen Forderungen entsprechend, durchweg neu gestaltet zu sehen."[38]

Mit der Zeit prägte sich diese Tendenz immer stärker aus. Von einem geplanten und von einem Verehrer übersetzten und zum Druck vorbereiteten Band seiner Schriften zum Theater ist wegen Ivanovs Zögern und Revidieren am Ende nur ein einziger Aufsatz erschienen.[39] Sieht man die nachgelassene, mehrfach umgeschriebene Übersetzung des „deutschen Dionysos" durch, wird sofort deutlich, daß dieses Publikationsprojekt an der philologischen und stilistischen Akribie des Autors scheiterte.

Nach der Familienlegende wurde die Arbeit am „Dionysos" durch den Krieg und dann durch den Tod Benno Schwabes unterbrochen.[40] Da Italien 1940 gegen England und Frankreich den Krieg erklärt hatte und da Schwabe erst 1950 starb, treffen diese Erklärungen offensichtlich nicht zu. Andererseits kann man gut verstehen, daß die Schweizerische Botschaft in Italien seit dem Sommer 1943 (Dokumente 29–31) wichtigere Angelegenheiten zu erledigen hatte, als über Ivanovs Buch Verhandlungen zu führen. Es sei daran erinnert, daß die faschistische Regierung in Italien im Juli 1943 kapitulierte und daß Rom am 10. September 1943 von den deutschen Truppen besetzt wurde. Im Ivanov-Archiv findet man keinen Hinweis darauf, daß sich der Verlag (ganz zu schweigen von der Botschaft) weiter um das Schicksal des Buches kümmerte.

---

[37] Ausführlich dazu unten „Zur Edition".

[38] Ivanov, *Dichtung und Briefwechsel*, S. 83.

[39] Vgl. Michael Wachtel, „Die Kunst des Redigierens: Das Übersetzungsverfahren bei Vjačeslav Ivanov", in: Milos Okuka, Ulrich Schweier (Hrsg.), *Germano-Slavistische Beiträge: Festschrift für Peter Rehder zum 65. Geburtstag* (München, 2004), S. 539–542.

[40] Dimitrij Ivanov, „Dioniso e i culti predionisiaci di Viačeslav Ivanov", in: Rosanna Casari, Ugo Persi, Gian Piero Piretto (Hrsg.), *Dalla forma allo spirito: Scritti in onore di Nina Kauchtschischwili* (Mailand, 1989), S. 220–221. Ol'ga Deschartes (Schor), „Vstuplenie", in: Vjačeslav I. Ivanov, *Sobranie sočinenij* (Bruxelles, 1987), Bd. 1, S. 198–199.

Gleichwohl finden sich aber genügend Anzeichen dafür, daß der Autor selbst immer noch an die Fertigstellung des Manuskriptes glaubte. In einem autobiographischen Brief vom 3. Juni 1947 an den russischen Philosophen Simon Frank schrieb Ivanov:

„Das Buch [*Dionysos und die vordionysischen Kulte*] hat der Verlag Benno Schwabe in Basel übersetzen und mir dem unterschriebenen Vertrag gemäß diese Übersetzung samt einem Vorschuß schicken lassen. Aber die Übersetzung erforderte eine sorgfältige Korrektur, der Text eine Reihe Veränderungen und Ergänzungen, und wegen dieser mühseligen Arbeit stelle ich schon viele Jahre die Geduld des ungehalten gewordenen Verlags auf eine harte Probe."[41]

Ebenso bezeichnend ist ein Satz des englischen Gelehrten Maurice Bowra aus einem Brief an Ivanov vom 19. September 1948; Bowra hatte den Dichter kurz zuvor in Rom besucht: „I much look forward to the appearance of your ‚Dionysos' and will try to find some of the recent books in English on the subject, though I fear that they may all be out of print."[42] So wird deutlich, daß Ivanov bis zum Lebensende an seinem deutschen „Dionysos" arbeitete und die Hoffnung auf eine Publikation keineswegs aufgab.

Nach dem Tod Ivanovs erschienen zwei Kapitel des deutschen „Dionysos" in der Zeitschrift *Castrum Peregrini*.[43] Diese Veröffentlichungen sind der Initiative des Mitherausgebers Wolfgang Frommel zu verdanken (Dokument 32), der einst mit Edwin Landau bei der „Runde" und später beim Benno Schwabe Verlag zusammengearbeitet hatte. Frommel hatte Ivanov schon 1938 besucht, möglicherweise als Vertreter des Schwabe-Verlags.[44] Da Landau selbst das *Castrum Peregrini* als eine Fortsetzung seiner „Runde" ansah,[45] handelt es sich um eine erfreuliche Kontinuität. Aber diese beiden Kapitel konnten nur einen Teil der Gesamtkonzeption des Autors wiedergeben; das fast vollständige Manuskript lag jahrzehntelang unberührt in einem Schrank des Archivs der Familie Ivanov in Rom.

---

[41] V.S. Frank, „Perepiska", a.a.O., S. 363–364. (Originalsprache Russisch).

[42] Pamela Davidson, *Vyacheslav Ivanov and C. M. Bowra: A Correspondence from Two Corners on Humanism* (Birmingham, 2006), S. 108.

[43] „Der orphische Dionysos" (Kapitel 9 des Manuskripts) *Castrum Peregrini* 48 (1961), S. 7–32 und „Pathos, Katharsis, Tragödie" (eine verkürzte Version des 10. Kapitels) *Castrum Peregrini* 168–169 (1985), S. 96–129.

[44] S. Günter Baumann, *Dichtung als Lebensform: Wolfgang Frommel zwischen George-Kreis und Castrum Peregrini* (Würzburg, 1995), S. 267. In einem Brief an seine Eltern vom 26.9.1938 schreibt Frommel von seiner „neuen Bekanntschaft […] mit Iwanow, dem bedeutenden alten russischen Lyriker." *Castrum Peregrini* 226–228 (1997), S. 136. In demselben Absatz geht es um ein Treffen mit Benno Schwabe, wobei Frommel erklärt, daß er „auf dem Duzfuß" mit ihm stehe.

[45] Landau, *Verlorene Wege*, a.a.O., S. 48–51.

Religion, Geschichte und Religionsgeschichte: Einführende Bemerkungen zu Ivanovs „Dionysos“

Christian Wildberg

I

„Alle Gottheiten verkörpern ein Gesetz; alle sind sie Gesetzgeber und selber gesetzmäßig. Einzig Dionysos verkündet und verwirklicht die Freiheit.“[1] Diese Sätze des russischen Religionsphilosophen und Dichters Vjačeslav Ivanov (1866–1949) heben die bemerkenswerte Sonderstellung des Gottes Dionysos innerhalb der antiken Religionsgeschichte hervor. Nach Ivanovs Auffassung ist Dionysos ein ganz anderer, eigenartiger Gott – im Gegensatz zu allen anderen Göttern Griechenlands ein Gott der Freiheit, welche er nicht nur verkündigt, sondern durch sein Wesen gleichsam selbst verwirklicht. Ob und inwieweit diese Aussage religionsgeschichtlicher Wahrheit entspricht, sei in diesem Zusammenhang dahingestellt. Wichtiger und interessanter ist, daß diese in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts geschriebenen Sätze einen Hinweis darauf geben, weshalb der „rasende Gott“ eine so ungeheure Faszination auf die Kreise der Gebildeten Europas um die Jahrhundertwende und danach ausübte. Schuld daran war keinesfalls nur Nietzsche, der mit seiner Publikation der „Geburt der Tragödie“ im Jahre 1872 Scharen von Altertumswissenschaftlern und Literaturkritikern in seinen Bann gezogen hatte, darunter auch den jungen Ivanov. Es gab tiefere Hintergründe für die Dionysos-Manie der Intellektuellen jener Epoche, allen voran ein intensiv empfundener Kulturpessimismus, der im Laufe der Zeit immer weitere Kreise zog und die gewaltigen politischen Umwälzungen des frühen 20. Jahrhunderts teilweise vorausahnte, teilweise auch selbst mit vorbereitete.[2] Es ist nicht schwer, die wichtigsten Ursachen dieses allgemeinen Pessimismus aufzudecken: der Überdruß an verknöcherten Machtstrukturen, die es einer zunehmend unfähigen Aristokratie er-

[1] Siehe S. 49 in diesem Band.

[2] Vgl. hierzu die wichtige Monographie von Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair: a Study in the Rise of the Germanic Ideology* (Berkeley, 1961; Nachdruck 1974).

laubten, an ihren althergebrachten Privilegien festzuhalten; das Wanken der geistlichen Autorität von Priestertum und Pfarramt, ausgelöst durch die immer breitere Anerkennung gewinnenden Grundgedanken des Darwinismus; die Errungenschaften von Technologie und Industrialisierung, die gewaltige ökonomische Transformationsprozesse auslösten und damit zugleich hergebrachte Sozialstrukturen auflösten; moderne Arbeitsbedingungen, die drohten, menschliches Leben eher unerträglicher zu machen, als daß sie es erleichtert oder bereichert hätten. Literatur, Kunst und Musik reagierten mit ostentativem Protest, sagten sich immer weiter von den klassischen Formen und Normen los und brachen suchend Neuland auf. Europa schien zu wanken und aus den Fugen zu geraten. Zeitgenössische Beobachter jener sich abzeichnenden Umbrüche, soweit sie sich nicht resigniert abwendeten und Zuflucht im Nihilismus suchten, konnten den kulturellen Entwicklungen kaum zusehen, ohne tiefste Besorgnis zu empfinden. In einem 1934 veröffentlichten und diesem Band im Anhang II beigefügten Aufsatz erinnerte sich Ivanov noch lebhaft an einen Satz, den sein Lehrer Theodor Mommsen Jahrzehnte zuvor, vermutlich im Kolleg, geäußert hatte: Eiligst solle man mit den großen epigraphischen Unternehmungen der Zeit fertig werden, bevor eine allgemeine Barbarei hereinbreche.[3]

Nietzsche hatte mit seiner Tragödienabhandlung einer ganzen Generation von Europäern das Kennwort gegeben. „Dionysos" wurde gleichsam zum Symbol einer zerrissenen Zeit voller Dissonanzen und Spannungen, welche sich in blutigen Revolutionen und massenmörderischen Weltkriegen entladen sollten. Hier war ein alter, vorchristlicher Gott, der selbst gelitten hatte, der menschliches Leiden nicht aus olympischer Ferne betrachtete (und sich gar daran ergötzte), sondern der von einer menschlichen Mutter geboren unter den Menschen weilte, durch die Städte und Gemeinden zog und diejenigen, die sich ihm anzuschließen bereit waren, von der schrecklichen Last menschlichen Daseins befreite, ja ihnen durch die Transgression sozialer Normen den Weg wies, in der Ekstase den Schmerz zu überwinden und mit der Welt – wenn auch nur für einen Augenblick – versöhnt zu sein.

Mit dem Abbruch seiner akademischen Laufbahn als Historiker des römischen Altertums aus der Schule Mommsens setzte sich Ivanov zum Ziel, diesem Gott Dionysos und der „dionysischen Religion", wie er sich gern ausdrückte, mit gründlicher Analyse aller Quellen und historisch-kritischer Methodik auf die Spur zu kommen.

Die meisten Religions- und Altertumswissenschaftler jener Zeit waren daran gewöhnt, ihre Vorstellungen vom „Griechentum" mit den Idealen Winckel-

[3] S. S. 318.

mannscher Ästhetik, mit geregelten Verhältnissen von Polis-Religion, Zeus-Gerechtigkeit und aristokratischer Sitte zu verbinden. Für sie war Dionysos eine Anomalie – ein Gott, der aus dem idealtypischen Rahmen fiel. In seinem 1903 erschienenen und den Stand der Forschung zusammenfassenden Beitrag „Dionysos“ zu Pauly-Wissowas *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* urteilte Otto Kern, daß Dionysos mit Sicherheit ein thrakischer (also nicht-griechischer) Gott gewesen sei und sich von Thrakien ausgebreitet habe. Die zahlreichen, vom Widerstand gegen den Gott berichtenden Sagen bezeugten, daß „das Wesen des thrakischen Gottes … dem griechischen Volkscharakter zunächst entgegengesetzt und den alten homerischen Vorstellungen völlig fremd“ gewesen sei.[4] Weshalb der Kult im Laufe der Zeit mit ganzer Macht in Griechenland aufgenommen wurde, wie es Kern zugeben mußte, war unter dieser Annahme nicht leicht zu erklären. Vjačeslav Ivanov bemühte sich Zeit seines Lebens, unter anderen auf genau diese Frage eine einleuchtende und ernstzunehmende Antwort zu finden.

Bereits mit dem Titel seiner Abhandlung „Dionysos und die vordionysischen Kulte“ setzt er ein unmißverständliches Signal. Da religionsgeschichtliche Phänomene korrekterweise nur dann als „vordionysisch“ bezeichnet werden können, wenn und insofern sie etwas mit dem *eigentlich* „Dionysischen“ zu tun haben und es vorbereiten, verspricht bereits der Titel, daß das Buch einen Zusammenhang herstellen will zwischen der uns aus historischer Zeit bekannten Verehrung des Dionysos und älteren, weniger sicher bezeugten Kulten ähnlichen Charakters: Kulte einer dunklen Vorzeit, die Dionysos den Weg bahnten und damit die Verehrung des „fremden Gottes“ in historischer Zeit ermöglichten, und die schließlich seine gewaltige Verbreitung und Popularität bis in die Zeit der Spätantike erklären konnten. Damit ist auch klar, daß sich Ivanov von all denjenigen Religionswissenschaftlern abwendete, die wie Otto Kern, Jane Harrison, Erwin Rohde und Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff den Kult des Dionysos für etwas dem Griechentum Fremdes und Importiertes hielten. Zwar hatte er keinesfalls die Absicht, die gängigen Theorien von der thrakischen Herkunft der Dionysos-Verehrung wissenschaftlich zu widerlegen; im Gegenteil, er akzeptierte die Herkunftshypothese bis zu einem gewissen Grade. Aber was immer es war, das nach Griechenland eingedrungen war, für Ivanov lag es auf der Hand, daß „das Dionysische“ zweifellos ebenfalls tiefe Wurzeln in der Vorgeschichte des griechisch-religiösen Denkens besaß. Die vielen lokalen, von Ivanov diskutierten vordionysischen Kulte gingen, wie er sich ausdrückt, „mit ihrem künftigen Gott schwanger“, ohne dabei schon einen Namen für den

[4] S. O. Kern, Artikel „Dionysos“. *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* V (1903), 1010–1046; Zitat in col. 1011.

Gott gehabt zu haben. Dionysos sei nicht als ein völlig fremder Gott aus der Ferne nach Griechenland gekommen, wie es die herrschende Meinung wollte; vielmehr sei das religiöse Empfinden so weit vorbereitet gewesen, daß es ausgereicht habe, den Namen „Dionysos" in Griechenland zu „verkünden" und auf diese Weise die Vielzahl vordionysischer Kulte unter einer Gottheit zusammenzufassen.

„Woher auch immer die Dionysosreligion gekommen sein mag – wenn man sie denn als ‚gekommen' anerkennen muß –, wir sehen, daß sie in den hellenischen Boden mit ihren tiefsten Wurzeln verpflanzt wurde, daß es auch nicht einen primitiven, für den ältesten Kreis gleichartiger Erscheinungen charakteristischen Zug gibt, der nicht im Hellenentum seine kultischen und mythologischen Spuren zurückgelassen hätte. Dieser Gesichtspunkt veranlaßt uns, eine ‚Entlehnung' im absoluten Sinn des Wortes zu verneinen." (S. 290)

Mit diesen beiden Sätzen ist der Hauptgedanke des vorliegenden Werkes ausgedrückt. Zweifellos hätte Ivanov die nur wenige Jahre nach seinem Tode geglückten Entdeckungen der Linear-B-Inschriften von Pylos und Kreta als glänzende Bestätigung seiner Ansicht von dem hohen Alter der Dionysos-Verehrung auf griechischem Boden empfunden.

II

Neben der *Herkunft* des Dionysos-Kultes sind Religionswissenschaftler noch einer Reihe anderer Fragen nachgegangen, die mit Dionysos in Verbindung gebracht wurden. Um nur einige Beispiele zu nennen: Wie ist das eigenartige Verhältnis der Götter Apollon und Dionysos (bzw. von Zeichendeutungsmantik und Inspirationsmantik) im Heiligtum von Delphi genau zu verstehen? Welcher der beiden „delphischen Brüder" ist der Ältere? Ist Dionysos seinem Wesen nach eine Vegetationsgottheit oder ein Unterweltsgott? Wie verhalten sich dörfliches Weinfest und Mänadentum zueinander? Wie erklärt sich die Verbindung des Dionysos mit dem Symbol des Phallos, und muß man, wie es Erwin Rohde in seinem berühmten Buch *Psyche* vertreten hatte, den Dionysos-Kult in der Tat für die Wiege des Unsterblichkeitsglaubens halten?

Zu all diesen Fragen nimmt Ivanov in seinem Buch Stellung und bereichert die Diskussion durch wertvolle Beobachtungen und scharfsinnige Schlußfolgerungen. Das Buch entfaltet sich in einem Dutzend kunstvoll geschriebener Kapitel, die wie Strophen eines Gedichtes erst nach und nach den Blick auf das Ganze öffnen. Ausgerüstet mit einem unvergleichlichen Kenntnisreichtum, mit philologischer Sorgfalt und einem sicheren Gespür für historische Zusam-

menhänge und Hintergründe, distanziert sich Ivanov zunehmend von den Ansichten der etablierten Religionswissenschaft, bereichert diese aber zugleich mit nuancierten Interpretationen und nicht selten genialen Spekulationen. Das Werk will langsam gelesen werden. Dies ist nicht der Ort, dem reichen Material von Einzelbeobachtungen und Deutungen, die dieser einzigartigen Monographie ihren Wert verleihen, gerecht zu werden. Ivanov selbst hat die seiner Ansicht nach wichtigsten Ergebnisse seiner Forschung im zwölften Kapitel zusammengefaßt, und der ungeduldige Leser kann sich dort rasche Orientierung verschaffen.

Es kann in diesem Zusammenhang nicht darum gehen, der Frage nachzugehen, inwieweit Ivanov mit seiner Hypothese der autochthonen Entwicklung der Dionysos-Religion und den diese Hypothese stützenden Einzelbeobachtungen recht gehabt hat,[5] und die Entscheidung für oder gegen die Publikation seines Buches zum jetzigen Zeitpunkt kann auch nicht davon abhängig gemacht werden, wie man diese Frage beantworten will. Es geht nicht um Rechthaben, vielleicht nicht einmal um Erkenntnisfortschritt. Ivanovs Werk ist vor allen Dingen ein beredtes Zeugnis für den Glanz der Dionysos-Forschung des vergangenen Jahrhunderts, einer Epoche, die in zwei rasch aufeinander folgenden Weltkriegen von titanischen Mächten zerrissen wurde und wie keine andere Zeit zuvor in der Geschichte der Menschheit die Leiden des Gottes am eigenen Leib erfahren sollte.

Selbst wenn man Ivanov heute, sechs Jahrzehnte nach seinem Tode, nicht in allen Einzelheiten zustimmen wird (zumal das Werk ja auch nicht mehr dem neuesten Stand der Forschung entspricht), so ist und bleibt es dennoch, mit seiner Gelehrsamkeit und Originalität, ein bedeutendes Dokument der europäischen Religionswissenschaft des 20. Jahrhunderts. Vor allen Dingen aber ist es auch ein Buch, das so nicht mehr geschrieben werden könnte, da es auf Voraussetzungen beruht, die heute vermutlich kaum ein Wissenschaftler zu teilen bereit ist. Da die Dionysos-Monographie keine eigentliche Einleitung besitzt, die den Leser über die zugrundeliegenden Annahmen und hermeneutischen Methoden informierte, ist es bei flüchtiger Lektüre leicht, die bemerkenswerten Grundüberzeugungen zu übersehen, auf denen Ivanov sein Werk errichtet hat. Man begegnet diesen aber hin und wieder, oft recht unvermutet, in prägnanten Formulierungen, deren Sinn nur dann ganz verständlich wird, wenn man sie mit Äußerungen Ivanovs in anderen Schriften, teilweise auch biographischen Inhalts, zur Deckung bringt.

---

[5] Zu Ivanovs Verhältnis zur zeitgenössischen Dionysos-Forschung vgl. Filip Westbruk (Philip Westbroek), *Dionysos kai he dionysiake tragoidia = Dionysus und die dionysische Tragödie = Dionis i dionisijskaia tragedija: Vjačeslav Ivanov : filologicheskie i filosofskie idei o dionisijstve* (München, 2009).

Betrachten wir nur den allerersten Satz, mit dem Ivanov seine Diskussion beginnt: „Es liegt eine geschichtliche Wahrheit in dem halb-fabelhaften Bericht Herodots." Der Bericht Herodots, den Ivanov zitiert (II 52 1.3), besagt, daß die Pelasger (d. h. die autochthonen Einwohner Griechenlands vor der Einwanderung indogermanischer Stämme) Götter verehrt hätten, ohne sie bei ihren Namen zu nennen, und daß sie den Namen des Dionysos später als die der anderen Götter erfahren hätten. Wenn Ivanov dieser Aussage Herodots zustimmt, dann tut er das nicht etwa deshalb, weil er zu der Erkenntnis gekommen ist, daß seine eigenen Forschungsergebnisse Herodots Darstellung bestätigen würden, sondern andersherum: Berichte und Nachrichten wie diese enthalten für ihn vielmehr *a priori* einen historischen Kern, den es zu verstehen und zu würdigen gilt. Geschichtliche Wahrheit findet sich für den, der zu suchen weiß, selbst in den halbwahren Fabeln der antiken Historiker, und dasselbe gilt für die geradezu unendliche Vielfalt der aus der Antike überlieferten Nachrichten über lokale Mythen und Kulte. In der Einleitung zu der zwischen 1857 und 1863 erschienenen „Griechischen Götterlehre" berichtet Friedrich Gottlieb Welcker von der Skepsis, die man seinem Versuch entgegenbracht hatte, erstmals Ordnung in die augenscheinliche Wirrnis griechischer Mythen zu bringen – was ihm auch nur in begrenztem Maße gelungen ist. Die meisten Forscher jener Zeit zweifelten eher daran, daß das mythologische Material in einen historischen Zusammenhang gebracht werden könnte. Ivanov steht in der Tradition Welckers in dem Sinne, daß er von der letztendlichen Nicht-Kontingenz der Mythologeme überzeugt ist. „Der größte Teil der Mythen, soweit sie in der Wiedergabe der Dichter noch nicht Allgemeinbesitz geworden sind, sondern noch auf dem Boden, auf dem sie entstanden sind oder im Altertum Wurzel gefaßt haben, beobachtet werden, stellt die ätiologische Widerspiegelung der lokalen Kulte dar." (S. 280 f.) Ivanov interessierten gerade die ungeschliffenen, von den Dichtern nicht bearbeiteten und deshalb weitgehend unbekannten Mythen, die sich überall in der griechischen Literaturgeschichte finden. Wie schwierig die Einordnung dieser Lokalmythen vorsichtigeren Religionswissenschaftlern auch erscheinen mag – für Ivanov waren sie Zeugnisse einer historischen Entwicklung, die *an sich* nachvollziehbar sein mußte und dem Forscher Einblicke in die dunkelste Vorzeit menschlicher Religion und Kultur gewähren konnte. „In der Mythenbildung gibt es keine Willkür", heißt es im dritten Kapitel (S. 59), eine Überzeugung, die gleichsam als hermeneutisches *credo* Ivanovs gesamte Abhandlung untermauert und ihn selbst immer wieder dazu herausfordert, über jedes Detail einer Lokalmythe nachzudenken und dessen verborgene Bedeutung erneut zu entdecken. Ivanov war ein meisterhafter Leser religionsgeschichtlicher Palimpseste.

In dem bereits erwähnten zwölften Kapitel beschreibt er seine Forschungsmethode als eine „rein philologische“,[6] womit er an dieser Stelle zweifellos zum Ausdruck bringen will, daß er sich keiner der damals in Mode kommenden soziologischen, anthropologischen oder vitalistischen religionsphilosophischen Richtungen anschließen wollte. Als Philologe und Dichter war Ivanov außerordentlich sorgfältig und kritisch – ein Mann, der gewohnt war, jedes Wort und jede Wendung in die Waagschale zu werfen.

Es wäre falsch, Ivanovs großes Vertrauen in den historischen Kern alter Sagen und Berichte für naiv zu halten. Die Erforschung der Antike, und besonders die Erforschung der antiken Religionsgeschichte, war für ihn viel mehr als akademische Gelehrsamkeit und reine Wissenschaft. Ein zentraler Gedanke für ihn ist der, daß die Kultur einer Gesellschaft identisch ist mit der kollektiven, lebendigen Erinnerung an die Werte und religiösen Vorstellung der Vorfahren. In seinem Versuch, der europäischen Krise des Humanismus entgegenzuwirken, mahnte Ivanov deshalb zur Erinnerung: Zur Erinnerung an unsere eigene Geistesgeschichte, die es wachzuhalten gilt, wenn man die Kontinuität und Vitalität menschlicher Kultur als solche nicht vollkommen preisgeben will. Erinnerung beherrscht die Kultur.[7] Vor diesem Hintergrund öffnet Ivanovs Dionysos-Buch nicht nur den Blick auf die Vorgeschichte griechischer Gottesvorstellungen; es ist zugleich ein Akt der Erinnerung an unsere Vergangenheit, ja ein kulturelles Ereignis, das dem Versuch gleichkommt, eine religions- und geschichtslose Moderne vor sich selbst zu retten – eine Moderne, die genau deshalb an sich selbst zu verzweifeln droht, weil sie ihre eigenen Ursprünge und Wurzeln in Vergessenheit geraten ließ. Dabei scheut Ivanov nicht davor zurück, deutliche und nur scheinbar verhaltene Kritik an den prominenten, selbsternannten Gralshütern des Humanismus zu üben; diese mögen zwar, wie Wilamowitz, ausgezeichnete Kenner der alten Sprachen und Texte sein, aber sie neigen dazu, bewußt gelebten Humanismus mit dem Drill von Grammatik und Syntax in Klassenzimmer und Seminarraum zu verwechseln. Dieser Art von protestantischem Humanismus begegnete Ivanov mit beißender Ironie,[8] hielt ihn für einen Schaden des kulturellen Lebens in Europa. Er selbst

[6] Vgl. den Anfang des zwölften Kapitels, in dem er auf sein eigenes Forschungsprojekt zurückblickt: „Besonders ist die Untersuchung als eine philologische anzusprechen.“

[7] Vgl. die von Ivanov selbst autorisierte Übersetzung: Wjatscheslaw Iwanow und Michael Gerschenson, *Briefwechsel zwischen zwei Zimmerwinkeln* (Wien, 1949), S. 36: „In diesem Sinne ist die Kultur nicht nur monumental, sondern auch i n i t i a t i v im Geiste. Denn die Erinnerung, ihre oberste Herrscherin, läßt ihre wahren Diener der ‚Initiationen‘ der Väter teilhaftig werden und vermittelt ihnen, indem sie solche in ihnen erneuert, die Kraft neuer Empfängnisse, neuer Ansätze.“

[8] S. dazu den in diesem Band abgedruckten und „Humanismus und Religion“ betitelte Nachruf auf Wilamowitz.

dagegen forderte – und praktizierte – einen Humanismus, der sich mit dem Geist der Antike verbunden weiß und sich wie Nietzsche nicht scheut, bis zu den Abgründen der dunkelsten und ursprünglichsten Regungen der menschlichen Seele vorzudringen – und diese ernst zu nehmen.

III

Doch was bedeutet es, vor- und frühgeschichtliche Religionsvorstellungen „ernst" zu nehmen? Folgendes: Es würde gewiß Bedenken auslösen, wenn ein Wissenschaftler, der selbst kein Musiker ist und nicht den geringsten Sinn für Musik besitzt, den Versuch unternehmen würde, eine Geschichte der Musik zu schreiben; ebenso wenig würde man einer Geschichte der Naturwissenschaften Vertrauen schenken, die von einem Autor verfaßt worden ist, der kaum etwas von Naturwissenschaft, ihren Grundproblemen, Methoden und Zielen verstünde; eine Philosophiegeschichte ohne jeglichen philosophischen Eros des Verfassers wäre wahrscheinlich wenig aufschlußreich. Dasselbe gilt, *mutatis mutandis,* für praktisch alle historischen Fächer – mit einer Ausnahme: der Religionsgeschichte. Hier scheint genau das Gegenteil der Fall zu sein: Nur diejenigen gelten als glaubwürdige Religionswissenschaftler, die ihr Thema gleichsam von außen, vom Standpunkt eines aufgeklärten, skeptischen oder zumindest agnostischen Humanismus aus betrachten und es dabei vermeiden, selbst religiöse Anschauungen zu vertreten. Mißtrauisches Unbehagen herrschte damals wie heute zwischen Religion und ihrer Wissenschaft.

Ivanov war dagegen ohne Zweifel ein Religionswissenschaftler, der den Gegenstand seiner Wissenschaft nicht nur intellektuell, sondern durchaus auch im religiösen Sinne ernst nahm. Für die Konvention seiner Zeit, die Religionen der Menschheit aus der emotionalen Distanz des aufgeklärten Agnostizismus zu erforschen, hatte Ivanov wenig übrig. Er, der in seiner Jugend ein bilderstürmender Atheist gewesen war, stimmte im reiferen Alter der Parole seines polnischen Kollegen und Mentors Thaddeus Zielinski zu: „Keine religionslose Religionsgeschichte!"[9]

Unter diesen Voraussetzungen wird es verständlich, weshalb Ivanov an pointierten Stellen immer wieder Worte und Wendungen wählt, die man in einem Buch über den Weingott der vorchristlichen Antike kaum erwarten dürfte. Bereits im Verlauf des ersten Kapitels zum Beispiel macht Ivanov auf eine gewisse Affinität zwischen älteren Zeus-Kulten und der Symbolik des Dionysischen aufmerksam: Dionysos sei bekanntlich der Sage nach aus dem

[9] Vgl. Anhang II, S. 339.

Schenkel des Zeus geboren, und Zeus trage in einigen Regionen dionysische Symbole, allen voran das Doppelbeil, welches laut Ivanov ein „den ganzen vorhellenischen Orgiasmus zusammenfassendes Symbol“ ist (S. 5).[10] „In den kleinasiatischen Zeus-Gestaltungen vorhellenischer Herkunft war der hellenische Dionysos gewissenmaßen vorgebildet“, heißt es an anderer Stelle (S. 5). Beobachtungen wie diese enden dann in solch frappierenden Sätzen wie dem folgenden: „Nichts ist im Wesen des Sohnes, außer dessen Leiden und Sterben, was nicht dem Vater ureigen wäre.“ (S. 4) Wohlgemerkt: Die Rede ist hier von Zeus und Dionysos!

Noch klarer formuliert heißt es im zwölften Kapitel: „Nicht umsonst wurde in Theben die Geburt des Dionysos gefeiert – die Geburt zur Welt dessen, der auf Erden von einer irdischen Mutter ausgetragen ward, im Himmel aber vom Vater selbst: der Gottessohn wurde bei den Hellenen geboren.“ (S. 294) Damit transzendiere die Verehrung des Dionysos den Status eines individuellen Einzelkultes unter vielen; Ivanov spricht von einer „neuen Religion“, der „Religion des Dionysos“, die „zum ersten Mal zwischen Mensch und Gottheit eine beide vereinende Verbindung herstelle“ und als das „Neue Testament der Hellenen“ bezeichnet werden könne.[11]

Bewußt und mit Sorgfalt gewählte Formulierungen wie diese sind charakteristisch für die Religionsphilosophie Ivanovs; die griechische Religionsgeschichte ernst zu nehmen heißt demnach für ihn, die ursächlichen Zusammenhänge und Parallelen zu sehen, welche die heidnischen Dionysos-Mysterien eng mit dem Frühchristentum verbinden. Dabei verliert Ivanov in der Erörterung unzähliger Einzelbeobachtungen nie den Blick auf das Ganze, sondern jene stehen stets im Dienst eben dieser umfassenden Gesamtinterpretation, die Ivanov ganz am Ende seines Werkes so zusammenfaßt:

„Das Ende der Tragödie war das Ende des Hellenentums und der Anfang des Hellenismus. Beim Hinsiechen der Tragödie sucht die dionysische Idee sich einen Ausdruck in

[10] Vgl. auch S. 289: „Die Darstellungen des Beils mit doppelter Schneide sind gleichsam Wegzeichen, an denen der Forscher, der jene allgemeine Erscheinung des Orgiasmus untersucht, von dem das hellenische Dionysostum eine Form ist, seine Verbreitung verfolgen kann.“

[11] „Erst die Religion des Dionysos verleiht den chthonischen Leidenskulten Autonomie, insofern der Gott, dem Himmel und der Unterwelt zugleich angehörend, gleichzeitig als Erreger und Löser des Pathos erscheint. Sie tritt vor das Hellenentum in Wahrheit als eine neue Religion und nicht als neuer Einzelkult, und zwar gerade als Religion der reinigenden gemeinsamen Handlungen (ὄργια) und geheimen Weihen (τελεταί), indem sie dadurch die späteren Mysterien ankündigt und im Voraus begründet. Man kann sie als das Neue Testament der Hellenen bezeichnen, weil sie zum ersten Mal zwischen Mensch und Gottheit eine beide vereinende Verbindung herstellt, die in der inneren religiösen Erfahrung der enthusiastischen Reinigung erlebt wird.“ (S. 302)

den hellenistischen Mysterien, die nur von der einen Idee – des leidenden, sterbenden und wiederauferstehenden Gottes durchdrungen waren. So schuf die hellenische Welt den Boden für das Christentum, das schon in seiner Wiege – im „heidnischen Galiläa" (Jes. 9, 1; Matth. 4, 15) – von der Symbolik und dem Pathos des Dionysostums durchtränkt zu sein scheint." (S. 303)

IV

Nietzsche hat bis zum tragischen Abbruch seiner philosophischen Arbeit mit der scheinbar unüberbrückbaren Antithese von Dionysos und Jesus Christus gerungen[12] – bis er schließlich, dem psychischen Zusammenbruch in Turin nahe, seine zunehmend wahnhaften Brieffragmente abwechselnd mit „Dionysos" und dem „Gekreuzigten" unterschrieb.[13] Es ist fraglich, inwieweit hiermit eine Identifikation des griechischen Gottes mit dem Messias intendiert gewesen ist,[14] aber wie viele seiner Zeitgenossen stand auch Ivanov unter dem Eindruck, daß Nietzsche zumindest einen seiner Wahnsinnszettel mit „Dionysus, der Gekreuzigte" unterzeichnet und damit die von ihm in seinem Spätwerk vertretene Antithese von Dionysos und Jesus Christus im Ansatz überwunden hätte. Wie sehr auch immer diese Unterschriften von der Nachwelt als sicheres Symptom geistiger Umnachtung gedeutet worden sind, für Ivanov waren sie tiefster seelischer Ausdruck dessen, was Nietzsche als Religionshistoriker und Philosoph hätte begreifen müssen: Daß nämlich in der Tat ein schwer von der Hand zu weisender Zusammenhang besteht zwischen dem Mythos vom Sohn der Semele und dem Mythos vom Sohn der Maria. Wie genau dieser Zusammenhang in der Symbolik von Verheißung und Erlösung zu verstehen ist, hat Ivanov nie ausführlich dargestellt; aber man darf vermuten, daß er die ausgeprägte Rivalität zwischen dem Dionysos-Kult und dem Frühchristentum nicht für zufällig gehalten hat und daß er der Meinung gewesen ist, daß die Mysterien des Christentums nicht ohne die früheren Mysterien des Mänaden-

[12] Vgl. etwa den letzten Satz des 1888 entstandenen Werkes *Ecce homo* (GAW VI/3, S. 372): „Hat man mich verstanden? – Dionysos gegen den Gekreuzigten."

[13] Nietzsche unterzeichnete die in der Zeit vom 1. bis 4. Januar 1889 entstandenen Briefe und Briefentwürfe achtmal mit „Dionysos", achtmal mit „Der Gekreuzigte", und einmal mit „Nietzsche Dionysos", niemals aber mit „Dionysos, der Gekreuzigte"; vgl. KG Briefe III/5, Nr. 1234–1255.

[14] In dem vom 3. Januar 1889 datierten Brief an Cosima Wagner (KG Briefe III/5, Nr. 1241) behauptet Nietzsche, daß er gar kein Mensch, sondern „unter Indern Buddha, in Griechenland Dionysos gewesen" sei. Weitere Inkarnationen Nietzsches sind angeblich Alexander der Große, Caesar, Voltaire, Napoleon, „vielleicht auch Richard Wagner". Am Ende heißt es: „Ich habe auch am Kreuze gehangen."

tums verstanden werden könnten – ebenso wenig wie die Religion des Dionysos ohne die vordionysischen Kulte begriffen werden kann. Die Frage stellt sich mithin, wie alt die zentralen Symbole und Mythen des Christentums wie Abendmahl, Höllenfahrt, Wiederauferstehung und Gottessohnschaft wirklich sind? Für Ivanov waren sie allesamt bedeutsame Chiffren einer größeren ökumenischen Wahrheit, deren Wirklichkeit vor ihrer endgültigen Entfaltung in der Geschichte der Menschheit nur von den Wenigsten erkannt werden kann.

Einer dieser Wenigen, ein „heiliger Mann“, wie ihn Ivanov nannte, war der russische Philosoph und Vertraute Dostoevskijs Wladimir Solowjow (1853–1900). Ebenso wie später Ivanov hatte auch der junge Solowjow zunächst Religion überhaupt abgelehnt und sich einem atheistischen Nihilismus verbunden gefühlt. Mit zunehmender Reife ist Solowjow dann zu einem tiefen Verständnis des Christentums durchgedrungen und zu der Erkenntnis gelangt, daß das seit 1054 andauernde Schisma zwischen Katholizismus und Orthodoxie ein großer Irrtum gewesen sei und aufgehoben werden müsse. Solowjows Vorschläge und diplomatische Gespräche in diese Richtung stießen bei den katholischen Kirchenmännern auf ebenso wenig Gehör wie bei den orthodoxen, doch seine Schriften wurden von vielen europäisch gesinnten russischen Intellektuellen gelesen und ernst genommen, unter anderen auch von Ivanov.

Ivanov war mit Solowjow persönlich bekannt und wurde von diesem sehr geschätzt. Die Hochachtung beruhte auf Gegenseitigkeit: Solowjows Religionsphilosophie prägte Ivanov so stark, daß er am 17. März des Jahres 1926, dem russischen Feiertag des heiligen Wenzeslaus in der römischen Peterskirche den katholischen Glauben annahm – und zwar ohne damit den orthodoxen Glauben aufzugeben.[15] In Ivanov waren, dem Ideal Solowjows entsprechend, beide Kirchen gleichsam vereint, der Irrtum des großen Schismas aufgehoben. Was hat dieser ganz persönliche Versöhnungsakt im Geist er Ökumene mit seinem Dionysos-Buch zu tun? Alles, denn unter dem Einfluß Solowjows stehend betrieb Ivanov keine Religionsgeschichte der Gelehrsamkeit aus der Distanz, sondern deutete die antike Verehrung des Dionysos als eine zentrale Episode in der Geschichte der religiösen Entwicklung der Menschheit, eine Entwicklung, die, so der Kerngedanke Solowjows, mit Notwendigkeit in die universale Gottesherrschaft auf Erden einmünden wird. Mit Solowjow war Ivanov der Meinung, daß sich das religiöse Bewußtsein der Menschheit notwendig zu immer höheren Stufen emporentwickelte und erst mit dem vollkommenen Begreifen der christlichen Offenbarung zu seinem Ziel kommen würde. Ivanov vertiefte diesen Gedanken um die historische These, daß die Wurzeln dieser Heilsge-

[15] Siehe dazu Ivanovs Brief an den französischen Kritiker und Essayist Charles du Bos aus dem Jahre 1930, veröffentlicht auf Deutsch 1935 in: *Corona* 5, S. 706-716.

schichte, mit ihren Mythen, Symbolen und Ritualen, in die dunkle Vorzeit der griechischen Religion hinabreichten und daß diese Religion der Vorzeit nur vom Standpunkt der späteren Entwicklung in ihrer ganzen Bedeutung verstanden werden könnte. Ivanovs Umgang mit der Antike unterscheidet sich aus diesen Gründen fundamental von dem durch die Reformation geprägten Humanismus der Altertumswissenschaft im Deutschland des frühen 20. Jahrhunderts. Ivanov hielt den Versuch, der Krise des Christentums mit einer humanistisch-akademisch geprägten Pflege der Antike zu begegnen, für gescheitert; für die wissenschaftliche Überheblichkeit der Universitäts-Humanisten hatte er nicht viel mehr als Verachtung übrig. Ivanovs Ansatz unterscheidet sich aber auch von der anderen deutschen Art, mit der Antike umzugehen, sie wie Nietzsche zu verherrlichen, die Moderne zu verwerfen und sich nach einer seelischen Wiedergeburt echter griechischer Gesinnung zu sehnen. Ivanov respektierte Nietzsches Anstrengung, nahm aber am Ende eine versöhnliche und konservative Position ein in der festen Überzeugung, daß nichts abgelehnt oder erneuert werden müsse. Die zentrale Aussage, die das religionsphilosophische Werk Ivanovs überhaupt charakterisiert, steht in dem „Humanismus und Religion" betitelten Nachruf auf Wilamowitz (s. Anhang II, S. 317):

„So tritt denn in den heutigen Kämpfen um neue Wertungen das Problem des Humanismus folgenschwer in den Vordergrund. Eine harte Probe soll er bestehen; allzuviel hat er ja auch gesündigt; aber die Vergeltung kann in eine wunderbare Rettung umschlagen, wenn er angesichts des rasch sich entrollenden historischen Schicksals den strengen Mahnruf ‚stirb und werde' beherzigt und sich endlich nach langen Irrungen auf seine schon von den ersten kirchlichen Humanisten geahnte Berufung besinnt, Zeuge zu sein von der wesenhaften Einheit der gesamten aus der griechisch-römischen Antike erwachsenen Kultur und ihrer immanenten Teleologie, die sie, auf welchen Umwegen es auch immer geschehen mag, durch alle Hemmnisse und Antithesen hindurch unwiderstehlich hinleitet zur Entelechie der christlichen Ökumenizität."

V

In einer kurzen Rezension der russischen Ausgabe des „Dionysos" von 1923 bemerkt der polnische Philologe Thaddeus Zielinski, daß das Erscheinen der ursprünglichen Fassung dieser Monographie in Azerbaijan möglicherweise die größte Wundertat des griechischen Gottes sein könnte.[16] Das Erscheinen von

[16] *Eos* 29 (1926), S. 208. Die polnische Bemerkung lautet verdeutscht: „Der Lehrstuhl für Klassische Philologie, der überall im früheren Rußland verloren gegangen ist, ist in dieser Tartarenrepublik erhalten geblieben oder, genauer gesagt, wurde neu gegründet. Und dieses richtige Buch, die Doktorarbeit des Autors, publiziert dank der Großzügigkeit des Volks-

Ivanovs Lebenswerk in deutscher Sprache, mehr als ein halbes Jahrhundert nach seinem Tod, zusammengesetzt aus vergilbten Manuskripten, kaum leserlichen, handschriftlichen Ergänzungen und nur auf russisch existierenden Anmerkungen, ist vielleicht keine weniger große Wundertat des Dionysos. Oder sollte man vielmehr sagen: des vordionysischen Zagreus?

Es ist Zeit, den großen Religionshistoriker selbst zu Wort kommen zu lassen.

---

kommissariats in Azerbaijan … das könnte die größte aller Wundertaten des Dionysos sein.“

Zur Edition

Michael Wachtel und Christian Wildberg

Nachdem 1937 mit dem Benno Schwabe Verlag der Vertrag geschlossen worden war, erhielt Ivanov eine von der Übersetzerin Käthe Rosenberg vorbereitete maschinenschriftliche Fassung jedes Kapitels. Ab dem dritten Kapitel bekam er diese Übersetzung in zweifacher Ausführung. Die getippten Texte dienten ihm als Vorlagen, die er nach Belieben umschrieb. Manchmal ging es um stilistische Feinheiten, manchmal mußte er Mißverständnisse der Übersetzerin klären, manchmal wollte er einen Gedanken etwas anders ausdrücken oder sogar einfach streichen. Wenn es für seine oft weitgehenden Verbesserungen zu wenig Platz gab, verwendete er die Rückseite oder fügte neue handgeschriebene Seiten hinzu. Diese verbesserte, oft schwer zu entziffernde Version wurde in den meisten Fällen (wie in den Kapiteln I, III, IV, V, VI, VII, IX und X) an eine uns nicht bekannte Schreibkraft weitergegeben, die eine Reinschrift verfertigte, auf welcher dann die griechischen Wörter per Hand nachgetragen wurden. Allerdings bedarf hier das Wort „Reinschrift" einer Präzisierung, denn diese letzte Fassung wurde vom Autor kaum kontrolliert. Bei genauem Hinsehen findet man nämlich Stellen, an denen der Schreiber Ivanovs Handschrift mißverstanden oder gar versehentlich einige Wörter ausgelassen hat. Um solche Fehler korrigieren zu können, mußten wir für die vorliegende Edition die „Reinschriften" mit den ihnen zu Grunde liegenden „Vorlagen" vergleichen und, wenn notwendig, die Reinschrift entsprechend ändern.

Andere deutsche Versionen mancher Kapitel existieren, aber sie sind auf keinen Fall als Fassungen „letzter Hand" zu betrachten. Kapitel IX und X erschienen nach Ivanovs Tod (mit Genehmigung der Familie Ivanov) in der Zeitschrift *Castrum Peregrini*. Diese Texte sind allerdings Verkürzungen des Ivanovschen Textes und wurden von uns daher nicht benutzt. Eine Version der letzten Hälfte des XII. Kapitels befindet sich in der Bibliothek des Deutschen Archäologischen Instituts in Rom. Sie wäre überhaupt nicht erwähnenswert, wenn der russische Wissenschaftler Grigorij M. Bongard-Levin in seinem sonst wertvollen Aufsatz über Ivanov und das Deutsche Archäologische Institut nicht behauptet hätte, diese Fassung sei von Ivanov selbst verdeutscht worden und ent-

halte auch von seiner Hand eingetragene Verbesserungen.[1] Sowohl stilistische als auch inhaltliche Fehler sowie eine Reihe von Details (z. B. die sehr seltsame und nie von Ivanov benutzte Schreibweise seines eigenen Namens) beweisen dagegen, daß Ivanov diesen Text nie zu Gesicht bekommen hat.

Was die Fußnoten anbelangt, so wurden sie (dem Vertrag gemäß) nicht übersetzt, denn Ivanov wollte sie auf den Stand der neuesten Forschung bringen. In zwei Kapiteln (I und III) verwirklichte er dieses Vorhaben auch. Dort berücksichtigte er die neuere Forschung, vor allem zwei Bücher: Walter F. Ottos *Dionysos: Mythos und Kultus* (1933) und Ulrich von Wilamowitz-Moellendorffs *Der Glaube der Hellenen* (1931, 1932). In den übrigen Kapiteln bearbeitete Ivanov die Fußnoten jedoch gar nicht. Wir haben diese deshalb aus der russischen Baku-Ausgabe übersetzt und an den entsprechenden Stellen eingefügt. Dazu müssen zwei Bemerkungen gemacht werden: Erstens trug Ivanov in seinem eigenen Exemplar der Baku-Ausgabe mehrere neue Fußnoten mit der Hand ein, teils in russischer, teils in deutscher Sprache. Allem Anschein nach tat er dies mit Blick auf die deutsche Ausgabe. Deswegen haben wir sie in dem vorliegenden Buch hinzugefügt, ohne dies besonders zu vermerken. Zweitens, Erich Franz Sommer übersetzte im Auftrag von *Castrum Peregrini* acht Fußnoten des X. Kapitels, darunter die sehr lange und interessante erste. Statt diese Anmerkungen von neuem zu verdeutschen, haben wir Sommers Übersetzungen (mit Erlaubnis von *Castrum Peregrini*) benutzt; allerdings mußten wir in manchen Fällen ausgelassene Sätze und Zitate wieder hinzufügen.

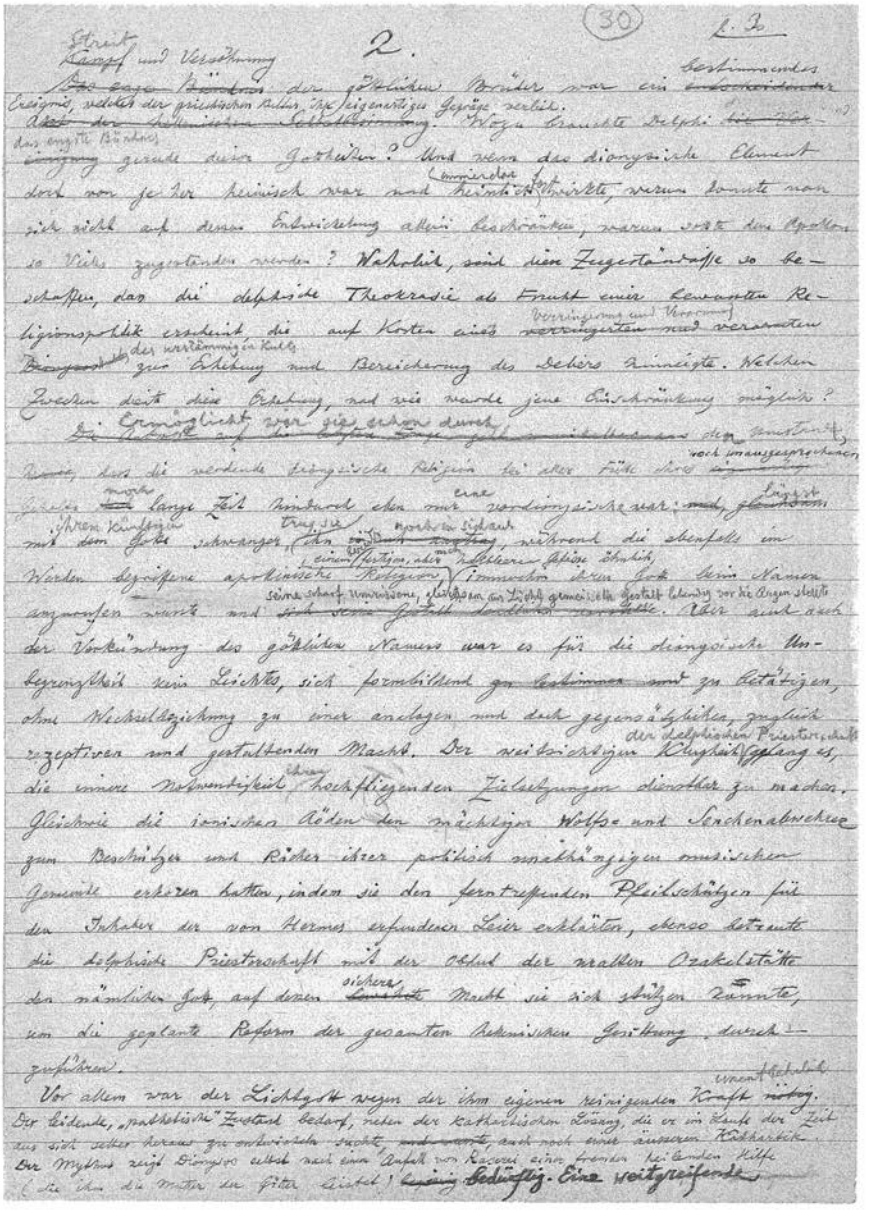
Es lag Ivanov sehr viel daran, die von ihm zitierten poetischen Stellen aus dem Lateinischen und dem Griechischen ebenfalls als Dichtung wiederzugeben. Daher verzichtete er zumeist auf die vorgeschlagenen „buchstäblichen" Versionen der Übersetzerin. Kommen solche Zitate im Text vor, dann sind es fast immer Gedichtfragmente, die der Dichter Ivanov sorgfältig ins Deutsche übersetzt hatte, meistens in Hexametern oder Distichen. Im Archiv sind manchmal bis zu fünf verschiedene Redaktionen ein und desselben Textes zu finden.

Es folgt eine genauere Beschreibung des im Ivanov-Archiv aufbewahrten Manuskripts:

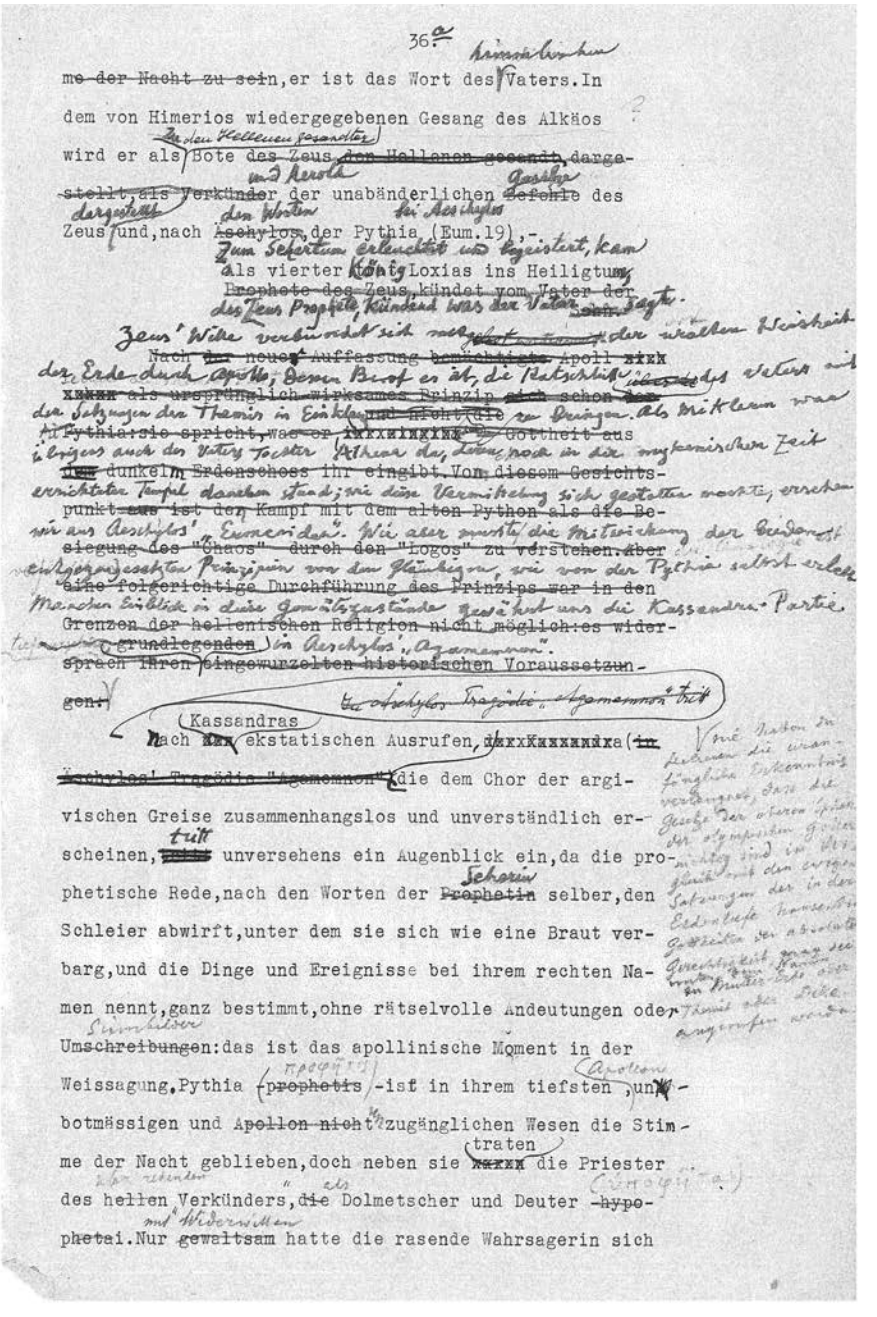
Kapitel I und III: Reinschrift (Maschinenschrift) des Textes. Ivanov hat an dem Text der Übersetzerin sehr viel geändert. Die auch neuere Literatur zum Thema enthaltenden Anmerkungen stammen von Ivanovs Hand.

Kapitel II: Keine Reinschrift (Maschinenschrift), aber eine vom Autor völlig überarbeitete Version (Maschinenschrift der Übersetzerin mit zahlreichen

[1] Grigorij M. Bongard-Levin, „Vjač. Ivanov: ‚Ja pošel k nemcam za nastojaščeju naukoj'", in: *Vestnik drevnej istorii* 3 (2001) S. 150–184.

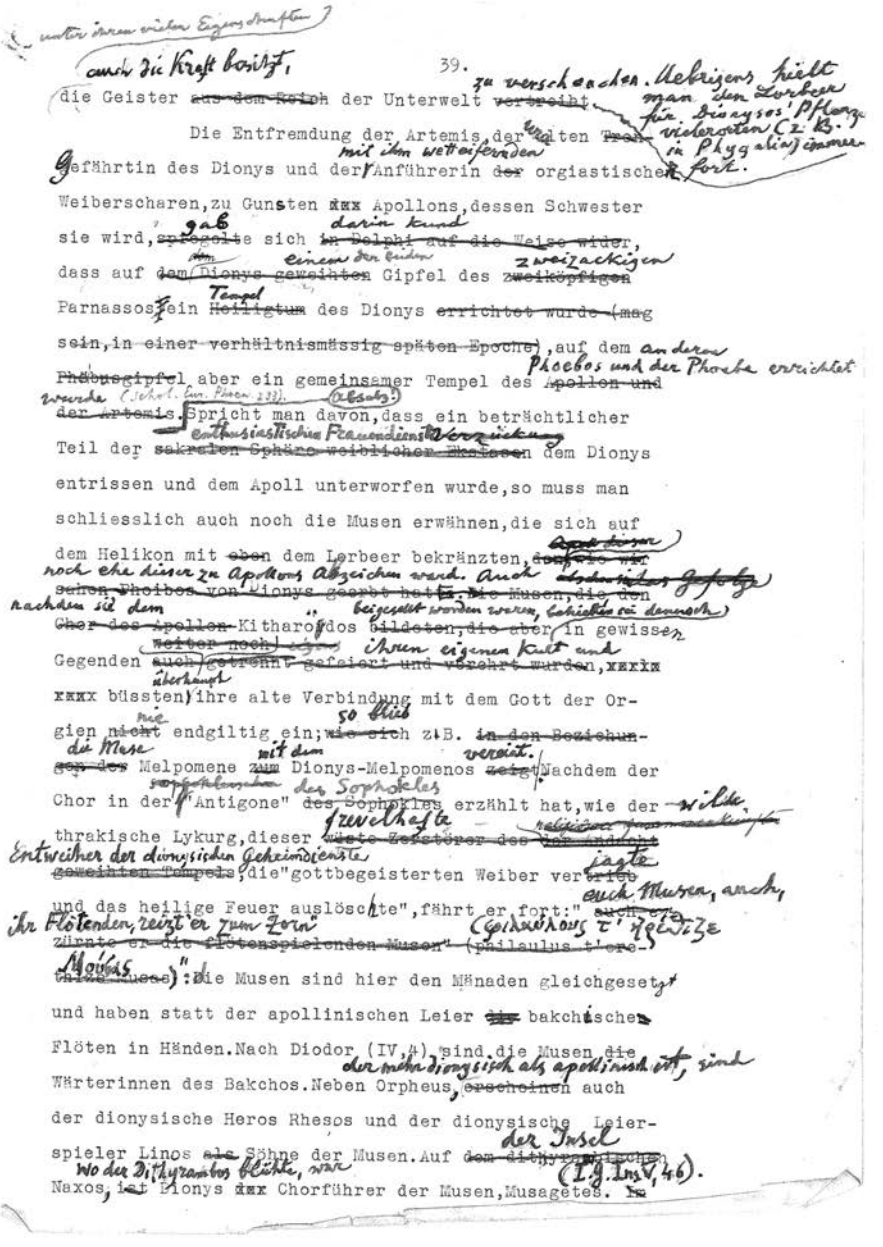


Kapitel II, § 2 – vgl. S. 24



me der Nacht zu sein, er ist das Wort des Vaters. In
dem von Himerios wiedergegebenen Gesang des Alkäos
wird er als Bote des Zeus ~~den Hellenen gesandt~~, darge-
~~stellt~~, als Verkünder der unabänderlichen ~~Befehle~~ des
Zeus und, nach ~~Aschylos~~, der Pythia (Eum. 19), -
Als vierter König Loxias ins Heiligtum
Prophete des Zeus, kündet vom Vater der
Zeus' Wille verbindet sich mit
Nach ~~der~~ neuer Auffassung ~~bemächtigte~~ Apoll
als ursprünglich wirksames Prinzip ~~schon~~
Pythia sie spricht, ~~was er~~
~~dem~~ dunkeln Erdenschoss ihr eingibt. Von diesem Gesichts-
punkt ~~aus~~ ist der Kampf mit dem alten Python als die Be-
siegung des "Chaos" durch den "Logos" zu verstehen. Aber
eine folgerichtige Durchführung des Prinzips war in den
Grenzen der hellenischen Religion nicht möglich; es wider-
sprach ihren ~~eingewurzelten~~ historischen Voraussetzun-
gen.
Nach ~~der~~ ekstatischen Ausrufen, ~~die~~
~~Äschylos' Tragödie "Agamemnon"~~ die dem Chor der argi-
vischen Greise zusammenhangslos und unverständlich er-
scheinen, ~~tritt~~ unversehens ein Augenblick ein, da die pro-
phetische Rede, nach den Worten der ~~Prophetin~~ selber, den
Schleier abwirft, unter dem sie sich wie eine Braut ver-
barg, und die Dinge und Ereignisse bei ihrem rechten Na-
men nennt, ganz bestimmt, ohne rätselvolle Andeutungen oder
Umschreibungen: das ist das apollinische Moment in der
Weissagung. Pythia ~~-prophetis-~~ ist in ihrem tiefsten, un-
botmässigen und ~~Apollon nicht~~ zugänglichen Wesen die Stim-
me der Nacht geblieben, doch neben sie ~~waren~~ die Priester
des hellen Verkünders, ~~die~~ Dolmetscher und Deuter -hypo-
phetai. Nur ~~gewaltsam~~ hatte die rasende Wahrsagerin sich

Kapitel II, § 3 (Frühfassung) – vgl. S. 29



Kapitel II, § 3 (vorletzte Fassung) – vgl. S. 31

Verbesserungen Ivanovs, manchmal ganze Seiten in der Handschrift des Autors). Von Ivanov selbst stammt nur die erste, handschriftliche Anmerkung. Die übrigen Anmerkungen wurden von den Herausgebern aus der Baku-Ausgabe übersetzt.

Kapitel IV, V und VII: Reinschrift (Maschinenschrift) des Textes ohne Anmerkungen. Ivanov hat den Text der Übersetzerin verbessert, aber nicht so umfangreich wie in den ersten Kapiteln. Beispielsweise gibt es keine ganzen von Hand neu geschriebenen Seiten; am gründlichsten wurden die poetischen Zitate umgearbeitet. Die Anmerkungen wurden sämtlich von den Herausgebern aus der Baku-Ausgabe übersetzt.

Kapitel VI: Reinschrift (Maschinenschrift) des Textes ohne Anmerkungen. Dieses Kapitel stellt einen Herausgeber vor größte Textprobleme, da Ivanov die beiden Exemplare der von der Übersetzerin angefertigten Vorlage unterschiedlich redigierte. Eine Reinschrift wurde erstellt, aber nur auf der Grundlage einer dieser Versionen, und die Entscheidung dafür ist heute nicht mehr nachvollziehbar, da es keinesfalls klar ist, daß die eine Version der anderen vorzuziehen wäre. Wir haben versucht, Ivanovs Verbesserungen aus beiden Fassungen zu benutzen, da sie sich in vielen Fällen ergänzen. Wo die Fassungen nicht in Einklang gebracht werden konnten, mußten wir nach unserer eigenen Einschätzung entscheiden. So wurde zum Beispiel der Titel des Kapitels von der Übersetzerin mit „Der Mutterlandkultus“ verdeutscht. In der Version, die als Basis für die „Reinschrift“ diente, hat Ivanov den Titel so stehen lassen. Aber in der anderen Version hat er ihn durchgestrichen und in „Festlandkultus“ geändert. Da nach unserer Meinung diese Variante den Unterschied zum „Inselkultus“ klarer ausdrückt (und da Ivanov von einem „Festlandkult“ in dem von ihm sehr genau korrigierten dritten Kapitel schrieb), haben wir uns für diese Variante entschieden. Um konsequent zu bleiben, mußten wir auch die übrigen Erwähnungen des Begriffs in der von ihm kaum redigierten zweiten Hälfte des zwölften Kapitels ändern. In beiden Exemplaren dieses sechsten Kapitels hat Ivanov ab dem fünften Abschnitt den von der Übersetzerin vorgelegten Text sehr wenig geändert. Die Anmerkungen sind allesamt von den Herausgebern übersetzt worden.

Kapitel VIII: Ivanov ist nie dazu gekommen, dieses Kapitel zu redigieren. Die einzige Stelle, an der wir es tatsächlich mit einem von Ivanov geschriebenen Text zu tun haben, ist der poetische Auszug „Stürm her“ (§ 3). Wir drucken den von Ivanov unveränderten Text der Übersetzerin mit den von uns aus dem Russischen übersetzten Anmerkungen. Allerdings muß betont werden, daß der Autor in diesem Text sicherlich viel geändert hätte, bevor er ihn hätte drukken lassen.

Kapitel IX und X: Reinschrift (Maschinenschrift) des Textes ohne Anmerkungen. In diesen Kapiteln hat Ivanov den Text der Übersetzerin gründlich umgearbeitet. Auch die maschinengeschriebene Reinschrift wurde von ihm an mancher Stelle geändert. Verbesserungen in diesen Kapiteln zeigen meistens die Handschrift von Olga Deschartes und Ivanovs Kindern Lidija und Dimitrij, die ihm assistiert haben. Auch die dichterischen Passagen wurden hier meistens vollkommen umgestaltet. Die Anmerkungen sind wiederum von den Herausgebern aus dem Russischen übersetzt worden.

Kapitel XI und XII: Keine Reinschrift (Maschinenschrift), aber eine vom Autor völlig überarbeitete Version (Vorlage der Übersetzerin mit zahlreichen Verbesserungen des Autors, manchmal ganze Seiten handschriftlich hinzugefügt, allerdings von der Hand seiner Assistenten). Ab § 6 des XII. Kapitels wurde demgegenüber die Vorlage der Übersetzerin kaum berührt. Es ist anzunehmen, daß Ivanov nicht mehr dazu gekommen ist, sie zu redigieren, was besonders bedauerlich ist, da eben diese Seiten die „Thesen" des ganzen Werkes zusammenfassen. Die Anmerkungen sind von den Herausgebern übersetzt worden.

Auch für Leser, die die russische Version von Ivanovs Dionysos-Buch verstehen können, ist die vorliegende Edition dem Original in mancher Hinsicht vorzuziehen. Mit Ausnahme des VIII. und der zweiten Hälfte des XII. Kapitels hat Ivanov den deutschen Text sorgfältig überarbeitet. Obwohl er die prinzipiellen Schlußfolgerungen der Baku-Version nicht änderte, hat er nicht selten seine Argumentation anders formuliert, manchmal vorsichtiger, manchmal klarer.

Für keine Ausgabe hat der Autor seine Quellen überprüft. In Baku gab es diese Möglichkeit nicht, und aus seinen Briefen dieser Zeit wird deutlich, daß ihm selbst ganz elementare Primärtexte fehlten, ganz zu schweigen von spezieller Fachliteratur. In Rom wäre es in der Bibliothek des Deutschen Archäologischen Instituts möglich gewesen, aber die Überprüfung aller Zitate und Verweise hätte Ivanov Monate gekostet. Für die vorliegende Ausgabe haben wir diese Arbeit erstmalig unternommen. Zum einen haben wir sämtliche zitierten Primärstellen überprüft und soweit wie möglich mit Hinweisen auf neuere Editionen versehen. Des weiteren haben wir, sofern es möglich war, die von Ivanov angeführten Zitate der Fachliteratur überprüft. Dabei stellte sich sehr oft heraus, daß er die falsche Seitenzahlen oder den falschen Band einer Reihe angegeben hatte. In solchen Fällen haben wir die richtige Stelle ermittelt und die Fehler stillschweigend korrigiert. Die Verbesserungen beschränken sich allerdings auf Seiten- und Bandzahlen sowie einzelne ausgelassene oder falsch geschriebene Wörter; Ivanovs Interpretation haben wir selbstverständlich nicht geändert. In den wenigen Fällen, in denen es uns nicht gelang, einen Verweis zu verifizieren, haben wir dies in eckigen Klammern angemerkt. Ivanov hatte sein

in Baku publiziertes Buch mit zwei Sachregistern („Ritus“ und „Mythos und Kultus“) ausgestattet. Diese Register haben wir übernommen, sie aber noch mit Personen- und Stellenregistern ergänzt, um dem Benutzer dieser komplexen Monographie den Zugriff zu erleichtern. Schließlich haben wir eine Bibliographie der von Ivanov benutzten Sekundärliteratur zusammengestellt; damit sollten auch die von Ivanov benutzten Abkürzungen dem heutigen Leser entschlüsselbar sein.

Wir möchten uns bei folgenden Institutionen bedanken, die diese Arbeit gefördert und in manchen Fällen überhaupt erst ermöglicht haben: The American Academy in Rome, das Deutsche Archäologische Institut in Rom, das Ivanov-Archiv in Rom (besonders dessen Leiter Andrej Šiškin), Princeton University, insbesondere die Firestone Library und das Committee on Research in the Humanities and Social Sciences, und nicht zuletzt das Lektorat des Mohr Siebeck Verlags.

Wir danken dem Benno Schwabe Verlag für die Freigabe des Manuskripts zur Veröffentlichung, sowie Herrn Tobias Landau für die Erlaubnis, die Briefe seines Vaters an Ivanov in den Dokumenten zur Entstehungsgeschichte publizieren zu dürfen. Die Vorbereitung dieses Buches zur Publikation wurde von dem Sohn des Autors wiederholt angeregt. Seinem Andenken sei es gewidmet.

Kapitel I

Dionysos unter anderen Namen

§ 1

Es liegt eine geschichtliche Wahrheit im halb-fabelhaften Bericht Herodots (II, 52, 1):

> Einst brachten die Pelasger den Göttern, zu denen sie beteten, allerlei Opfer dar, – wie ich zu Dodona vernommen habe – doch nannten sie keine Gottheit je bei Namen, noch riefen sie keine bei ständigem Beinamen an, weil sie solche nie gehört hatten. … Weit später als die Namen der übrigen Götter erfuhren sie den des Dionysos.

Die älteste Epoche der dionysischen Religion ist in der Tat die Epoche eines namenlosen oder andersnamigen Prä-Dionysos. Der auf Münzen der thrakischen Kolonie Ainos abgebildete leere, d. h. von einem unsichtbaren Mächtigen besetzte Götterthron mit einem Bock daneben und einem erst später hergebrachten Dionysosgötzen darauf zeigt anschaulich, wie eine gestalt- und namenlose, oder nur in barbarischer Zunge gehörig angerufene, auf Bocksopfer begierige Gottheit nach langem Zögern schließlich dem gegen das Ende des achten Jahrhunderts überall anerkannten Dionysos gleichgesetzt ward.[1]

Die Entwicklung einer durch keinen bestimmten Namen gekennzeichneten vordionysischen Kultform läßt sich wohl in den Geschicken des ungenannten Heros verfolgen, dessen Verehrung namentlich in Thrakien und Thessalien von jeher heimisch war. Den plastischen Attributen des Heros (auch κύριος ἥρως) werden seine rituellen Beinamen (ἐπικλήσεις) des „Jägers" und „Reiters" abgewonnen; die Beinamen erstarren beinahe zu Namen, und ihre Prägung führt den Vergotteten aus dem Kreise der dunkeln Dämonen der Unterwelt und somit aus der Enge seiner Heimat heraus. Frühzeitig findet der namenlose „gewaltige Jäger" – Zagreus, der nachts in Bergschluchten schweift und Menschen, die ihm begegnen, zum Hades hinuntersendet, in Böotien and Attika, sowie in anderen griechischen Gegenden und vielleicht auch schon auf den

---

[1] Reichel, *Vorhellenische Culte*, S. 14 f., führt diese Münze als charakteristisches Beispiel der uralten Verehrung der leeren Throne an. Die Entscheidung zu Gunsten des Dionysos wurde durch die lokale Konkurrenz des wesenverwandten Hermes erschwert: vgl. Wilamowitz, *Glaube der Hellenen* I, S. 85.

Inseln[2] eine stattliche Gemeinde orgiastischer Anbeter, bis sein Kult als Nebenfluß in den Strom der siegreichen Religion des Dionysos einmündet und dieser in seiner Eigenschaft des Herrschers über die Seelen der Verstorbenen nunmehr geradezu als Dionysos Zagreus angerufen wird, – während des Reiters Gestalt noch in vielen heroischen Hypostasen des Gottes (Kap. IV) durchschimmert.

Zu den namenlosen vordionysischen Kulten gehört in erster Linie der Orgiasmus uralter Frauengemeinschaften, unter denen die am Parnaß ansässige bei weitem die wichtigste ist. Dieser Orgiasmus stand von alters her im Dienste einer immer währenden weiblichen Gottheit, der Allgebärerin, verlangte aber zugleich nach einem sie ergänzenden männlichen Korrelat in Gestalt eines periodisch entstehenden und hinsterbenden Gottes. Solange dieser als aus dem Schoße der Göttin geboren gedacht wurde, blieb der Kult auf vordionysischer Stufe und der ersehnte Gott eher aufgegeben als geoffenbart. Wie der gesuchte Name und das gesuchte Antlitz zuletzt erkannt wurden in der Person des aus dem väterlichen Schoß herabgestiegenen Dionysos soll weiter unten dargelegt werden.

Die orgiastischen Kulte, die aus eigenen Kräften es nicht vermochten, ihre in Nacht und Nebel zerrinnende Vorstellung von einem unsichtbaren Anstifter der Orgien und Erreger der Raserei mit Namen und Mythos festzuhalten, griffen die fröhliche Kunde von Dionysos begeistert auf. Einige unter ihnen waren aber schon früher von der überwältigenden Anziehungskraft anderer Götter, wie Poseidon und Apollon (mit Zeus hatte es, wie wir sehen werden, eine eigene Bewandtnis), in deren Bahnen hingerissen worden und verkümmerten langsam. Geschah weder das Eine noch das Andere, so sonderten sie sich ab und verknöcherten in ihrer engen Abgeschlossenheit.

So erhalten sich Überbleibsel vordionysischer Gebilde bis zum Siege des Christentums, das sie teilweise aufsaugt, namentlich in der Verehrung jenes ungenannten Heros: es zeugen dafür die von thrakischen Legionären bald in Balkanländern, bald in Rom hinterlassenen und mehrfach mit einem Reiterbild geschmückten Weihinschriften: *deo Heroi sancto* oder (mit Verstümmelung des Namens, der zum Eigennamen geworden) *deo sancto Heroni* gewidmet.[3] Soviel zuvörderst von den anonymen Vorboten des Dionysos.

---

[2] Daß Zagreus ursprünglich ein kretischer Unterweltsgott gewesen sei, ist ein unberechtigter Rückschluß aus den orphischen Bräuchen auf Kreta im 5. Jahrhundert. Vgl. Lagrange, *Les mystères: l'orphisme*, S. 48.

[3] Usener, *Götternamen*, S. 252

§ 2

Die andersnamigen vordionysischen Kulte hatten ein zwiefaches Schicksal. Am häufigsten sanken die ursprünglichen Objekte derselben, lokale Dämonen mit den kennzeichnenden Eigentümlichkeiten des künftigen Dionysos, nach seiner Ankunft auf die Stufe der Heroen herab. Die seit den ersten Anfängen der Tragödie unter ihrem wachsenden Einfluß stehende Mythenbildung bringt diese Helden gewöhnlich in eine mehr oder weniger enge Verbindung mit Dionysos selbst. Läßt sich ein pragmatischer Zusammenhang mit dem Leben des Gottes nicht herstellen, so hebt sie doch ständig das Duldertum (πάθος) der Heroen hervor, als Merkmal ihrer inneren Verwandtschaft mit demjenigen, den man später treffend als den Urheber (Archegeten) der Leidensmysterien definiert hat. Aber auch ganz spontan prägen sich dem Bilde jener Gewaltigen und Halbgötter der Vorzeit einzelne, gleichsam physiognomische Züge des Gottes ein; als seine übermenschlichen Doppelgänger leben sie im Volksglauben fort. Dieses wichtige Moment in der Entwicklung der dionysischen Religion fordert jedoch eine besondere und eingehende Betrachtung (Kap. IV); gegenwärtig nimmt ein anderer Typus heteronymer Kulte unsere Aufmerksamkeit in Anspruch.

Es sind dies jene vordionysischen Kultgebilde, die mit dem Namen des obersten Gottes geheiligt wurden; denn häufig besagt der Zeus-Name in der älteren Zeit eher die urgründliche Beziehung zum Göttlichen als eine genaue Wesensbestimmung des unsichtbaren Trägers der ihm von Zeus aus zufließenden Weihe und Kraft. So konnte man etwa zu Zeus-Aristaios oder Zeus-Amphiaraos oder Zeus-Trophonies oder Zeus-Heros als zu einer chthonischen Gottheswesenheit beten,[4] ohne dadurch die Sonderexistenz eines Aristaios oder eines Amphiaraos als Heroen zu verleugnen und diesen die entsprechenden Ehrenbezeigungen zu verweigern. Aber auch als oberster Gottesbegriff stand gerade Zeus der monotheistisch veranlagten Gemütsverfassung der Sekten, deren religiöse Innerlichkeit sich in den bestimmten, einer einzigen Gottheit geltenden Orgien voll auslebte, besonders nahe.

Das dunkle Bewußtsein der Wesensidentität des vordionysischen Gottesbegriffs und der nicht etwa homerischen, aber einer älteren, volkstümlicheren und umfassenderen Vorstellung von Zeus kommt übrigens auch darin an den Tag, daß man das Vordionysische überall, wo es einer lokalen Zeusgestaltung anhaftete, mittelst dionysischer Symbolik anzudeuten bestrebt war. So wurden, wie in chthonischen Opferhandlungen, dionysische Weinblätter verwen-

[4] Roscher, *Mythologisches Lexikon* I, 300; 549. Zeus-Agamemnon ibid. 96. Vgl. über Aristaios Usener, *Götternamen*, S. 52f.

det bei Zubereitung von Libationen zu Ehren des Zeus von Dodona, der zwar den Hellenen als im Äther wohnhaft erschien, zugleich aber im Bunde mit der vorhellenischen Erdgöttin aus der uralten Eiche Orakel spendete.[5] Dem Standbild des Zeus-Philios zu Megalopolis in Arkadien lieh der jüngere Polyklet, nach Pausanias' genauer Beschreibung (VIII, 31, 2), Dionysoszüge und -attribute (Kothurne und Weinschale), ja er gab ihm einen Thyrsos in die Hand, meißelte aber einen Adler darauf: also suchte er die Kennzeichen beider Götter synkretistisch zu vereinigen. Ähnliche Darstellungen von Zeus, zuweilen im Verein mit Dionysos, sind überhaupt nicht unbekannt. Die arkadischen Zeus-Kulte sind alle chthonisch; daß dies auch von Zeus-Philios gilt, besagt sein euphemistischer Name.

Aber man kann weiter gehen und den allgemeinen Satz aufstellen, daß seit dem Aufkommen des Glaubens an die doppelte Geburt des Dionysos aus dem Schoße der irdischen Mutter und aus der Hüfte des himmlischen Vaters der ganze Gehalt seiner Gottheit als von Anfang an dem Erzeuger innewohnend gedacht war: nichts ist im Wesen des Sohnes, außer dessen Leiden und Sterben, was nicht dem Vater ureigen wäre. Mit beiden Kindern, die er in sich gehegt und als Mutter getragen, mit Athene und Dionysos, ist Zeus unmittelbar Eins. Seine Epiphanien in Semelens Brautgemach (die Nonnos nur breit ausmalt, aber nicht frei erfindet) sind durchaus dionysisch; und nach orphischer Sage bewährt Zeus das Herz des von den Titanen zerrissenen Kindes in seinem Busen.

Kein Leichtes war es für die vordionysischen Kulte, die unter dem Schutz uralter Götter standen, sich die ausgeprägte Gottheit des Dionysos zu eigen zu machen. In den seltenen Fällen, wo diese Aneignung dennoch zustande kam, hatte sie die Verdoppelung des früheren Kults zur Folge. So entstehen neben dem Zeus-Stier (Tauros) ein Dionysos-Stier auf Kreta, neben dem Zeus-Melichios ein Dionysos-Melichios, neben dem Zeus-Laphystios ein Dionysos-Laphystios, und der thrakische Zeus-Sabazios findet sein Gegenstück im Dionysos-Sabazios. Analog ist der Doppelkult des Enyalios, als Ares und als Dionysos. Eine religiöse Form wie der pergamenische „Zeus-Bakchos" mutet uns wie eine Anomalie an; immerhin ist es bemerkenswert, daß die Liste der Schutzgötter der Stadt Pergamon ihn neben Zeus ausdrücklich erwähnt.[6] Wohl gehört die Inschrift, die beide zugleich nennt, der Zeit des späten Synkretismus an; dieser scheint aber nur die Kultbestimmung eines uralt eingesessenen und von Hause aus schon synkretischen Glaubens bestätigt zu haben: in den kleina-

[5] Macrob. V, 21. Welcker, *Götterlehre* I, S. 203.

[6] Fraenkel, *Inschriften von Pergamon*, 324 = *CIG* 3538 = Kaibel, *Epigr. Gr.* 1035: τριένου δὲ βοὸς Διὶ καὶ Διὶ Βάκχῳ. Identisch mit diesem Zeus-Bakchos ist vielleicht Δεὸς μέγας Διόνυσος in Pamphylien (Ramsay, *Bull. de Corr. Hell.* VII, 1883, S. 263).

siatischen Zeus-Gestaltungen vorhellenischer Herkunft war der hellenische Dionysos gewissermaßen vorgebildet.

Der karische Zeus und der von Tarsos, der Zeus-Chrysaor zu Stratonike (in Karien) und der Zeus-Stratios in Labranda, der Stadt der „Labrys", d. h. der Doppelaxt (wie das kretische „Labyrinth" das Haus des Gottes der Doppelaxt ist), sowohl als der phrygische und pisidische „rettende Gott" (θεὸς σώζων) und der furchtbare Tenes, der nach Cicero (*In Verrem* II, 1, 49) *apud Tenedios sanctissimus deus habetur* – sie führen alle das Doppelbeil, sakrales Erbe der Hethiter-Religion, auf deren plastischen Darstellungen wir es genau so wie auf den Münzen der dionysischen Insel Tenedos mit der Weinrebe verbunden sehen. Wenn wir bedenken, daß eben dasselbe Doppelbeil als heiliges Abzeichen des orgiastischen Stiergottes in den Denkmälern von Kreta unzählige Male, ausgehauen oder abgebildet, mitunter auch zwischen den Hörnern des Stieres aufgerichtet, vorkommt, so gewinnt die Tatsache der Aufnahme dieses den ganzen vorhellenischen Orgiasmus zusammenfassenden Symbols in das rituelle Leben der werdenden Dionysos-Religion eine ganz besondere Bedeutung; diese Aufnahme geschah aber in der Weise, daß wir das Doppelbeil im dionysischen Kreise überall treffen, wo gerade die älteste, vordionysische Schicht des Kultus zum Vorschein kommt.[7]

§ 3

Wie die meisten vordionysischen Zeus-Kulte im kleinasiatischen Hinterland sich zu den Hethitern verhalten, so verhält sich eine Anzahl solcher auf den Inseln und der anatolischen Küste, zum Teil auch im Mutterland zu Kreta. Es handelt sich vor allem um eine Reihe städtischer Schutzgötter, die hauptsächlich wegen der altertümlichen Formen ihrer Verehrung in Betracht kommen. So schattenhaft diese Zeus-Schemen auch sind, so gehen sie doch auf einen mächtigen Grundtypus zurück. Ihr Prototyp ist der hellenische Nachfolger jenes minoischen Gottes der Labrys, dessen zweigestaltiges Wesen die Urvorstellung der dionysischen Mystik – die Gleichsetzung nämlich von Opfer und Opferer – schon im zweiten vorchristlichen Millennium zum Ausdruck brachte, da er zugleich Stier und Beil war. Der kretische (idäische oder diktäische) Zeus, von dem wir reden, ist als Gott der blutigen orgiastischen Opfer der vordionysische „Omadios" („Rohfleischesser") und als begrabener Gott der vordionysi-

[7] Preller-Robert, *Griechische Mythologie* (4. Aufl.) I, S. 141; Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums* I (2. Aufl.), S. 629f.; 635 ff.; 680; Prinz, *Athen. Mitt.* XXXV (1910), S. 149 ff.; Evans, *The Mycenean Tree and Pillar-Cult*, passim; Wernicke, „Herakles-Sage" in: *Aus der Anomia,* S. 77; Ganszyniec in Pauly-Wissowa, *Real-Enzyclopädie* XII, 297 *s. u.* Labrys.

sche Hades. Sobald Dionysos' Name erklungen war, teilt sich sein Kult und wird, wie schon oben erwähnt, zum Doppelkult: einerseits des Zeus, der sich dem homerischen Zeus-Ideal möglichst assimiliert, ohne jedoch auf seine ursprüngliche Stier-Gestalt ganz zu verzichten (es stand ja fest, daß er als weißer Stier Europa geraubt hatte), andererseits des Dionysos Tauros und Omestos (Omadios). Während bei der Teilung diesem die gottesdienstlichen Ehren der verzückten schlangenumwundenen Frauen und die Omophagie (Rituell des Zerreißens und Verzehrens lebendiger Opfer) zufallen, behält Zeus aus dem Bereich des Orgiasmus die vor der Höhle, wo er geboren war, enthusiastisch tanzenden Kureten, aus der Unterweltsymbolik aber eben diese Höhle und sein dem späteren Hellenentum (z. B. dem alexandrinischen Dichter Kallimachos) so unverständliches Grab. Übrigens vollzogen die kretischen Orphiker der euripideischen Zeit (nach dem Zeugnis des Dichters in den „Kretern") ihre einmalige Omophagie-Kommunion, nach deren Begehung sie nie mehr Fleisch kosten durften, noch immer im Namen des Zeus.

Jene aus dem kretischen Zeus-Kult abgeleiteten städtischen Schutzgötter nun – wie Zeus-Polieus in Athen, der milesische Zeus, Zeus-Sosipolis in Magnesia am Mäandros, Zeus-Polieus und Zeus-Machaneus auf der Insel Kos, die Buphonien-Götter der Inseln Delos und Tenedos u. a. – sind ausgesprochen chthonisch und deshalb alle, mit Ausnahme des athenischen Polieus (die Stadt Athen hatte schon ihre Schutzschlange in der Person des Erichthonios) als Schlangen gedacht; es gehört zu diesem Typus auch das elische Schlangenkind Sosipolis (sicher kretischer Herkunft).[8] Auf ihren kretischen Ursprung weisen vor allem die ihnen gewidmeten altertümlich-feierlichen Stieropferungen – Buphonien – hin, bei denen der Gebrauch des Doppelbeils hier und da direkt nachgewiesen ist und der Stiertöter als nach Kreta flüchtig fingiert wird. An einigen Orten sind diese Opferfeste mit Elementen des dionysischen Kults verbunden und verraten auch dadurch ihren vordionysischen Charakter, während umgekehrt das dem Dionysos zugedachte Opfer auf Tenedos in allen Einzelheiten den Buphonien ähnelt. Was die Buphonien für den Werdegang der dionysischen Religion bedeuten, wird sich erst in Zusammenhang mit der Geschichte des bukolischen Kults (Kap. VIII) herausstellen.

[8] Nilsson, *Griechische Feste*, S. 29. Die Schlangengestalt des (Zeus-) Meilichios in Pyraios und des Zeus-Ktesios in Thespiai charakterisiert sie als chthonische Schutzgötter dieser Städte.

§ 4

In der Ganymed-Sage lebt noch die Erinnerung an Menschenopfer, die ein furchtbarer Gott für seine Gabe der heiligen Weinrebe als Gegengabe forderte. Die *Ilias* (XX 232) weiß von dem „gottähnlichen" (ἀντίθεος) trojanischen Königssohn der Vorzeit Ganymedes, dem „Schönsten unter den Sterblichen," den die „Götter raubten, damit er der Mundschenk des Zeus sei." Wir haben einen vordionysischen Gewaltherrscher vor uns und eine Vorwegnahme des jugendlichen, traubenbekränzten Bakchos, der Leiden erduldet; mit anderen Worten, das orgiastische Numen des Weinbaus in seinem zwiefachen Wesen als Opferer und Geopferter dargestellt; also liegt im Mythos des Ganymed beinahe schon der ganze Gehalt der dionysischen Religion vorgezeichnet. Die kleine Ilias berichtet, daß Zeus dem Vater des Ganymed als Preis für seinen Sohn eine von Hephaistos geschmiedete goldene Weintraube gab: ist Ganymed nicht selbst – gleich Ampelos, Botrys, Linos – die leidende Weintraube? Varianten der Legende (wie die Erzählung vom blühenden Anthas, den Adrastos raubt und zu seinem Mundschenken macht) enthüllen als Räuber des Ganymed einen menschenmordenden Prä-Dionysos; ja die Sage deutet von alters her auf Kreta hin, wo Minos als der Räuber erscheint.[9] In der kleinasiatischen Fassung, (die von Kreta unabhängig und wegen gewisser Anklänge an den Rhea-Kult mit der Hethiter-Religion verwandt zu sein scheint) spielt die Rolle des vordionysischen Tyrannen der hochmütige Tantalos, Gott des Berges Sipylos und Vater der Niobe, der mit dem Fleische seines jungen Sohnes die göttlichen Tischgenossen bewirtet und vom Nektartrank kostet.

Die Verehrung der vordionysischen Gottheit unter dem unbestimmten Namen des Zeus hinterließ ihre Spuren auch im Kultus des Meilichios. Es handelt sich um eine Unterweltsmacht, die bald als Vielheit (die δαίμονες μειλίχιοι stehen den οὐράνοι, den himmlischen Göttern, gegenüber) oder als göttliche Gruppeneinheit gleich den Kabiren und den italischen Manen erscheint, bald sich in eine männliche und eine weibliche Hypostase teilt. Auf Erden wohnt sie in Bäumen (Baumgott, ἔνδενδρος, ist auch Dionysos, ja Zeus selbst), vorzugsweise im Feigenbaum, der in einem besonderen Verhältnis zum geschlechtlichen Leben steht.[10] Der allen Formen uralter religiöser Weltanschauung gemeinsame Gedanke einer wechselseitigen Beziehung zwischen Tod und Geschlechtstrieb, der Gedanke einer Abhängigkeit des Erd- und Kindersegens von unterweltlichen Mächten verkörperte sich, unter Einwirkung der blutigen Orgien, die von phönikischen Gästen in der Nähe griechischer Häfen began-

[9] Preller-Robert, *Griechische Mythologie* I, S. 499f.

[10] Συκινοὶ φάλητες auf Rhodos Hesych. *s.v.* Thyonidas.

gen wurden, im Dienste des Meilichios-Moloch und der Aphrodite (Astarte)-Meilichia. Als Hades erkannt, wird Dionysos dem Zeus-Meilichios beigesellt und dieser seines chthonischen Amtes entlastet. Der „schwarze Feigenbaum, der Bruder des Weinstocks", wie der Dichter Hipponax ihn preist, wird eben dem Weingott zugeteilt (συκάσιος, συκεάτης, συκίτης Διόνυσος). Der ältere Meilichios-Kult, der unter dem Namen des Zeus schon Wurzel gefaßt hatte, blieb gleichzeitig in Kraft und behielt sogar die Vorherrschaft über den neuen, an den Namen des Dionysos geknüpften, der hauptsächlich auf dionysischen Inseln, z. B. auf Naxos, blühte.[11] So blieb denn auch das athenische Meilichios-Fest – die Diasien – obwohl im dionysischen Monat Anthesterion gefeiert, als Zeus-Fest erhalten. Der euphemistische Name Meilichios, dem die furchteinflößenden Benennungen derselben Gottheit entsprechen, z. B. Maimaktes, d. h. der „wütige", „ungestüme", für Zeus und Agronius, Omadios, Omestes für Dionysos,[12] zeugt für die Ablösung der Menschenopfer durch Tieropfer und schließlich unblutige Gaben und offenbart unzweideutig den dionysischen Charakter des Meilichios.

§ 5

Ein anderes Beispiel der Entfaltung dionysischer Formen aus einem vordionysischen Zeus-Kult bietet der Sagenkreis des Laphystios. So hieß der Gott des Berges Laphystion am Kopaissee und in der anliegenden Athamantischen Ebene in Böotien sowie in der Stadt Halos in Achaia Phtiotis. Seine heroische Spiegelung ist Athamas, König über das minyeische Orchomenos. Der Kult wird später zum Doppelkult des Zeus-Laphystios und des Dionysos-Laphystios; aber noch während der Alleinherrschaft des ersteren steht Athamas zu ihm wie einer der rasenden Heroen-Bakchanten (βάκχοι) zu Dionysos. Denn die menschlichen Inkarnationen bzw. die heroischen Hypostasen einer Gottheit sind dieser geweiht: so ist die Jungfrau Iphigenie der Artemis-Iphigeneia geweiht als Opfer und Opferpriesterin, denn sie war beides. Und nicht nur war Athamas selbst als Priester und Opfer dem Zeus-Laphystios geweiht, sondern auch jeder Älteste des Geschlechts unter seinen Nachkommen wurde, laut dem Zeugnis Herodots (VII, 197), wenn er sich dem Rathaus von Halos näherte, als Opfer für Zeus-Laphystios getötet. Das dionysische Gegenstück dieses sakralen Brauchs

[11] Athen. III, 14.

[12] Bei Plutarch findet man (Lobeck, *Agl.* S. 663) folgende Gegenüberstellung beruhigender und furchterregender Eigenschaften und Benennungen des Dionysos: μειλίχιος καὶ ἡμερίδης – νυκτερινὸς καὶ μελάναιγις, χαριδότης καὶ μειλίχιος – ὠμηστὴς καὶ ἀγριώνιος, λυαῖος καὶ χορεῖος – ὠμηστὴς καὶ μαινόλης.

bildet die Verfolgung der „todgeweihten" Jungfrauen aus dem Geschlecht der Minyer (Ὀλεῖαι) durch einen Priester des Dionysos, der ihnen, nach Plutarchs Bericht (*Quast. gr.* 38) beim Feste der Agrionien in Orchomenos mit dem Schwert in der Hand nacheilte. Auch der Kult des Laphystios hatte ekstatische Dienerinnen (λαφύσται), die (wenn der Scholiast zu Lykophron sie nicht mit den Mimallonen verwechselt) Hörner trugen in Nachahmung des Dionysos;[13] aber der weibliche Orgiasmus war auf diesem Boden wohl ursprünglich.

Die Einbeziehung des vordionysischen Kultes in den Kreis der dionysischen Religion geschah unter dem Einfluß von Theben: das läßt sich aus dem Mythologem über die Vermählung des Athamas mit Ino herauslesen. Das Motiv der Ehe dient eben zur mythologischen Begründung (Aition) einer sich vollziehenden Verschmelzung zweier verwandten Kultformen.[14] Ino, die im Hause des Athamas den neugeborenen Sohn des Zeus und ihrer verbrannten Schwester Semele erzieht, will ihre Stiefkinder Phryxos und Helle verderben. Die Kinder laufen von Haus fort und irren durch die Wälder, berückt von der Kraft des unter ihrem Dache weilenden Dionysos. Der in Raserei geratene Athamas verfolgt den Phryxos; jedoch werden der Knabe und seine Schwester von ihrer Mutter, der Wolkengöttin (Nephele), auf einem Widder mit goldenem Vlies gerettet. Nach einer älteren Überlieferung bringt Athamas den Phryxos als Opfer dem Zeus-Laphystios dar.[15] Nun tötet er wütend den Learch, seinen und Inos eigenen Sohn, der dem Irrsinnigen bald als Hirschkälbchen (νεβρός, nach Nonnos) bald als junger Löwe (nach Ovid) erscheint. Verwildert, obdachlos schweift der rasende Held umher; die Wölfe teilen mit ihm ihren blutigen Fraß.

Wir haben den typischen Begleiter des gehetzten und geopferten Gottes vor uns: den ihn verfolgenden Wüterich. Athamas ist der Wolf-Mensch (wie der thrakische Lykurg, ἀνδροφόνος Λυκόοργος des sechsten Gesanges der *Ilias*), er zerreißt den Gott unter der Maske des Learchos; gleichzeitig ist er aber auch sein Wärter, der das Kind mit der Milch seiner männlichen Brustwarzen nähren will.[16] Zum Hirschkalbtöter und Hirschfellträger machen ihn die Mythographen, um sein dionysisches Wesen noch anschaulicher zu zeigen. In seiner Person verwandelt sich gleichsam vor unsern Augen der sich an Kindesopfern erlabende Laphystios in den bakchischen Dionysosmörder. Ino, deren Geschichte nur künstlich mit der Sage des Athamas verknüpft ist, stürzt sich mänadenhaft mit ihrem anderen Sohn Melikertes in den weißen Schaum der Mee-

---

[13] Schol. Lycophr. 1237. W. Otto, *Dionysos*, S. 125.

[14] So wird die Fusion eines vordionysischen Kults mit der Dionysosreligion motiviert in der Geschichte des Makareus (unten, § 7) und in der Überlieferung der attischen Bukolen (Kap. VIII).

[15] Türk in Roschers *Mythologisches Lexikon* III, 2458.

[16] Nonn. IX, 247: ἄρσενα μαζόν. Callistr. *Stat.* 14.

resbrandung;[17] im Meer verwandelt sie sich in die „weiße Göttin" Leukothea, die bald in Gestalt einer Möwe dem Schiffer erscheint, bald mit ihrem Zauberschleier aus Schaum (κρήδεμνον) Schiffbrüchige rettet (*Odyssee*),[18] ihr Sohn aber wird zum Gott Palaimon, dem Beschützer der Seefahrer: so flüchtet sich der Knabe Dionysos bei Homer vor der Wut des Lykurg in den Schoß der Meeresgöttin; und so stürzen sich die dionysischen Nymphen, verfolgt von Butes, dem Doppelgänger des Lykurg, ins Meer. Melikertes, der im besprochenen Zusammenhang als ein unnützes Duplikat des Learch erscheint, verdankt seine Entstehung der Verschmelzung des thebanischen Bakchoskultes mit einem überseeischen, der seine Spuren sowohl in Korinth hinterlassen hat, als auch auf der Insel Tenedos, wo der Meeresgott Palaimon sich einst an Kinderopfern freute (als βρεφοκτόνος, nach Lykophron). Wenn Learch gleich Pentheus eine Erscheinungsform des Knaben Dionysos als junger Löwe (λέων) ist (die Löwen-Epiphanie mag dem Mythenkreis der thebanischen Göttermutter entstammen), so ist Melikertes-Palaimon eine Spiegelung des Knaben Dionysos auf dem Delphin, einer dem Inselkult wohlbekannten dionysischen Epiphanie. Jedoch ebenso wie Asklepios seine volle Selbständigkeit erringt, nachdem er von der Gottheit des Apollon losgelöst ist, so hört auch jede Verbindung zwischen Palaimon und Dionysos im weiteren auf.

§ 6

„Aufheult er – aber auch umgestaltet zum Wolf, behält er doch Züge die den gefürchteten Mann auszeichneten: weißgrauen Haarwuchs, gierige Glut in den Augen und grausame Wildheit des Anblicks." So beschreibt Ovid die Verwandlung Lykaons in einen Wolf. Gleich Athamas ist der Priesterkönig Lykaon, Sohn des Pelasgos, das heroische Abbild eines vordionysichen Zeus. Begründer des Kultes des Zeus-Lykaios in Arkadien, setzt er seinem Gott als Speise das Fleisch seines eigenen Enkels Arkas vor, den Zeus mit Lykaons Tochter Kallisto, einer Artemisdienerin, die später in eine Bärin verwandelt wurde, gezeugt hatte. Gleich dem Tantaliden Pelops, von dessen Fleisch die Götter doch geko-

[17] Vorsorglich hatte sie nach einer Version der Sage den Knaben in siedendes Wasser getaucht, das die Kraft besitzt, den Menschen in neuer Gestalt wiederzubeleben. Nach Aischylos (in Διονυσου τροφοί) belebt Medea auf diese Weise die Bakchosammen mit ihren Männern (arg. Eurip. *Medeae*; Aristoph. *Equ.* 1321, – Nauck *Fragmenta Tragicorum Graecorum* S. 171); die Gestalten der schäumenden Meeresbrandung und des im Zauberkessel kochenden Wassers bilden eine natürliche Assoziation.

[18] Nach Wilamowitz (*Glaube der Hellenen*, I, S. 145 und 216 ff.) wurde Leukothea noch vor ihrer Identifizierung mit Ino der vorgriechischen Ino am Kopaissee als Göttin verehrt.

stet hatten, wird Arkas ins Leben zurückgerufen (eine Erdichtung aus der Epoche, die Menschenopfer verabscheute); Lykaon wird in einen Wolf verwandelt; der erzürnte Zeus wirft den Tisch, auf dem die Opferspeise dargeboten wurde, um – genau so wie im ähnlichen Fall der betrogene Vater Thyestes mit einem Fluch auf den Betrüger Atreus und das ganze Atridengeschlecht den verhängnisvollen Tisch umwirft. Das Umstürzen der heiligen Tische ist ein orgiastischer Brauch, der einen mystischen Teil des Mänadendienstes bildet und wahrscheinlich mit der Omophagie zusammenhängt;[19] die Erzählung von Thyestes' Gastmahl bei Aischylos spiegelt die Sage von Lykaon wider. Die Anstiftung zum Kindermord wird dem Erstgeborenen des Lykaon zugeschrieben, der Mänalos (d. h. der Rasende) oder nach Pausanias Nyktimos (der Nächtliche) hieß: beide Namen sind dionysisch. Die Herstellung einer Beziehung der Artemis zu Zeus-Lykaios durch sein Liebesabenteuer mit Kallisto deutet ebenfalls auf den vordionysischen Charakter des Gottes hin.

Ein grundlegendes totemartiges Motiv des lykäischen Kultes bildet die Verfolgung des Hirsches durch Wölfe. Hirsche (ἔλαφοι) werden die zum Opfertod bestimmten Fremdlinge im Tempel des Lykaios genannt, Wölfe sind die Priester. Nach der bei Pausanias erhaltenen Überlieferung (VIII, 2, 5) verwandelten sich diese, wenn sie zum ersten Mal vom Menschenfleisch kosteten, wirklich in Wölfe; wenn sie aber ihre Gier nach solcher Speise bezwangen und neun ganze Jahre hindurch nicht davon kosteten, so wurden sie wieder zu Menschen. Auch Plato (*Rep.* 565 D) beruft sich einmal auf die gleiche arkadische Überlieferung. Wir haben dunkle und fragmentarische Erinnerungen an die ältesten Gottesdienste vor uns, aus denen sich die volkstümlichen Vorstellungen der Lykanthropie (des Werwolfentums) entwickelten. Hierauf bezieht sich auch die von Plinius (*N. H.* VIII, 34) erwähnte Sitte des arkadischen Geschlechts der Anthiden, einen Stammverwandten durchs Los zum „Wolf" zu wählen; er legte seine bisherige Kleidung ab, hing sie an einer Eiche auf und wurde zum „Wolf," d. h. offenbar zu einem geächteten Vertriebenen; als solcher mußte er neun Jahre „mit den Wölfen" leben.[20] Der dionysische Name des Anthas und der Ritus der Umkleidung, bei der etwa ein über den Kopf geworfenes Wolfsfell mit dem

[19] Eine Schilderung dieses geheimnisvollen bakchischen Ritus findet sich bei Theokrit (XXVI, 12 ff.); Kadmos' Tochter Autonoe sei dessen Urheberin gewesen. Vgl. Plutarch *Quaest. gr.* 14; Apollodor III, 8, 1. Es ist Crusius' Verdienst (*Rhein. Mus.* XLV, S. 267), auf den wichtigen Kultbrauch hingewiesen zu haben. In die delphischen Septerien war er aufgenommen worden, weil sie nach dionysischem Zerimoniell gefeiert wurden. Auf den Zusammenhang mit der Omophagie, der man eine ganz besondere sakramentale Bedeutung beilegte, schließen wir aus der Übertragung der Überlieferung vom Opferdienst der Kadmostöchter (Agaue, Autonoe, Ino) auf die Mythologeme von Thyestes' und Lykaons Gastmählern.

[20] Nilsson, *Griechische Feste*, S. 9.

Kopf des Tieres, wie wir das auf gewissen Darstellungen des Gottes Hades finden, angelegt wurde, kennzeichnen diesen religiösen Brauch als eine Übergangsform zwischen den Kulten des vordionysischen Lykaios und des Dionys. Anscheinend wurde um die Zeit der Abschaffung der Menschenopfer über die mächtige und einst furchteinflößende vordionysische Priesterschaft die Drohung der Ächtung verhängt, falls sie zu den menschenmörderischen Bräuchen zurückkehrte, wobei die Ächtung sich gegebenenfalls auf das ganze Priestergeschlecht erstrecken konnte, wie wir das am Beispiel der Athamantiden sahen.

Wenn der Wolf-Lykaon der auf die Erde herabgezogene Zeus-Lykaos ist, und wenn der Wolf-Athamas Zeus-Laphystios oder, was dasselbe ist, Dionys-Laphystios ist, so tragen wir kein Bedenken, den Edonenkönig Lykurg, den „reißenden, fleischfressenden Wolf" (ὠμηστής, λύκος ὠμοφάγος) als ein thrakisches Vorbild des Dionys-Omadios zu bestimmen. Auf Lykurgs dionysische Natur weist auch seine Verwandtschaft mit der Pflanzenwelt hin; er ist der Sohn einer Dryade und verwickelt sich in die Weinrebe; dafür zeugt auch seine Waffe (βούπληξ, nach Homer *Il.* VI, 135), in der wir auf Grund nicht nur späterer Nacherzählungen, sondern auch bildlicher Darstellungen das Doppelbeil erkennen.[21] Die Verfolgung der „Ammen des rasenden Bakchos"[22] durch Lykurg, wie Homer sie schildert, führt uns eine für die dionysischen Sagen typische Teilung der Gottheit des Dionysos in zwei Wesen – den Verfolgten und den Verfolger – vor die Augen. Aber auch dieser letztere erduldet Leiden: ein „Schmerzensmann", gleich Pentheus, ist Lykurgos schon in den „Edonen" des Aischylos. Der Knabe, den der bakchische Verfolger den bakchantischen Wärterinnen (τιθῆναι) streitig macht, ist zwar unvergänglich, immerhin aber als Leiden (πάθος) erlebend gedacht, und zwar zerfließt er in das Element der Feuchte. In der Fassung des Mythos, die Diodor V, 50 gibt, kommt er selbst übrigens gar nicht vor; der Bruder des Lykurg, mit Namen Butes, verfolgt nur die Ammen (τροφούς) des Gottes; die Mänaden fliehen auf den Berg Dryos in Phthiotis, oder sie stürzen sich ins Meer; Dionys straft Butes mit Wahnsinn.

---

[21] *Ann. dell' Inst.* 1863, S. 339. Ovid *Trist.* III, 35: *ossa bipenniferi Lycurgi.* Timon bei Athenaios X, 64 (vgl. Diels, *Poet. Philos. Frag.*, S. 185): ἠὲ βαρὺν βουπλῆγα τομώτερον ἢ Λυκόοργος.

[22] Das homerische Epitheton μαινομένοιο faßt Rohde (*Psyche* II, S. 5 Anm. 2) als Hypallage auf: „wahnsinnig" sei Dionysos, weil er Wahnsinn erregt. Aber die ganze Mystik des dionysischen Kultus beruht auf dem Erlebnis der Identität des göttlichen Erregers und seiner begeisterten Diener; so wird er denn selbst von vorne herein als μαινόμενος und μαινόλης gedacht. Und Recht hat Walter Otto (*Dionysos*), der gerade in der μανία das eigentliche Wesen des Gottes erblickt.

§ 7

Der vordionysische Brauch der Menschenopfer brachte in die dionysische Mythenwelt ein Element, dessen sie bedurfte: der mannigfach variierte, aber im Grunde immer gleiche Typus des wütenden dionysischen Doppelgängers und Verfolgers, des Priesters und Vollstreckers der orgiastischen Opfertat. Dieser Typus war in gleicher Weise sowohl durch die historische wie durch die mythologische Überlieferung gegeben. In dieser letzten sind die Heroen-Priester- und Verfolger die vermenschlichten Erscheinungen des vordionysischen Omadios.

Die Zweiteilung der Gottheit in die Personen des Opferers und des Geopferten und die mystische Identifizierung des Opfers mit der Gottheit, der es dargebracht wird, ist von jeher eine besondere Eigentümlichkeit der vordionysischen Kulte gewesen. Dionysos selbst zerreißt das ihm dargebrachte Hirschkalb. Der Gott-Stier war auf Kreta und im ganzen Inselreich des urältesten Dithyrambos zugleich auch Gott-Doppelbeil. Die orgiastische Gottheit der thrakischen und phrygischen Kulte ist stets eine doppelte, und das Bestreben, sie in zwei getrennte Wesen zu zerlegen, scheitert an der Unmöglichkeit, diese Teilung durchzuführen: der leidenden Wesenheit ihre sich furchtbar entladende Übermacht zu rauben und dem wütigen Gott sein Duldertum zu nehmen. Im allgemeinen aber kann man bemerken, daß das Aufblühen der Dionysosreligion, das mit der Ablösung der mystisch-realen, d. h. der Menschenopfer, durch fiktiv-reale symbolische Opferdarbringungen von Tieren zusammenfiel (denn der Zoomorphismus hatte sich schon in Symbolismus gewandelt), zum Sieg der sanften Hälfte der doppelgesichtigen dionysischen Gottheit beitrug, wodurch sie, nach dem Ausdruck von Lippert, zum Passahlamm der Hellenen wurde: man sucht nunmehr, das grausame und verderbliche Prinzip aus dem ursprünglichen Gottesbegriff auszuscheiden und auf die dionysischen Heroenverfolger zu übertragen.

Als charakteristisches Beispiel dafür kann die mytilenische Mär von Makareus, einem Dionysos-Priester, dienen.[23] „Sanft von Antlitz, grausam von Geist" (Aelian), erschlägt der „Löwe" Makareus (nach Diodor) sein Weib mit dem Thyrsos aus Rache für die Ermordung ihres ältesten Sohnes. Den ältesten Sohn hatte sie aber umgebracht, weil dieser mit der Priesterwaffe des Vaters (σφαγίς) in Nachahmung der väterlichen Amtsverrichtung seinen kleinen Bruder getötet und den Leichnam des Knaben bei der Feier der Trieterien auf dem Altar des Dionys verbrannt hatte. So strafte Dionys seinen Priester für eine heimtükkische Missetat, die dieser einmal an einem Fremdling im Heiligtum selbst (ἀνάκτορον) verübt hatte. Nichtsdestoweniger wurde Makareus vom Volke

[23] Schirmer, in Roscher, *Mythologisches Lexikon* II, 2290.

verehrt und, als er starb, aus Furcht vor Dionysos auf Kosten der Stadt beerdigt. Die Geschichte ist aus Stücken einer Überlieferung gezimmert worden, die noch der Zustände vor der Abschaffung der Menschenopfer eingedenk ist. Makareus galt für den Begründer des Tempels des Dionysos-Briseus, des Gottes der Pflanzenwelt; die neuere Forschung sah in ihm mit Recht ein göttliches Wesen aus dem Kultbereich des mytilenischen Dionysos.[24] In ihm treten des Gottes wütende Kraft und Löwengrimmigkeit (δύναμις, ἀλκή, λέων, ὀργή) hervor; in der Tragödie des Euripides fordern die Bakchantinnen Dionys auf, in Gestalt eines „flammenden Löwen" (πυριφλέγων λέων) zu erscheinen. Gleichzeitig aber wird er bereits nicht mehr als Widerschein des Dionys angesehen, sondern als Vertreter eines abgelebten, härteren Gesetzes. In der Tat ist er ursprünglich ein vordionysischer, wohl namenloser und nur als „Seliger" (μάκρας) angerufener, orgiastischer Gott, dann ein finsterer und gefährlicher Heros der Stadt, endlich eine angeblich historische Persönlichkeit, von der man zugunsten der neuen milderen Moral tendenziös erfundene Geschichten (wie die von der Ermordung eines Fremden) erzählt.

Der historische Gehalt der Legende, dieses religionsgeschichtlichen Palimpsestes, tritt aber deutlich in allen seinen Einzelheiten zu Tage. Wir finden darin einerseits ein Bild des vordionysischen Priestertums: die Tötung von Fremdlingen im Heiligtum, d. h. als Opfer für den Gott, die Opferung von Kindern und schließlich die Erblichkeit des Priestertums in der Familie. Andererseits haben wir den trieterischen Weiberorgiasmus vor Augen, mit seinen Kindesopfern und der tödlichen Verfolgung der Weiber durch die männlichen Teilnehmer am Kult, wie wir eine solche in Orchomenos kennengelernt haben. Es sind zwei verschiedene, konkurrierende Kulte nebeneinander gestellt: der männliche, vordionysische, und der weibliche, der, bis der Name des Dionys gefunden ward, der Göttin der Nacht und einem namenlosen Prä-Dionysos geweiht war, dann aber ausgesprochen dionysisch wurde. Dem ersteren entspricht die priesterliche Waffe (σφαγίς), unter welcher man im gegebenen Fall wohl das auf den Inseln verbreitete Doppelbeil zu verstehen hat; dem zweiten der Thyrsos. Die beiden menschenmörderischen Kulte sind, trotz eines gewissen gegenseitigen Widerstandes, zur Einheit in der dionysischen Religion verschmolzen (ein Kultbund spiegelt sich im Mythos als Ehebund ab). Der erste Kult ist offenbar der von Kreta übernommene, im minoischen Altertum wurzelnde Kult des zweischneidigen Beiles und (wie es sich aus dem weiteren Verlauf der Untersuchung ergeben wird) des Stier-Dithyrambos; von jeher war er ein Kult des Meeres und der Pflanzenwelt, insbesondere des Weins.[25] Der zwei-

[24] Tümpel in *Philologus*, N. F. II (1889), S. 118.

[25] In Argos, wohin Dionysos mit der Schar kriegerischer Frauen vom Meer (ἅλιαι

te ist der Festlandskult, gekennzeichnet durch die trieterischen Orgienfeste der Frauen und durch die Symbole des Thyrsos, des Efeus und der Schlange – der wilde Gebirgs-Kultus der Mänaden des Parnaß und des Kythäron, vermutlich thrakischer Herkunft. Die Vereinigung des ersten Kultes mit dem Weiberorgiasmus des zweiten gibt der Religion des Dionys ihre endgültige Gestalt.

§ 8

Die von Dionysos herbeigeführte kathartische, d. h. reinigende, befreiende, heilende Lösung der orgiastischen Verfolgungen drückt sich klar in der Sage des Melampus aus, den Herodot (II, 49) für den Urlehrer der dionysischen Religion und Stifter der meisten unter ihren Riten hält. Der Seher Melampus aus Pylos, der „schwarzfüßige" Sohn des thessalischen Amythaon, verdankte der Gunst der Schlangen seine wunderbare Macht als Wahrsager, Reinigungspriester und Urheber einer auf die Heilkraft von Rhythmus und Tanz begründeten Medizin. Seine Sehergabe hatte er natürlich nicht von Apollon erhalten, mit dem er erst später in Zusammenhang gebracht wurde, nachdem sich dieser Gott des ganzen Gebiets der Wahrsagekunst, der Kathartik und der Heilkunst bemächtigt hatte:[26] sie war ihm vielmehr aus dem Schoß der Erde zugeflossen. Ja, gewisse Eigentümlichkeiten seines Mythos und seiner Genealogie zeugen dafür, daß er selbst zu den Götterwesen der chthonischen Sphäre gehört. Ein Schlangenfreund wurde er, weil er ursprünglich selbst ein Drache war; seine „schwarzen Füße", auf die sein Name anspielt, bedeuten in der symbolischen Sprache der ältesten Mythen, daß die untere Hälfte seines Körpers gleichsam ins Reich der Unterwelt getaucht blieb, und daß sein Menschenleib wie bei Erichthonios in einen Drachenschwanz endete. Schon die Einordnung der melampodischen Mantik und Kathartik in die apollinische Machtsphäre ist ein Hinweis darauf, daß Melampus, seinen Wurzeln nach, ein vordionysischer wahrsagender Dämon gleich Python (Kap. II) ist, der noch vor der Verkündung des Namens des Dionysos von der Flut der sich mächtig verbreitenden apollinischen Mantik erreicht worden war. Die schwarze Ziege ist mit seiner

---

γυναῖκες) gekommen war, gab es ein Heiligtum des Dionysos Kresios (Paus. II, 23, 7 ff.; vgl. 22, 1). Dieser Beiname (Suid. *s.v.*) konnte nicht anders als „kretisch" gedeutet werden, wenn es auch richtiger gewesen wäre, ihn mit Ζεὺς κρήσιμος oder Ποσειδών κρηθεύς zusammenzubringen und als αὐξίτης φυτάλμιος zu erklären (Usener, *Götternamen*, S. 243, Anm. 65; Göttliche Synonyme, *Rheinisches Museum* LIII, S. 353), was jedenfalls dem Wesen des Insel-Dionysos als Meeres- und Vegetationsgott entsprechen würde.

[26] Φίλτατος Ἀπόλλωνι heißt Melampus schon in den hesiodischen Eöen (s. Hesiod Fr. 261; auch bei Diodor VI, 8); Rohde, *Psyche* II, S. 52, Anm. 2.

Sage und seinem Heroenkult ebenso verknüpft, wie es bei Python der Fall ist,[27] und seine Zugehörigkeit zur Unterwelt erhellt auch aus seinem ein Jahr dauernden Ruhen in einem von Würmern zernagten hölzernen Sarg. In der gleichen Wesenheit erscheint er weiterhin als Begründer der Phallagogie (Herod. ibid.), die, wie Heraklit bestimmt weiß, dem Dionysos-Hades geweiht war. Im mythischen Gedenken lebt Melampus als Veranstalter begeisterter Heiltänze, besonders auch als Ordner weiblichen Orgiasmus und Lehrer einer gesunden Ekstase (als ὀρθῶς μανῆναι wird sie von Plato, *Phdr.* 244E bezeichnet), deren Ungebundenheit bis dahin allerlei Übel und Seelenkrankheiten erzeugt hatte. Der Eingriff in die Sphäre der weiblichen Verzückung und Raserei bedingt eine Gemeinschaft des Melampus mit der dionysischen und vordionysischen Mitregentin Artemis – oder ist durch diese bedingt. In der Melampus-Sage ist noch ein dumpfer Widerhall von Frauen- und Knabenopfern zu vernehmen, bei deren Abschaffung das Trinken des Blutes durch einen Trunk Wein ersetzt worden ist.[28] Auf einer rotfigurigen Vase[29] sind zu beiden Seiten eines Götterbildes der lanzeführenden Artemis Lusia der bejahrte Melampus als ehrwürdiger Bakchospriester, mit einem buntfarbigen Chiton angetan, und der ebenso gekleidete mit Mithra und Kantharos gekennzeichnete jugendliche Dionysos entgegengestellt. Am Fuße des Standbilds lagern die von Melampus geheilten Töchter des Proitos, während die beschworene Lyssa, die Göttin des Wahnsinns, die über die Jungfrauen keine Macht mehr hat, sich mit verzerrtem Gesicht hinter der Säule, die einen Dreifuß trägt, verbirgt; in der Ferne sitzt der Silen; an der Wand des Heiligtums hängen als Ex-votos Reliefdarstellungen ausgelassener Satyrtänze – eine Anspielung auf die von Melampus eingeführten Verfolgungsriten. Eine der Proitiden, sowie Dionysos, halten buschige Zweige, Melampus und Silen Thyrsosstäbe in den Händen, so daß das weibliche Lager der einst Verfolgten durch Zweige charakterisiert ist, das männliche Lager der Verfolger aber durch Thyrsosstäbe (erschlug ja auch Makareus seine Gattin mit einem Thyrsos), denen die Lanze in der Hand der vom Wahnsinn heilenden Artemis entspricht; die beiden streitenden Parteien sind nunmehr entwaffnet und versöhnt. Das beschriebene Bild ist ein durchsichtiger, histori-

[27] Wie Dionysos der Unterwelt μελάναιγις ist, so ist der schwarzfüßige Melampus (gleich Python) auch mit der schwarzen Ziege verbunden: In Aigisthene ist sein Kult inschriftlich bezeugt; eine Ziege soll ihn ernährt haben. Aktaions chthonischer Hund heißt Melampus oder Melanchaites (einer der Beinamen des nächtlichen Dionysos), oder einfach Melaneus, der Schwarze.

[28] Auf Frauenopfer weist der Untergang der Iphinoe, Tochter des Proitos, während einer kathartischen Verfolgung, sowie der der Frauen unter den Trümmern des eingestürzten Gefängnisses, auf Knabenopfer Iphiklos' Geschichte hin. Dieser bekommt den Rost vom väterlichen Messer in Wein gerührt als Zauberarznei (φάρμακον) zu trinken.

[29] Müller-Wieseler II, 2, 11; Roscher, *Mythologisches Lexikon* II, 2573.

scher Bericht über die Zähmung des abgesonderten und in sich geschlossenen Weiberorgiasmus der vordionysischen Epoche durch die erlösende Botschaft der dionysischen Religion.

§ 9

„Von den Göttern verehren die Thraker nur Ares, Dionysos und Artemis."

So beschreibt Herodot (V, 7) in griechischer Umbenennung die von den thrakischen Orgiasten verehrte Dreieinigkeit. Die Polarität von Leben und Tod, welche im vordionysischen Gottesbegriff beschlossen liegt, tritt hier in zwei wohl unterschiedenen Gestalten zu Tage als der grimmige Ares und der unter mancherlei barbarischen Namen klar erkennbare Dionysos; zu diesen beiden gesellt sich vermittelnd die ihnen wesensgleiche Artemis als dritte Person der orgiastischen Trinität, da sie auch in ihrer neuen schwesterlichen Epiphanie noch immer die Altmutter der Urzeit vertritt. Das historisch beglaubigte Zeugnis ist auch aus inneren Gründen glaubenswert: man findet in diesem Göttersystem keine Spur von Polytheismus, der dem introvertierten orgiastischen Gotteserlebnis fremd ist, vielmehr ein tiefes Bewußtsein der Ureinheit der sich in drei wahlverwandten Erscheinungsformen manifestierenden göttlichen Wesenheit.

„Die Phrygier", erzählt Plutarch (*De Is. et Os.* 69) „glauben, daß der Gott im Winter schläft und im Sommer erwacht: sowohl das Einschlafen wie das Erwachen des Gottes begehen sie mit bakchischen Feiern (βακχεύοντες). Die Paphlagonier aber sagen, daß er im Winter gebunden und gefangen sei und im Frühling sich von seinen Fesseln befreie." So „verschmelzen", nach Strabon (X, 3, 16), diese den Thrakern stammverwandten Völkerschaften die Gottheiten des edonischen (thrakischen) Lykurgos und des Dionys in eins (εἰς ἓν συνάγοντες). In dem Bemühen, diesen „Lykurg" mehr zu bestimmen, neigten die kleinasiatischen Kulte dazu, ihn dem uns bekannten Doppelbeil-Zeus gleichzusetzen. In Thrakien hingegen war er ein mit Dionys verbrüderter Gott, den die Hellenen sich von alters her zu eigen gemacht und Ares genannt hatten.

„Etwas von Ares' Wesen ward ihm auch zu teil": so spielt Euripides (*Ba.* 302) auf die urgründliche Identität von Dionys und Ares an. Dionys ist der Gott der Schlachtrufe – Eleleus: er entlehnt diesen Beinamen dem Ares.[30] Dionys ist „Enyalios", gleich wie Ares.[31] Der gleichnamige Heros, Enyalios, der Thraker, vertritt dabei, in dionysischem Sinne, den leidenden Aspekt des orgiastischen

[30] Wentzel, Epikleseis VII, 50; Kern b. Pauly-Wissowa *Real-Encyclopädie* V, 1028.
[31] Macrob. *Sat.* I, 19,1.

Numen: er stirbt von der Hand seines Gottes.[32] Dionys ist in den orphischen Hymnen „der Gott, der sich an Schwertern und am Blute freut" (XL) – ἀρήιος Διόνυσος (ib. XXX); er ist bei Nonnos ein „im ehernen Panzer einherschreitender Heerführer". Beide Gottheiten fließen schon in der Melik der klassischen Zeit in eine Gestalt zusammen: „Bromios, Lanzenträger Ares, Schlachtenlärm schlagender Vater, heil!"[33] Die Thraker veranstalteten von alters her kriegerische Tänze zu Ehren des Dionysos,[34] die später, besonders nach den Feldzügen Alexanders, in die Bräuche der Hellenen übergingen.[35] Die spartanische Pyrrhiche wurde von da an zu einer bakchischen: statt Lanzen warfen die Tanzenden einander Thyrsosstäbe zu, sie schwenkten brennende Fackeln und stellten so den Sieg des Dionysos über Pentheus oder seine Schlachten in Indien dar.[36] Eine solche Militarisierung der Riten unter dem Eindruck der Heldentaten des makedonischen, „neuen Dionysos" (νέος Διόνυσος) war im Prinzip möglich, weil die Thyrsosstäbe anfänglich als Lanzen dienten, und der dionysische Gottesdienst häufig kriegerischen, sowie der dem Ares geweihte Dienst dionysischen Charakter trug.[37] Mit Doppeläxten bewaffnet, bilden die unbändigen Dienerinnen des Ares, die jungfräulichen Amazonen, ein voll entsprechendes Gegenstück zu den thyrsosbewaffneten Mänaden des Dionys; beiden gemeinsam ist eine enge kultische Beziehung zu Artemis. Daher das schöne Bild in den „Tristien" (IV, 1, 41) des Ovid, der die vom Stachel der poetischen Begeisterung getroffene Seele einer mit dem Thyrsos verwundeten und den Schmerz nicht fühlenden Bakchantin gleichstellt.

Von allen vordionysischen Gestalten des orgiastischen Gottes blieb Ares nach der Ausbildung der Religion des Dionysos zwar vollkommen selbständig in seinem Kreis, löste sich aber im Grunde nicht von der gesonderten dionysischen Gottheit los: die Beziehung zwischen den beiden Göttern stellt den seltenen Fall einer ursprünglichen, ungezwungenen, natürlichen Theokrasie dar.

[32] Eustath. 673, 50. Enyeus ist Dionysos' und Ariadnes Sohn: Schultz, in Roscher, *Mythologisches Lexikon* I, 1251.

[33] Hiller-Crusius, *Anthol. lyr. fr. mel. adespota* 60: βρόμις, δορατόφορ', ἐνυάλιε πολεμοκέλαδε, πάτερ Ἄρη. Vgl. Diod. IV, 4.

[34] Max. Tyr. XXVIII, 4, 58. Lobeck, *Agl.* S. 674.

[35] Erst damals ist wohl die Erzählung entstanden, nach der die Smyrnäer einst dionysische Kriegstänze (ἐνόπλιον ὀρχησαμένων) innerhalb der Stadt veranstaltet haben sollen, um der Kriegslist der Chier vorzubeugen, die ihre Landung am Tage der Dionysosfeier unternahmen in Hoffnung auf den allgemeinen Auszug der Bevölkerung ins Gebirge (Aristid. *Or. Sm.* 230).

[36] Kern b. Pauly-Wissowa *Real-Encyclopädie* V, 1040.

[37] Vgl. Himerius *Or.* 18, 9: Διονύσον, ὅπλα νεβρίδες καὶ θύρσοι. Wenn Aristophanes die *Sieben gegen Theben* als ein von Ares berauschtes Drama (δρᾶμα Ἄρεως μεστόν) preist, so will er damit die Echtheit und Kraft der für einen tragischen Dichter notwendigen dionysischen Begeisterung des Aischylos hervorheben.

Ares unterscheidet sich überhaupt kaum von den uralten Vorläufern des Dionys: er trinkt, nach Homer, Blut – so wie auch nach der Erzählung Herodots (III, 11), die Krieger vor der Schlacht Menschenblut tranken, um von Ares berauscht zu werden.

§ 10

Nomen und Numen des Dionysos verschlangen den selbständigen und schon nicht mehr namenlosen Kult des Zagreus (§ 1); aber die den Gemütern tief eingeprägte Gestalt des vordionysischen Gottes wurde nicht dadurch verwischt, daß man in ihm Dionysos als Herrn der Seelen erkannte. Der „große Jäger" (ὁ μεγάλως ἀγρεύων, *Etym. Gud.*) ist nicht einfach nur einer der Beinamen des Hades oder des Dionysos-Hades, wie etwa Nyktelios („der Nächtliche," „der von der Nacht Umhüllte") oder Isodaites („der alle gleich beschenkende Gastfreund") – hierin hatte Rohde (*Psyche* II, 13) Unrecht – sondern ein anderer Name und Aspekt des Dionysos, wie er in seiner Beziehung zur Unterwelt angeschaut wurde. An der aus ihm herausgelösten heroischen Hypostase des Aktaion erkennen wir ihn als streifenden Jäger über Bergesgipfel und durch Wald und Hain, umringt von einer Meute chthonischer Hunde der Nacht (νυκτιπόλος Ζαγρεύς, Eur. Fr. 472, 11). Als Spukgeist „mit einem Stein" verwüstete Aktaion die orchomenische Gegend, bevor er eine Ruhestätte in der Minyerstadt fand. Man suchte, sich vor dem Seelenräuber mit magischen Mitteln zu schützen und man legte die Götzenbilder seiner Doppelgänger – Aktaion in Orchomenos, Enyalios in Sparta, Dionys-Omadios auf Chios – in Fesseln. Der Zweck der Fesselung war jedoch ein doppelter: man wollte damit die gefährliche Macht nicht nur bändigen, sondern auch an den Ort ihrer Verehrung binden.[38] So ist auch der Vertrag zwischen der Schutzgöttin Athens und den Erinnyen in Aischylos gedacht. Und wie die Erinnyen zu Eumeniden werden, so wird auch Zagreus zum Menschenfreund. Den Mänaden hatte er sich ja längst in Gestalt eines Kindes offenbart. Diese Vorstellung bereitet den Boden für die orphische Lehre vom vorweltlichen Opfer des Zagreus.

Die orphische Synthese von Leben und Tod als zwei Formen des Daseins, die durch die Wiederkehr der Seelen auf das Angesicht der Erde (Palingenesie) einander ergänzen, bestärkt die dem entsprechende Vorstellung von Dionys als Führer auf dem Wege abwärts und dem Wege aufwärts und gibt dem unheimlichen Zagreusrätsel eine tröstende Lösung. Zu Unrecht meinen die Menschen,

---

[38] Vgl. Pausanias III, 15, 7; III, 15, 11; VIII, 41, 6. Lobeck, *Agl.* S. 275; Rhode, *Psyche* I, S. 190, Anm. 3.

in Unkenntnis der Gaben des Todes, daß Zagreus grausam sei: er ist der Herrscher der Abgeschiedenen, der freudenreiche Dionysos. Unter dem furchtbaren Gesicht dessen, der die Seelen ins Dunkel der Unterwelt entführt, verbirgt sich ein holdes Antlitz; jener, den sie als todbringenden Verderber fürchten, ist selbst ein leidender Gott. Aktaion wird von seiner eigenen Meute oder von Hunden der Artemis zerrissen; und der von den Titanen zerfleischte Knabe des Zeus ist kein anderer als eben derselbe „starke Jäger". Im Schattenreich scheint sein sanftes Licht. So predigten die Orphiker schon zu Alkaios' Zeit, der sich aber zum Glauben an die Palingenesie nicht bekehren wollte. Zagreus, zum Hades erhoben, büßte seine selbständige Bedeutung ein, gewann aber an weihevoller Erhabenheit. Hades ist überhaupt eine schwankende Gestalt, deren mannigfaltige Metamorphosen die dunkle Vorstellung von Pluton nur mühsam zusammenhält. Nicht minder unbestimmt ist auch der Zagreus-Begriff, bis zu der verhältnismäßig späten Zeit, da die Erkenntnis seiner Identität mit Dionysos zum religiösen Gemeingut wurde (ὁ γὰρ ἄναξ ἀγρεύς, Eur. *Ba.* 1181). Was die Vorstellung von Zagreus eigentlich auszeichnete, war die besondere orgiastische Einstellung auf das Geheimnis des Todes, die sich in seiner Verehrung kundgab. Wer von seinen Offenbarungsformen absah, konnte ihn von Pluton kaum unterscheiden, oder, was wohl dasselbe besagt, von jenem „unterirdischen Zeus" Homers (Ζεύς τε καταχθόνιος, *Il.* IX, 457); auf den sich auch Danaos bei Aischylos (*Suppl.* 230 f.) beruft, indem er sagt:

> Dort, bei den Toten, sagt man, spricht ein anderer Zeus
> das letzte Urteil, richtend über das böse Tun.

Nur so erklärt sich die vom Sänger der Alkmäonis gewagte Anrufung des Zagreus nicht nur als des Mitherrschers der Göttin Erde, sondern auch als des „allerhöchsten unter den Göttern" (πότινια Γῆ Ζαγρεῦ τε, θεῶν πανυπέρτατε πάντων) – eine Aussage, der offenbar die Überzeugung von der Wesenseinheit des himmlischen und den unterirdischen Zeus zugrunde liegt. Aber den Mänaden kam es auf Zagreus' Gottessohnschaft an, und Heraklit dachte, wohl lächelnd, darüber nach, daß die lebenslustigen Menschen im Dionysos der Schwarmfeste keinen anderen als den Hades anjubelten (ὠὐτὸς Ἅιδης καὶ Διόνυσος). Und Aischylos, der Eleusinier, der, nach Aristophanes' Wort „von Demeter Gesäugte", der in Jakchos' Mysterien Eingeweihte, wie verhielt *er* sich zu der Streitfrage? In den „Ägyptern" spricht er den Pluton als Zagreus an (*Etym. Gud.* 227 = fr. 5 Radt), in „Sisyphos" dagegen unterscheidet er beide, anscheinend als den Vater und den Sohn.

> Du, Zagreus, du, gar Vieler Gastfreund, lebet wohl![39]

[39] Nauck, *Fragmenta Tragicorum Graecorum,* S. 5 –*Anecd. Oxon.* II, 443 *sive Etym. Gud.*

An einen Selbstwiderspruch zu denken, verbietet die hohe Autorität des Dichters in Religionssachen; dann bleibt aber nur die Annahme übrig, daß er den Vater und den Sohn mystisch als Eins empfand.

S. 227 = τινὲς δὲ τὸν Ζαγρέα υἱὸν Ἅιδου φασίν, ὡς Αἴσχυλος ἐν Σισύφῳ. Ζαγρεῖ τε νῦν με καὶ Πολυξένῳ πατρὶ (das von Hermann eingeschaltete πατρὶ ist sowohl sachlich als metrisch angebracht) ἐν δὲ Αἰγυπτίοις οὕτως αὐτὸν τὸν Πλούτωνα καλεῖ.

Kapitel II

Die delphischen Brüder

§ 1

Apollon bemächtigte sich des Orakels zu Delphi, nachdem er dessen Wächter (φύλαξ, φρουρῶν) und Beherrscher (κυριεύων) – den Drachen Python (πύθων) – erschlagen hatte. Es ist nicht leicht, unter der Schrecklarve des weissagenden Ungeheuers (was man, an πύθεσθαι denkend, aus seinem Namen irrtümlich herauslas)[1] oder, wie die Homeriden es schilderten, nach Fäulnis und Verwesen (πύθειν) stinkenden, verderbenbringenden Schlange (δράκαινα) die im Epos verwischten ja gar absichtlich verdüsterten Züge des delphischen Prä-Dionysos zu erkennen.

Der orgiastische Dionysos-Dienst beruht wesentlich auf dem mythischen Erleben der Identität von Opfer und Opferer. Nicht hätte sich, was geschah, ereignen können, wäre des Drachen Geist nicht in den Drachentöter gefahren: so ward er nun selbst zum Seher. Zugleich ist es aber des dionysischen Widerparts Verhängnis, jenes Einswerden mit der Gottheit, die er verfolgt, mit seinem eigenen „Leiden" (πάθος) zu besiegeln. Der lichte Olympier, der sich, nach Aischylos' Wort von Trauer- und Klagebräuchen und allem die obere Sphäre verunreinigenden Anhauch – „Miasma" – der Unterwelt abkehrt, konnte der chthonischen Befleckung und der daraus entstehenden Sühnungspflicht nicht entgehen. Jene, die nichts von seiner Berührung mit der unterirdischen Region wissen wollten, wußten dennoch, daß er sich vom Drachenblute reinigte, ohne indessen die Notwendigkeit dazu genügend begründen zu können; es mag sein, daß eben darum die Homeriden das Motiv des Fäulnisgestankes so sehr betonten: der wäre an sich schon ein Miasma gewesen.

Die Logik der Sakralsatzungen war unbeugsam: blieb nur noch übrig, ihre Schlußergebnisse für die Außenstehenden möglichst undurchdringlich zu gestalten. Apollon steigt in den Hades hinab und zwar für neun lange Jahre, gleich den meineidigen Olympiern (nach Hesiod, *Theog.* 794 ff.), die sich im Eidschwur der Unterweltgöttin Styx gelobt hatten. Exoterisch wird das durch seine idyllisch ausgemalte Knechtschaft beim edlen König Admetos im heili-

[1] „Der Name (Pytho) läßt sich nicht deuten." Wilamowitz, *Glaube der Hellenen* II, S. 32.

gen Tempe-Tal versinnbildlicht; daß Admetos („der Unüberwindliche") nur ein anderer Name für Hades war, daran dachte die Menge nicht. Pindar aber weiß,[2] daß die Göttin Erde den Apoll für die gewaltsame Besitzergreifung des delphischen Orakels in den Tartarus hinabzustürzen suchte. Der Brudermord bedeutete für die Brüder keine Trennung: Dionys zürnt seinen tragischen Mördern nicht – er zieht in sie ein.

Python mußte sterben, um sein Leidenslos zu erfüllen und seine chthonische Schlangenhülle abzulegen. Daß seine Vernichtung keine rettende Heldentat war in der Art der Wohltaten eines Herakles oder eines Theseus (wie sie in dem von den Homeriden verfaßten Proömium an den pythischen Apollon dargestellt ist), geht sowohl aus der bedeutsamen Verehrung seiner Grabstätte hervor, als auch aus der sühnenden Vergeltung, die den Mörder traf. Plutarch, der „gewaltigen Leiden" (πάθη μεγάλα)[3] gedenkend, die manchem göttlichen Wesen zuteil geworden, berichtet von der delphischen geheimen Auslegung der über Apollon verhängten Strafe: nicht neun kurze Erdenjahre, wie das Volk glaubt, mußte der Gott als geächteter Verbannter im Tempe-Tal verbringen, sondern für neun „große" Jahre (kosmische Äonen) stieg er in die Unterwelt hinab, um durch den Tod den Fluch (ἄγος) von sich zu waschen, und dann als „wahrer Phoibos," das heißt im absoluten Sinne „licht und makellos" wieder zu entstehen. So nur ward er stark genug, um das Orakel zu regieren, über welches bis dahin Themis zeitweilig gewaltet hatte. Diese späte Mystik geht in ihren Grundsätzen zurück auf eine alte delphische Überlieferung, gebrochen durch das Prisma frühen Orphismus', dessen Einfluß auf Delphi an zahlreichen Spuren zu erkennen ist. Ihr Grundzug ist die Heiligung von Pythons Tod und die Vorstellung von Apollons Niederfahrt ins Todesreich.

Einen weiteren Ausläufer der alten delphischen Überlieferung finden wir in der Notiz des Scholiasten zu Pindars pythischen Oden (Boeckh, S. 297): „Apollon kam an die Orakelstätte, wo die Göttin Nacht als erste geweissagt hatte, dann aber Themis. Damals war Python Herr über den prophetischen Dreifuß, von wo her Dionysos als erster Orakelsprüche vernehmen ließ (ἐν ᾧ πρῶτος Διόνυσος ἐθεμίστευσε). Apoll erschlug die Schlange Python und veranstaltete den pythischen Wettkampf." So tief war die Vorstellung eingewurzelt von der anfänglichen Herrschaft des Dionysos über Delphi, genauer: von seiner ursprünglichen Mitherrschaft mit der ihn aus der Erdentiefe inspirierenden Göttin Nacht. Themis läßt sich von Nacht und Erde ebensowenig trennen wie Python von Dionysos. Wir haben eine mythologische Gestaltung vor uns, die

---

[2] Pindar fr. 55 Bergk S. 587; Schol. Aesch. *Eum.* 3: Πίνδαρός φησι πρὸς βίαν κρατῆσαι Πυθοῦς τὸν Ἀπόλλωνα· διὸ καὶ ταρταρῶσαι αὐτὸν ἐζήτει ἡ Γῆ.

[3] Plutarch *De defectu orac.* 21, 421c.

beim Versuch, ihren geschichtlichen Kern herauszuschälen, gewiß nicht buchstäblich zu nehmen ist, aus der aber die vordionysischen Zustände deutlich hervorleuchten. Ein Nachfolger des Prä-Dionysos mußte, um in Besitz des Orakels der Erdentiefe (μαντεῖον χθόνιον) zu gelangen, sich teilweise dem Dionysos als „Gott-Heros" angleichen, d. h. dem leidenden und sterbenden Gotte ähnlich werden: das ist die Voraussetzung jener engen Vereinigung der delphischen Brüder und Throngenossen, die in der Esoterik des Heiligtums geradezu als ihre Zweieinigkeit angeschaut wurde.

§ 2

Streit und Versöhnung der göttlichen Brüder war ein bestimmendes Ereignis, welches der griechischen Kultur ihr eigenartiges Gepräge verlieh. Wozu brauchte Delphi das engste Bündnis gerade dieser Gottheiten? Und wenn das dionysische Element doch von jeher heimisch war und heimlich immerdar fortwirkte, warum konnte man sich nicht auf dessen Entwicklung allein beschränken, warum sollte denn Apollon so Vieles zugestanden werden? Wahrlich, sind diese Zugeständnisse so beschaffen, daß die delphische Theokratie als Frucht einer bewußten Religionspolitik erscheint, die auf Kosten einer Verringerung und Verarmung des urstämmigen Kults zur Erhebung und Bereicherung des Deliers hinneigte. Welchen Zwecken dient diese Erhebung, und wie wurde jene Einschränkung möglich?

Ermöglicht wäre sie schon durch den Umstand, daß die werdende dionysische Religion bei aller Fülle ihres noch unausgesprochenen Gehalts noch lange Zeit hindurch eben nur eine vordionysische war: längst mit ihrem künftigen Gotte schwanger, trug sie ihn noch in sich aus, während die ebenfalls im Werden begriffene apollinische Religion, einem bereits fertigen, aber noch halbleeren Gefäße ähnlich, immerhin ihren Gott beim Namen anzurufen wußte und seine scharf umrissene, gleichsam aus Licht gemeißelte Gestalt lebendig vor die Augen stellte. Aber auch nach der Verkündung des göttlichen Namens war es für die dionysische Unbegrenztheit kein Leichtes, sich formbildend zu betätigen, ohne Wechselbeziehung zu einer analogen und doch gegensätzlichen, zugleich rezeptiven und gestaltenden Macht. Der weitsichtigen Klugheit der delphischen Priesterschaft gelang es, die innere Notwendigkeit ihrer hochfliegenden Zielsetzungen dienstbar zu machen. Gleichwie die ionischen Aöden den mächtigen Wolfs- und Seuchenabwehrer zum Beschützer und Rächer ihrer politisch unabhängigen musischen Gemeinde erkoren hatten, indem sie den ferntreffenden Pfeilschützen für den Inhaber der von Hermes erfundenen Leier erklärten, ebenso betraute die delphische Priesterschaft mit der Obhut der ur-

alten Orakelstätte den nämlichen Gott, auf dessen sichere Macht sie sich stützen konnte, um die geplante Reform der gesamten hellenischen Gesittung durchzuführen.

Vor allem war der Lichtgott wegen der ihm eigenen reinigenden Kraft unentbehrlich. Der leidende, „pathetische" Zustand bedarf, neben der kathartischen Lösung, die er im Laufe der Zeit aus sich selber herauszuentwickeln suchte, auch noch einer äußeren Kathartik. Der Mythos zeigt Dionysos selbst nach einem Anfall von Raserei einer fremden heilenden Hilfe (die ihm die Mutter der Götter leistet) bedürftig. Eine weitgreifende Entfesselung der durch das Staatswesen mühsam gezügelten wilden Kräfte gefährdet die gesellschaftliche Ordnung; es mußten auch von Staates wegen „Reinigungen" vorgenommen werden. Es handelte sich um das elementare Auflodern zerstörenden Feuers, um die Stürme des ungebändigten alten Chaos, um Anomalien des Bewußtseins, um blindes Übertreten aller Normen des Gemeinlebens und der seelischen Hygiene. Der Dionysos-Kult besaß nicht die Fähigkeit, ethisch-normativ zu wirken, auch nicht die Stabilität, die notwendig ist, um eine religiöse Autorität zu begründen. Er war kein Fels, auf dem man bauen konnte; Delphi aber gedachte, einen gewaltigen Bau aufzuführen.

In wessen Namen sollte es ihn unternehmen? Nicht doch im Namen dessen, der selber noch keinen festen Namen hatte. Inzwischen aber pochte der von den Erinnyen besessene Orest schon an das Tor des Heiligtums. Eine machtvolle Stimme war vonnöten, eine unabänderliche Gesetzestafel, der kraftvolle und zuverlässige Schutz irgendeines Starken, Fremden und Lichten, der, wie die Greise im „Agamemnon" des Aischylos von Loxias sagen, „sich vom Weinen abkehrt" und alle übermäßigen, besonders aber traurigen Erregungen meidet, der von seinen Anbetern gebieterisch Selbstbeherrschung und seelisches Gleichgewicht fordert, der, ist er einmal zum Beschützer geworden, „nicht ausliefert und nicht verrät", wie Orest bei Aischylos Apollon preist. Wer ist er, der, in langen stillen Falten seines weißen Gewandes gehüllt, die Macht hat, auch das Gewand des Flehenden weiß zu bleichen, wäre es gar mit Blut bespritzt, der es vermag, ihn mit seinem Licht vor den Ausgeburten der Finsternis zu schirmen, den ihn verfolgenden Groll der Toten zu beschwichtigen und den Lebendigen den Lebenden zurückzugeben? Solch' Retter, solch' Heilbringer war teilweise schon und konnte teilweise noch werden nur ein einziger – Phoibos-Apollon.

Das dem pythischen Apoll gewidmete homerische Proömium ist ein historisches Zeugnis: die älteste Organisation des delphischen Heiligtums erscheint, im Lichte des Hymnos, durch die Einwirkung von Kreta bestimmt. Der kretische Stier, dessen Kult in Delphi erhalten blieb, und der Delphin, das uralte Symbol der vordionysischen Inselreligion, das die Kreter dem Apollon ver-

schenkt hatten, bekräftigen die Erzählung der Homeriden. Die Kreter waren mächtige „Kathartiker", wie die Sage von Chrysothemis oder das spätere Beispiel des berühmten Epimenides es bezeugen. Demnach hätte wohl der kretische Eingriff schon genügen müssen, so scheint es auf dem ersten Blick, um in Delphi aus dem dortigen alt-hergebrachten Orgiasmus ein System der Reinigungen zu entwickeln, das ein Erfordernis der Zeit bildete. Nichtsdestoweniger konnte weder die Gottheit des idäischen Zeus noch die Gottheit des Dionysos selber als Grundstein für das zu errichtende Orakel dienen. Die Epoche des Zeus von Dodona hatte sich überlebt; die neue Begriffsbildung vom obersten Göttervater war noch nicht abgeschlossen; der kretische Zeus war Hellas unverständlich; das noch kaum sich abzeichnende Bild des Dionys schwankend und gefährlich. Es ist möglich und sogar wahrscheinlich, daß die Kreter zwischen Delphi und dem delischen Gott vermittelten, denn schon früher waren sie Ritenstifter in Delos gewesen.

Die Macht des Namens Apollon war erprobt. Nicht umsonst wählten ihn die kleinasiatischen Aöden zu ihrem Schirmherrn; er erwies sich als ein mächtiger Beschützer und Vergelter – als ein Gott, der zwischen den Stämmen und über den Völkern stand und darum vor den Gottheiten der alten Heimat den Vorzug nationaler Allgemeinheit besaß, – als ein Gott endlich, der seinem abstrakten Wesen nach sozusagen mehr Form als Gehalt war, und sich neue, reichere und ausgedehntere Inhalte bereitwillig aneignete, der darum, solange er in der Sängergemeinde weilte, gern den klingenden Bogen gegen die Kithara des Hermes vertauschte. Man konnte Apollon eine Reihe neuer Attribute beilegen und ihm vor allen Dingen das Gebiet der Wahrsagekunst (Mantik) unterstellen, dieses Eigentum ekstatischer Weiber, von denen die Priesterschaft sich möglichst unabhängig zu machen suchte. Der furchtbar strahlende Verderber-Apoll war gleichzeitig auch Päan, der heilende. Die uralten heimatlichen Päane wurden von klein-asiatischen Siedlern auf Lykeios, den Gott aus dem Lande des Lichtes, übertragen: er wurde selbst zum Päan. Dieser Umstand war von entscheidender Bedeutung: der empfänglichste und fortschrittlichste Teil des Volkes: die überseeischen Kolonisten, welche längst die mit den Gräbern der alten Heimat verbundenen chthonischen und heroischen Märchen und Gespenster vergessen hatten, fanden den gesuchten „Entsühner"; die Aithiopis kennt schon die Reinigung von vergossenem Blut.

Dazu kam schließlich noch ein anderer Grund von höchster Wichtigkeit: Apollon mußte das Übergewicht über den Einfluß des Dionysos, des Gottes der Weiber, bekommen, weil er der Führer und Vorkämpfer der Männer war; er stand auf Seiten des Orest und der väterlichen Gewalt gegen die Vorherrschaft der Frau im sozialen Leben, gegen das Prinzip der überwiegenden Heiligkeit der Mutterschaft in der Familienreligion. Daher ließ sich mit Apoll eine starke

und gesetzmäßige Priesterherrschaft über alle Stämme und alle gesellschaftlichen Schichten des Hellenentums ausüben; mit Apoll konnte man den Anforderungen der Zeit gerecht werden und die alten Machthaberinnen des delphischen Bereichs – die Thyiaden – unterjochen. Daß die delphische Priesterschaft mit politischem Weitblick den Götterkult auswählte, dem die kommende Zeit gehörte, ist daraus ersichtlich, daß es andern Zentren des Priestertums, die sich (wie das von Thespiai – mit seiner tiefeingewurzelten Überlieferung des Kultes der Nacht und des Eros sowie des vordionysischen Stier-Gottes) von Apoll entfernten, nicht gelang, die allgemeine Anerkennung des Volkes zu finden. Auch war es kein schweres Unternehmen, Dionysos' Eigentum zu Gunsten Apollons zu usurpieren: wer die Macht zum Entsühnen besaß, dem stand in allem das letzte, entscheidende Wort zu; er hatte die Schlüssel zu den Schatzkammern der Götter in Händen, er allein vermochte zu lösen und zu binden.

§ 3

Der uralte orgiastische Kult der Thyiaden, wie die rasenden Frauen am Parnaß und in Delphi zum Unterschied von den Mänaden des Berges Kithairon hießen, galt jener in Finsternis gehüllten Göttin der Unterwelt, die bald als Styx, bald (wie in Thespiai) als Nacht (Νύξ) verehrt wurde. Aischylos (*Eum.* 1ff.) identifiziert sie mit der Göttin Erde (Gaia, Gê), die er als die erste Prophetin (πρωτόμαντις) der delphischen Orakelstätte preist; ihre Nachfolgerin sei Themis gewesen. Der Name ist schwankend und unbestimmt; die kultische Polyonymie ist meist ein Anzeichen der religionsbegrifflichen Anonymie. Ehrfurcht und Schauder geboten entweder Schweigen oder Euphemismen, die ihm gleichkommen, weil sie den Namen nicht verraten: sowohl der Ausdruck „Adrastaia (die Unentrinnbare) ehren" als das Wort εὐφημεῖν bedeuten einfach „schweigen". Zu den Euphemismen gehört die in der Dichtersprache beliebte Metonymie „Euphrone", d. h. „huldreiche Freudenspenderin", für „Nacht". Nächtliche Reigen, Fackelschwingen, Tändeln mit Schlangen, ekstatisches Stammeln und Ausrufen waren diesen Orgien eigen; die Männer durften sich ihnen nicht nähern. Von jeher wohnte diesen Begehungen der Glaube inne an die begeisternde Gegenwart eines mächtigen Schlangengotts der Tiefe, der den von ihm Ergriffenen das Schauen der Zukunft verlieh. Die schwärmenden Frauen fühlten sich ihm hierogamisch verbunden und harrten, voll sehnsüchtiger Ahnung, der Geburtsepiphanie eines göttlichen Kindes. Dies war der Ursprung der trieterischen Liknophorien – des enthusiastischen Herumtragens leerer oder schlangenumwundener Getreideschwingen (λίκνος), welche die Verzückten als Wiegen zur Aufnahme des neugeborenen Liknites bereit hielten. Nach dem

Advent des Dionysos wurden die Liknophoren zu dessen Ammen oder Pflegerinnen (τιθῆναι). Im vordionysischen Zeitalter wußte man den mantischen Schlangengott der Tiefe kaum anderes zu bezeichnen als toponomastisch mit dem Namen Python, der wohl nichts weiter als „Herrscher der den Wahnsinn erzeugenden Stickluftgegend" besagt.

Pindars Scholiast,[4] in dessen Worten die delphische Priesterlehre, wie sie den Außenstehenden mitgeteilt wurde, noch nachklingt, unterscheidet in der vorapollinischen Geschichte des Orakels in Hinsicht auf die Quelle der Inspiration zwei Epochen: die anfängliche der Göttin Nacht und die nächstfolgende der Göttin Themis. Den beiden Epochen entspricht nach ihm die Thronfolge beider Inhaber des prophetischen Dreifußes – Dionysos' und Pythons, die im Geheimbund mit der in der Erdtiefe wohnenden Göttin (wohl schon früh durch eine männliche Priesterschar von „Verkündern", προμάντεις), die bindenden Weisungen erteilten (ἐθεμίστεσσαν). Charakteristisch ist in diesem Bericht die Tendenz, das Erbrecht dem natürlichen Dionysos zu vindizieren; die esoterische Erkenntnis (ἄρρητον) der Identität von Python und Ur-Dionysos, von Themis und Nacht wird natürlich verschwiegen.

Die ersten der Überlieferung bekannten Thyiaden sind Melaina, „die Schwarze", und Thyia, „die Stürmisch-rasende". Melaina heißt auch die Mutter des Delphos, Heros-Eponymos der heiligen Stadt. Zwar sind beide Namen dionysisch; doch betont der erstere die Untertänigkeit der dunklen Göttin gegenüber, der andere die Hingabe an den überwältigenden Erreger der Entzückungen. Melaina vertritt augenscheinlich die ältere Epoche, da das männliche Korrelat der Erdgöttin noch eine untergeordnete Rolle spielte, Thyia hingegen die jüngere, in welcher sich Dionysos' Wesen klarer abzeichnete und kräftiger behauptete.[5] Die Kraft der Weissagung gehörte nach wie vor der Erde-Nacht-Themis; der ihr als Mittler im Verkehr mit den im Tageslicht Lebenden zugesellte Gott, wie er auch hieße, war nur ihre Zunge (ἑρμηνεύς).

Hier tritt nun aber der übermächtige Ankömmling aus dem „Lande des Lichtes" (Lykien), der hellblickende und wortkundige Apoll an die erste Stelle: alles Auszusprechende, wie alles Ausgesprochene, liegt eher in seinem Machtbereich, als in dem des Dionysos, der selber zu tief in Nacht versunken ist. Es genügt ihm aber auf die Dauer nicht, ist auch seiner überirdischen Wesenheit nicht angemessen, nur die Stimme der Nacht zu sein. Alkaios besingt ihn (in

---

[4] Zu den Pythien, S. 297 Boeckh. Vgl. Plutarch *De sera numinis vindicta* 22: ὡς κοινὸν εἴη μαντεῖον ἐν θεοῖς Ἀπόλλωνος καὶ Νυκτός.

[5] Pausanias X, 6,4: ἱερᾶσθαί τε τὴν Θυίαν Διονύσῳ πρῶτον καὶ ὄργια ἀγαγεῖν τῷ θεῷ. Das Fest der delphischen Thyiade Charila wurde nur alle acht Jahre gefeiert; es begann deshalb schon in der Zeit der Oktaeteris, während die apollinischen Pythien ein trieterisches Fest waren (Hiller von Gaertringen, *Delphoi*, in *RE* IV, 2530).

einem von Himerios wiedergegebenen Hymnos) als des Vaters Boten, der vom Delphi aus den Hellenen Zeus' unabänderliche Beschlüsse zu eröffnen hat, und der aischyleischen Pythia in den „Eumeniden" (19 ff.) zufolge –

> von Zeus erleuchtet und begeistert Loxias
> besteigt als vierter Seher den prophetischen Sitz,
> was ihm der Vater offenbart verkündigend.

Die dritte Stelle (nach Gaia und Themis) ist nämlich der vormals mit Dionysos verbundenen, sodann mit Apoll verschwisterten Phöbe zugewiesen. Es verbündet sich also, nach der apollinischen Auffassung der Mantik, Zeus' Vorsehung mit der uralten Weisheit der Erde, und es ist Apolls Beruf, den Einklang zwischen beiden herzustellen. Kam es zu einem antinomischen Konflikt (z. B. zwischen Mutter- und Vaterrecht, wie es der Fall war im Streithandel über Orestes' Schuld), so war da, zum Schiedsspruch bevollmächtigt und bereit, „des Vaters Tochter", die seine geheimsten Gedanken durchschaute, zu Delphi als Athena Pronaia (Προναία) verehrt in ihrem auf den Fundamenten eines Heiligtums mykenischer Epoche errichteten Tempel.

In die Art und Weise, wie diese neue Mantik geübt und erlebt wurde, gewähren die Kassandra-Szenen in Aischylos' „Agamemnon" einen Einblick. Nach den ekstatischen Ausrufen der Gottbesessenen, die dem Chor der Greise sinnlos vorkommen, tritt unversehens ein Augenblick klarer Besinnung ein, da die prophetische Rede, wie die Seherin selber anmeldet, gleichsam den Brautschleier abwirft, um die Dinge und Ereignisse ohne rätselhafte Gleichnisse und Umschweife bei ihrem rechten Namen zu nennen: dies ist das apollinische Moment in der Weissagung. Pythia (προφῆτις) ist in ihrem tiefsten, der apollinischen Obmacht unbotmäßigen, ja unzugänglichen Wesen die dunkle Stimme der Nacht geblieben; doch neben sie treten die Priester des die Redegabe einhauchenden Verkünders, als Dolmetscher und Deuter (ὑποφῆται). Nur mit Widerwillen hatte die rasende Wahrsagerin sich dem Apollon gefügt. Kassandra, zu der er in leidenschaftlicher Liebe entbrannt war, betrügt Loxias mit der Verheißung ihrer Gegenliebe, hält aber das Wort nicht; dafür straft sie der Gott zunächst damit, daß niemand mehr ihren Worten glaubt – obwohl nach Darstellung des Aischylos die Weissagungsgabe selbst nur ein Liebespfand des göttlichen Werbers war – dann aber führt er sie unter Klytämnestras Beil, was ihrem Schicksal den Stempel dionysischen Duldertums einprägt. Die inneren Gegensätze des historischen Werdegangs verwandelte der Dichter in verhängnisvolle Widersprüche tragischen Geschickes. Das gleiche Verhältnis zu Apoll schimmert auch in andern Sibyllenmythen durch.

Pindar (*Pyth.* VI, 106) nennt die Pythia eine delphische „Biene" (μέλισσα); die Bienen sollen in Delphi dem Apoll einen herrlichen Wachstempel erbaut haben, den er zu den Hyperboreern überführt (Paus. X, 5, 9). Nun konnten aber die delphischen Eingeweihten sich den Namen von „Bienen" beigelegt haben nur in ihrer Eigenschaft des Dionysos oder der Artemis. Die Sibylle Vergils, die von Phoebus gewaltsam – *stimulis* – zum Prophezeien gezwungen wird, ist die (mit der erythräischen identifizierte) kumäische Sibylle Melankraira, eine jungfräuliche also dem Apoll abholde Mänade, was sowohl ihr an die delphische Melaina gemahnender Name als auch ihr „Brautgemach in der Unterwelt" (θάλαμος κατάγειος) bezeugen. Der Dichter Lykophron bezeichnet Kassandra metaphorisch als „klarische, d. h. Apoll untertane, Mimallone (Mänade)", und als „Mund der Melandraira".[6] Offenbar wurde diese letzte dem apollinischen Kult erst zugeteilt, nachdem Apoll Herr über die gesamte Mantik geworden war. Die Sage von der apollinischen Seherin Orphe (wiederum ein Name aus dem Bereich der Nacht), welche Dionys mit Wahnsinn schlug,[7] enthüllt ebenfalls den dionysischen Ursprung der weiblichen Weissagungen „im Namen Apollons" (ἐξ Ἀπόλλονος κατοχή).

Auch die Daphne-Sage zeigt, wie Apoll über die dionysische Verzückung Herr zu werden suchte.[8] Nach dem pythischen Hymnus prophezeit er in Delphi anfangs „aus dem Lorbeer" (ἐκ δάφνης).[9] Daphne, eine Tochter der Göttin Erde, welche sie zu Pythia (προμάντις) weiht,[10] ist die Seele des prophetischen Lorbeers, der auch Wahnsinn (δάφνη μαινομένη) hervorrufen kann.[11] Ihre Natur einer von der mütterlichen Weisheit begeisterten Bergnymphe und ihre Flucht vor dem sie verfolgenden Phöbos weisen ebenfalls auf ihre Zugerhörigkeit zum dionysischen Kreis hin. Die peloponnesische Fassung[12] der Sage verrät noch mehr: ein Verfolger der Waldesjägerin Daphne hat grausame Leiden zu erdulden, indem er das Opfer ihrer jungfräulichen Gefährtinnen wird: mit andern Worten, ursprünglich war nicht Apoll in sie verliebt, sondern Dionysos. Die dionysische Wesenheit des an Aktaion erinnernden Verfolgers wird vollends klar durch seine Verkleidung in weibliche Gewänder (er will sich der Waldnymphe bemächtigen, indem er mit der Schar ihrer Gefährtinnen jagt, er

---

[6] Lycophr. 1464: Κλάρου Μιμαλλὼν ἢ Μελαγκραίρας κόπις Drexler in Roscher II, 2581.

[7] Serv. *Ad Verg. Ecl.* VIII, 30.

[8] Vgl. Rohde, *Psyche* II, S. 58, Anm. 2: „Die Legende von Apoll und Daphne symbolisiert die Überwältigung der Erdmantik durch Apollo und seine Art der Weissagung."

[9] Hymn. *In Ap. Pyth.* 396.

[10] Pausanias X, 5, 5; Diodor XVI, 26. Höfer in Roscher III, 3375.

[11] Dionysos ist in Phygalia mit Efeu und Lorbeer bekränzt, scheinbar außerhalb seiner durch die delphische Theokratie eingerichteten Anordnung mit Apoll.

[12] Pausanias VIII, 20. Vgl. Waser in *RE* IV, 2138.

läßt sich deshalb sogar lange Haare wachsen). Apollons Teilnahme an der Entlarvung des Leukippos ist ein Zug, erdacht, um einen Zusammenhang zwischen der lokalen Überlieferung und dem apollinischen Daphnekult herzustellen; er macht aber den Antagonismus der beiden um Daphne werbenden Gottheiten erst recht fühlbar. Wir wollen noch hinzufügen, daß die Vorstellung von Dionysos' Liebe zu Daphne ganz natürlich auf Apoll übertragen wird, weil Dionys hier als sonniger Gott gedacht ist; er erscheint diesmal als Leukippos – der „Weißrossige", nicht als Melanippos – der „Schwarzrossige" – oder gar als Areion, entsprechend der sonnigen Natur des Lorbeers, der unter ihren vielen Eigenschaften auch die Kraft besitzt, die Geister der Unterwelt zu verscheuchen.[13] Übrigens hielt man vielerorts (z. B. in Phygalia) den Lorbeer für Dionysos' Pflanze.

Die Entfremdung der Artemis, der uralten Gefährtin des Dionys und der mit ihm wetteifernden Anführerin orgiastischer Weiberscharen, zu Gunsten Apollons, dessen Schwester sie wird, gab sich darin kund, daß auf einem der beiden Gipfel des zweizackigen Parnassos ein Tempel des Dionys, auf dem anderen aber ein gemeinsamer Tempel des Phoebus und der Phoebe errichtet wurde (Schol. Eur. *Phoen.* 233).

Spricht man davon, daß ein beträchtlicher Teil der enthusiastischen Frauendienste dem Dionys entrissen und dem Apoll unterworfen wurde, so muß man schließlich auch noch die Musen erwähnen, die sich auf dem Helikon mit dem Lorbeer bekränzten, noch ehe dieser zu Apollons Abzeichen ward. Auch nachdem sie dem Kitharoidos beigesellt worden waren, behielten sie dennoch in gewissen Gegenden ihren eigenen Kult und büßten überhaupt ihre alte Verbindung mit dem Gott der Orgien nie endgültig ein; so bliebe z. B. die Muse Melpomene mit dem Dionys-Melpomenos vereint. Nachdem der Chor in der „Antigone" des Sophokles erzählt hat, wie der wilde thrakische Lykurg, dieser frevelhafte Entweiher der dionysischen Geheimdienste, die „gottbegeisterten Weiber verjagte und das heilige Feuer auslöschte", fährt er fort, 965: „Euch Musen, auch, ihre Flötenden, reizt er zum Zorn" (φιλαύλους τ' ἠρέθιζε Μούσας); die Musen sind hier den Mänaden gleichgesetzt und haben statt der apollinischen Leier bakchische Flöten in Händen. Nach Diodor (IV, 4) sind die Musen Wärterinnen des Bakchos. Neben Orpheus, der mehr dionysisch als apollinisch ist, sind auch der dionysische Heros Rhesos und der dionysische Leierspieler Linos Söhne der Musen. Auf der Insel Naxos, wo der Dithyrambos blühte, war Dionys Chorführer der Musen, Musagetes (*IG* V, 46). Nach dem delphi-

[13] Rohde, *Psyche* I, S. 237, Anm. 3. Zum Lorbeer als bakchische Attribute, s. Stephani, *Compte-Rendu de l'Acad. des Sciences de St. Pétersbourg,* 1861, S. 59. Der bukolische Daphnis ist eine Maske des Dionysos.

schen Päan des Philodamos (4. Jh.) begegnen die Musen in Pierien, mit Efeu bekränzt, dem kommenden Dionysos. Auf einem helikonischen Stein (Kaibel, *Epigr. Gr.* 788) lesen wir unter einer der Muse Terpsichore geweihten Inschrift:

> Efeu gebührt Terpsichoren, dem Bromios aber die Flöte:
> Ihr der begeisterte Tanz, ihm der begeisternde Ton.

Die Mitteilung Plutarchs (*Quaest. conv.* VIII, 717 A), daß beim Fest der Agrionien in Orchomenos Dionys flieht und nach langem vergeblichem Suchen in der Behausung der Musen gefunden wird, gewährt einen Blick in graues Altertum. Damit stimmt der Nachklang einer alt-böotischen Itys-Sage bei Euripides,[14] nach welchem Prokne ihren Sohn Itys den Musen zum Opfer bringt: die Zueignung der süß-singenden Nachtigall dem göttlichen Thiasos ist rein musisch, die Zerstückelung aber des geopferten Knaben urdionysisch, und die Musen sind irgendwie als Mänaden gedacht.

Aischylos weiß, daß die heilige Stätte, ehe Apoll nach Delphi kam, einer Frauengemeinde gehörte. In der mythologischen Geschichte des Orakels, mit der die Tragödie der „Eumeniden" beginnt, spricht der Dichter anläßlich der Korykischen Höhle auf dem Parnaß durch den Mund der Pythia wie von etwas, das man im Gedächtnis behalten muß:

> Das ist des Bromios Gau, – des bin ich eingedenk;
> Von hier hat er Bakchantinnen ins Feld geführt
> Pentheus zu hetzen, wie man einen Hasen hetzt.

So wohnt also Dionys auf dem ihm nach der Teilung zugewiesenen Landgebiet als alteingesessener Besitzer der parnassischen Berghänge, von wo er seit alters über seine orgiastische Weibergemeinschaft herrschte.

§ 4

Für das Grab des Python galt der „Nabelstein" (ὀμφαλός, *umbilicus*) des delphischen Tempels, ein eiförmiger Kuppelbau dreifach heilig: als Mittelpunkt der Wohnstätte Apollons, als „Erdnabel" (wie man ihn schon zu Pindars Zeiten preist),[15] endlich als der Weiheherd der Entsühnungen. „Die noch frische Besudelung (μίασμα)", sagt Orest bei Aischylos, „wurde an Phoibos' Herd (ἑστία)

[14] Euripides *Her.* 1022. Jessen in Roscher III, 3021: „[es] mag … ein letzter Nachklang einer verschollenen altböotischen Itys-Sage sein."

[15] P. Stengel, *Griech. Cultus-Alterthümer,* S. 70, Anm. 8–10, vgl. S. 159 f.

durch das reinigende Blut (καθαρμοί) eines geopferten Schweines von mir gewaschen" (*Eum.* 282). Vasenbilder stellen den Orest dar neben dem Omphalos sitzend, ein Schwert in der Hand, während Apoll ein Ferkel über seinem Haupt hält; abseits schlummern die Erinnyen. Bei Aischylos werfen diese dem Sühnegott vor, seine Willkür habe „den Erdnabel zum Sammelbecken gemacht aller gräßlichen Flüche (ἄγος) verbrecherisch vergossenen Blutes" (*Eum.* 166). Nun hießen die kuppelförmige Grabgewölbe (θόλοι), die man schon in der mykenischen Epoche baute, ganz allgemein „Näbel"; der „Nabel" des Apollotempels wurde ohne Zweifel von alters her als Grabmal irgendeiner chthonischen Gottheit verehrt. Das Grab eines Gottes aber war nach Rohdes einleuchtender Vermutung (*Psyche* I, S. 130) in den meisten Fällen „nichts Anderes als die Höhle, die man als seinen dauernden Sitz betrachtete." Diese Vorstellung findet ihren Ausdruck in der Schlange, die auf bildlichen Darstellungen häufig, wie die Nabelkegel überhaupt, so im Besonderen den delphischen Omphalos umwindet.

Andererseits gab es unter dem pythischen Dreifuß, der sich im Allerheiligsten des Tempels (ἄδυτον) befand, eine gewölbte Höhle (ἄντρον),[16] die nach Philochor (3. Jh.) für die Grabstätte des Dionysos galt.[17] Aber die Wallfahrer verwechselten anscheinend die beiden Grabmäler – „den „Nabel" und den „Mund der Erde" (στόμα Γῆς). Nur ein Zeuge, und obendrein ein unzuverlässiger (Tatian), hält den Omphalos für das Grab des Dionys, während sowohl Hyginus wie Servius annehmen, daß unter dem Dreifuß Python begraben liegt.[18] Rohdes kritisches Urteil geht folgerichtig dahin, daß die glaubwürdigste Überlieferung (bei Varro: *omphalus Pythonis tumulus*) den Omphalos mit Python, den Dreifuß mit Dionys in Verbindung bringt. Wie war aber eine derartige Unsicherheit überhaupt möglich? Geht sie nicht auf eine tief eingewurzelte Vermengung des dunklen Python und des nicht weniger dunkeln Dionysos zurück? Von beiden hatte man lange Zeit hindurch keine sichere Kunde. Erst nach der definitiven Feststellung des dionysischen Mythos empfand man das Bedürfnis, sich nach dem Wesen des Python genau zu erkundigen. Der landläufige spontane Euhemerismus, der noch vor Euhemeros' Auftreten die volkstümliche Dämonologie zu vermenschlichen und vor allen Dingen dem rätselhaften Vorhandensein von Göttergräbern eine leidliche Erklärung zu finden

---

[16] Hiller von Gaertringen in *RE* IV, 2530f.

[17] Philochorus Fr. 22 *FHG* I, S. 387; = *FGrHist* 328 F 7 b. Die dabei zitierte Inschrift „Hier liegt der verstorbene, von Semele geborene Dionysos" (ἐνθάδε κεῖται θάνων Διόνυσος ὁ ἐκ Σεμέλης) ist sicherlich entstellt. Der Hexameter ist gekürzt und die für den griechischen Hexameter notwendige Hermannsbrücke ist gebrochen. Zu erwarten nach θάνων wäre: Διόνυσος Περσεφόνης παῖς oder (ὁ) ἐκ Περσεφόνης Διόνυσος oder endlich: Ζαγρεὺς παῖς Περσεφονείης. Schwerer anzunehmen ist: Βάκχος Σεμελήιος ὗιος.

[18] Rohde, *Psyche*, I, S. 132, Anm. 2. Lobeck, *Agl.*, S. 572 ff.

bestrebt war, gab Veranlassung, in Python einen gewaltigen Seher der Vorzeit zu erblicken, dessen Leidensgeschick ihm das Aussehen eines Heros aus dem dionysischen Kreise gab. Man erzählte gar (Plut. *Quaest. gr.* 12), daß er, Inhaber des prophetischen Dreifußes, zugleich, wie der chthonische Dionysos Melanaigis, schwarze Ziegen geweidet habe, zu deren Hirten Apollon, nachdem er Python erschlagen hatte, geworden sei (offenbar eine Reminiszenz der Knechtschaft Apolls bei Admetos-Hades). In einer anderen von Strabon (IX, 3.12) übermittelten Erzählung vom bösen Mana Python, der wegen seiner Grausamkeit Drache benannt wurde, ist der euhemeristische Rationalismus auf die Spitze getrieben.

Von der Bestattung des „Sohnes der Semele" (wie Dionysos' Grabinschrift nach Philochoros lautete) in der delphischen Krypte waren die Pilger nicht besser unterrichtet.[19] Übrigens werden Omphalos und Dionysos auch in anderen Orten typisch assoziiert. Ihm gehörte, nach Pausanias' Bericht, ein alter Tempel in Phlius nicht weit vom peloponnesischen Omphalos;[20] dort finden wir ein ganzes Nest dionysischer Heiligtümer und mit ihnen verbundener Legenden von Amphiaraos, Oineus, Herakles; dort hat Amphiaraos zum ersten Mal den Mund zu Weissagungen aufgetan. Auf Vasen des 4. Jahrhunderts mit Darstellungen des eleusinischen Omphalos sitzt Dionys entweder auf ihm oder steht daneben. Antinoos wird in späteren eleusinischen Darstellungen in der gleichen Stellung offenbar als „neuer Dionys" (νέος Διόνυσος) gedacht.[21] Auf den ältesten eleusinischen Pinakes ist allerdings kein Dionysosbild neben dem Omphalos zu finden – mag sein, daß das Verhältnis des Gottes zum Nabelstein noch zu den unsäglichen Geheimnissen (ἄρρητα) gehörte, – der Omphalos selbst aber scheint einen Nachahmung von Delphi und zugleich eine Berichtigung des delphischen Kultes (soweit er in Eleusis seinem rechtmäßigen Herrscher zurückgegeben war), wenn nicht die Offenbarung einer geheimen Überlieferung der delphischen Dionysos-Priester, der sogenannten ὅσιοι, zu sein.

Was Delphi betrifft, so offenbarte die Tatsache, daß das von Anfang an gegebene Grabmal des Python im angrenzenden Heiligtum durch das Grabmal des unbestimmten Dionys verdoppelt wurde, an sich die Notwendigkeit, die beiden geheimnisvollen Wesenheiten zu unterscheiden und gleichzeitig einander anzugleichen: sie verschmolzen in eins in der Vorstellung eines religiösen Prinzips, das seinen Wurzeln nach dionysisch war, von der späteren historischen

---

[19] In dem problematischen (vgl. Bethe in *RE* IV, 2389) dionysischen Epos des Dichters Deinarchus wurde von der Begrabung in Delphi des von Perseus getöteten Dionysos erzählt. Lobeck, *Agl.* S. 574.

[20] Pausanias II, 13, 7; Odelberg, *Sacra Corinthia,* S. 81.

[21] Zu diesen Darstellungen, s. Pringsheim, *Archäol. Beiträge zur Geschichte des eleusinischen Kults,* S. 65.

Form dionysischer Gottesverehrung aber verschieden, und dem das Orakel zu Delphi vor Apollons Ankunft untertan war. Die orphische Glaubenslehre, die vielleicht schon vor dem 6. Jahrhundert einen starken Einfluß auf Delphi ausübte, ließ das Geheimnis des Python unenthüllt und kennzeichnete seine enge Verbindung mit Dionysos nur in ritueller Symbolik; sie forderte eine getrennte Grabstätte für diesen letzten an einer andern geweihten Stelle von Delphi, – unter dem prophetischen Dreifuß. Von dem von den Titanen zerstückelten Knaben Zagreus, dem vorweltlichen Dionys, dem Sohn des Drachen Zeus und der Schlange Persephone, erzählten die Orphiker: daß sein Erzeuger sein Herz verschlungen, oder daß Pallas Athene es unter dem Parnassos-Berg begraben, oder schließlich, daß Apoll die Überreste des Götterknaben unter eben dem Berg beerdigt habe. Die letzte Version war am geeignetesten, um als Grundlage für den geheimnisumwobenen Grabkultus zu dienen, der den Charakter einer „Heraufbeschwörung von den Toten" (ἀνάκλησις) trug und im delphischen Heiligtum zuerst wohl von den Orphikern eingeführt wurde.[22]

Die symbolische Anerkennung der wesentlichen Identität des Python und des Dionys, wobei Python jedoch sowohl vom Dionys-Zagreus wie vom Dionys-Sohn der Semele streng unterschieden wurde, gehörte, wie man annehmen kann, zum Bestand der „unaussprechlichen Geheimnisse" (ἄρρητος λόγος) der delphischen Dionysospriester (ὅσιοι), der Vollstrecker jenes mystischen Opfers, von welchen Plutarch sagt: „Die Delphier glauben, daß die Überreste des Dionysos bei ihnen in der Nähe des Orakels (d. h. des Dreifußes) ruhen, und die Dionysospriester bringen im Tempel des Apollon heimliche Opfer, wenn die Thyiaden den Liknites wecken", d. h. zu der Zeit, da die bakchischen Weiber in nächtlichen Zusammenkünften auf dem Parnassos den wiedergeborenen Dionysos heraufbeschwören und dann in einer Wiegenwanne auf ihren Köpfen hätscheln und hegen.[23]

---

[22] Clem. *Prot.* II, 18: Ζεὺς … τὰ μέλη τοῦ Διονύσου Ἀπόλλωνι τῷ παιδὶ παρακατατίθεται καταθάψαι. Ὁ δέ (sc. Ἀπόλλων), οὐ γὰρ ἠπείθησε Διί, εἰς τὸν Παρνασσὸν φέρων κατατίθεται διεσπασμένον τὸν νεκρόν. Schol. Lycophr. 208: οἱ Τιτᾶνες τὰ Διονύσου μέλη σπαράξαντες Ἀπόλλωνι ἀδελφῷ ὄντι αὐτοῦ παρέθεντο ἐμβαλόντες λέβητι, ὁ δὲ παρὰ τῷ τρίποδι ἀπέθετο, ὥς φησι Καλλίμαχος. Lobeck, *Agl.* S. 558.

[23] Plutarch, *De Is. et Osir.* 35: Δελφοὶ τὰ τοῦ Διονύσου λείψανα παρ' αὐτοῖς παρὰ τὸ χρηστήριον ἀποκεῖσθαι νομίζουσι, καὶ θύουσιν οἱ ὅσιοι θυσίαν ἀπόρρητον ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος, ὅταν αἱ Θυιάδες ἐγείρωσι τὸν Λικνίτην. Die von demselben Autor an anderer Stelle (*De Ei delph.* 9) angegebenen Namen des delphischen Dionysos charakterisieren ihn als chthonischen Dionysos (Isodaites, Zagreus). „Die Priester (ὅσιοι), – sagt er selbst – rufen (ἀνακαλοῦνται) den Gott." Nach Foucart (*Le Cult de Dionysos,* S. 29), „le sacrifice secret des Hosioi avait le même but que les cérémonies mystérieuses des Anthestéria à Athènes: recomposer le corps du dieu et assurer sa renaissance."

Nach Lykophron brachte schon Agamemnon im Höhlenschlund des delphischen Heiligtums irgendein geheimnisvolles Opfer dar, und der Herrscher wurde dafür durch die besondere Huld des Dionysos belohnt.[24] Dieser wurde von dem Atriden anscheinend als Gott-Tauros und zugleich als „Heros" verehrt (als ἥρως Διόνυσος Ταῦρος, eine Verbindung, die wir auch im Weiberkult in Elis finden); Agamemnon brachte ihm als dem begrabenen Gott seine Libationen dar, und zugleich mit ihm auch der Erde und den Unterweltlichen (folglich auch dem Python).[25] Vom Ur-Stiere sprachen die Orphiker als von der letzten Verwandlung des von den Titanen verfolgten Zagreus.[26] In der orphischen Anschauung, die sich auf den ältesten Synkretismus theriomorpher Kulte gründet – des uralten Drachenkults der Bergmänaden und des kretischen, in Theben auf den allbekannten Dionys übertragenen Kultes – besteht zwischen dem Drachen und dem Stier eine mystische Verbindung: der Stier ist die sonnige, der Drache die chthonische Hypostase ein und desselben Gottes; der Stier in der Welt der Lebenden wird zum Drachen im Reich der Unterwelt, um wiederum als Stier wiedergeboren zu werden. Daher der Ausspruch: Der Stier erzeugt den Drachen, dieser zeugt den Stier.[27] In seiner Eigenschaft als Heros war Dionys nicht allein bei den Orphikern Drachenschlange, sondern auch in den volkstümlichen Kulten. Die Schlange diente den Mänaden bei den Liknophorien als Symbol der ehelichen Verbindung mit dem Gott; der wiedergeborenen Dionys wurde als gehörntes Kind (ταυρομόρφος) gedacht.

Das von Plutarch beschriebene kultische Drama (δρώμενον) der Tötung des Python (Septerion) in Delphi ist sehr aufschlußreich. Python erscheint in menschlicher Gestalt,[28] als Bewohner einer Hütte, die dem ursprünglichen Zelt (σκηνή) der Tragödie entspricht. In die Behausung des Python dringt, von Mänaden begleitet, die mit dem uralten minyischen Namen der Oleiai bezeichnet

---

[24] Lycophron 207 ff.: ἐν μυχοῖς Δελφινίου παρ' ἄντρα Κερδῴου θεοῦ Ταύρῳ κρυφαίας χέρνιβας κατάρξεται. Warum war das Opfer ein Geheimnis? Holzinger denkt an die Eifersucht des Apollons. Aber war es möglich, das Opfer vor Apollon zu verheimlichen? Diese Erklärung ist außerdem unzulänglich, da Lykophron in seine Worte einen besonderen, mystischen Sinn einsetzt. In seiner Sprache heißt es, daß das Opfer seinem Wesen nach geheim (nach Plutarch θυσία ἀπόρρητος) war. χέρνιψ weist auf die chthonischen und heroischen χοαί hin.

[25] Vgl. Stengel, *Gr. Cultus-Alterth.*, S. 103.

[26] Nach Nonnos, der hier den Orphikern folgt (Lobeck, *Agl.* S. 556, cf. S. 552), ist Zagreus … καὶ θρασὺς ὤκλασε ταῦρος· ἀμοιβαίῃ δὲ φονῆες ταυροφυῆ Διόνυσον ἐμιστύλλοντο μαχαίρῃ.

[27] Clemens, *Prot.* II, 16: Κυεῖ καὶ ἡ Φερέφαττα παῖδα ταυρόμορφον· ἀμέλει, φησί τις ποιητὴς εἰδωλικός. Lobeck, *Agl.* S. 588.

[28] Plutarch, *De defectu orac.* 418 A: ἥ τε γὰρ ἱσταμένη καλιὰς ἐνταῦθα περὶ τὴν ἅλω δι' ἐννέα ἐτῶν οὐ φωλεώδης τοῦ δράκοντος χειά, ἀλλὰ μίμημα τυραννικῆς ἢ βασιλικῆς ἐστιν οἰκήσεως.

werden und brennende Fackeln in Händen tragen, heimlich[29] ein Knabe ein, der den Apoll darstellt. Der Opfertisch wird umgeworfen, so wie das im Ritual der orgiastischen Mysterien geschah; die Hütte wird mit den Fackeln in Brand gesteckt, Verwirrung entsteht, alle stürzen in wilder Hast zum Tempeltor hinaus.[30] Nachdem der Flüchtling umhergeirrt (πλάναι, λατρεία τοῦ παιδός) und gefangen genommen worden ist, wird die vorschriftsmäßige Reinigung an ihm vollzogen. Diese pathetische Handlung (μίμησις πάθους), ihrem Aufbau und ihrem Geist nach vollkommen dionysisch, geht in den ältesten Teilen ihres Inhalts auf Bräuche der Thyiaden zurück, wie auch zwei andere enneaeterische Feste, Herois und Charila,[31] an denen sie beteiligt sind, scheint aber als Ganze ein von den Orphikern geschaffenes liturgisches Produkt zu sein. Ihre synkretistische geistige Einstellung ist durch die Angleichung des Apoll an Dionys gekennzeichnet, wobei Apoll beinahe seine Unterscheidungsmerkmale einbüßt und sich als Chorführer der Orgie, wie Iakchos bei den eleusinischen Mysterien, in eine dionysische Epiphanie verwandelt. In einer römischen Grabschrift aus Philippi begegnen wir dem analogen Bild eines Knaben mit Fackeln in Händen als Form der nach orphischem Glauben zu erwartenden dionysischen Apotheose eines jugendlichen Verstorbenen im Reich der Seelen:

> Luden die Jungfraun, gestempelt mit Bromios' mystischem Brandmal
> Dich auf die blumigen Auen unter den Satyrn zum Tanz?
> Koren die Nymphen dich, die Körbe Tragenden, daß du
> Mit zwei Fackeln voran schreitest dem festlichen Schwarm?[32]

---

[29] Ibid.: ἥ τε μετὰ σιγῆς ἐπ' αὐτὴν διὰ τῆς ὀνομαζομένης Δολωνίας ἔφοδος. Die Motive eines verborgenen, heranschleichenden Ankommens und vorschnellen Angriffs, Sich-Versteckens, Flucht und Verschwindens sind für die dionysischen Dramen charakteristisch. Die homerische Dolonie (*Il.* X, 314-570) bewahrte viele Merkmale der thrakischen Legende von dem dionsysischen Rhesus.

[30] Ibid.: αἱ Ὀλεῖαι (eine Emendation von Crusius) τὸν ἀμφιθαλῆ κόρον ἡμμέναις δᾳσὶν ἄγουσι καὶ προσβαλόντες τὸ πῦρ τῇ καλιάδι καὶ τὴν τράπεζαν ἀνατρέψαντες (cf. Theocrit. *Lenai* 12 ff.) ἀνεπιστρεπτὶ φεύγουσι διὲκ θυρῶν τοῦ ἱεροῦ. S. Kapitel I, S. 11, Anm. 19.

[31] Plut., *Quaest. gr.*, 293 F (über Charila): ἡ δὲ τῶν Θυιάδων ἀρχηγὸς ἀραμένη κομίζει (sc. τῆς Χαρίλας παιδικὸν εἴδωλον) πρός τινα τόπον φαραγγώδη κτλ. Ibid. (über Herois): Die Enneaeteriden werden erst später durch die Trieteriden auf Delphi ersetzt (Hiller v. Gaetringen, in Pauly-Wissowa, *RE* IV, 2531 f.). Nach Gemin und Zensorin ist die trieterische Zeitrechnung die älteste (vgl. Unger, *Zeitrechnung*, Iwan Müllers *Encykl.* I, S. 731).

[32] *CIL* III, 686: *Nunc seu te Bromio signatae* (durch eingebrannte Embleme von Efeu und eines jungen Hirschen markiert, ἐλαφοστικτοί – Perdrizet in *Bull. de Corr. Hell.* 1911, S. 112) *mystides at se florigero in prato congreg*[*em uti*] *Satyrum sive canistriferae poscunt sibi Naïdes aequ*[*e*], *qui ducibus taedis agmina festa trahas*, etc. Wilamowitz, *Glaube der Hellenen* II, 378. Die Mysten der Dionysos-Weinrebe (Botrys) in Phillippi werden durch die Inschrift *Bull. De Corr. Hell.* 1900, S. 317 bezeugt. Vgl. Farnell, *Cults of the Greek States* V, S. 97.

So tötet also der neue Dionys der Septerion-Handlung priesterlich seinen vordionysischen Doppelgänger. Der delphische Apoll ist in der Auffassung der Orphiker in Wahrheit „Dionysodotes", wie er in phliusischen Geschlecht der Lykomiden, der treuen Bewahrer der ältesten orphischen Überlieferung, heißt.[33]

§ 5

Die von Pausanias (X, 33) überlieferte Geschichte des dionysischen Orakels von Amphikleia wirft einiges Licht auf die des delphischen. Sie ist mit einer lokalen phokischen Drachensage eng verbunden, nach welcher die Stadt den Namen Ophitia erhielt. Der Machthaber des Landes wollte seinen kleinen Sohn vor feindlichen Ränken schützen; zu diesem Zweck verbarg er ihn in einem Gefäß (ἀγγεῖον).[34] In Gefäßen (χύτραι) setzte man Kinder aus (ἐγχυτρίζειν); man bestattete sie auch, wie Ausgrabungen in Attika lehrten, öfters in Gefäßen. Ein Wolf bedroht das Kind, jedoch eine Schlange ringelt sich um das Gefäß und beschirmt es. Als der Vater einmal kommt, sein Kind zu besuchen, gewahrt er die Schlange und durchbohrt mit einem Lanzenstich zugleich sie und das Knäblein. Nachdem er aber von Hirten erfahren hat, wie treu die Schlange gewesen, verbrennt er seinen toten Sohn und dessen gute Wärterin gemeinsam auf dem gleichen Scheiterhaufen. In Ophitia, – fährt Pausanias fort, – werden Dionys zu Ehren Orgien veranstaltet, aber kein Götterbild ist zu sehen, noch Zugang ins geheime Heiligtum (ἄδυτον). Der Gott prophezeit und heilt die Krankheiten während des Schlafes der Wallfahrer im Tempel; als Traumdeuter (πρόμαντις) dient der Priester, der vom Gott besessen ist und ausspricht, was dieser ihm eingibt.

Der Wolf der Sage (ein Gegenstück zum delphischen Wolf) spielt in seinem Verhältnis zum Kind die Rolle des uns bekannten Doppelgängers und Verfolgers, eines Lykaon oder Lykurgos; den Kultus des chthonischen Drachens, der aus dem Grabe weissagt, finden wir sowohl jenseits vom Parnaß, in Theben und anderen Gegenden von Böotien, wie auch in Delphi, wo der Drache Python heißt. Aber im Gegensatz zu Delphi, wo Apollon sich frühzeitig des Orakels der Nacht und des Drachens bemächtigt, läßt sich in Amphikleia eine ungehemmte Entwicklung der vordionysischen Form zur dionysischen verfolgen.

---

[33] Pausanias I, 31, 4; cf. IX, 30, 12.

[34] Das Aussetzen eines neugeborenen Kindes in Gefäßen, bekannt durch Aristophanes, wird durch das Verb ἐγχυρτίζειν (von χύτρα – Topf) ausgedrückt. Dieses Gefäß wurde als Sarg des Kindes verstanden; die Bestattung von Kindern in Gefäßen ist durch Ausgrabungen in Attika belegt; ansonsten wurden sie in einer Art von Wannen bestattet.

Erst nachdem Dionys sein all-hellenisches Antlitz und seinen allhellenischen Namen erhalten hatte, wurde er mit dem ursprünglichen Kult in Verbindung gebracht; als diese Vereinigung sich vollzog, wurde der vordionysische Drache in Amphikleia als Dionys erkannt. Der im Gefäß begrabene Knabe ist der begrabene Dionys, und er ist auch der Drache: den Drachen tötend, tötet der Vater das Kind; der Scheiterhaufen des Kindes ist der Scheiterhaufen des Drachens. Das Allerheiligste umschließt das Grab des Drachens zusammen mit dem des Kindes. Über dem Grabmal vollziehen sich die Mysterien der Nacht und des leidenden Gottes – des Kindes in seiner Duldergestalt und des Drachens in Gestalt des Gottes, der im Schatten des Todes lebt. Als verbindendes Glied zwischen der Epoche der Nacht und des Drachens mit der Epoche des neuen Dionysos dient das Aufkeimen der mystischen Vorstellung vom göttlichen Knaben, die Verklärung des Drachens, der sich als wiedergeborener, menschenähnlicher Gott offenbart.

Das Orakel von Amphikleia zog alle Elemente des delphischen in einem Brennpunkt zusammen und läßt keinen Zweifel an der Richtigkeit der ausgeführten Auffassung von der religiös-historischen Evolution des letzteren, die von Python zu Dionys ging, die aufzuhalten das apollinische Prinzip nicht imstande war, und derzufolge das apollinische Orakel seinem Wesen nach zum dionysischen wurde. Wir wollen den analogen Grund eines andern alten Orakels betrachten. Der pythische Apoll-Soter oder der „Retter" (Beiname des chthonischen Gottes) in Ambrakia[35] hat zweifellos den Platz des ursprünglichen Dionys eingenommen und sich dessen finstere Züge angeeignet. Daher gilt er für den Vater des Melaneus (des „schwarzen") und der Großvater des Dryops; Melaneus ist der Gründer des dionysischen Eretria, selbst Bogenschütze und Vater des Schützen Eurytes. Sowohl der Charakter der Namen wie das Motiv der Jagd verbinden diese Heroen mit Dionys-Zagreus, dem wilden Jäger. Daß vor dem chthonischen Apoll in Ambrakia Dionys, und obendrein in seiner alten düstern Wesenheit, verehrt wurde, geht auch noch aus dem aus jener Zeit erhaltenem Doppelkult der dionysischen Throngenossin Artemis als Hegemone und als Agrotera hervor; dieser letzte Name weist auf blutige Orgien und Menschenopfer hin.[36] Das Beispiel von Ambrakia zeugt übrigens auch für das Alter der mystischen Theokrasie des zwei-einigen delphischen Dionys-Apoll.

Die normale Entwicklung des vordionysischen Orakels der Erde zum Orakel des Dionys wird schließlich auch noch durch das Beispiel des megarischen

---

[35] Antoninus Liberalis IV, 4.

[36] Zum akarnanischen Kult, s. Oberhummer, *Akarnanien*, S. 235 f.

„Orakels der Nacht“[37] bestätigt, das sich in unmittelbarer Nachbarschaft vom Tempel des Dionys-Nyktelios befand. Das delphische Orakel unterscheidet sich dem Prinzip seiner Organisation nach in nichts von den thrakischen Orakeln des Dionysos, die noch zur Römerzeit berühmt waren: in allen weissagten auf gleiche Art Pythien, umgeben von ihre Worte deutenden und in Form von Sprüchen verkündenden „Propheten“ (προφῆται).[38] Indessen fragt es sich: wurde diese Evolution gleich zu Anfang in Delphi durch das Erscheinen des Apoll unterbrochen, so daß Dionys in der Folge gleichsam gezwungen war, aufs neue zu erobern, was ihm als Erbteil der Urprophetin Gaia naturgemäß zugefallen war – woraus folgen würde, daß er dorthin von außen und obendrein später als Apoll gekommen wäre – oder hatte sich im Gang der Entwicklung die Gottheit des Dionys schon vor Apoll so festgesetzt, daß dieser seine Herrschaft nur um den Preis einer teilweisen Angleichung behaupten konnte, um – sobald das *numen* sein *nomen* gefunden – den Dionys als seinen autonomen und rechtmäßigen Vorläufer und Partner im eroberten Reich anzuerkennen?

Erwin Rohde spricht sich mit einigen Vorbehalten für die Priorität des Apoll aus. Nachdem er darauf hingewiesen, daß Dionysos, nach den Scholien des Pindar, „der erste Orakelspender in Delphi“[39] gewesen war, „daß in Delphi Apollo Erbe der Mantik des Dionysos sei, nimmt auch Voigt an,[40] aber er setzt Dionys dem von Apoll verdrängten und erlegten Python gleich, was sich schwerlich rechtfertigen läßt. Ich meine, daß nach Verdrängung des chthonischen (Traum-)Orakels Apollo aus dionysischer Mantik die ihm früher unbekannte Wahrsagung in *furor divinus* übernahm. Einen völlig klaren und gewissen Einblick in die Verschiebungen und Verschlingungen wechselnder Potenzen und Einflüsse gewinnen zu können, aus denen zuletzt die Herrschaft des mannigfaltig zusammengesetzten apollinischen Kultus an dem vielumstritte-

---

[37] Pausanias I, 40, 6: νυκτὸς καλούμενον μαντεῖον. Rohde, *Psyche* II, S. 54, Anm. 2.

[38] Rohde, *Psyche* II, S. 21, 59 ff. Das Orakel bei den Satrern in Thrakien, nach Herod. VII, 111.

[39] Arg. Pyth. S. 297 Boeckh: ἐν ᾧ (sc. προφητικῷ τρίποδι) Διόνυσος πρῶτος ἐθεμίστευσε. Ibid. πρώτη Νύξ (Στύξ) ἐχρησμωδῆσεν.

[40] In Roscher I, 1033 f.: „Apollon nimmt in Besitz das chthonische, von der Schlange gehütete Orakel. Da nun Orakelbefragung ursprünglich Verkehr mit einem abgeschiedenen Geiste ist, so weissagte ursprünglich nicht die Erde, sondern der in ihr hausende Geist. Chthonisch können alle durch nächtliche Inkubation redende Orakel sein, da die Erde Mutter der Träume ist. Da nun der Stammesgott der den Thrakern eng verwandten oder thrakischen Phlegyer seine Traumorakel hatte und durch diesen Traumverkehr wie durch den Schlangenfetisch seine Herkunft aus dem Seelenkulte deutlich erweist, so scheint mir der chthonische Dionysos in Delphi ein ursprünglicher Toten- und Todesgott zu sein. Die uns überlieferten Tatsachen dieses Kultes sind: das Grab des Dionysos im Allerheiligsten des pythischen Tempels neben einer goldenen Statue Apollons in Form einer Stufe (βάθρον), und ein daselbst von dem Kollegium der ὅσιοι dargebrachtes, geheimes Opfer.“

nen Mittelpunkt griechischer Religion hervorging – das wird niemand sich zutrauen dürfen" (*Psyche* II, 59 Anm. 3). Hiller von Gaertringen (Pauly-Wiss. *RE* IV, 2530) folgt Rohde und vertritt die Ansicht, daß zwar Gaia und Poseidon in Delphi zweifellos älter sind als Apoll, Dionys dagegen jünger, jedoch wäre der Einfluß des neuen Kömmlings so mächtig gewesen, daß er eine grundlegende Umwandlung der apollinischen Mantik herbeiführte: das von den kretischen „Orgeonen" des pythischen Hymnos eingeführte Wahrsagen aus den Losen und aus dem Rauschen des heiligen Lorbeerbaumes wurde abgeschafft, und die dionysische Pythia nahm wieder auf dem prophetischen Dreifuß Platz. Der genannte Gelehrte erwähnt zugleich auch das Alter der mit den Thyiaden zusammenhängenden Feste, die nach dem alten Kalender der mythischen Epoche gefeiert wurden.[41]

Wir nehmen unsererseits ohne Zaudern die zweite Lösung des oben erwähnten Dilemmas an, ohne damit aber behaupten zu wollen, daß der Name des Dionys in Delphi vor dem des Apoll erklang. Im Gegenteil, die Namenlosigkeit des Gottes, der im Kultus der Thyiaden geboren wird, war Bedingung für die Thronbesteigung Apolls in Gestalt des erwarteten Dionys. Die kretischen „Orgeonen" mit ihrem vordionysischen Delphin-Totem, die Sühnepriester und Weissager aus Träumen, stießen in Delphi mit den pythischen Thyiaden zusammen, den mit dem prophetischen Lorbeer bekränzten orgiastischen Dienerinnen der dunkeln Gaia und des unterweltlichen Drachens, die aus dem Grabesschoß den unbekannten Gott heraufbeschworen, das Kind oder den Bräutigam, die „neue Sonne."[42] Diese Vereinigung des vordionysischen kretischen Kultes mit der Religion der Mänaden ergibt zum ersten Mal den vollen Gehalt der dionysischen Religion, da die Mänaden das Antlitz und den Namen des Knaben, der geboren wird, kennen. Aber noch war Dionys auf ihren Orgien nicht geboren, als die kretischen Orgeonen kamen, und darum mußte ein fremder jugendlicher Gott den leeren Thron besteigen, und, da er ihn einnahm, nach Möglichkeit den Erwartungen derer entsprechen, die ihn riefen. Er wird zum Daphnephoros, zum Delphinios, zum pythischen Weissager, der den *furor divinus* herbeiführt. Als Dionys geboren wird, wird er bereits nur zum Throngenossen Apolls, was er nie hätte werden können, wäre er nicht von alters her als Prä-Dionysos Herrscher über Delphi gewesen. Nach unserer Ansicht ist von entscheidender Bedeutung in diesem Streit die Antwort auf die Frage:

---

[41] *RE* IV, 2530. Stengel, *Cultus-Alterthümer,* S. 68 f.

[42] Vgl. Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum* XIX, 1: <ἰ>δὲ νύμφε, χαῖρε νύμφε, χαῖρε νέον φῶς. Es gibt schwerlich einen Grund, diesen gottesdienstlichen Vers, der bei Anzündung der Fackeln im uralten orphischen Ritual der athenischen Anthesterien ausgesprochen wurde, für einen später hinzugefügten zu halten (wie Bergk, *Poet. Lyr.,* es tut).

weissagte die Pythia von jeher? Wir antworten darauf: ja, sie war von Anfang an der Mund der Erde (στόμα Γῆς). Die Kreter im pythischen Hymnos waren die ersten Priester, die zwischen sie und das Volk traten, Deuter ihrer dunklen Prophezeiungen (ὑποφῆται), Beschwichtiger ihrer Raserei und Beschränker ihres Einflusses. Diese Beschränkung war die einzige wesentliche Neuerung der apollinischen Ära. Denn die Mänaden sind älter als Dionys, was offenbar Rohde entgeht, wenn er sagt, daß Apoll die ekstatische Weissagung dem Dionys entlehnte; dabei ist die von ihm unterjochte Pythia schon vordionysisch.

Die Hexameter des Hymnos an den pythischen Apoll schweigen von der Pythia, daraus schließen wir aber durchaus nicht mit den andern Forschern, daß es sie nicht gegeben hat, sondern daß die Tendenz der Verfasser diese dazu trieb, die Ereignisse so darzustellen, als hätte es sie nicht gegeben. Wir sehen in dem Hymnos ein Denkmal des Kampfes zwischen den neuen priesterlichen Einflüssen und der uralten Form des orgiastischen Kultes, der auf der weiblichen Prophezeiung und der Verehrung einer weiblichen Gottheit mit ihrem männlichen vordionysischen Gegenstück beruhte. Der Ankömmling Apoll schreitet, nach den Worten des Hymnos, als er sein neues Reich betritt, durch eine Reihe von Dreifüßen hindurch:[43] setzt das nicht das Vorhandensein des pythischen Dreifußes voraus? Die krissischen Weiber und Jungfrauen sind von dionysischer Begeisterung ergriffen, als sie beim Anblick des Lichtscheins vom Herde des Apoll in heiliges Geschrei ausbrechen (ὀλόλυξαν, 445). Der Gott beginnt „aus dem Lorbeer" (ἐκ δάφνης, 396) zu weissagen, den wir weiter oben (§ 3) als alten Besitz der Mänaden erkannten. Er nimmt den Kultnamen Tilphusios oder Tilphossios[44] an – zum Gedenken, daß er die Fluten der heiligen Tilphusa beschämte (387): die Erzählung des Hymnos vom Zorn Apollons auf die Flußnymphe der böotischen Berge ist unserer Meinung nach nichts anderes wie eine mythologische Erinnerung an den Widerstand und die gewaltsame Unterwerfung der dortigen vordionysischen Mänaden unter das neue Gesetz. Der mythische Abglanz dieser letzten sind – wie wir weiter unten zeigen werden – die Erinnyen: daher ist uns auch die Feindschaft der „älteren Göttinnen" für Apoll im allgemeinen verständlich, jene alte Kränkung durch den „jungen Reiter, der die Alten zertrampelte", eine Kränkung, welche die Eumeniden des Aischylos ihm nicht vergessen können, und verständlich auch – auf den gegebenen Sonderfall angewendet – die Anwesenheit des Tilphossios in der Schar der Erinnyen.[45]

---

[43] *Homer. Hymn. In Ap. Pyth.* 443: ἐς δ' ἄδυτον κατέδυσε διὰ τριπόδων ἐριτίμων.

[44] Wernicke in *RE* II, 70.

[45] Rapp s.v. *Erinys*, Roscher I, 1319 (Schol. Soph. *Antig* 126).

Die Herrschaft des Apoll trägt nichts Neues zur Handhabung der Weissagekunst bei. Die Prophezeiungen aus dem Tempelschlaf waren in den thrakischen Orakeln des Dionysos gebräuchlich,[46] und, obgleich sie mit dem Geist kretischer Wahrsagerei übereinstimmten (die „Orgeonen" des Hymnos waren ja Landsleute des Epimenides), schaffte, nach Euripides, Apollon selber sie als ein Überbleibsel aus der Herrscherzeit der Gaia ab.[47] Was die „Lose" anbelangt, so setzt diese für Delphi nicht maßgebende und dort auch nicht verwurzelte Art des Wahrsagens eher die Teilnahme weissagender Frauen voraus, als daß sie sie ausschließt. Die Lose sind in den drei vor-apollonischen geflügelten Schwestern vom Parnaß: in den Thriai personifiziert, den „Lehrmeisterinnen der Weissagung" (μάντεις διδάσκαλοι) und den „Wärterinnen des Apoll", wobei das Bild der Wärterinnen offenbar dem dionysischen Mythos entlehnt ist, der seinerseits auf die Riten der Mänaden zurückgeht. Und die Strophe „Lose werfen gar viele, doch nur wenige wissen zu deuten" ist, der Überlieferung nach, nicht umsonst von der Pythia verfaßt worden; im übrigen ist sie nur eine Umformung des berühmten Ausspruchs: „Viele tragen den Thyrsos, doch der wahren Bakchanten sind wenig."[48] So finden wir denn nicht ein einziges Argument, das unsere Überzeugung von Altersvorrang des weiblichen Orgiasmus als Urwiege der delphischen Religion erschüttern könnte.

---

[46] Das Zalmoxis-Orakel: Rohde, *Psyche* I, S. 121, Anm. 1.

[47] Wernicke in *RE* II, 12.

[48] *Homer. Hymn. in Mercur.* 550 ff. (Θριαί ist Hermanns Emendation). Lobeck, *Agl.* S. 814 mit einem Zitat aus Philochor (Zenob. *Cent.* V, 75: Φιλόχορός φησιν ὅτι νύμφαι κατεῖχον τὸν Παρνασόν, τροφοὶ Ἀπόλλωνος, τρεῖς, καλούμεναι Θριαί, ἀφ' ὧν αἵ τε μαντικαὶ ψῆφοι θριαὶ καλοῦνται καὶ τὸ μαντεύεσθαι θριᾶσθαι ἄλλοι δὲ λέγουσι τὴν Ἀθηνᾶν εὑρεῖν τὴν διὰ τῶν ψήφων μαντικήν· ἧς εὐδοκι μούσης μᾶλλον τῶν Δελφικῶν χρησμῶν, τὸν Δία χαριζόμενον τῶι Ἀπόλλωνι ψευδῆ καταστῆσαι τὴν διὰ τῶν ψήφων μαντικήν. πάλιν οὖν τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ τοὺς Δελφικοὺς ἐρχομένων χρησμούς, τὴν Πυθίαν εἰπεῖν Πολλοὶ θριοβόλοι, παῦροι δέ τε μάντιες ἄνδρες (cf. πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε βάκχοι). Vers 560 des Hymnos an Hermes (αἱ δ' ὅτε μὲν θυίωσιν ἐδηδυῖαι μέλι χλωρὸν) weist darauf hin, daß auch die Weissagungen der Thriai-Schwestern nicht anders als ekstatisch verstanden worden sind. Hesych. θριάζειν, φυλλολογεῖν, ἐνθυσιάζειν: Wilamowitz, *Glaube d. Hellenen* II, S. 381: „θρῖαι mag man nun die Steinchen genannt haben, aber zuerst sind es wohl θρῖα, Feigenblätter, gewesen … die drei παρθένοι selbst, die mit ihren Flügeln sich Honig suchen, also Bienengestalt haben, müssen am Parnaß geglaubt sein; sie waren des Gottes τροφοί (Philochoros). … Zu seinen τροφοί sind sie wohl erst durch die Analogie der Διονύσου τροφοί geworden, waren aber im Glauben längst vorhanden."

§ 6

Wir wollen zur Aufklärung der ältesten Beziehungen zwischen den delphischen Brüdern noch einige andere Beispiele anführen, die das Wachstum des Kultbereichs, das auf Kosten des namenlosen Dionysos unter Apolls Namen vereinigt wurde, darlegen. Nach Homer (*Od.* IX, 197) ist Maron Apollopriester und Mundschenk; als Dionys zum einzigen Gebieter über die göttliche Gabe der Weinrebe ausgerufen wird, wird er wieder mit Dionys vereinigt.[49] Auf heortologischem Gebiet gingen die uralten Thargelien, die mit vordionysischen Menschenopfern verknüpft waren, für immer in den Kreis der Feste des Apoll als Sühnegott über.[50] Die Sminthia, der Mausefeiertag, ätiologisch erklärbar durch Ausrottung der den Weinstöcken schädlichen Mäuse, wurde auf Rhodos, Inschriften nach, zu Ehren des Dionys gefeiert,[51] nach späteren Mitteilungen zu Ehren des Apollon und des Dionys, die als die Ausrotter angesehen wurden;[52] da der Sminthia-Kult mit Wahrsagerei verbunden (die Maus ist ein ζῶον μαντικώτατον) und augenscheinlich kretischer Herkunft ist, so stellt seine Übertragung auf den Apoll in Troas, für die wir im ersten Gesang der *Ilias* ein uraltes Zeugnis besitzen, eine Analogie für die Befestigung der Macht Apollons als Weissager im vordionysischen Delphi dar.

Die musische Nebenbuhlerschaft der delphischen Brüder würde Gegenstand einer getrennten und umfassenden Forschung bilden; als Ergänzung zu dem, was weiter oben (§ 3) über die Musen gesagt wurde, ist es interessant, einen Blick auf die Geschichte der Legende des Linos zu werfen.[53] Ein Problem für die religiöse Mythenschaffung bildete die Frage, welchem von den beiden göttlichen Brüdern und Nebenbuhlern eine der ältesten Überlieferungen der Chordichtung zuzuschreiben sei: der „Linos", ein Trauergesang (θρῆνος) des Volkes

[49] Maron wird als dionysischer Heros zusammen mit Zeus und Dionysos in Maronis verehrt. Er wird zum Objekt eines heroischen Kults auf Pisidien: Preller-Robert, *Gr. Mythol.* S. 731, Anm. 2. Maron ist Sohn des Euanthes; die kretischen Söhne Oenopions – Athamas, Talus, Euanthes, Melas – werden auf Chios umsiedelt: Pausanias VII, 4, 8. Oenopion ist ein ausgesprochen dionysischer Held. Maron ist nach Euripides (*Cycl.* 141) der unmittelbare Sohn des Dionysos. Dies ist die dionysische Genealogie des Maron.

[50] Hipponax fr. 37 Bergk *PLG* 4, S. 475; Hiller-Crusius fr. 34. – Hesych.: Διόνυσος ἄναλος θαργήλιος. [Hinweis nicht verifizierbar].

[51] Prott, *Leges sacrae* II, S. 146 (Lindi).

[52] Apollonios *Lex. Hom.* s.v. Σμινθεῦ: ἐπίθετον Ἀπόλλωνος, κατὰ τὸν Ἀρίσταρχον ἀπὸ πόλεως Τρωϊκῆς Σμίνθης καλουμένης. ὁ δὲ Ἀπίων ἀπὸ τῶν μυῶν, οἳ σμίνθιοι καλοῦνται (auf Kreta, Schol. Lycophr. 1303)· καὶ ἐν Ῥόδῳ σμίνθια ἑορτή, ὅτι τῶν μυῶν ποτὲ λυμαινομένων τὸν καρπὸν τῶν ἀμπελώνων Ἀπόλλων καὶ Διόνυσος διέφθειραν τοὺς μύας. Vgl. Roscher II, 1430 f.; Preller-Robert, *Myth.*, Bd. 1, S. 255 Anm. 2; Wernicke in *RE* II, 68 f.

[53] Zu Linos, s. Greve, in Roscher II, 2053–2063, und unten, im Kapitel über die heroischen Hypostasen.

um irgend einen gestorbenen Gott gleichen Namens. Als Verkörperung der „Leiden" κατ' ἐξοχήν gehörte der Dulder Linos dem Dionysos. Sein Name bildet den Kehrreim jedes Klagegesanges (παντὸς πάθους παρενθήκη). In den Überresten hesiodischer Dichtung finden wir folgendes Bruchstück eines Hymnos (fr. 192 Bz):

> Urania, Du gebarst den vielgeliebten Sohn Linos.
> Wie viele Dichter und Sänger die Erde auch trägt,
> All gedenken klagend bei Gastmahl und Reigen des Linos;
> Mit Linos beginnen die Sänger und schließen sie ihre Lieder.

Da aber Klagelieder und Reigen im Namen des Linos nach Leierbegleitung verlangten, so waren die Rechte des Apoll-Kitharoidos auf diese mythische Persönlichkeit unbestreitbar; diese war so unbestimmt, daß sie in argivischer Überlieferung als kleines Kind erscheint, das von Schäferhunden zerrissen wird, in thebanischer aber als erwachsener „göttlicher Leierspieler", der mit Apoll in eigene Wettstreit tritt und durch die Eifersucht des Gottes den Tod erleidet; bei Homer indessen ist Linos ein wunderschöner, vernichteter Knabe, Sappho besingt ihn zusammen mit Adonis,[54] und in späterer Zeit wird ihm eine apokryphe Erzählung von den Heldentaten des Dionys zugeschrieben. Für die thebanische Überlieferung ist die enge Verbindung des Linos mit den Musen charakteristisch (ein vor-apollinischer Zug) und der heroische Höhlenkult.[55] Die Überlieferung von Argos ist mit der Legende des Koroibos verflochten. Nach der Zerreißung des Kindes Linos (des vordionysischen Kindes) durch die chthonischen Hunde, schickt Apoll nach Argos ein Ungeheuer, das die Kinder aus dem Mutterleib reißt. Koroibos erlegt das Ungeheuer und geht, um sich vom Blute zu reinigen, nach Delphi. Die Pythia befiehlt ihm, den Dreifuß auf die Schulter zu nehmen, ihn zu tragen, bis er unter der Last zusammenbricht, und da, wo er zu Boden fällt, einen Tempel des Apoll zu errichten. So wurde von Koroibos die Stadt der Dreifüsse (Tripodiskoi) in Megaris gegründet; das Grabmal des Heros war in Megara Gegenstand der Verehrung. Wenn wir die Züge delphischer Überarbeitung aus der Erzählung wegstreichen, entdecken wir, daß ihr die Tatsache des orgiastischen Kindermordes zu Grunde liegt; die Erinnerung daran war mit den volkstümlichen Bräuchen[56] der Beweinung des Linos verknüpft und mit Klagegesängen, deren Nachahmung wir bei Aischylos im Kehrreim des Chores, der der Opferung Iphigeniens gedenkt, finden: „Wei-

---

[54] Pausanias IX, 29, 8: Σαπφὼ … Ἄδωνιν ὁμοῦ καὶ Οἰτόλινον ᾄσεν.

[55] Pausanias IX, 29, 6: Λίνος ἐστὶν ἐν πέτρᾳ μικρᾷ σπηλαίου τρόπον εἰργασμένῃ.

[56] Vgl. ἄγροικος νεανίας (Eustathius, *Comm. Iliad.* 259, 3); σκαπανέων ᾠδαὶ καὶ γεωργῶν (Pollux I, 38).

net und klagt, doch das Heil wird dennoch siegen."[57] Die Sage vom heroischen Dulder wird von Delphi ausgenützt, um den wilden Orgiasmus auszurotten und die harmonische Religion der zweieinigen delphischen Gottheit einzupflanzen, die durch den Dreifuß, das Symbol des lichten Phoibos, der weissagenden Erde und des begrabenen Dionysos gekennzeichnet ist.

Die mystische Verschmelzung der brüderlichen Nebenbuhler zu einem einzigen Doppelwesen wurde von der delphischen Priesterschaft in der exoterischen Form äußerer Kundgebungen des unzerstörbaren Bundes dargetan, besonders dadurch, daß sie die Attribute und Zeichen der entsprechenden göttlichen Kräfte austauschten. Lange vor Philodemos – schon bei Aischylos (fr. 341 Nauck) – ist Apoll der „Efeubekränzte und Bakchos" (ὁ κισσεύς Ἀπόλλων, ὁ Βακχεύς, ὁ μάντις). Auf einer korinthischen Vase reichen die beiden jugendlichen Götter einander unter der Palme des delphischen Apoll über dem „Erdnabel" die Hände.[58] Daher auch die kultische Verbindung des Dionys mit Asklepios: Dionys taucht auf als „Arzt, Paionios, Heiler" (ἰατρός, παιώνιος, ὑγιάτης). Das delphische Orakel gebietet, ihn als „Arztweissager" zu verehren.[59] In dieser Eigenschaft war er übrigens von alters her in Amphikleia bekannt; Melampos verkörpert seinerseits die dionysische Heilkunde. Der leidende Heros Asklepios, (neben Melampos) der Heiler der dionysischen Proitiden, büßt indessen seinen Vater Apoll nicht ein, bekommt aber den Dionys als Erzieher.[60]

Wenn wir in des Dichters Philodemos kultischem Dionys gewidmeten „Päan", der uns aus einer Inschrift des 4. Jahrhunderts bekannt ist und in welchem der Kehrreim „evoi, Bakchos!" mit dem apollinischen Ruf „hië Paian!" vertauscht ist, nicht die direkte Verkündung der delphischen Theokratie sehen

---

[57] Aischylos, *Ag.* 121; 139; 159: αἴλινον αἴλινον εἰπέ, τὸ δ' εὖ νικάτω. Wir nehmen an, daß nach den trauervollen Aufrufen αἴλινον αἴλινον (welche die Orientalisten dem phönizischen „ai lenu" – „weh ist uns" annähern) plötzlich ein orgiastisches εὐοῖ ertönte, was Aischylos in einer rationalistischen Interpretation in „εὖ" – „gut" verwandelte.

[58] Stephani, *Compte Rendu de l'Acad. des Sciences de St. Pétersbourg,* 1861, S. 57, Tafel 4. Vgl. Frazers Kommentar zu Pausanias (Bd. V, S. 242), wo die archäologische Bibliographie zur Frage der Verhältnisse von Apollon und Dionysos auf Delphi angeführt ist. Welcker (*Alte Denkmäler* I, S. 151 ff.) untersucht die Giebelfelder des delphischen Tempels mit den Darstellungen auf der einen Seite von Apollon und den Musen, auf den anderen von Dionysos mit den drei Thyiaden und in diesem Zusammenhang die Verbindung der beiden Götter überhaupt. Daß Delphi der religiösen Forderung ihrer Vereinigung entgegenkam, wie sie im völkischen Bewußtsein präsent war, kann man z. B. in der Tatsache ersehen, daß in Arkadien Apollon als Sohn des Silens verehrt wurde. (Porphyrios, *V. Pyth.* 16.; Clemens, *Protr.* I, 28; s. Maass, *Orpheus*, S. 162.

[59] Athenaios I, 41. Kern in *RE* V, 1029.

[60] Kaibel, *Epig. gr.*, 1027: οὐ μὰν [το]ῦδε χάριν σε, Τελεσφόρε, ᾄδομεν οἷον, | ἀλλ' ὅτι κ[αὶ] Παιᾶνος ἀκειρεκόμου θεραπείαις | ζωοφόρον ‹σ' ἔθ[ρεψεν]. ἰὼ μάκαρ, αὐτὸς ὁ Βάκχος.

wollen, so finden wir solche erst in einer späteren Epoche, wo eine Theokratie niemanden mehr in Erstaunen setzte. Lucanus besingt den Parnaß:

> Berg, dem Phoibos und Bromios heilig! Wo die Thebanerinnen
> Beiden vereint delphische Orgien feiern.[61]

Beider Gottheiten vermischten sich (*numine mixto*). Der Rhetor Menander wendet sich an den vielnamigen Gott begeisterter Eingebungen wie folgt: „Die Thebaner nennen Dich Dionysos, die Delphier dagegen ehren Dich mit dem Doppelnamen Apoll und Dionys. Umgeben bist Du von wilden Tieren (dem delphischen Wolf und dem bakchantischen Panther), umgeben von Thyiaden, von Dir empfängt der Mond seine Strahlen" (gemeint ist Artemis, die Throngenossin des Prä-Dionysos und Schwester des Apoll).[62] Jedoch auch nach Pausanias' Worten hielten die Thyiaden auf den Gipfeln des Berges religiöse Zusammenkünfte für Dionysos und Apollon gemeinsam ab.[63]

§ 7

Das in der priesterlichen Esoterik ausgearbeitete und ebensowohl in ständigen rituellen Handlungen als in Symbolen der Tempelkunst proklamierte Dogma der Zweieinigkeit der delphischen Brüder wurde von niemandem angezweifelt oder angefochten. Es war eine Art Theokrasie, die nicht nur den Bedürfnissen der Zeit, sondern vor allem dem innersten Wesen der Volkpsyche entsprach, und so ward sie zur ideellen Grundlage der hellenischen Gesittung.

Kein äußerlicher religiös-politischer Kompromiß war diese Union, wohl aber eine geschichtliche Notwendigkeit. Es galt, den tiefgehenden Zwiespalt im geistigen und politischen Gefüge der Nation auszugleichen, den der Anprall der orgiastischen Strömungen gegen die von Apollon geschützte statische Ordnung der Dinge mit sich brachte. Zahlreiche Mythen, wie die von Orpheus, von Pentheus, von Marsyas, tragen noch das Gepräge des wütenden oder kaum ausgetobten Kampfes. In den Kreis des Lichtgottes selber war das fremde Element mit der nächtlich-ekstatischen Mantik eingedrungen. Entscheidend aber für den „Vatikan der Antike", wie Th. Zielinski einmal Delphi benannt hat,[64]

---

[61] Lucan V, 73: *mons Phoebo Bromioque sacer, cui numine mixto Delphica Thebanae referunt trieterica Bacchae.*

[62] Welcker, *Götterlehre* I, S. 432.

[63] Pausanias X, 32, 7: τὰ δὲ νεφῶν τέ ἐστιν ἀνωτέρω τὰ ἄκρα καὶ αἱ Θυιάδες ἐπὶ τούτοις τῷΔιονύσῳ καὶ τῷ Ἀπόλλωνι μαίνονται.

[64] Diesen Vergleich entwickelte Th. Zielinski, indem er sein Verständnis der apollini-

war die wohl durch die ältesten Orphiker vermittelte Einsicht in die in der göttlichen Waltung selbst begründete Spannung: man erkannte in Apoll und Dionys zwei gegensätzliche Formen ein und derselben Offenbarung.

Die Harmonie, die den Göttern allein voll zu genießen, den Menschen aber zu erringen gegeben ist, wurde dadurch natürlich eher versinnbildlicht als verwirklicht; doch als Norm fürs menschliche Denken und Schaffen genügte ihr vorleuchtendes Abbild. Dies war das ästhetische Phänomen der Antike, wie Winckelmann es dem modernen Europa erschlossen hat. Aber die der „stillen Größe" der goldenen apollinischen Vision unsichtbar innewohnende und sie innerlich belebende Gegenwart des Dionysos blieb den Bewunderern und Erforschern Griechenlands für lange Zeit verborgen, wie denn seine allbewegende geheimnisvolle Flötenmelodie auch den Griechen selbst gleichsam nur von ferne und gedämpft erklang.

Dionys lag in Wahrheit unter der delphischen Schwelle begraben; und so oft er auferstand, – erwachte er mit den Seelen, die er aus den dunkeln Toren hinausließ, und in den Seelen deren er sich bemächtigte: da sahen sie, von der Erde losgerissen, seine wunderlichen, seine erschütternden Epiphanien. Jedoch auf Erden hatte er keinen Ort, wo er sein Haupt niederlegen konnte. Man sang ihm nur unablässig prachtvolle Grabgesänge, wenn man ihm, dem fremdartig lächelnden Gastgeber, nicht in Weinrausch zujubelte; man liebte, sich vom Hörensagen für ihn zu begeistern, jedoch man lud ihn nicht in allzu nahe Nachbarschaft: seine dämonische Heiterkeit war gefährlich, wie Feuer im Haus. Sogar in der Kunst war geniale Anomie allzu unzuverlässig – nicht jeder war ein Aischylos, der seine Titanen „im Rausch" formte – und so wurde ihr ein apollinischer Kanon zur Aufsicht gesetzt.

Dionysos war nicht von dieser Welt. Er wollte ein göttliches Leben und machte das Leben tatsächlich zu einem göttlichen, sobald er nur in Berührung mit ihm kam: wunderbar flammte es dann auf und verwandelte sich wie ein auflodernder Schmetterling in Asche. Manche Hellenen – und es waren die besten – waren bereit, mit Goethe „das Lebendige zu preisen, das nach Flammentod sich sehnet"; die Mehrheit jedoch zog weniger starke Empfindungen der Verwandelung vor. Sie arbeitete besondere, gewissermaßen diplomatische Beziehungen zu Dionysos aus, die lange schon die griechisch studierenden Landsleute des Anacharsis täuschen, weil diese nicht erraten, daß ein großer Teil der antiken Aussagen über ihn nur listige Vorsicht und Heuchelei einer scheinbaren Sorglosigkeit sind, und auf einer häufig durch einfachen Takt ge-

---

schen Religion in einem genialen Aufsatz über Orestes (*Neue Jahrbücher,* 1899) auslegte. Seinen Schlußfolgerungen über Orestes selbst können wir aber trotzdem nicht zustimmen, wie unten im Kapitel über die heroischen Hypostasen geklärt wird.

botenen Zurückhaltung beruhen. In der Tat, es war ratsam, nicht an allzuviel zu rühren, wenn man den Namen des Dionysos aussprach, der indessen unvermeidlich auf aller Lippen lag. Dionys und das Leben – das war eine gefährliche Verbindung, die an die Liebe der Semele gemahnte. Wäre Dionys als Gesetzesgeber aufgetreten, so hätte er gewiß Unmögliches gefordert, daß allein ihm am Herzen lag: einer politischen Wirksamkeit war er ganz offenbar nicht gewachsen. Alle Gottheiten verkörpern ein Gesetz; alle sind sie Gesetzgeber und selber gesetzmäßig. Einzig Dionys verkündet und verwirklicht die Freiheit. Das Ablehnen des Gesetzes im Namen einer gotterfüllten Freiheit ist im antiken dionysischen Ideal ein Zug, der sich vielleicht erst in der Geistesverfassung jener galiläischen Fischer wiederfindet, die, von Wundern umgeben, den seltsamsüßen Reden von Weinbergen und Weinrebe aus dem göttlichen Munde verzückt lauschten. Denn Dionys, der Befreier, ist kein Aufrührer und ist nicht stolz; er steigt zu den Menschen herab wie zu Seinesgleichen und steigt ebenfalls in den Himmel des Vaters: sind ja beide, nach der hellenischen Uranschauung, die sich mehrfach auch einen plastischen Ausdruck gefunden hat, eine und dieselbe göttliche Wesenheit.

In der delphischen Theokrasie liegt gleichsam die chemische Formel der Seele des antiken Hellenentums beschlossen: gerade das war, um mit Plato zu reden, ihre „Mischung" (κρᾶσις). Ihre Größe bestand in der Vereinigung zweier Leben spendenden und Schönheit schaffenden Prinzipien, die mit den Namen von Dionys und Apoll bezeichnet wurden. Die Bestimmung des ersteren, des Gottes und Menschen zugleich, war rein mystisch und ging, als solche, über alle Formen und alle Schranken von Raum und Zeit hinaus. Dem Gott, nur „Gott", war es beschieden, die antike Kultur in der ganzen schwerwiegenden Bedeutung dieses gewaltigen Wortes in der Idee zu vollenden, in der Fülle der Erscheinung zu betätigen, sie bis an die historischen Grenzen ihres ruhmreichen Wirkungskreises zu führen und sodann in entrückt strahlender ätherischer Harmonie zu erstarren, als reines Symbol der vollkommenen Form.

Kapitel III

Die Mänaden

§ 1

Wenn die spärlichen Erwähnungen des Dionysos bei Homer in Beurteilung ihres echten Alters auch strittig sind, so ist doch die Stelle der *Ilias* (XXII, 460), wo die „heftig klopfenden Herzens davonstürmende" Andromache mit einer „Mänade" (μαινάς) verglichen wird, sicher kein späteres Beiwerk. Demgemäß erkennen wir auch in der „Rasenden" der Parallelstelle (VI, 389: νομένῃ εἰκυῖα) ebenfalls eine Mänade, deren Gestalt dem Dichter, sooft er an die von Schmerzen und Verzweifelung ergriffene Andromache denkt, immer wieder vorschwebt. Da aber eine dionysisch Verzückte sich ohne Dionys nicht denken ließ, dieser aber nicht nachgewiesen war, meinten viele Forscher von Lobeck an (wie noch neuerdings Wilamowitz), die Schwierigkeit dadurch beseitigt zu haben, daß sie das wirkungsvolle Bild im allgemeinen und flachen Sinn als Gleichstellung der Heldin einer „in Wahnsinn Verfallenen" auslegten. Jedoch die Substantivierung des verbalen Begriffs, und zwar nur im weiblichen Geschlecht, empfiehlt das Nomen als Bezeichnung eines steten Typus aufzufassen, zumal da der Vergleich überhaupt nur dann künstlerisch wirksam ist, wenn ein außerordentlicher Vorfall durch den Hinweis auf eine wohlbekannte, sich in bestimmten Formen wiederholende, allen geläufige Erfahrung veranschaulicht wird. Im übrigen haben schon die älteren Homeriden zufälligerweise dafür gesorgt, alle Zweifel dieser Art zu heben, indem sie im *Demeter Hymnus* (V, 386) die homerische Reminiszenz also entwickelten:

> . . . der Tochter entgegen
> stürmte sie gleich der Mänade, die waldige Höhen durchstürmet.

Setzt aber das Auftreten einer orgiastischen Rasenden notwendig den Dionysos voraus? Eine Mänade ohne Dionys ist nur auf dem Boden einer Theorie kein Widersinn, die eine vordionysische Epoche des griechischen Orgiasmus postuliert und das Mänadenwesen für älter hält als Dionysos selber. Eine solche Erweiterung der geschichtlichen Schau ist eben unser Vorsatz, damit ist aber nicht gesagt, daß wir die Annahme eines – und sei es nur im Werden begriffenen –

Dionysoskults in Kleinasien zur Zeit der Abfassung der Andromache-Episoden von vorneherein ablehnen: berichtet ja Herodot (I, 50) von „dionysischen Feierlichkeiten „außerhalb der Stadtmauer" von Smyrna, noch vor dem Einfall der Jonier. Dachte er etwa an einen „katagogischen" Auszug der Bürger zum vorstädtischen Herd eines Dionysos-Heros?

Dem vordionysischen Heroenkult entstammen, allem Anschein nach, die in der *Odyssee* arg verzerrten Gestalten des Ziegenhirts Melanthios und der von Penelope auferzogenen schönwangigen Melantho, der Anführerin der zwölf zu den Freiern stehenden Dienerinnen des Hauses, deren nächtliche Tänze der noch nicht erkannte Ankömmling Odysseus verhindert. Ausgesprochen dionysisch sind beider Namen und Leiden: Melantho, die Odysseus in Stücke (διὰ μελεϊστί, XVIII, 339) zu zerhacken droht, wird schließlich erhängt, Melanthios zerstückelt. Ist dem so, so liegt dem Parteikampf die Opposition des volkstümlichen Orgiasmus gegen die homerische Herrenreligion zugrunde.

In den jüngeren Teilen des homerischen Epos ist das Mänadentum wohl schon dionysisch. Wir lesen bei Pausanias (X, 4, 3):

> Warum Homer (*Od*. XI, 581) die Stadt Panopeus die Reigenstadt (καλλίχορος) nennt, erfuhr ich in Athen von den sogenannten Thyiaden. Diese aber sind attische Frauen, die jedes Jahr nach dem Parnaß ziehen und zusammen mit den Frauen aus Delphi zu Ehren des Dionysos Orgien veranstalten. Es ist Brauch bei ihnen, auf dem Wege nach Delphi, wie in anderen Städten, so auch in Panopeus Reigentänze aufzuführen. Der Beiname, den Homer dieser Stadt zulegt, bezeichnet offenbar die Reigentänze der Thyiaden.

Also, schon die Verfasser der Erzählung von des Odysseus Abstieg in das Totenreich (der ersten „Nekyia") kannten die auf dem Wege von Chäroneia nach Daulis gelegene Burg Panopeus als die „Stadt der schönen Reigentänze", was sich nicht auf die Reigen der Nymphen beziehen kann, wie Lobeck vermutete, denn es handelt sich hier nicht um eine Quelle, sondern um eine Stadt; viel eher weist der Beiname auf die Wallfahrten der „Theoriden" hin, auf ihre heiligen Prozessionen oder „Theorien" nach den Orten der parnassischen Zusammenkünfte, wie Ribbeck in richtiger Einschätzung dieses in der lokalen Überlieferung wurzelnden Zeugnisses meint.[1]

---

[1] Ribbeck, *Anfänge und Entwickelung des Dionysos-Cultus in Afrika*; Hiller von Gärtringen, *De fabulis ad Thraces pertinentibus,* S. 42. – Eine dionysische Frauen-Theoria war von Euripides in der Tragödie „Palamedes" (Strab. X, 3, 13) dargestellt; der Chor nicht-hellenischer Frauen sucht bei den Achäern Schutz, um auf dem Idaberg, den gemeinsamen ἱερὰ νόμιμα gemäß, Orgien feiern zu dürfen zu Ehren des Dionysos und der phrygischen Magna Mater; die Anführerin des Chors sagt: (nach Wilamowitzens Emendation, *Herakles* I, S. 363), sie sei gekommen als Thyiade des Dionysos (θυιὰς Διονυσὸν ἱκόμαν).

Die weiblichen Dionysosmysterien (τελεταί) sind auch Hesiod bekannt: die Proitiden seien, nach ihm, deshalb wahnsinnig geworden, weil sie Dionysos' Weihen nicht angenommen hatten (Apollod. II, 2). Er gebraucht den Monatsnamen Lenäon (*Op.* 504), der von den zu dieser Jahreszeit regelmäßig abgehaltenen Orgien der Lenen (Mänaden) herrührt. Lobeck selbst (S. 285) schließt aus der Erwähnung der Thyia, Deukalions Tochter, bei Hesiod, daß er die delphischen Thyiaden kannte.

Die Formen der orgiastischen Gemeinschaften tragen den Stempel tiefsten Altertums. Die delphischen Thyiaden bildeten einen religiösen Verband (Thiasos), dessen Leiterin oder Anführerin (ἀρχηγός) zu Zeiten Plutarchs (*De Is. et Os.* 35) Kleïs war. Die mythische Thyia (vgl. II, § 3) wurde als eponyme Stifterin des Thiasos verehrt; ihr zur Seite stand die nicht weniger mythische „Schwarze" (Kelaino, Melaina, Melanis, Melantheia, Melantho).[2] Herodot kennt einen der Thyia geweihten Tempel in Delphi (VII, 18). Auch Pausanias (VII, 21, 6) spricht wohl von einem ähnlichen Heroen-Heiligtum (ἡρῶον) einer uralten Mänade, indem er „in der Nähe des Theaters der Stadt Patras" einen „heiligen Bezirk (τέμενος) irgendeiner Ortsbewohnerin" erwähnt (vgl. die Begräbnisstätte der Thessala „in der Nähe des Theaters" nach der unten angeführten Inschrift von Magnesia). Die Grabmäler von Astykrateia und der Manto in Megara am Eingang des dem Dionysos heiligen Bezirkes (Paus. I, 43, 5) waren offenbar auch Orte eines Heroenkultes altberühmter Mänaden, von denen die zweite, wie ihr Name verkündet, die Gabe der Weissagung besaß. Im übrigen kennt der Mythos sie gut: sie waren die Töchter des Polyeidos, der den Kult des Dionysos Patroos in Megara gestiftet hatte; er war der Urenkel des Melampus und, gleich seinem Ahn, ein dionysischer Heros, Wahrsager und Entsühner.[3]

Daß das Mänadentum das ursprüngliche Element im Dionysosdienst bedeute, war den späteren bakchischen Mysten wohl bewußt. Die Mänade Mystis hat den Knaben Dionysos in den heiligen Riten unterwiesen, wie Nonnos (IX, 111 ff.) es beschreibt und die Gemälde des Farnesina-Hauses auf dem Palatinos vor die Augen führen.[4]

---

[2] Waser, in Pauly-Wissowa *RE* IV, 2700; s.v. Delphos.

[3] Die zweiteilige Organisation des von zwei Schwestern gestifteten megarischen Thiasos ist ein deutlicher Hinweis auf den uralten Bund zwischen den altheimischen, mit der Erdenmantik verbundenen Mänadenwesen des Festlandes und dem von den Inseln gekommenen und bald mächtigeren (Astykrateia) Dionysoskult. Polyeidos ist wohl eine heroische Projektion des vielgestaltigen (πολυειδοῦς) Inselgottes der Maske und der Vermummung. Das von Polyeidos errichtete „bedeckte" Standbild des Dionysos, an welchem Pausanias nur das Antlitz erblicken durfte, war vielleicht nur ein πρόσωπον auf phallischer Herme gleichartig demjenigen von Methymna (Kap. VII, §3).

[4] M. Rostovtzeff, *Mystic Italy,* S. 122.

§ 2

Die Inschrift von Magnesia am Mäandros,[5] die im 1. Jahrhundert n. Chr. nachgezeichnet worden ist, aber von Ereignissen einer sehr alten Epoche spricht, führt das delphische Orakel an, auf dessen Geheiß die Magneten drei thebanische Mänaden „aus dem Geschlecht der Kadmostochter Ino" beriefen, um in ihrer Stadt die Dionysos-Orgien nach böotischem Vorbild zu stiften.

„Dem göttlichen Wort gemäß" – heißt es in der Inschrift – „wurden durch die Orakelbefrager aus Theben drei Mänaden: Kosko, Baubo und Thessala herbeigeführt. Und Kosko sammelte die Schar (Thiasos) beim Platanenbaum (in dessen gespaltenem Stamm ein Götterbild des Dionysos gefunden worden war), Baubo sammelte die Schar vor der Stadt, Thessala die Schar der Katabaten (der „Hinabsteigenden"). Nach ihrem Tode wurden sie von der Stadt begraben. Die Asche der Kosko ruht im Dorfe Kosskobuna („Hügel der Kosko"), die der Baubo in Tabarna und die der Thessala in der Nähe des Theaters."

Diese Inschrift bestätigt nicht nur die vereinzelten Nachrichten über die Mänaden-Verbände und die Vermutungen über ihre Einsetzung von der delphischen Priesterschaft, wie es für Sparta, Achaia, und Elis nachgewiesen ist,[6] sondern sie wirft auch ein Licht auf die althergebrachte Ordnung der weiblichen Orgien. Wir sehen, daß Euripides in den *Bakchantinnen*, auf die Einführung der Dionysischen Religion in Theben zurückblickend, nicht ohne Grund von drei Mänadenscharen spricht, die von den drei Töchtern des Kadmos angeführt wurden, – worin auch Theokrit, der bei der Abfassung seiner „Lenen" andere Quellen benutzt, mit dem Tragiker übereinstimmt. Die thebanische Gemeinschaft der Dienerinnen des Dionys bildete offenbar einen dreifachen Thiasos; jeder der drei Teile brachte seine Opfer an einem eigenen Altar dar; die Anführerin eines jeden leitete ihr Geschlecht von einer der drei Schwestern der Semele (Agaue, Autonoë, Ino) ab, die als erste dem Dionysos Altäre in den Bergen errichtet hatten. Vierzehn „Gerären", Matronen der Stadt Athen, opfern dem Dionys am Anthesterienfeste auf vierzehn verschiedenen Altären. Der Altar wurde einer Priesterin anvertraut, die durch ihre Abkunft von einer heroisierten Mänade dazu bestimmt oder berechtigt war. Wie überraschend es auch auf den ersten Blick erscheinen mag, daß das Geschlecht nicht von einem dionysischen Heros, sondern von einer Mänade abgeleitet wurde (was an die hesiodeischen Heroengenealogien erinnert[7]), so ist es doch nur natürlich für eine so altertümliche, im gynäkokratischen Kult der alleinigen Göttin wurzelnde

[5] Athener Mitteilungen 1890, S. 331; Inschriften von Magnesia, 215. Vgl. Wilamowitz, *Glaube der Hellenen* II, S. 373.

[6] Rapp, *Die Mänade* und in Roscher, *Mythologisches Lexikon* II, 2243-2283.

[7] Toepffer, *Attische Genealogie,* S. 165.

Einrichtung wie das Mänadentum. Die Worte des Orakels „aus dem Geschlecht der Kadmostochter Ino" gewinnen von diesem Gesichtspunkt aus die Bedeutung eines gewichtigen Zeugnisses, das auch andere analoge Erscheinungen auf diesem Gebiet ins rechte Licht stellt. So setzten die im orchomenischen Ritus verfolgten Frauen aus der minyischen Sippe die Geschlechtsnachfolge der ersten Minyaden fort.[8] Von den Semachiden lesen wir bei Stephanos von Byzanz, daß ein Stamm in attischen Demen so hieß nach seinem Ahnherrn Semachos: „bei diesem und seinen Töchtern weilte Dionysos zu Gast; von den Töchtern des Semachos stammen Dionysospriesterinnen ab." Die delphischen Thyiaden sind älter als Delphos selbst, der den Kömmling Apoll freundschaftlich in seinem Reich begrüßte, denn sie gehören seiner göttlichen Ahnentafel an. Die megarischen Mänaden sowie die lakedämonischen Leukippiden führen ihr Geschlecht nicht von Polyeidos und Leukippos, sondern von deren Töchtern, die im eigentlichen Sinn als Ahnfrauen der Thiasos-Vorsteherinnen erscheinen.

Indessen müssen wir das oben Gesagte durch folgende Erwägungen einschränken. Wenn von der Geschlechtsnachfolge bei der Ausübung eines Priesteramtes die Rede ist, so muß das Wort „Geschlecht" (γένος) häufig als eine künstliche Vereinigung fiktiver Sippengenossen aufgefaßt werden, als ein religiöser Bund in den sakral-rechtlichen Formen eines Geschlechtes. Denn nicht einmal das Aussterben der Nachkommenschaft brachte die Tilgung des Geschlechtsnamens und die mit ihm verbundenen Gottesdienste mit sich, nachdem sie einmal zu einem Bestandteil der Staatsreligion geworden waren, d. h. zu einem unabänderlichen Teil des vom Staat für alle Zeiten angenommenen Bestandes der Gentilskulte. In diesem Sinne und auf diese Weise konnte der Kultus des „väterlichen" Dionysos (Patroos) in Megara sich noch zur Zeit des Pausanias im Besitz des Polyeidosgeschlechtes befinden, so wie der gleichnamige Kult in Ikaria dem Geschlecht der Ikarieis gehörte, dessen Mitglieder gewissermaßen Ikarier κατ' ἐξοχήν waren und sich demgemäß der übrigen Bürgerschaft entgegenstellten.[9] Auch die Bakchiaden von Athen bildeten wohl solch ein Geschlecht, das sich zusammenfügte, um dem Dionysos-Eleuthereus zu dienen und die städtischen Großen Dionysien zu feiern – ein Geschlecht, an dessen Spitze, nach Angaben von Inschriften, gewählte Archonten standen.[10]

---

[8] Die Ahnfrauen der orchomenischen Minyaden – Leukippe, Arsinoë und Alkothoe, des Königs Minys Töchter, die Hipposos, Leukippens Kind, zerrissen hatten, hießen Psoloai (ὑπὸ λύπης καὶ πένθους) oder Oloai (Αἰολεῖαι, Ὀλεῖαι). „Und bis auf den heutigen Tag", setzt Plutarch (*Quaest. gr.* 38) hinzu, „benennt man so die Mänaden aus ihrem Geschlecht (τὰς ἀπὸ τοῦ γένους)."

[9] Δῆμος ὁ Ἰκαριέων: Foucart, *Le Culte de Dionysos en Attique,* S. 84.

[10] *IG* III, 97: Πιστοκπάτης καὶ Ἀπολλόδωρος Σατύρου Αὐρῖδαι πομποστολήσαντες καὶ

Die Zulassung von Fremden zu den Stammesorgien, die von den „Orgeonen" veranstaltet wurden, bedeutete schon eine Aufnahme in die untergeordnete Kategorie der Mitglieder des Geschlechtes,[11] und die ursprüngliche Einweihung in die Mysterien mag, wie A. Dieterich glaubte, lediglich eine Form der Adoption gewesen sein.[12]

Man kann überhaupt sagen, daß die dionysische Priesterschaft tiefer als die andern hellenischen in der Stammesordnung wurzelte.[13] Der Dionysosdienst war in der Tat ganz besonders ein gemeinschaftlicher Dienst, was sich in der sakralen Bezeichnung „Orgie" ausdrückt. Denn die Orgien sind Gottesdienste, die gemeinsam – und ursprünglich ohne Priester – von allen Teilnehmern abgehalten werden, welche darum alle auch gleichmäßig „Bakchanten" (βάκχοι) oder „Geweihte" (ὅσιοι) heißen. Die natürliche Form des Gemeinschaftsdienstes aber – soweit es sich nicht um weibliche Zusammenkünfte handelt, welche die Anwesenheit von Männern ausschließen – war unmittelbar in den Sippenverbänden gegeben. Erst die spätere Zeit schwächte diese Norm in Bezug auf die männliche Priesterschaft ab. Jedoch die Bedeutung dieser letzten war, im Gegensatz zur vordionysischen Priesterschaft und deren spärlichen Überresten, verhältnismäßig nicht groß, da der Kult wesentlich auf dem Frauendienst beruhte.

ἄρχοντες γενόμενοι τοῦ γένος τοῦ Βακχιαδῶν ἀνέθηκαν (Inschrift aus einem runden Altar mit Relieffiguren von Silenen im athenischen Dionysos-Theater).

[11] Toepffer (*Attische Genealogie,* S. 12ff.) glaubt, der Dionysoskult sei in alle Privatkulte der attischen Geschlechter eingepflanzt worden, woraus sich der Begriff der Orgeonen entwickele, als Mitglieder des Geschlechtsverbands und Teilnehmer an dessen gemeinsamen Orgien. Diese Hypothese setzt den dionysischen Ursprung des Orgienbegriffs voraus. Sowohl der Ritus als der Name ὄργια gehören dem dionysischen Kreise an, aber zugleich auch dem vordionysischen, woraus sich das Vorkommen der Orgeonen im Homerischen Hymnus an den pythischen Apoll erklärt.

[12] Dieterich, *De hymnis orphicis,* S. 38. Μύστης als γεννητὴς τῶν θεῶν – Rohde, *Psyche* II, S. 421f.

[13] Die dionysische Priesterschaft war in der älteren Zeit typisch ein Geschlechtsprivileg und innerhalb des betreffenden Geschlechtes erblich. In Plutarchs Zeit wird sie in Orchomenos zu einem Wahlamt, infolge eines vom erblichen Dionysospriester verübten rituellen Mordes (Plut. *Quaest. gr.* 38). Der Kult des Dionysos Melpomenos zu Athen war in ausschließlichem Besitz des Aineadengeschlechts. Männliche Sakralkollegien der Dionysosdiener sind in Arkadien (Phygalia, Megalopolis) nachweisbar (Immerwahr, *Arkadische Kulte,* S. 190).

§ 3

Die Wundererscheinung des Dionys in einem Baum, von welcher die Inschrift redet, entspricht seiner Eigenschaft als Baumgott (ἔνδενδρος, δενδρίτης); nur ist der Baum dieses Mal weder eine Fichte noch ein Feigenbaum, sondern eine Platane, in welcher sich die göttlichen und heroischen Seelen niederlassen, wie das Beispiel der Helena zeigt.

Belehrender ist die Topographie der drei Frauenvereine (Thiasoi), die eingerichtet werden. Der erste hat natürlich den Ort der wunderbaren Gotteserscheinung zum Mittelpunkt. Die Aufstellung des zweiten findet eine Reihe von Analogien in den Heiligtümern des Dionys „*fuori le mura*", vor den Toren der Stadt. Außerhalb der Stadtmauern (ἔξω τείχεος) begehen die Smyrnäer nach Herodot (I, 150) ein Dionysosfest, als die Kolophonier sich der leeren Stadt bemächtigen. Als einer der ältesten Fälle einer solchen Lokalisierung des Kultes erscheint der athenische „Herd" (ἐσχάρα) des Eleuthereus in der Akademie; hier wird Dionys als Ankömmling und Gast an der Stelle seines vorläufigen Standortes, an den Stadtmauern, verehrt. Draußen weilt er als wandernder Heros; auf der Akropolis erwartet ihn die Apotheose. Das ihm zuerteilte geweihte Gebiet *intra pomoerium* umschließt seinen Tempel und das Theater. Dieses letzte ist „das Heiligtum (ἱερόν) des Dionysos", wie die Inschrift über dem Eingang zum Theater eben in Magnesia am Mäandros verkündet (Inschriften von Magnesia 233). Eine vergoldete plastische Gruppe, die Dionysos von Mänaden umgeben darstellte, war beim Theater von Sikyon errichtet. Der Verkehr zwischen dem Theaterviertel in der Stadt und dem geweihten Bezirk vor der Stadt wird, wie wir das in Athen und in eben jenem Sikyon sehen (Paus. II, 7, 5), durch den Brauch aufrechterhalten, die verehrten Götterbilder nachts bei Fackelschein herüber und hinüber zu tragen.

Insoweit hierbei Dionys als der seine Verehrer von der Burghöhe vor die Stadt „Hinabgeleitende" erscheint und jene in nächtlichem Zug zu seinem heroischen, d. h. chthonischen „Herd" „hinabsteigen", insoweit ist dem Dionys des Theaters die Benennung des „Abwärtsführers" (καθηγεμών) eigen, dem Thiasos des Theaters aber die Benennung der „Hinabsteigenden" (καταβάται). Beide haben religiös-symbolische Bedeutung: unter dem Hinabsteigen hinter dem Heros ist der Abstieg in das Reich der Unterwelt zu verstehen, was auch durch die nächtliche Prozession mit Fackeln angedeutet wird, und das Hinübertragen des Götterbildes von der Burg in die Niederung kommt der Beerdigung des Gottes gleich. Alle Versuche gewisser Gelehrter, der Tragödie den Charakter dionysischer Mysterien zu nehmen, brechen beim ersten aufmerksamen Blick auf die Bühnenaltertümer zusammen. Die organische Verbindung der Mänaden mit dem Theater, die auch unsere Urkunde verbürgt, ist ein wei-

terer Beweis für dessen uralte Bestimmung: das Heiligtum des leidenden und sterbenden Gottes zu sein.

§ 4

Das dreieinige Gefüge, dessen Urbild wir in Theben sehen, war bei den Mänaden-Vereinen (Thiasoi) üblich. Nach Magnesia wurden, wie wir sahen, zur Einrichtung des dreieinigen Verbandes drei Mänaden „aus dem Geschlecht" einer der drei thebanischen Ur-Mänaden geschickt. Die ursprüngliche Trias konnte noch verdreifacht werden. Nach einem Gedicht von Theokrit (XXVI, 1–6), dessen liturgischer Wert nicht zu bezweifeln ist, errichten die drei Schwestern der Semele mit ihren drei Scharen der Mutter des Gottes drei Altäre und dem Dionysos neun. Neun Männer und neun Frauen bilden die Priesterkollegien des Dionysos-Aesymnetes, der in Patras zusammen mit der Artemis-Triklaria verehrt wurde (Paus. VII, 20, 1). Darum schildert auch das folgende, Anakreon zugeschriebene Epigramm – vermutlich eine Inschrift am Sockel einer Bildhauerarbeit – eben drei Mänaden, die wegen der ehrenvollen Erwähnung ihrer Namen gleichfalls für die Vorsteherinnen eines dreiteiligen Thiasos zu halten sind:

> Die mit dem Thyrsosstab heißt Helikonias; jene – Xanthippes,
> Glauke die dritte. Herab steigen begeistert die Drei
> talwärts vom Orgienhort zu den festlichen Chören und bringen
> Weintraub' und Efeugerank, bringen ein Zicklein dem Gott.

Gleichzeitig finden wir aber auch Mänaden-Kollegien, die nicht dem Prinzip der Trias entsprechen. Dazu gehören die elf Dionysiaden (oder Δύσμαιναι, „die Rasenden") in Sparta und die „sechzehn dionysischen Frauen" in Elis. In beiden Fällen haben wir es vermutlich mit einer Fusion ehemals selbständiger Vereine zu tun. Die Zahl der vierzehn Gerären in Athen ist durch den orphischen Eingriff zu erklären; sie hängt mit der Heptas der Orphiker zusammen, dem von ihnen aus Ägypten entlehnten Symbol der siebenfachen Zerteilung und Wiederzusammenfügung der göttlichen Monade (vgl. Kap. IX, §§ 2 und 7). Indessen sind auch Spuren uralter Dichotomie zu bemerken, die dem ursprünglichen Dualismus der parnassischen Mänadenreligion entspricht. In Megara sahen wir zwei Ur-Mänaden, die Töchter des Polyeidos; hier handelt es sich vielleicht um den frühen Synkretismus der beiden Grundtypen der dionysischen Religion: das festländischen und des Inselkults. Aber in der Sage von Tereus haben wir ebenfalls nur zwei Mänaden vor uns – Prokne und Philomele;

die Sage gehört nach Daulis und scheint das hohe Altertum des parnassischen Kults widerzuspiegeln, wie es aus der delphischen Legende von der „Schwarzen“ und der „Besessenen“ (Thyia) uns entgegenatmet. Bemerkenswert jedoch ist, daß als Ahnfrau der Thyiaden im eigentlichen Sinn nur die zweite geehrt wird, mit der wahrscheinlich die dreiteilige Organisation des delphischen Thiasos beginnt; auf dem Giebel des delphischen Apollontempels war ja Dionys (nach Welcker) mit drei Thyiaden dargestellt. Thyia erscheint als Mänade des Dionysos; die „Schwarze“, besessen von der Macht der Erde (κάτοχος ἐκ τῆς Γῆς), als erste Prophetin; ihr gleicht auch die megarische Manto. Die dreieinige Einrichtung, die wohl mit den dionysischen Trieterien verknüpft ist, setzte sich in Böotien fest, wo Theben für ganz Hellas die Geburt des Dionysos verkündete; auch das minyische Orchomenos unterwarf sich dem. Sie bedeutete das Ende der Epoche vorfühlender Erwartungen des jugendlichen Gottes, des kommenden Throngefährten der dunkeln Göttin – das Ende der Epoche der vordionysischen Mänaden, die den Dionysos noch nicht kannten.

Die bisherige Untersuchung gestattet uns, Diodors Zeugnisse (IV, 3) über die Mänaden des ersten vorchristlichen Jahrhunderts klarer zu erfassen. In vielen griechischen Stadtgemeinden, sagt er, werden jedes zweite Jahr bakchische Schwarmfeste von Frauen gefeiert, und dann sind alle Mädchen, verpflichtet nach Vätersitte und heiliger Verordnung den Thyrsos in die Hand zu nehmen, „εὐοῖ“ zu rufen und dem Dionysos zuzujauchzen; die verheirateten Frauen aber müssen, eine jede mit der Schar, der sie angehört (κατὰ συστήματα), gemeinsam dem Gotte Opfer darbringen, an der heiligen Handlung enthusiastisch teilnehmen und überhaupt auf jede Art die Anwesenheit des Dionysos verkünden und lobpreisen. An der Spitze der Scharen also stehen ihre Anführerinnen, welche die „Theoria“ „auf die Berge“ (εἰς ὄρος) führen; diese sind die geweihten Mänaden, die den (in der weiblichen Linie) auf sie vererbten Dienst der Sippe fortsetzen; sie sind umgeben von verheirateten Bürgerinnen, die den entsprechenden Scharen zugeteilt sind – mag sein, daß einige von ihnen dem Priestergeschlecht selbst zugezählt werden; während die Frauen aktiv an den gemeinsamen (also im eigentlichen Sinn zur „Orgie“ gehörigen) Opferungen und Weihehandlungen beteiligt sind, bilden die jungen Mädchen gleichsam den sie begleitenden Chor. Die allgemeine Achtung des Volkes für die Teilnehmerinnen der so streng geregelten, den Männern unzugänglichen, mysterienartig gestalteten Gottesdienste ist verständlich, ebenso die besondere Ehrfurcht vor den Anführerinnen der heiligen Scharen. Eine milesische Inschrift aus später Zeit zeichnet deutlich den dem religiösen Brauch entsprechenden Typus einer solchen Vorsteherin (εἰς ὄρος ἦγε), der „städtischen“ (πολιητίδες) Mänaden, wobei die allgemeine Bezeichnung „wie's einer guten Frau ziemt“ (χρηστῇ τοῦτο γυναικὶ θέμις), – darauf hinweist, daß die Kultangelegenheit, um die es

sich handelt, alle Bürgerinnen gleich angeht; die Inschrift verdeutscht lautet etwa so:

> Hier ruht eine dem Gott Dionys Geweihete. Grüßet,
> ihr Mänaden der Stadt, wie's eure Tugend gebeut,
> Jene mit Ehrfurcht und Lieb, die den Schwarm in die Berge geführet,
> Orgien feiernd mit euch, opfernd mit euch für die Stadt.
> Fragt aber Einer: „Wie hieß sie?" so antwortet: „Die, deren Leben
> schön war, Alkmäonis, Gordios' Tochter, war sie."

§ 5

Daß die Erinnyen in vielem den Mänaden gleichen – die einen wie die andern z. B. sind „Jagdhunde" (wir kennen gar eine Θηρώ als Mänade, *Monumenti dell' Inst.* Bd. X, 23) – unterliegt keinem Zweifel; die Frage ist nur, ob sie erst später als Ebenbild der Mänaden gedacht und dargestellt wurden. Alles spricht dafür, daß das Gegenteil der Fall war: sie sind eine althergebrachte Projektion der ursprünglichen Mänaden in den Mythos. In der Mythenbildung gibt es keine Willkür, und die dionysische Stilisierung der Erinnyen müßte sich auf irgendeine Verwandtschaft zwischen ihrem Kreis und dem des Dionysos stützen, jedoch selbst der Dionys der Unterwelt ist ihnen vollkommen fremd. Wenn es uns andererseits gelungen ist, die Spur der vordionysischen Mänaden aufzufinden, so sehen wir sie geradezu in Gestalt der Erinnyen vor uns. Denn wer anders sind denn diese „Töchter der Nacht", deren Nähe und Berührung Wahnsinn hervorrufen – wer denn sind diese Schwestern der Lyssa, die dem Menschen den Verstand raubt, wenn nicht die schauerlichen Dienerinnen der Göttin Nacht, die mit Fackeln in Händen, schlangenumwunden, ihre wilden Reigen führen? Vergleichen wir die Erinnyen des Aischylos mit den Bakchantinnen des Euripides: schlafen nicht die einen wie die andern, von wilder Verfolgungsjagd oder rasendem Herumwirbeln ermattet, ein und springen, immer wachsam, plötzlich wieder auf, um im Wachen ihren heiligen Wahn fortzusetzen? Wir begreifen, warum die Erinnyen die „ältesten Göttinnen" und „Greisinnen" sind; sie sind die Vertreterinnen des alten Testamentes in der hellenischen Religion. Wir begreifen, warum sie furchtbar sind: sie sind die Erinnerung an die grauenvolle religiöse Vergangenheit menschenmörderischer Verfolgungen. Wir begreifen, warum ihre Schar nicht immer durch die heilige Dreizahl versinnbildlicht, sondern zuweilen – wie auf Darstellungen der Verfolgung des Orestes – auch als Zweiheit symbolisch gedacht wird, in Erinnerung vielleicht an die uralte Zweiteilung des delphischen Thiasos. Wir begrei-

fen, warum sie, die alten Beherrscherinnen des Orakels, nach Aischylos so frei in Apollons Tempel eindringen und sich auf den steinernen Sesseln um den Omphalos lagern. Wohl in Delphi war ihnen von der Erdgöttin Themis die Rachepflicht auferlegt worden, die sie auf Grund der ewigen Satzungen der reinigenden Macht des Eindringlings Apollon entgegenhalten sollten. Wir begreifen endlich, wie es möglich gewesen ist, daß die am arkadischen Orestheion hausenden „Göttinnen der Raserei" (μανίαι), die offenbar eine mythische Spiegelung der Mänaden waren, so ohne weiteres den Erinnyen gleichgesetzt wurden.

Von Anfang an waren ihre Attribute dionysischer Art, denn es bestand kein Grund und hatte keinen Zweck, sie später damit zu beleihen: mit dem bukolischen Stachel (κέντρον), dem zweischneidigen Beil und dem Efeukranz. Sie brüllen wie Kühe, das Gebrüll des Stieres aber oder die Nachahmung dieses Lautes kennen wir aus der Beschreibung in den *Edonen* des Aischylos als Merkmal dionysischer Orgien. Derselbe Dichter kleidet die Erinnys in ein schwarzes Ziegenfell und gibt ihr die entsprechende Benennung des Dionysos (μελάναιγις, *Eum.* 680); sie ist die Schwarze, gleich jener ersten delphischen Weissagerin. Ehe der Kithäron, das Schlangennest, zum heiligen Berg des Dionysos wurde, beherrschten ihn die schlangenumwundenen Priesterinnen der Nacht: daher die Legende vom Jüngling Kithäron, der die Liebe der Erinnys Tisiphone verschmähte und durch den Stachel einer ihrer Schlangen umkam. Die Leidenslegende prägte die kultische Erinnerung an die männermordenden Orgien der Mänaden vom Kithäron, die von der delphischen Religion noch nicht besänftigt waren. So ergänzt die Widerspiegelung kultischer Wirklichkeit im Mythos den Mangel direkter Zeugnisse über die vor-apollinische und prä-dionysische Vergangenheit des Orgiasmus vom Parnaß.

Kapitel IV

Die heroischen Hypostasen des Dionysos

§ 1

Als Heroen galten bei den Hellenen die Hingeschiedenen, welche – nach einem ruhm- und leidvollen Leben den Unterweltfürsten zugezählt – die den Ahnen gemeinsame Kraft, auf die Lebenden ihres Stammes herüberzuwirken, in gesteigertem Maße zu besitzen schienen.[1] Viele unter diesen Großen waren in der Vorzeit Blutsverwandte der Unsterblichen, etliche gar „Gottessöhne" (θεῶν παῖδες), von Göttern mit sterblichen Frauen gezeugt. Aber auch abgesehen von ihrer Herkunft sind die Heroen ihrem Range, ihrer Machtsphäre, ihrer Eigenart nach sehr verschieden, zumal ihr Kreis nicht geschlossen ist und sich durch neue Heroisierungen fortwährend mehrt.

In der unzähligen Schar der in den Schoß der Erde hinabgestiegenen „Gottgleichen" (ἰσόθεοι, ἡμίθεοι), „Edlen" (γενναῖοι), „Gewaltigen" (πελωροί), „Wohlgestalteten" (εὔμοροι, Aischylos *Ag.* 454), „Starken" (ἰσόθεοι, δυνατοῖ, κρεῖσσονες), „Erhabenen" (σεμνοί), befinden sich auch vergessene Dämonen und entthronte Götter, – diejenigen vor allem, deren lokaler Name der Rivalität einer weiter verbreiteten Benennung derselben religiösen Wesenheit nicht standhielt – neben den durch ununterbrochene Verehrung von alters her geheiligten Stammes- und Geschlechtsahnen, wie die legendäre Überlieferung der ihnen geweihten Kultstätten sie in Erinnerung hatte. Da aber unter Heroen im eigentlichen Sinne der allgemeine Sprachgebrauch gerade sterbliche Menschen und nicht unsterbliche Götter verstand, so ist die zweite der angeführten Kategorien für alle Heroen überhaupt bestimmend; denn übermenschliche Wesen, die ihre Göttlichkeit eingebüßt hatten, mußten sich in allem den verklärten Ahnen angleichen und – selbst wenn sie einmal Anspruch auf Hochaltäre (βωμοί) mit den der göttlichen Majestät entsprechenden Opfern (θύματα) erheben konnten – sich fortan mit Gaben begnügen, die man in die Behausungen der Entschla-

[1] Aisch. *Choeph.* 355 ff. (*de Agamemnone mortuo*): φίλος φίλοισι τοῖς ἐκεῖ καλῶς θανοῦσιν, κατὰ χθονὸς ἐμπρέπων σεμνότιμος ἀνάκτωρ, πρόπολός τε τῶν μεγίστων χθονίων ἐκεῖ τυράννων·

fenen hinunterschickt, und mit Opfern ganz besonderer Art (ἐναγίσματα), die auf niedrigen „Heroen-Herden" (ἐσχάραι) dargebracht wurden.

Obwohl die beiden geheimnisvoll klingenden Bezeichnungen „Heros" und „Daimon" in der Anwendung auf Gegenstände dunklen Volksglaubens häufig verwechselt wurden, so war doch die erstere stets mit der Vorstellung verknüpft, daß das gegebene Objekt des chthonischen Kultes seinerzeit unter den Menschen gelebt hatte, was man indessen durchaus nicht von allen Bewohnern der Unterwelt behaupten konnte; daher wurden die chthonischen Dämonen und Heroen – entgegen der Ansicht von Usener – bei den Hellenen niemals, nicht einmal in ländlichen Religionen, mit ihren „Bauerngöttern" (εὐηθεῖς θεοί) endgültig identifiziert. Und was für dogmatische und liturgische Weiterbildungen des alten Heroenkultes es auch im 7. und 6. Jahrhundert gegeben haben mag, wie sich die Begriffe der Hierarchie jenseits des Grabes und der Abstufung der heroischen Kanonisierung auch verfeinert haben mögen, die Glaubensgrundlagen sind in allen Epochen des Hellenentums von alters her stets die gleichen geblieben. Die bei Homer nur verdunkelte Vergötterung der Ahnen ist nicht zu leugnen; aber es ist noch weniger zulässig, in Anbetracht der Mehrzahl der Heroennamen und Gestalten von göttlicher Abstammung bei Homer, den ganzen Heroenkultus aus dieser Vergötterung abzuleiten; jenes Überwiegen zeugt übrigens nur dafür, daß das religiöse Gedächtnis lebenszäher ist als das historische. Die Welt ist in den Augen des antiken Menschen voll von verschieden gearteten, verschieden starken Seelen; selbst bei Lebzeiten des Menschen kann seine Seele den Leib verlassen, und in diesen kann eine andere Seele fahren; der lebende Sterbliche kann zeitweilig Träger einer übermenschlichen Seele sein; nach des Menschen Tod gebührt einer solchen Seele ein Platz unter den Starken der Unterwelt, nicht aber unter der Menge der wesenlosen Schatten. Mag in der Übergangsepoche einer gewissen Skepsis und in der dazu neigenden öffentlichen Umwelt – zu Zeiten, da das Bußgeld an Stelle der Blutrache vorübergehend die Stimme des vergossenen Blutes erstickte und von einer religiösen Reinigung vom Blut noch nichts zu hören war – mag damals einem Lebenden auch ein Sklavenlos auf Erden beneidenswerter denn die Herrschaft über Schatten erschienen sein: dennoch blieb auch damals die Seele des Achill im Hades die Seele eines Starken im Gegensatz zu der bleichen Menge der ihm untergebenen schwächeren Seelen.

Jedoch die älteste Vorstellung von der jenseitigen Schar der Mächtigen ist unzertrennlich von der Verehrung des Grabes des schon bei Lebzeiten vergöttlichten Führers und Machthabers – und verblaßt nach Maßgabe der Entfernung von den väterlichen Begräbnisstätten. Homers Epos war vom Heimatboden losgerissen. Es ist nicht zu verwundern, daß die Entwicklung einer neuen Kolonisation die Belebung des Heroenkultus mit sich brachte: sie wurde zur

natürlichen Aufgabe einer Religionspolitik, die nach Befestigung des Bandes unter den Stämmen und nach Erstarkung der Wurzeln nationalen Selbstbewußtseins strebte. Wie gerade für den Begriff des „Heros" – bei all seiner Vergottung – sein Tod als Unterscheidungsmerkmal dient, so erweist sich als die wahre Grundlage des Heroenkultus das materielle Vorhandensein seines Grabmals mit allem, was daraus folgt, bis zu der schon im 6. Jahrhundert gebräuchlichen Überführung der heiligen Gebeine: „Viele gewaltige Seelen von Helden stürzt' er zum dunklen Hades hinab" (*Il.* I, 3). Obwohl die Zeit und die Gesellschaft, die diesen Vers geschaffen, aller Grabesmystik, die dem Hellenentum innewohnte und sich bald üppig entfalten sollte, entfremdet war, entsprach er dennoch der allgemeinen Voraussetzung welche die gemeinsame und ständige Grundlage sowohl des Ahnen- als des Heroenkultes bildete. Der gleiche Zug – der Tod des Heros – ist auch besonders scharf in der Überlieferung ausgeprägt. Denn dieser Tod ist immerhin etwas Größeres als das unvermeidliche Ende eines beliebigen Sterblichen: nicht umsonst ist der Heros ein Halbgott; er besaß ein Anrecht auf Unsterblichkeit, die als Lohn so vieler Mühen einzig Herakles errang. Wenn wir sagen würden: der Tod eines Heros sei an und für sich „tragisch", so würden wir nur in moderner Redensart das echt antike Erlebnis des heroischen Leidens, „Pathos", ausdrücken; dazu eben haben ja die Hellenen ihre Tragödie geschaffen, um gerade für dieses Gefühl in Formen religiöser Kunst einen Ausweg zu finden.

Übrigens kann man diese Beobachtung anschaulicher und greifbarer vorführen. Die Gedächtnisfeiern bestehen in Klagen um den Entschlafenen; die heroische Tradition konzentriert sich ganz natürlich auf die traurige Seite des betreffenden Geschickes, soweit sie vom „Threnos", der kultischen Beweinung, getragen wird; diese aber war lange Zeit hindurch der einzige Hort des Heldengedenkens. „Auch vor Agamemnon gab es viele Helden," bemerkt Horaz außerordentlich treffend, „aber unbeweint (*illacrumabiles*) wurden sie vergessen, weil kein Sänger sich fand, um von ihnen zu künden." In der Tat nahm vor Homer die Stelle des späteren Epos die Epolyrik des Totengedenkens ein, Klage-Lobgesänge (κλέα ἀνδρῶν) die auch schon in Zyklen (οἴμη) geordnet wurden. An Sängern von Lobliedern, an Sagenkundigen und an Klageweibern mangelte es nicht; allein die Übersiedelung in fremde Länder schloß die Siedler von den heimatlichen Grabstätten mit ihren Gedächtnisfeiern aus und entwöhnte sie nach und nach davon; die alten Lobgesänge gerieten allmählich in Vergessenheit, diejenigen aber, deren man sich noch erinnerte, veränderten sich im Munde eines in der Fremde zur Welt gekommenen Geschlechtes bis zur Unkenntlichkeit in allem, was nicht die wesentliche Charakteristik des Heros und seines Geschickes betraf. Und trotzdem ist die *Ilias* des Homer auch eine solche *laudatio funebris*, wodurch sich ihre Episodenhaftigkeit erklärt: die Ab-

sicht des Dichters ist es durchaus nicht, den trojanischen Krieg zu schildern, sondern nur die Kränkung des Achill mit ihren Folgen – dem Tod des Patroklos und dem Tod des Hektor – als verhängnisvolle Anlässe für den Tod des Heros selber, des zu beweinenden Achilleus: die *Ilias* ist nur der erste Teil eines Grabgesanges vom Schicksal des Achill.[2] So bewahren sogar im jonischen Epos, das sich so weit von der Altväterweise entfernt, die lobpreisenden Totengesänge ihren ursprünglichen Sinn und Aufbau. Diese Heldensagen sind, ihrer allgemeinen Aufgabe nach, eine ausgebreitete Klage (γόος), sie sind auf Gram und Jammer geboren (πένθος, πένθιμα). Ihrem Inhalt nach sind sie Leidensgeschichten (παθητικά), die von „heroischen Leiden" (ἡρωικὰ πάθη) künden. Nicht von ungefähr bezeichnet Aristoteles die *Ilias* als ein „pathetisches" Gedicht (im Gegensatz zur „ethischen", d. h. zur Sitten schildernden *Odyssee*); und die *Kleine Ilias* beginnt mit einer Erwähnung der „Leiden":

> Ilion will ich besingen und Dardanos' roßreiche Triften,
> Wiesen- und Weideland, wo die Danäer Furchtbares litten.

Übrigens bedeutete nach den Scholien auch bereits das erste Wort der Homerischen *Ilias* – Zorn – für die Alten Pathos; Odysseus aber kennzeichnet das Werk des Demodokos folgendermaßen:

> Ob die Muse, Tochter des Zeus, ob Apoll dich belehret,
> Schön und harmonisch besingst Du das leidvolle Los der Achäer.

Die religiös-historische Eigentümlichkeit der Beziehung zum Heros ist gerade der Gram und die Klage um ihn: die Eigentümlichkeit seines Schicksals ist eben „Leiden", als welches sein Tod selbst empfunden wird, da er seiner Gottähnlichkeit allzu schroff widerspricht. Die beiden Arten, die Gegenstand religiösen Dienstes sind, unterscheiden sich eben dadurch voneinander, daß die unsterblichen, „ewig seligen" Götter ihrem Wesen nach Leiden nicht unterworfen und leidenschaftslos (ἀπαθεῖς) sind, die Heroen aber, die dem Geschlecht der Sterblichen entstammen, notwendig der Leiden teilhaftig sind (ἐμπαθεῖς), ihre Geschichte ist immer eine Passionsgeschichte.

Die vordionysischen Kulte suchten nach einer synkretistischen Form, die beide Religionen – die olympische und die chthonische – vereinigte; eine Synthese von Gott und Heros schwebte ihnen vor. Es war eine lange Periode verworrenen Suchens, dumpfen Gärens der Geister, die nach religiöser Harmonie,

[2] Über πένθος und πάθος als Wurzeln des „tragischen" Epos ihrer Natur und Ursprung nach, vgl. unseren *Homerischen Epos* (in der Reihe der „Bibliothek der europäischen Klassiker" – *Homer*, Moskau, 1912), S. xviii und xxxii.

die nach einer einheitlichen und tröstlichen Weltanschauung dürsteten. Die wunderlichsten Sagen entstanden, sinnwidrige „Grabmäler der Götter" tauchten auf. Ohne Zweifel hat es Fälle gegeben, (wir vermuten solche in den religiösen Neubildungen von der Art eines „Zeus-Agamemnon", „Zeus-Amphiaraos", „Zeus-Trophonios", „Zeus-Aristaios" und dergleichen mehr), wo der kultische Beiname des Gottes sich abtrennte und den Keim zu einem selbständigen heroischen und seiner Natur nach vordionysischen Kultus legte, in der Folge aber schloß sich dieser wiederum dem Gottesdienst an, dem er entsprungen war, indem er indessen einen Schößling zurückließ, dem es bestimmt war, später auf den Stamm der Dionysischen Religion als untergeordneter Kult einer heroischen Hypostase des Dionysos aufgepropft zu werden.

Als Name und Verehrung des Dionysos sich allgemein befestigt hatten, wurde der Begriff der heroischen Leiden auf den in seiner Gestalt endlich gefundenen wahren „Gott-Heros" übertragen, was in Wirklichkeit bedeutet: auf den Gott und Menschen zusammen (ἀνθρωποδαίμων wie der Held der Tragödie *Rhesos*, ein rechtes Urbild des Dionysos, genannt wird). In welcher Beziehung aber mußte der neue Gott, der Heros κατ' ἐξοχήν, zu den andern Heroen stehen? Nirgends – nicht einmal in der orphischen Theologie, finden wir eine dogmatisch bestimmte Antwort auf diese Frage. Ganz deutlich indessen tritt die Neigung des religiösen Denkens zu Tage, jedes einzelne heroische Geschick gleichsam als einen Sonderfall eines einheitlichen, universellen heroischen Schicksals, wie es in der Person des Dionysos vertreten ist, anzusehen. Seine pathetische Gottheit verallgemeinert, umfaßt und enthält in sich alle Leidensgeschichte, alle Gestalten und Seelen der besungenen und beweinten Dulder. Aus mannigfaltigen historischen Ursachen werden einige Heroen in nächste Verbindung mit Dionysos gebracht – und zwar diejenigen, die sich schon in der vordionysischen Epoche irgendwie als seine Vorläufer erwiesen hatten – , während andere ihm ferner bleiben; alle jedoch sind sie Genossen seiner Leiden, er ist der oberste Gebieter über ihre unterweltliche Behausung, wohin er zu ihnen allen niedersteigt als zu seinen Angehörigen, mit der Fackel und der Botschaft der Wiederkehr, der Palingenesie. Kein Wunder, daß wir schon auf frühen Darstellungen der Heroisierung neben der uralten chthonischen Schlange auch die eigentlichen dionysischen Symbole antreffen: Kränze um den Kopf des auf einem Throne sitzenden Heros und den Kantharos, das mit Wein gefüllte Trinkgefäß des Dionys, in seinen Händen.[3] Dionysisch stilisiert sind auch Dar-

[3] Deneken in Roschers *Mythol. Lex.* 1, 2567 ff. Der Brauch, bei Festmählern Kränze aufzusetzen, ist dionysischen Ursprungs und auch mit der rituellen Bedeutung des die Trauerfeier als Leichenschmaus ersetzenden Festes verbunden.

stellungen von heroischen Totenmählern, zuweilen mit Beteiligung des ruhenden Dionysos selbst.[4]

Nun aber erzählt Herodot (V, 67) von den Sikyonern, daß sie den Heros „Adrastos anriefen und seine Leiden in tragischen Chören verherrlichten, da sie den Dionys nicht ehrten, sondern den Adrastos; Kleisthenes (Tyrann von Sikyon, gest. um 575) aber gab die Chöre dem Dionysos wieder und die übrigen Kulthandlung dem Melanippus“ (dem heroischen Gegner des Adrastos). Zeugt dieser Fall nicht von einem Separatismus der lokalen Heroenkulte, von ihrem Widerstand gegen die dionysische Vereinheitlichung der pathetischen Chordienste? Auf rein rituellem Gebiet blieben die heroischen Kulthandlungen unberührt; die werdende Tragödie allein tritt augenscheinlich als direktes Organ der beginnenden Vereinigung auf. Die religionspolitische Bedeutung, die sie dadurch gewinnt, wirft ein unerwartetes Licht auf ihre Entwicklung. Jedoch die uralte Tradition der Klage um einen geliebten Heros wurzelte offenbar tief im Volksleben, und die Redensart: „Was hat Dionysos hiermit zu tun?“ (οὐδὲν πρὸς Διόνυσον) bleibt da als Merkzeichen des Zweifelns und Murrens, mit dem die Menge in der Entstehungszeit der Tragödie dem Eindringen dionysischer Bräuche in die heilige Handlung heroischen Leidens, bzw. dem Übertragen der letzteren in den Kultbezirk der dionysischen Religion begegnete.

Ungeachtet des Widerstandes, auf den wir hingewiesen haben, konnte indessen die Entwicklung, nachdem sie ihr natürliches Strombett einmal gefunden hatte, nicht mehr stillstehen: die Tragödie wuchs heran, getreu der Überlieferung der heroischen Leiden, im Schoße der Religion des Gottes der Seelen, des Gottes der Leiden, und die lebendige Mythenschöpfung gestaltete unaufhörlich die ganze heroische Legende in dionysischem Geiste um. Die Idee des Pathos erscheint überall beharrlich nach bestimmten Kategorien vorwärtsgetrieben und entwickelt (solche sind z. B. Verfolgung und Verbergung des Kindes, früher Tod, Flucht, verhängnisvoller Wahnsinn, Eifersucht einer Gottheit, Tod von der Hand des heroischen Doppelgängers, geheimnisvolles Verschwinden, Entrückungen, Metamorphosen, usw., sogar Kreuzigung wie die des Lykurg nach Diod. III, 65) – nach Kategorien, die dem Kreis dionysischer Vorstellungen einer bald sehr alten, bald verhältnismäßig späten Epoche entlehnt sind, je nach der Zeit und den Bedingungen, unter denen die Berührung des gegebenen Heroenkultes mit der Dionysischen Religion stattfand.

Die Dicke des dionysischen Farbanstrichs ist indessen verschieden, und dort, wo sie beträchtlich ist, können wir getrost von „dionysischen“ Heroen oder von „heroischen Hypostasen“ des Dionysos sprechen: wobei die erste Bezeichnung in Bezug auf jene Heroen am Platze ist, deren Sage in pragmatische Verbindung

[4] Ibid. 2571 f. Vgl. unten Kap. VI, S. 121 über den Bestattungskult.

mit der heiligen Geschichte des Gottes gebracht war oder sie sonstwie widerspiegelte,[5] während unter den Hypostasen des Dionysos vorwiegend Spiegelungen und Abbilder des Gottes selbst unter andern Namen zu verstehen sind, lokale Unterschiebungen eines heroischen Doppelgängers an seiner Statt, vordionysische Ansätze der entsprechenden Mythenbildung aus der Periode des Suchens nach Namen und Antlitz. Die weiter unten angeführten Heroennamen sollen nur der Veranschaulichung des geschilderten Prozesses dienen: im Lauf unserer Untersuchung stoßen wir dauernd auf dionysische Heroen und Hypostasen, – wir wollen ihre Zahl um einige neue und typische Beispiel vermehren.

§ 2

Der Einführung des Dionysoskultes ging hier und da die Verehrung eines namenlosen „Heroen" voran. Neben dem Tempel des Dionysos-Kolonatas in Sparta befand sich – nach Pausanias III, 13, 7 – der heilige Bezirk eines „Heros", und die Mänadenverbände brachten diesem früher als dem Dionysos Opfer dar, weil er – wie das Volk die Sitte deutete – der Führer (ἡγεμών) war, der den Gott nach Sparta geleitet hatte.[6] Wir vermuten im anonymen Heros keineswegs Herakles, wie einige meinten – denn dieser hätte nicht unbenannt bleiben können – sondern eine Hypostase des Dionysos selber: darauf weist die Übereinstimmung seines Herdes (ἐσχάρα) mit den Heroenherden des göttlichen Ankömmlings vor der Stadt hin (z. B. in Sikyon oder auf der Insel Thera), die ihm als zugehörig betrachtet werden, auch nachdem ihm schon auf dem hohen Altar (βωμός) in der Akropolis der Stadt als Gott geopfert wird. In Athen wird auf

[5] Hier ist das genealogische Prinzip wichtig. Die dionysische Natur der Nachkommen, die von den Heroen-Doppelgängern des Dionysos stammen, bestimmt in der Regel ihr Dionysos-ähnliches Schicksal und Leiden. Ein Beispiel ist der Heros Eryx, der von Herakles getötet wurde und auf dessen Grab Entellos einen Stier als Opfer (anstatt eines menschlichen Opfers) bringt (Verg. *Aen*. V, 482: *hanc tibi, Eryx, meliorem animam pro morte Daretis persolvo* – eine alte Ersetzungsformel, vgl. Lippert, *Religion der europ. Culturvölker,* S. 285). Eryx' πάθος ist von seiner Herkunft von dem thrakischen Butes, dem Doppelgänger (der Sage nach dem Bruder) des Lykurgos abhängig. Aber warum ist der Stier *melior anima*? Dieses Grabsteinopfer ist sowohl ein dionysisches Opfer als auch Stier-Dionysos. Bei Ovid begegnen wir der ursprünglichen euphemistischen Formel des Ersatz-Opfers in schon rationalistisch modifizierter Form: „Wir geben ihnen diese (d. h. Tier-) Seele statt einer besseren", d. h. menschlichen (*Fast.* VI, 162: *hanc animam vobis pro meliore damus*).

[6] Paus. III, 13, 7: τέμενός ἐστιν ἥρωος, ὃν τῆς ὁδοῦ τῆς ἐς Σπάρτην Διονύσῳ φασὶ γενέσθαι ἡγεμόνα· τῷ δὲ ἥρωι τούτῳ πρὶν ἢ τῷ θεῷ θύουσιν αἱ Διονυσιάδες καὶ αἱ Λευκιππίδες κτλ. Vier leere Marmorthrone vor einem Heiligtum, anscheinend des Dionysos, in Rhamnus, s. Reichel, *Vorhellenische Kulte,* S. 22.

dem südlichen Abhang der Akropolis Dionysos-Eleuthereus als Gott, in der Vorstadt aber als Heros verehrt; und kehrt er zu seinem chthonischen Opferherd zurück, wird er der „Hinabführende" (καθηγεμών) genannt, als welchen wir ihn auch in Magnesien am Mäander kennengelernt haben.[7]

Das machte indessen in Athen die für sich bestehende lokale Hypostase des Heros Eleuthereus als „Aufwärtsführer", d. h. „Führer nach der Stadt" (ἄστυ) herauf in Gestalt des Eleutheräers Pegasos, nicht überflüssig, der den Gott nach Athen geführt haben soll (ὃς Αθηναίοις τὸν θεὸν ἐισήγαγε) und mit Dionysos gemeinsam verehrt wurde, wie die von Pausanias (I, 2) beschriebenen alten Darstellungen der Gastereien des Amphiktyon beweisen. Ja, und Amphiktyon selber ist, wie alle Gastfreunde des Dionysos, dionysisch und demzufolge ein Leidensheld; seine „Leiden" bestehen darin, daß er durch Erichthonios vom Thron gestürzt und vertrieben wird („Pathos" der Verfolgung). Durch Erichthonios haben wir gesagt: also durch einen andern göttlichen Doppelgänger, der einst als Kindlein im Korbe (*cista*) und zugleich als Schlange über die Nymphen der Akropolis Wahnsinn brachte. Dieser ist offenbar eine Präfiguration des Dionysos aus der vordionysischen Epoche Athens, wie er denn als Held althergebrachter mimetischer Sakraltänze aus dem bakchischen Sagenkreise noch zu Zeiten des Lukian (*De salt.* 39) auftritt. Als dionysischer Heros erscheint in der sagenhaften Überlieferung auch der letzte König von Athen, Kodros; er nimmt in der genealogischen Tradition keinen festen Platz ein und wird angesehen als Sohn jenes Melanthos, welcher mit Hilfe des Dionys im Zweikampf über Xanthos siegt, – er war folglich des kithaironischen Dionysos-Melanaigis' Sohn.[8] Kodros erduldet Leiden „vor der Stadt";[9] sein Grabmal aber befindet sich später in der Umgebung des Theaters, d. h. des Bezirkes des Dionysos-Eleuthereus, in der Nähe des choregischen Lysikrates-Denkmals.[10] Durch diese Verlegung des Kultes aus der Vorstadt nach der Akropolis wird Kodros ausdrücklich dem Dionysos angepaßt. Es gab dazu einen besonderen religionspolitischen Grund: die Athener brauchten dieses Grab in der Nähe des Theaters (besonders in der Epoche der orphischen Reform des 6. Jahrhunderts), um den dionysischen Charakter der sakralen Macht des Archon-Basileus zu begründen, der im Bukoleion wohnte und am Fest der Anthesterien dem Dionysos seine Gemahlin, die „Königin", abtrat.

---

[7] Vgl. Kap. III, § 2. – Dionysos-Eleuthereus spiegelt sich wider in den dionysischen Hypostasen der Eleutheroi, der Begründer (κτισταί) der gleichnamigen Städte in Böotien, in Arkadien und auf Kreta.

[8] Die Verbindung zwischen Melanthos und Dionysos hat Toepffer richtig verstanden (*Attische Genealogie*, S. 231). Vgl. Kap. III, § 1.

[9] Ἐκ τῆς πόλεως, Lycurg. *Leocr.* 68; an den Ufern des Ilissus, Paus. I, 19, 5.

[10] Kaibel, *Epigr. gr.*, 1083.

Was den namenlosen Heros anbelangt, von dem schon im Anfang unserer Untersuchung die Rede war, so mochte er in einzelnen Gegenden Jahrhunderte hindurch unversehrt bleiben als Heros κατ' ἐξοχήν, als der „gute Heros" (ἥρως χρηστός), der „Herr und Heros" (κύριος ἥρως), – auch als „Gott-Heros",[11] z. B. in Gestalt des thrakischen und thessalischen „Reiters", der in einer langen Reihe rätselhafter Darstellungen wiederkehrt.[12] Dort, wo ihm ein eigener Name beigelegt ward, mußte er – nach dem Siege der dionysischen Religion – als eine Hypostase des Dionysos, als sein Doppelgänger und Vorläufer erkannt und der Kategorie der Heroen zugezählt werden, die nach den charakteristischen Zügen des Mythos und ihrem Kulte nach dem Dionysos nahe stehen. In Elis dagegen wurde der Gott-Heros schon frühzeitig mit Dionysos identifiziert; aber auch hier war er ihm dennoch vorangegangen, und zwar in Gestalt des aus dem Erdschoß, wo er als Drache wohnt, orgiastisch herbeigerufenen Stieres.[13]

§ 3

In seiner Eigenschaft als Reiter steht dem thrakischen und thessalischen Heros der argivische Adrastos, Reiter des schwarzen Rosses Areion, Doppelgänger und Vorläufer des Dionysos, nahe. Die „tragischen Chöre", die in Sikyon seine „Leiden" verherrlichten, wurden, nach Herodot, von Kleisthenes, dem Tyrannen von Sikyon, dem Dionysos wieder „zugewandt" – dem Gotte als sein Eigen von alters her zurückgegeben.[14] In Argos zeigte man dem Pausanias (II, 23, 2) die Ruinen vom Palaste des Adrastos in der Nähe des Dionysostempels; sein Grab befand sich, wie es einem dionysischen Grabe gebührt – Delphi war hier

[11] Usener, *Sintflutsagen,* S. 62-63: „Auch für die Griechen muß somit ein persönlicher Gott Heros vorausgesetzt werden, wie das ihnen stammverwandte Volk der Thraker ihn bis in späte Zeit festhielt. Die appellativische Vielheit von Ahnen hatte sich zur Einheitsvorstellung des vorbildlichen Ahnen als Heros verdichtet." Id., *Götternamen,* S. 252f. (vgl. Amn. 11 über die Inschriften: *deo Heroi sancto, deo sancto Heroni* usw.). Die neueste Forschung zum Heros-Reiter wurde aufgrund der reichen, an verschiedenen Orten auf der Balkanhalbinsel gesammelten Materialien von Prof. M.I. Rostovtzeff durchgeführt.

[12] Kaibel, *Epigr. gr.* 841. Seure, *Bull. de Corr. Hell.* 1912, S. 582 ff.

[13] In den orgiastischen Herbeirufungen (genauer gesagt, Aufrufungen – ἀνακλήσεις) der eleischen Frauen, die durch Petrarch bekannt sind (*Quaest. gr.* 36, Hiller-Crusius, *Anthol. lyr., carm. popularia* 5): ἐλθεῖν ἥρω Διόνυσε κτλ. mit dem Refrain ἄξιε ταῦρε. Uns scheint die ursprüngliche Formel ἐλθεῖν, ἥρω ἄξιε ταῦρε, ἐλθεῖν βοέωι ποδὶ θύων gewesen zu sein.

[14] Herod. V, 67: οἱ Σικυώνιοι ἐτίμων τὸν Ἄδρηστον καὶ δὴ πρὸς τὰ πάθεα αὐτοῦ τραγικοῖσι χοροῖσι ἐγέραιρον, τὸν μὲν Διόνυσον οὐ τιμῶντες, τὸν δὲ Ἄδρηστον. Κλεισθένης δὲ χοροὺς μὲν τῷ Διονύσῳ ἀπέδωκε, τὴν δὲ ἄλλην θυσίην Μελανίππῳ. Welcker, *Gr. Götterlehre* II, S. 631.

das Vorbild – , im Tempel des Apollon; die Argiver errichteten in Delphi eine Bildsäule des Adrastos (Paus. X, 10, 3, Ampelius, *Lib. mem.* 8).[15] Sein Kult in Sikyon wurde, nach Herodot, aus politischen Erwägungen durch einen anderen dionysischen Heroenkult ersetzt, der offenbar sein Äquivalent bildete: es war dies der Kult des Melanippos aus Theben. So wurde dem Eigentümer des schwarzen Rosses der „Schwarzrossige" entgegengestellt als sein feindlicher Doppelgänger. Beide sind Hypostasen des Dionysos-Hades, beide sind Leidenshelden, wobei die Leiden des Melanippos einen spezifisch dionysischen Charakter tragen: er wurde enthauptet.

Einem andern Dulderantlitz des Dionysos-Hades, gleichen Namens wie das soeben betrachtete, begegnen wir in der Gestalt des schönen Jünglings Melanippos, dem antiken Romeo einer Epoche, die die mythologische Überlieferung romantisch zu bearbeiten und auszuschmücken liebte. Er war in eine junge Priesterin der Artemis-Triklaria in Patrai mit Namen Komaitho verliebt und verbrachte eine Nacht mit ihr im Tempel der furchtbaren Göttin (Paus. VII, 19. 2).[16] Die Geschichte vom Untergang der beiden Liebenden sollte als ätiologische Erklärung der Menschenopfer beiderlei Geschlechts dienen, die den Throngenossen, dem Dionysos der Vorzeit und der Artemis, dargebracht wurden, bis zum „neuen Testament" des Dionysos-Aisymnetes (d. h. des friedenstiftenden Ordners), der sein neues, sanftes Gesetz durch den Thessaler Eurypylos verkündigte. Auch dieser ist eine Wesensform des Dionysos-Hades, was sowohl sein Name eines „Torhüters des breiten Tores" (das breiteste Tor ist dasjenige, das ins Todesreich führt – πύλαι Αϊδαο) wie auch die uralte Lade aus Feigenholz mit dem Götterbild eines andern Dionysos bezeugt, die er aus dem von den Achäern eingenommenen Troja mitgebracht hatte, und die seitdem gleichsam ein Doppelstück seines eigenen Grabes in Patrai darstellte.

Doch nicht genug, daß der Reiter des schwarzen Rosses einen Doppelgänger und Nebenbuhler in Gestalt des Melanippos, des „Schwarzrossigen", besitzt: den Namen des „Schwarzrossigen" – allein schon in anderer Form – „Kyanippos" – tragen auch sein Sohn und sein Enkel; der auf den Tod anspielende Name der Mutter des Enkels ist ebenfalls Komaitho. Wir sehen, daß der Grundgedanke des Adrastos-Kultes die Verehrung des Reiters der Unterwelt ist; diese Gestalt beschwört die des „wilden Jägers", d. h. des Zagreus, herauf, von dem wir bereits gehandelt haben (Kap. I, § 7): zunächst aber fesseln einige Zwischenformen dieser Mythenbildung unsere Aufmerksamkeit. In Thessalien erscheint Kyanippos als ein Jäger, der seine Hunde, von welchen seine Gemahlin zerris-

[15] Zur Identifizierung von Adrastos und Dionysos s. Stoll in Roscher, *Mythol. Lex.*, I, 81; Odelberg, *Sacra Corinthia,* S. 188.

[16] Roscher, *Mythol. Lex.*, II, 2580.

sen worden war, auf dem Scheiterhaufen der Gestorbenen tötet und sich dann selbst das Leben nimmt:[17] so wenigstens lautet die spätere empfindsame Erzählung (Parthenios 15), deren ursprünglichen kultische Bedeutung jedoch durchsichtig ist. Die Gemahlin des Kyanippos, Leukone, die Weiße, ist Opfer und Hypostase der Mondgöttin Artemis-Hekate (wie Iphigeneia der Artemis); der Doppelgänger des Adrastos, der Verfolger der Dienerinnen der Artemis, der Hunde der Hekate, ist ein Leidensheros, in welchem sich der vordionysische Unterweltsgott Thessaliens abkonterfeit; sein Dienst war wohl mit blutigen Gebräuchen bei Leichenfeiern verknüpft. Vom merkwürdigen Verhältnis zwischen dem dionysischen und dem artemisischen Orgiasmus wird weiter unten (Kap. V, § 3) die Rede sein.

Ein anderes Beispiel für die Zerfleischung einer dionysischen Heroin (man vergleiche die Mythen der Dirke, die von einem Stier zerstückelt, und der Minthe, die von Persephone zerrissen wurde),[18] bietet das Los der Nymphe Echo: auf sie erzürnt, schlug Pan die Hirten und Ziegenhüter mit Wahnsinn, so daß sie sie wie Hunde oder Wölfe zerfleischten.[19] Der Mythos gehört dem bukolischen Kreis an, wo Dionys unter dem Namen Daphnis[20] als jugendlicher Jagdgefährte der Artemis (Diod. IV, 84) und Leidensheros verehrt wird, und legt Zeugnis davon ab, wie treu der bukolische Gesang sich an die eingewurzelte orgiastische Tradition hält. Pan ist hier der Stellvertreter des Dionysos selber, er wird zum Teil mit Daphnis identifiziert, und die mörderische Tat wird ihm zugeschrieben, weil eine solche mit der zärtlichen Maske des bukolischen Halbgottes nicht in Einklang zu bringen war.

§ 4

Der wilde Jäger der Berge mit seiner Meute chthonischer Hunde lebt in den Heroenkulten bald als Heros ohne Namen – z. B. als „Heros vom (Berge) Pelion", dem noch im 2. Jahrhundert v. Chr. oder sogar noch später ein gewisser Pythodor, Sohn des Protagoras, auf ein Gelübde hin im Gebiet der thessalischen Magneten eine *aedicula* errichtete mit der Weihinschrift „dem Heros"

---

[17] Parthenios 15. Für eine parallele Sage von dem lydischen König Kandaulas (laut Hipponax fr. 3 a (West) κυνάγχης, „Hundswürger"), der seine Frau zerstückelt und ißt, s. *FHG* I, 39 (Xanthos bei Athenaios; = *FGrHist* 765 T 5). S. Reinach, *Cultes* 1, S. 293.

[18] Schol. ad Nicandr. *Alexipharm*. 375: Μίνθη Ἄιδου παλλακὴ οὕτω καλουμένη, ἣν διεσπάραξεν Περσεφόνη.

[19] Longus *Pastor.* III, 23.

[20] Verg. *Eclog.*, V. 24–31.

(ἥρωι)[21] und mit einem Relief, das einen jungen Speerträger und eine Hirschkuh darstellte; – oder er lebte unter zufälligen lokalen Benennungen, wie etwa „Kynortas" oder „Kynnes" auf dem attischen Hymettos.[22] Nicht nur der „Meutehalter" (Kynortas) selbst war dort Gegenstand der Verehrung, sondern auch seine „Hunde" und „Hundevögte", (*CIA* II, 1651: κυσίν καί κυνηγέταις), was bereits auf die Gemeinschaften der dem Jagdgotte Dienenden hinweist, denn die religiösen Gemeinden wurden häufig nach dem theriomorphischen Symbol ihrer Gottheit benannt (so z. B. die „Bärinnen", „Stiere", „Böcke", „Bienen" u. dergl. m.). Es ist natürlich, daß diese lokalen, ganz oder beinahe namenlosen kleinen Kulte zu einer Verschmelzung mit größeren und allgemein verherrlichten neigten, und so sehen wir, daß Kynortas mit Apollon-Maleatas verschmilzt, Kynnes mit Poseidon, die „Hundewärter" aber finden Unterkunft im Tempel des Asklepios.

Zagreus, als vordionysische Gestalt, war nicht mächtig genug, um alle verwandten Kulte unter seinem Namen zu vereinen; er wird zum „höchsten unter den Göttern" erst nachdem er mit Dionysos identifiziert ist. Das orgiastische Leben der autonomen, also anonymen Kultgemeinden des „gewaltigen Jägers" mußte versiegen. Sein andersnamiger Doppelgänger Aktaion wurde zur Stufe eines Heros zweiten Grades erniedrigt. Ein Leidensheros (was auch die von Delphi bekräftigte Verehrung seines Grabes in Orchomenos bezeugt) war er einstmals ein Gott der Leiden, der Große Jäger, der Prä-Dionysos Hades, und irrte durch Bergesschluchten und über felsige Höhen (ἀκταί – der Heros „mit dem Felsblock"), mit einem Hirschfell bekleidet,[23] auf der Suche nach blutiger Beute. Akusilaos, Stesichoros, Polygnot[24] bürgen für seine ursprünglich von der Artemis unabhängige Bedeutung: er ist eine Hypostase des Zagreus Omadios (d. h. des „rohes Fleisch Verzehrenden"), in dessen Namen Hirsche (oder Menschen, die Hirsche vorstellten) zerrissen wurden, um die Teilnehmer der Weihehandlung mit dem Blute des Gottes selbst zu nähren. Das kupferne Götterbild des an einen Felsen geschmiedeten Aktaion in Orchomenos (Paus. IX, 38, 5), ist das gleiche wie das alte Idol des gefesselten Enyalios, das Pausanias in Sparta sah, oder wie das des Dionysos-Omadios in Ketten auf Chios. Nichtsdestoweniger ist die Verbindung des Aktaion mit Artemis uralt; diese Verbindung des Jägers Omadios und der Jägerin Agrionia[25] stellt eine Kultgemein-

---

[21] Toepffer, *Att. Genealogie,* S. 301 ff. Kern in Pauly-Wissowa, *RE* III, 1013.

[22] Kern in *Hermes* XXXVII, 1902, S. 628.

[23] Nonnus V, 413: στικτὸν ἔχων ἐλάφου σκιόεν δέμας; cf. 351, 528.

[24] Wentzel in Pauly-Wissowa, *RE* I, 1209-1210.

[25] Vgl. Nonnus V, 465 ff.: ὑπ' ἀνδροφόνῳ δὲ καὶ αὐτὸς Ἀγρέος αἷμα φέρων ἀγρεύεται Ἰοχεαίρῃ.

schaft und gleichzeitig einen Antagonismus des orgiastischen Brauches dar. Bei Euripides finden wir das Motiv des Wettstreites zwischen den beiden:

> Du siehst, welch schlimmes Los
> Aktaion ward. Er warf
> Den Hündinnen lebendige
> Beute vor; ihn selbst
> Zerfleischten sie. Vorwitzig hatt' er sich gerühmt,
> Artemis selber zu beschämen in der Jagd.[26]

Die Tollwut der Hunde des Aktaions ist eine andere Form der orgiastischen Grundvorstellung von der Zerfleischung des göttlichen Opfers durch die Mänaden.[27] Wessen Mänaden aber sind es – gehören sie zu Dionysos oder zu Artemis? Der Mythos führt die Hunde bald als Aktaions eigene Meute, bald als die der Artemis vor: es handelt sich um orgiastische Throngenossen, als welche Dionysos und Artemis erscheinen, und um die Opferwesenheit des orgiastischen Gottes, der von den Frauen, seinen Dienerinnen und Priesterinnen, umgebracht wird; die Verfolgung ist hier das Kennzeichen der kultischen Verschmelzung und nicht der Trennung, ein Austausch der Opfer, aber keine Feindschaft der Kulte. Auf dem „Krater Ruvo" des Museums von Neapel tötet Aktaion mit einem Hirschgeweih auf dem Kopfe in Gegenwart der Artemis, des unterirdischen Hermes und des dionysischen Begleiters Pan eine geweihte Hirschkuh.[28]

Im Gegensatz zum wilden Aktaion ist der Jäger Hippolytos, Sohn der Amazone Antiope und des dionysischen Theseus, eine der Artemis freundliche Hypostase ihres Throngenossen; seine Leiden indessen gleichen denen des Aktaion und tragen einen rein dionysischen Stempel: nur wird er nicht von Hunden

---

[26] *Ba.* 337–40. Wo dieses Prahlerei-Motif vorkommt, sind wir berechtigt, im Heros das halbvergessene Antlitz des Gottes-Rivalen zu vermuten. Solche sind, z. B. die dionysischen Typen der Sänger Linos und Thamyris und des Flötisten-Satyrn Marsyas, deren Leiden und Untergang im Wettkampf mit Apollon die Unterwerfung der durch sie vorgestellten Arten der enthusiastischen Musik vor dem Apollo-Kult bedeuten.

[27] Paus. IX, 2, 3, nach der Schilderung des „Aktaionsbett" auf dem Felsen: „Stesichor schrieb, daß die Göttin ein Hirschfell auf Aktaion warf, um ihn den Untergang durch die Hunde zu bereiten, damit er Semele nicht als Frau nimmt. Ich aber glaube, daß auch ohne die Einmischung der Göttin die Raserei auf Aktaions Hunde gefallen wäre" u.d.m. Die Erwähnung von dem Verhältnis zu Semele ist bezeichnend für die Charakteristik des Aktaion als vordionysischer Heros.

[28] S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions* III (1908), S. 27. Die grundlegende Formel des Aktaion-Mythos nach Reinach: „un cerf sacré est déchiré et dévoré par des biches" (ib., S. 41).

zerfleischt, sondern von Rossen in Stücke gerissen (*distractus equis*), – der Reiter-Heros.[29]

§ 5

Zu den scharf ausgeprägten vordionysischen Erscheinungsformen zählt Orestes. Der „Sohn des Vaters" (Aesch. *Choe.* 1051) – ebenso sehr Maske des Dionysos-Hades wie Agamemnon Maske des Zeus – kommt er nicht umsonst als Gast zum Leichenschmaus der athenischen Anthesterien, ein Schweigender im Kreis der Schweigenden, wie es einem Gast aus jener Welt geziemt. „Der vom Gebirge" ist sein Name; vom parnassischen Vorgebirge kommend, ist er das Ebenbild des „Bergdurchstreifers" (ὀρειφοίτης), des Großen Jägers.[30] Wie Aktaion, wird er von der Jagdmeute der Nacht gehetzt; wie Dionysos selbst ist er von Wahnsinn besessen: das ist das Unterscheidende in seiner Leidenswesenheit.

Der Delphischen Orestie ging eine dionysische voran, wie dem delphischen Apollon die parnassischen Mänaden der Nacht. Diese Orestie hinterließ deutliche Spuren in Arkadien,[31] wo Orest dem Orestheus, Sohn des Lykaon gleichgesetzt wurde (Paus. VIII, 3, 1–2), und offenbar nicht nur zufällig: nicht nur wegen der Namensgemeinschaft, sondern auch kraft der inneren Verbindung des lokalen chthonischen und phallischen (δάκτυλος) Orestheus-Orestes mit dem arkadischen orgiastischen Kultus der Erinnyen, der Göttinnen der Nacht, die den Menschen mit Wahnsinn (μανίαι) anhauchen. Ursprünglich wurde der Muttermord – die Tötung der Priesterin mit dem Doppelbeil[32] – als im Wahn-

---

[29] Derselbe Gelehrte (ib. III, S. 54 ff.) beweist, daß Hippolytus – *distractus equis* σπαραγμός erfährt. Vgl. Ovid. *Met.* XV, 525: *viscera viva trahi, nervos in stirpe teneri;* Senec. Hippol.: *maestique domini membra vestigant canes; disiecta genitor membra laceri corporis in ordinem dispone et errantes loco restitue partes. …* Prudent. *Peristeph.* XI, 87 von dem heiligen Hippolytus: *feris dilaceratus equis*. Auch der thrakische Lykurgos ist durch Pferde auseinandergerissen worden.

[30] Phanokles (ἐρωτικὸς ἀνὴρ, nach dem Zitat bei Plutarch, *Quaest. conv.* IV, 5, 3, 671 C – *Mor.* VI, S. 171 Bern.): „Der Gebirgswanderer Dionysos erkannte, wie schön Adonis war: der Schnelle schreitet nach Kypros und entführt ihn."

[31] Über die Spuren des Orestes-Kultes in Arkadien, vgl. Höfer in Roscher, *Myth. Lex.* III, 985 f.

[32] Die Bedeutung des Beils in der Charakteristik der Klytaimnestra hat Wilamowitz-Möllendorf (*Gr. Tragödien* II, *Orestie*, S. 40) sehr fein herausgearbeitet, obwohl er die religiösen Wurzeln des aischyleischen Bildes nicht aufdeckt. „Klytaimestra erschlägt Agamemnon mit einem Beile, und sie läßt sich dasselbe wieder aus ihrem Frauengemache holen, als sie erfahren hat, daß der Bluträcher gekommen ist (*Choeph.* 889), aber wir erfahren nicht, weshalb es in ihrer Kammer als alter Mordgeselle schlief (1116), weshalb sie überhaupt ein

sinn vollbracht angesehen, wie auch nach einigen Abwandlungen des Mythos, der Muttermord des Alkmaion[33] als eine nicht vorsätzliche und unbewußte Tat betrachtet wurde. Der Wahnsinn als Folge des Muttermordes ist schon eine apollinische Version. Die Sänger der homerischen Schule, die sich überhaupt vor dem orgiastischen Mythos scheuen, zogen vor, lieber ganz über diese dunkle Tat zu schweigen. Auf jeden Fall wurde die Entsühnung, der arkadischen Überlieferung gemäß, von den „schwarzen" Göttinnen vollzogen, die sich in „weiße" verwandelten: so werden auch die von Dionysos in Wahnsinn versetzten Proitiden von Melampos geheilt. Die Handlung bei Aischylos bedeutet in gewissem Sinn eine Reaktion gegen die apollinische Umgestaltung der Sage und eine teilweise Rückkehr zu ihrer alten Form: Apollon erscheint als machtlos, den Orest zu entsühnen; natürlich wird er auch nicht vom Areopag entsühnt, dessen Beschluß ohne den Vertrag mit den Eumeniden nichtig wäre; ihnen bleibt das letzte Wort und die endgültige Befreiung vom Übel.

Pylades, „Torhüter" seinem Namen nach,[34] trägt den gleichen Namen wie Hades-Pylaochos und auch Hermes-Pylios, und ist zweifellos eine Erscheinungsform des letzten, d. h. des chthonischen Hermes; mit seinem Namen beginnt die Tragödie des Aischylos, und nicht umsonst ruft Orest, auf dem väterlichen Grabhügel stehend, ihn herbei, und nicht umsonst gibt Apollon ihn dem Orestes zum Gefährten – der schweigsame Pylades bildet mit Orest das gleiche Paar wie der junge Prosymnos mit dem chthonischen und phallischen Diony-

---

Beil nahm: es war offenbar dasselbe, welches Atreus zum Zerhacken der Kinder gebraucht hatte, die er wie Opfertiere schlachtete und zerlegte. Es hatte in der Sage festgesessen; das merkt man bei Homer, wenn sie ihn fällen, wie die Holzhacker eine Eiche. Aber wenn der Geschlechtsfluch höher hinaufgeschoben ward, so mußte auch das Corpus delicti älter sein… Das alte Symbol wirkt kaum noch." Aber es geht nicht um *corpus delicti*, sondern um Totem und Fetisch. Es ist nicht möglich, noch deutlicher als Aischylos die Sphäre der mit dem Leidensakt Agamemnons verbundenen rituellen Vorstellungen zu bezeichnen. Unmittelbar nach dem von Wilamowitz angeführten Ausruf geht Kassandra zu einer anderen Vision über: „Ah! ah! Dort, dort … Halte die Kuh fern vom Stier!.. Das Horn stößt … Das schwarze Horn stößt gegen das in Gewänder gewickelte Fleisch" … Diese Bilder stammen aus dem Kultkreis der beidseitig scharfen Streitaxt und des opfernden Gott-Stiers; und daß dieser Kult ursprünglich ein Verhältnis zum *pathos* Agamemnons hat, zeigt das Zitat aus Homer im Kommentar von Wilamowitz.

[33] Nämlich in der Tragödie von Astydamas *Alkmaion*; Stoll in Roschers *Myth. Lex.* I 244, nach Welcker, *Gr. Trag.* III, S. 1056.

[34] Vergebens wird dieser Name mit den Thermopylen verbunden, da πύλαι überwiegend πύλαι Ἀίδαο (Theognis, 427), Ἄιδου πύλαι (Aesch. *Ag.* 1291), πύλαι εἴσ' Ἀίδαο (*Hym. Orph.* XVIII) bedeutet. Aus diesem homerischen Bild (z. B. *Il.* IX, 312), und nicht umgekehrt, entwickelt sich die Vorstellung von δόμοι Ἀίδαο, denn Markgrenzen und Tor dienten als Begrabungsort (Eitrem, *Hermes und die Toten,* S. 38 f.). πύλαι begegnet man in chthonischen Namen wie Eurypylos.

sos.[35] Orestes starb mehr als einmal: er wurde von Hunden zerrissen und, wie es scheint, von Rossen zerstückelt (schon die *Odyssee* lehrt, daß die Lügen der Helden die vom Dichter abgelehnten Varianten des echten Mythos sind, und darum ist die Geschichte vom Tod des Orestes in der Rennbahn keineswegs nur eine Erfindung der Verschwörer); schließlich fiel er als Opfer der taurischen Artemis. Nicht genug: als Knäblein kam er durch Telephos, einen sicherlich dionysischen Heros, um, – dann durch Aegisth, – und als Greis durch einen Schlangenbiß (Schlange ist er ja – nach Aischylos – selbst in seiner chthonischen Gestalt, wie er auch Klytemnaestra am Vorabend des verhängnisvollen Tages im Traume als Schlange, die an der Mutter Brust saugt, erschienen ist). „Tristis Orestes" (nach Horaz), ist er ein ständig dem Grabe Entstiegener, dem Schoße jenes Hügels, auf dem er mit seinem unzertrennlichen und wortlosen Gefährten steht, der Ein- und Ausgang des schweigenden Reiches bewacht; also steht er auf dem Grabeshügel und verkündet seine wunderbare Wiederkehr, die Lebendigen, die auf ihn blicken und ihren Augen nicht trauen, für ihren Unglauben scheltend. Die historisierende Legende schweißt auf ihre Art die einzelnen Teile des geheimnisvollen Mythos vom ewig ins Grab steigenden und aus ihm wiederkehrenden Gott-Heros zu einer ziemlich dürren und abstoßenden Biographie zusammen, der sie keinen würdigen Abschluß zu geben vermochte. Unzertrennlich und zugleich antagonistisch ist Orest wie Dionys mit Artemis verbunden: daher seine Freundschaft mit Elektra, wie seine Gegensätzlichkeit zu Iphigenie, daher die Gefangenschaft bei der Göttin in Tauris und der Raub des Götterbildes der Tauropolos, ein unzweifelhaftes Zeichen der Throngemeinschaft. Dieser Raub findet, wie Roscher (*Myth. Lex.* II, 1250) richtig bemerkt hat, eine Parallele in der Erzählung vom kretischen Knageus, einem blassen, aber unverkennbar dionysischen Abbild des Orestes.

§ 6

Aristaios ist eine weit verbreitete und in einzelnen Gegenden verschiedenartig gefärbte Personifizierung der fruchtbringenden Kräfte des unterirdischen Prä-Dionysos (wie schon aus dem euphemistischen Namen klar wird). Als Hypostase des Hades verfolgt er Eurydike, die Gemahlin des Orpheus, und erzeugt die Bienen aus der Verwesung. Seine Söhne sind Charmos (der Wonnereiche) und Kallikarpos (der Schönfruchtige), wie Dionys selber, nach Homer „die

[35] Vergleichen mit diesem Paar kann man nicht so sehr Alkmaion und Amphilochos, sondern das eleusinische Paar Iakchus, mit zwei Fackeln in den Händen, und Eubouleus, mit einer, und vielleicht die in den Hades hinabsteigenden Theseus und Peirithoos.

Wonne der Sterblichen" (χάρμα βροτοῖσιν) und, nach Inschriften, der „Fruchtreiche" (Karpios) und der „Schönfruchtige" (Kallikarpos) ist. Der Kult des Aristaios ist zweifellos älter als Name und Gestalt des Dionysos; bemerkenswert sind die den Tänzen der kretischen Kureten ähnlichen kriegerischen Tänze zu seinen Ehren auf Keos. Der Triumph des Dionysos setzte Aristaios zum Heros herab. In Sizilien war er Throngenosse (πάρεδρος) des Dionysos (Cic. *Verr.* IV, 57). Aktaion ist ein Sohn von Aristaios, dem Jäger.[36] Das weibliche dionysische Korrelat bildet im Kreis des Aristaios von der einen Seite seine Mutter Kyrene (Artemis), von der andern seine Gattin Autonoe, Schwester der Semele und Mutter des Aktaion. Die Tochter des Aristaios bewirtete Bakchos mit Wein. Und mehr noch, mit seiner Tochter Makris zusammen erzieht er im Auftrag des Hermes den Dionysosknaben; Makris, nach der die Dionysosinsel Euboia, wo das Knäblein aufgezogen wurde, anfänglich ebenfalls Makris hieß, ist eine der dionysischen Ammen-Nymphen (τιθῆναι). Um das Kind vor der Verfolgung der Hera zu retten, flieht Makris von Euboia nach der Phäakeninsel Korkyra, deren anderer Name gleichfalls Makris ist; dort verbirgt sie den Gott in einer Höhle mit „doppeltem Eingang" (eine Widerspiegelung der kultischen Etymologie des Namens „Dithyrambos" im Mythos). Daß Aristaios in der Beschützung der Gaben der Bienen und des Olivenbaums ein Nebenbuhler des Dionysos als Schirmherrn des Weinbaus ist, macht ihn nicht zu dessen Widerpart, sondern zu seinem Gegenstück.

Da er älter als Dionysos ist, mußte der Gott Aristaios nicht unbedingt, wie ein dionysischer Heros, Passionen erdulden: das Leiden des Wilden Jägers wird auf Aktaion übertragen; das Scheiden des göttlichen Vaters von der Erde wird als „Entrückung" (ἀφανισμός) gedacht – er entschwindet in Bergeschlünde.[37] Die Entrückung des Dionysos selber wird übrigens dennoch als eine Art von „Leiden" angesehen.[38] Rhesos wird in den Schoß der Berge entrückt, nachdem er ein Martyrium erduldet hat;[39] Zalmoxis, der Prä-Dionysos der thrakischen Geten, Rhadamanthys, der Bruder des Minos, und der göttliche Sohn der vor-

---

[36] Auf die Identität des Sohnes mit dem Vater verweist Hiller v. Gaertringen in Pauly-Wissowa, *RE* II, 852 ff.

[37] Diod. IV, 82, 6: τὸ δὲ τελευταῖον μυθολογοῦσιν αὐτὸν εἰς Θράκην παραβαλόντα πρὸς Διόνυσον μετασχεῖν τῶν ὀργίων, καὶ συνδιατρίψαντα τῷ θεῷ πολλὰ μαθεῖν παρ' αὐτοῦ τῶν χρησίμων· περὶ δὲ τὸ ὄρος τὸ καλούμενον Αἶμον οἰκήσαντά τινα χρόνον ἄφαντον γενέσθαι, καὶ τυχεῖν ἀθανάτων τιμῶν οὐ μόνον ἐνταῦθα παρὰ τοῖς βαρβάροις, ἀλλὰ καὶ παρὰ τοῖς Ἕλλησι. Rohde, *Psyche* I, S. 116, Anm. 3.

[38] Diony. Hal. II, 19: ἑορτή τε οὐδεμία παρ' αὐτοῖς μελανείμων ἢ πένθιμος ἄγεται τυπετοὺς ἔχουσα καὶ θρήνους γυναικῶν ἐπὶ θεοῖς ἀφανιζομένοις, ὡς παρ' Ἕλλησιν ἐπιτελεῖται περί τε Φερσεφόνης ἁρπαγὴν καὶ τὰ Διονύσου πάθη κτλ. Der ἀφανισμός des Dionysos bildet den Inhalt einer orphischen Dichtung: Clem. *Strom.* VI, 2, 26.

[39] *Rhes.* 972. Rohde, *Psyche* I, S. 161, Anm. 2; II, S. 350, Anm. 3.

dionysischen Io, Epaphos, sie alle wurden, gleich Aristaios, in die Berge entrückt, ohne ein Leidenslos zu erdulden, während die Verschlingung des Amphiaraos durch die Erde den Charakter heroischer Leiden trägt. Weniger bekannt ist die Entrückung des Euthymos, ohne Zweifel eines urdionysischen Heros des italischen Lokris, dessen Legende auf den gleichnamigen Faustkämpfer übertragen wurde; er befreit die Einwohner von Temesa von dem namenlosen „Heros", der alljährlich eine Jungfrau als Opfer verlangt, indem er ihn in dem ihm geweihten Tempel bezwingt (wie Theseus den Minotaurus im Labyrinth); danach verschwindet der Heros im Meer: die Legende spiegelt offenbar die Festsetzung der sanften dionysischen Religion an Stelle der menschenmörderischen vordionysischen wider; der Heros ist hier ein Vorläufer des Dionysos, gleich dem Ameilichos, der in Patrai dem Dionysos-Aisymnetes vorangeht.[40] Was den Rhesos anbelangt, den thrakischen Jäger-Gott der dionysischen Edonen, dessen religiöse Bedeutung in Thrakien durch die Einschiebung der Doloneia in die *Ilias* zur Genüge erwiesen ist, – so zwingt die Erzählung bei Parthenios von der Liebe der Jägerin Arganthone (einer Hypostase der Artemis) zu der Vermutung, daß er, als entschwundener Gott, Gegenstand der weiblichen Klagerufe und Heraufbeschwörungen (ἀνακλήσεις) war: nachdem sie von dem Tod des Rhesos erfährt, irrt Arganthone an den Orten ihrer früheren Zusammenkünfte herum, ruft den Geliebten laut mit Namen und verschwindet dann als mänadische Nymphe im Flusse.

Eine Parallele zum Mythos des Aristaios bildet die Sage von Meliteus, dem Pflegling der Bienen und Gründer der Bienenstadt Melite in Phythia. Daß er der Unterwelt angehört, zeigt sich in der Legende von der Jungfrau Aspalis. In Melite herrschte schon nicht mehr Meliteus, sondern der Tyrann Tartaros (man sieht, wer also der Stadtgründer Meliteus war); – denn das Bienenreich (wie es aus der berühmten, in Vergils *Georgiken* erzählten Aristaios-Sage erhellt), ist aus dem Tod hervorgegangen.[41] Tartaros versucht, sich der Aspalis zu bemächtigen, wird jedoch vom Bruder der Jungfrau, Astygites, der die Kleider seiner Schwester angelegt hat, getötet. Aspalis erhängte sich; ihr Leichnam war nicht aufzufinden; zum Ersatz stiftete Artemis eine Bildsäule, vor der von jener Zeit an die Jungfrauen der Stadt Zicklein als Opfer darbrachten wie vor dem Bilde der Göttin, und dadurch ihr eigenes Leben erkauften. Die ganze Legende ist ein

[40] Die Identifizierung des Heroen mit Polites, dem Reisegefährten des Odysseus, ist offensichtlich nicht ursprünglich.

[41] Weil er von einem Wunder begleitet wurde, führte der Märtyrertod des Königs Onesylos auf Kypros zu seiner Verkündung als Heros aus Delphi und der Errichtung seines Kultes: in seinem abgetrennten, auf die Stadtmauer gesetzten Kopf, bürgerte sich ein Bienenschwarm ein. Das Bienenwunder und πάθος waren folglich Motive dafür, daß er zur Schar der dionysischen Märtyrer gezählt wurde.

schlagendes Beispiel für die Throngemeinschaft des Dionysos und der Artemis. Aspalis ist eine andere Gestalt der attischen Erigone; die Verwandlung der am Baume aufgeknüpften Frauenleiche in ein Götterbild ist die mythologische Begründung („Aition") des attischen Brauches der „Aiora", in welchem die Menschenopfer durch in den Ästen aufgehängte Puppen ersetzt wurden; das Erhängen selber bedeutet, nach Gruppe, die Hingabe des Körpers an die im Äther schwebende Göttin.[42] Wie in der Sage von Ikarios und Erigone, sind die Kulte der beiden orgiastischen Gottheiten unzertrennlich miteinander verschmolzen; die Opferjungfrauen werden als von selbstmörderischem Wahnsinn ergriffen gedacht. Die Verkleidung von Jünglingen in weibliche Gewänder ist ein Zug, der beiden Kulten gemeinsam ist und ihre Verknüpfung betont. Als Hypostase der Artemis ist Aspalis eine Verwandte der kretischen Diktynna.[43] Nach Hesychios bedeutet ἄσπαλος – Fisch, ἀσπαλιεύς – Fischer. Der „Fischer" ist eine der kultischen Benennungen des Dionys der Inseln, wie auch die Verkleidung auf die Bräuche des Inselkultes hinweist. Aspalis ist vielleicht ein Beiname der Artemis der sumpfigen Niederungen (Limnatis); denn Diktynna – die „Netzestellerin" – eilt jagend durch Sumpfgelände (φοιτᾶι διὰ Λίμνα, Eur. *Hipp.* 148-9). Sie wird von Minos, dem kretischen Prä-Dionysos, verfolgt; sie stürzt sich ins Meer und gerät in Fischernetze (δίκτυα, Callim. *H.* III), – gerade so wie die Götterbilder des Dionysos und die Leiber dionysischer Heroen mit Fischernetzen aus dem Wasser gezogen werden.

§ 7

Die älteste Geschichte des Herakles im Hellenentum ist die Geschichte des mißlungenen Versuches, die Elemente der künftigen Dionysischen Religion zu vereinigen, um diesen „Gott-Heros", wie Pindar ihn nennt (*Nem.* III, 22: ἥρως θεὸς), mit einer Bezeichnung, die eigentlich nur dem Dionysos zukommt. Manche Gründe bedingten den Mißerfolg: unter anderem der Stempel des Dorismus, den sein nur noch heldenhaftes Bild erstarrend annimmt, die Fremdheit, die ihn von den lebenskräftigen Wurzeln des thrakisch-parnassischen Orgiasmus des Mutterlandes trennt, seine hilfreiche, vor keiner Gefahr und Mühsal zurückschreckende Tugend selbst, die jene nicht heroische, aber göttliche Leichtigkeit der Verwandlungen ausschloß, welche sich vor allem notwendig erwies für einen Gebieter über Tod und Wiedergeburt, für einen Gott der

[42] Gruppe, *Gr. Rel.-Geschichte,* S. 735.
[43] Preller-Robert, *Gr. Mythologie,* S. 318, Anm. 3.

Tiefen und Höhen zugleich, für einen Himmelsbewohner und elementaren Dämon in einer Person.

In seiner frühen Periode war Herakles (allem Anschein nach der Sandon des hettitischen Tarsos, ein lokales Abbild des Gottes Teschub) der großen orgiastischen Göttin beigesellt; er starb auf dem Scheiterhaufen, wohl um stets wieder aufzuleben, bekränzt mit Weintrauben, dräuend mit seinen Hörnern und der zweischneidigen Axt. Damals war er und blieb für immer ein Gottmensch auf seine Art, der Leiden erduldete. Auf dem hellenischen Religionsboden nähert er sich ständig dem Dionysos, er gleicht sich ihm in seinem allerdings viel engeren Kreis fast völlig an, bleibt aber sich selber und seinem Sonderwesen treu, so daß die Züge der Ähnlichkeit aus seiner ursprünglichen Natur hervorzugehen scheinen: die Hellenen spürten stets seine althergebrachte Unabhängigkeit von Dionysos und vergaßen in ihm nie den dionysischen Vorläufer eigener Art.

In der Tat, der Größte der Heroen, aber immerhin kein Gott mehr, konnte Herakles, von alters her dem Dionysos ähnlich, da er auf seinem Weg dem wahren Gott-Heros begegnete, ihm nicht fremd bleiben, konnte sich aber auch nicht in der Schar seiner Begleiter verlieren: es war für ihn nur möglich, in der dionysischen Gottheit gleichsam sein Doppel zu finden, was auch geschah. Es scheint, daß nur auf dem Weg einer solchen Verdoppelung die schließliche Apotheose des Heros und Dulders erreicht wurde, denn der leidende, sterbende und in den Olymp versetzte Herakles[44] setzt die Befestigung der Dionysischen Religion als Vorbedingung voraus. Nach Wilamowitz (*Herakles* I, 326) ist die Sage vom Wahnsinn des Herakles in Theben geschaffen worden, um seinen Weggang zu Eurystheus zu motivieren; wie dem auch sei, ergab sich der Wahnsinn von selbst aus der Wahrnehmung von der Gleichartigkeit des Herakles und des Sohnes der Semele. Die Verkleidung des Heraklespriesters in Frauengewänder auf der Insel Kos und die ätiologische Erklärung dieses wohl auch in anderen Gegenden bekannten Brauches durch die Sage von Herakles' Hörigkeit bei der Königin Omphale zeugen nicht nur für die Tatsache, daß der dionysische Inselkult auf Herakles ausgedehnt wurde, sondern auch dafür, daß eine innere Möglichkeit für solche Ausdehnung bestand, kraft der uralten Eigentümlichkeiten des Herakleskultes, der mit dem religiösen Kreis der kleinasiatischen Großen Mutter von Hause aus verbunden war.

---

[44] In seiner Beschreibung des amykleischen Thrones spricht Pausanias (III, 18, 11) von der Darstellung des von Hermes auf den Olymp getragenen Dionysos-Kindes und dem ebenfalls zum Zusammenleben mit den Göttern dorthin geführten Herakles. Vgl. den Kommentar von Frazer (v. III, S. 355) über die Zweifel, die durch diese Angabe erregt wurden, und über die Darstellungen des Dionysos-Kindes in Herakles' Armen; vgl. auch Hitzig-Blümner, *Pausanias*, Ausg. und Kommentar, Bd. I, Teil 2, S. 819.

Herakles und Dionysos sind in Wahrheit Brüder. Die Götter können die Giganten nicht besiegen ohne die Hilfe der beiden Heroen, die Zeus mit sterblichen Müttern – Semele und Alkmene – gezeugt hat (Schol. Pind. *Nem.* I, 100).[45] Das Verbot, im Namen des Herakles wie auch des Dionysos unter dem Dach des Hauses (ὑπὸ στέγῃ) zu schwören (Plut. *Quaest. Rom.* 28, 271 B), weist ebenfalls daraufhin, daß beide auf gleiche Art als Träger einer bedrohlichen, sich blitzartig und zerstörend auswirkenden Kraft empfunden wurden. Beide dienen als mystisches Glied, das die Welt der Lebenden mit der jenseitigen Welt verbindet: denn Herakles ist ein älterer Besucher des Hades als der dionysische Theseus und Peirithoos – er hat den Kerberos gebändigt und auch auf Erden den Todesgott (Thanatos) überwunden; darum steigen die Mysten ins Reich der Unterwelt unter dem gemeinsamen Schutz der beiden Brüder hinab.[46] Das Bestreben, die beiden, die auf gleiche Weise die Idee des Heilands und Erretters (ἀλκτήρ, σωτήρ) verkörpernden Gottessöhne aufs Engste miteinander verbunden darzustellen, spricht sich auch in der folgenden späten Inschrift aus (*Anthol. Pal.* II, 682):

> Beide aus Theben und Söhne des Donnerers. Während der Eine
> Dräuend den Thyrsos schwingt, führet der Andre die Keul'.
> Siehst Du den Waffenschmuck beider? Am Pfeiler hier neben das Hirschfell,
> Drüben die Löwenhaut? Hier – Klappern, den Schallbecken dort?
> Beide bestiegen, der Hera zum Trotz, den hohen Olympus,
> Dieser im Flammen gezeugt, jener vergottet in Loh.

Der ätolische Zyklus der Dionysossagen und die dionysische Genealogie der ätolischen Heroen wird durch die Legende ergänzt, daß Dionysos mit Althaea, der Mutter des Meleagros und Gattin des Oineus, die Deianeira zeugte: so wird Herakles auch durch die verhängnisvolle Urheberin seines Leidenstodes mit seinem göttlichen Bruder verknüpft. Der von Althaea geborene Meleagros dagegen, ist (nach Euripides) ein Sohn des Ares. Oineus ist eine Hypostase des Dionysos und des Ares zugleich, die Wesensidentität der beiden wurde bereits weiter oben (Kap. I, § 6) dargelegt. Mit jenem ist Oineus verbunden als Weinspender und Gastfreund des Dionysos und Herakles (der bei ihm im Haus, offenbar in dionysischem Wahnsinn, den Knaben Mundschenk erschlägt), als Flüchtling, der vor Agrios flieht, (wie Dionys an dem böotischen Feste Agrionia),[47] als Leidensheros (nach Apollodor I, 8, 6) dessen Gebeine im argivischen

---

[45] Apollod. I, 35; Kern in Pauly-Wissowa, *RE* V, 1038.

[46] Ps.-Plat. *Axioch.* 731 D: Ἡρακλέα τε καὶ Διόνυσον κατιόντας κτλ. Rohde, *Psyche* II, S. 422.

[47] Türk in Roschers *Myth. Lex.* III, 752. 756.

Oinoe ruhen – schließlich als Sohn des Phytios und Enkel des Orestheus, des Stammvaters der ozolischen Lokrier, der als Geschenk seines Hundes, d. h. als sommerliche Gabe der Hundstage, die Weinrebe empfing.[48] Dem Ares aber steht der furchtbare Oineus, der Sohnesmörder, vor allen Dingen schon durch seine Abstammung von dem kriegerischen Gott nahe, die schon Homer erwähnt, welcher ihn nicht für den Sohn des dionysischen Phytios, sondern für einen Sohn des Portheus (des „Zerstörers von Festen") und Enkel des Ares ansieht. Anscheinend waren beide Gottheiten im ätolischen Zyklus nicht getrennt; anfänglich war der Orgiasmus des Stammes männlich-kriegerisch, und später erschien der als Dionysos Erkannte nur als ein abgesonderter Aspekt des alten Gottes der ätolischen Kureten. Der ätolische Prä-Dionysos vereinigte in sich Züge des Dionysos als Gott des feuchten Elements und der Fruchtbarkeit (Ὑης, Ὀινεύς), und des Ares; sein weibliches Korrelat war Artemis, Anstifterin der kalydonischen Jagd.

§ 8

Je dräuender die Bilder des vordionysischen Altertums erscheinen – wie etwa Oineus – um so überraschender und heller treten die durch die heroischen Hypostasen gebrochenen Umrisse eines anderen Typus hervor: die Wesensformen eines sanften, gütigen, als Opfer leidenden Prä-Dionysos. Unwillkürlich wenden die Gedanken sich hier dem von den Mänaden zerrissenen Orpheus zu, einer durch verschiedenartige Zutaten und den phöbisch-dionysischen Wettstreit überaus verdunkelten Gestalt eines chthonischen und musischen Orgiengottes. Der weise und gerechte Heerführer des achäischen Kriegsheeres, der vor den Mauern Trojas ein Opfer des Verrates wurde, der schuldlose Märtyrer Palamedes wurde, gleich Herakles, für die Hellenen zum religiös-sittlichen Heldenideal des verklärenden „Pathos", und selbst die byzantinische Dichtung vergaß ihn nicht als solches. Nach den Worten Xenophons (*Cyneg.* I, 11) wurde „der ohne Schuld Getötete von den Göttern so großer Ehren gewürdigt, wie sonst kein anderer Sterblicher; er fiel nicht von den Händen derer, denen die Tat zugeschrieben wird (d. h. von den Händen des Odysseus, Agamemnon, Diomedes), sondern durch die Hände von Missetätern." Und Xenophon hat in einem gewissen Sinne recht: die Leiden des Palamedes sind älter als die historisch-dramatische Motivierung des Unterganges des Heros. Apollonius von Tyana findet, nach Philostratos, sein Grab am Orte seiner Leiden, wo er von alters her ununterbrochene Verehrung genoß, und über dem Grab sein Standbild mit der

[48] Paus. X, 38, 1. Vgl. Boetticher, *Baumkultus,* S. 31 und 271.

Inschrift: „dem göttlichen Palamedes"; er betet folgendermaßen zu ihm: „Vergiß den alten Zorn, o Palamedes, und lasse viele und weise Männer zur Welt kommen, Du, durch den Vernunft in den Menschen ist, durch den die Musen sind, durch den ich selber bin."[49] Es ist bemerkenswert, daß Palamedes vom Reich der Unterwelt aus auch die Weinberge beschirmt (nach Philostratos, *Heroicus*).

Heimtückisch zu Grunde gerichtet und gleich dem gesteinigten Palamedes unter Steinen begraben ist Antheus (Parthenios 15), für dessen dionysisches Wesen sein Name bürgt. Den kultischen Namen Antheus („Der Blühende") trägt Dionysos in Patrai, wo der Gott im heiligen Bezirk irgendeiner Heroin gleichzeitig in dreierlei Gestalt verehrt wurde: als Mesateus, Antheus, und Aroeis.[50] Ein anderer Antheus, der Sohn des Antenor, wurde offenbar auch in seiner Eigenschaft eines Heros aus dem dionysischen Leidenszyklus versehentlich von Paris getötet.[51] Der archäische Antheias stellt eine Variante des Dionysos-Antheus von Patrai dar: dieser knabenhaften Hypostase des Dionys ist der Charakter des leidenden Triptolemos gegeben (so wie dem Phaëthon der Charakter des leidenden Helios); er fällt vom Drachenwagen des Säers, der im Haus des Eumelos, des Vaters von Antheias, schläft;[52] allen dreien sind dionysische Züge eigen. Der gleichnamige Anthas, Heros von Trözen, verschwindet als Knabe: er wird von Adrastos geraubt, der ihn zu seinem Mundschenk macht; von dem Urbild – Ganymedes – war schon weiter oben die Rede (Kap. I, § 2). Eine kindliche Wesensform des leidenden Gottes, die an die amphikleische Legende gemahnt (Kap. II, § 5), ist der nemeïsche Archemoros, der auch Opheltes ist und – wie überraschend das auch scheinen mag – zugleich Amphiaraos, dessen Leben geheimnisvoll mit dem seinen verbunden ist.

So variiert also dieser vordionysische Typus vom Kinde bis zum mächtigen chthonischen Gott, zum Segenspender, zum Schirmherrn des Wachstums auf Erden und des Kindersegens; der ihm geweihte Kultus ist mit ländlichen Orgien und Totenklagen, vermutlich auch mit Auferweckungen (ἀνακλήσεις) verbunden; als Gegenstand der Beweinung dienen die göttlichen Leiden. Als eine solche kindliche oder knabenhafte Hypostase des noch nicht gefundenen Dionysos erscheint Linos (Kap. II, § 6), nach dem eine der ältesten chorischen Passionshandlungen benannt ist. Wir wollen aus der *Ilias* die meist mißverstandene Stelle über Linos (XVIII, 569) in unserer von der üblichen Deutung bewußt abweichenden Übersetzung anführen:

---

[49] Lewy in Roscher, *Myth. Lex.* III, 1271.

[50] Jessen in Pauly-Wissowa, *RE* I, 2376. Welcker (*Götterlehre* I, S. 53) sieht in diesem Beispiel die Verdreifachung der Gottheit.

[51] Lykophr. 134.

[52] Paus. VII, 18, 3.

> Mitten im Kreise der Winzer sang lieblich ein Knabe zur Leier;
> Linos beweint' er, den Schönen, zur klingenden Phorminx mit zarter
> Kindlicher Stimm', und die Tänzer begleiteten ringsum im Reigen
> Ihn mit Gesang und Wehruf, mit mächt'gem Gestampf und mit Sprüngen.

Diese ländliche Szene hatte Hephaestos auf dem Schilde des Achill herausgehämmert. Der Knabe stellt in der Handlung den Gott oder Heros dar, den der Chor beweint. Und wenn der Klagegesang nach seinem Kehrreim „Linos" hieß, so ist auch der Knabe selbst (in der Handlung) Linos, und der Chor begeht im Kreise die Leiden des Linos, so wie der sikyonische Chor im Kreis die Leiden des Adrastos beging. Das jammernde Klagelied, das anscheinend den Phöniziern entlehnt ist, verband sich als orgiastisches Moment ekstatischer Trauer mit der Begeisterung der fröhlichen Feiern der Weinlese und mit der Vorstellung von einem vorzeitig entrissenen Gott-Kind, dessen Namen und Gestalt wir im eigentlichen Griechenland in lokalen argivischen Legenden antreffen,[53] nach denen er von Hunden zerrissen wurde:[54] der wehklagende Ausruf gab dem namenlosen Kind, dem Heros der Leiden, den Namen. Der ägyptische Maneros stellt eine Analogie zu Linos dar; auch die Leidensschicksale der Knaben Bormos und Hylas sind ihm verwandt.[55] Gleich dem erwähnten Antheus wurde auch in Argos ein gewisser Melanchros unter Steinen begraben, der, außer durch sein „Pathos", auch durch seinen Namen und den Kultus seines Grabmals dem dionysischen Zyklus nahe gebracht wird.[56] Der lydische Ampelos, dessen Identität mit dem Dionysos der Weinrebe schon durch seinen Namen („Weinberg") bezeichnet wird, ist ein von dem Gott geliebter Knabe, der durch einen Stier, d. h. durch den rasenden Dionysos selber umgebracht wird, worauf aus der Leiche die Rebe emporsprießt. Der chthonische Charakter der amykäischen Hyakinthien, die am Grabe des Leidensheros gefeiert wurden, und die Verwendung von Efeukränzen[57] bei dem Fest erweisen es als dorisches Analogon der jonischen Anthesterien und gestatten, in der apollinischen Annexion des uralten, wahrscheinlich vordorischen und jedenfalls vorapollinischen Hyakinthos einen der typischen Überbegriffe Apollons zu erkennen, um so mehr, da die Überlieferung den Kult auf Theben zurückführt, und da auch das unweigerliche weibliche Korrelat des vordionysischen Heros nicht fehlt – in Gestalt von Polyboia, der Schwester des Hyakinthos und Trägerin eines Namens (vgl.

---

[53] Vgl. unser *Homerisches Epos*, S. xii.
[54] Greve, in Roschers *Myth. Lex.* II, 2054.
[55] Mannhardt, *Mythol. Forschungen,* S. 55.
[56] Schol. ad Eurip. *Or.* 872. Höfer in Roschers *Myth. Lex.* II, 2575.
[57] Macrob. *Sat.* I, 18.

Euböa der Dionysosinsel und Mänade), welcher der Artemis oder der Kore-Persephone eigentümlich ist.

Daß die Leidensheroen der Blütenwelt als vermenschlichte Masken des „blühenden Gotttes" dem dionysischen Kreis angehören, zeigt auch der Mythos vom schönen Narkissos, dem Jäger und Bruder einer von ihm unzertrennlichen und ihm völlig gleichen Schwester und Jägerin;[58] er begegnet in seinem Leben der dionysischen Nymphe Echo (die später von wahnsinnigen Hirten in Wolfsfellen zerrissen wird) und seinem Doppelgänger mit dem Schwert (Ameinias); er wird an seinem Grabmal in Oropos durch tiefes Schweigen geehrt, wie Orest am Feste der Anthesterien, und, als Gottheit der Unterwelt, der „Schweigsame" (σίγηλος) genannt.[59] Der Gott Adonis, eine selbständige vordionysische Leidensgestalt, erscheint als dionysischer Heros dadurch, daß er vom Jäger-Dionysos-Hades „geraubt" wird.

§ 9

Viele gemeinsame Züge bringen einen anderen Leidensheros aus dem trojanischen Kreis – Protesilaos – dem Palamedes nahe. Er ist eine deutliche Hypostase des unterirdischen Prä-Dionysos, und Euripides bringt ihn mit allerlei Anspielungen mit Dionys in Verbindung. Laodamia hält vor seinem Standbild Bakchosdienste ab, was auch durch Darstellungen auf Sarkophagen bestätigt wird.[60] Protesilaos gebietet über ein dionysisches Orakel und beschirmt, gleich Palamedes, den Weinbau.[61]

Rhadamanthys, der gerechte, blondlockige Bruder des kretischen Minos (d. h. des kretischen Gottes mit dem Doppelbeil), der Herrscher der im Elysium wohnenden seligen Seelen, das huldreiche Bild des Unterwelts-Zeus, die milde Sonne der Tiefen, in die er vom Angesicht der Erde hinabgeführt worden – Rhadamanthys wird nicht mit Dionysos-Hades identifiziert, sondern ihm gegenübergestellt; alle gottgleichen, in den Schoß der Erde entrückten Heroen wie Rhesus, Zalmoxis, Aristhaeus und Amphiaraos, Vater der Alkmene, sind dem Dionysos-Hades verwandtschaftlich ähnlich. Daher auch die Nachbarschaft der Heiligtümer des Rhadamanthys und Dionysos bei Haliartos,[62] nicht weit vom Grabmal der Alkmene, der Gattin des Rhadamanthys im Elysium, auf Erden aber Mutter des Herakles, des „Retters", den sie von Zeus empfangen,

[58] Paus. IX, 31, 6.

[59] Σίγηλος μὲν κύριον ὄνομα Ναρκίσσου, nach Eustathius ad *Od*. 1967.

[60] *Wiener Vorlegeblätter,* Serie 13, Tafel N.

[61] M. Mayer, „Der Protesilaos des Euripides", in: *Hermes* XX, S. 123.

[62] Plut. *Lys.* 28.

und der dem Dionysos nahe steht und verwandt ist. Rhadamanthys, der Stammvater der Herrscher des dionysischen Euböa, bildet eines der Glieder, die den hellenischen Kult des Dionysos mit seinem Vorläufer – dem Kultus des kretischen Zeus – zusammenschließen.

Ein Beispiel für die Übertragung einzelner dionysischer Züge auf von alters her durch ihre Leiden berühmte Heroen sehen wir an Achill. Der dionysische Brauch der Verkleidung von Knaben in weibliche Gewänder spiegelte sich sowohl in der Sage vom Aufenthalt des Achill unter den Töchtern des Lykomedes wider, wie auch in der Legende von Athamas und seiner Gemahlin Ino, die ihren Pflegling Dionysos unter Mädchenkleidern verbargen. Dionysos steht dem Achilleus bei – wie späterhin Alexander von Makedonien, der sich für Achills Reinkarnation hält – den Dionys nachahmt und als dessen Epiphanie (νέος Διόνυσος) anerkannt wird. Nach den Kyprien verwickelt sich Telephos, als er gegen Achilleus kämpft, gleich Lykurgos,[63] dem thrakischen Verfolger des Dionysos, in eine Weinrebe. Nach dem zweiten Totengesang (der jüngeren Nekyia) in der *Odyssee* wird die Asche des Achill mit der des Patroklos in einer goldenen Urne vermischt, welche Dionys der Thetis geschenkt hat; nach Diktys sprach der sterbende Achill selbst den letzten Wunsch aus, daß seine Asche mit der des Patroklos und des Antilochos gemeinsam in jene Urne gelegt werde.[64] Ohne Zweifel ist Achill eines der ältesten, bis auf die Zeit vor der Übersiedlung der Äolier aus Thessalien nach Klein-Asien zurückgehenden Objekte heroischer Beweinung und *laudationis funebris* auf den Ahnengräbern, von denen sich auch die epische „Oime" herleitet. Denn sein Heldenlied, das in der *Ilias* fortlebt, ist das Lied von unvergleichlichem Ruhm, von unverdienten Nöten und dem verhängnisvollen, vorzeitigen Verderben eines allgemeinen Lieblings, eines gottgleichen Sterblichen der von Leid und Unheil verfolgt wird, weil ihm solches von Geburt an bestimmt ward.[65] Bedeutet nicht darum auch sein Name das gleiche wie Pentheus (ἄχος-πένθος) in einer volkstümlichen Form (wie ἥρυλλος von ἥρως)? Wie dem auch sei, das religiöse Bewußtsein des Volkes suchte naturgemäß diese frühen Heroen des Threnos so sehr wie möglich dem nach langem Suchen gefundenen allgemeinen Gott der Leiden, dem „leidenden Gotte", nahe zu bringen. In einer anderen Beziehung zu Dionysos stand der vom Glück begünstigte Theseus; jedoch seine Zugehörigkeit zu einer Gegend, die mit Einflüssen der vordionysischen und dionysischen Kulte gesättigt war,

[63] Welcker, *Epischer Cyklus* II, S. 139. Maass (*Hermes* XXIII, S. 75, Anm. 1) vergleicht, Welcker folgend, diese Episode mit Glaukos' Fesselung durch Dionysos.

[64] Fleischer in Roschers *Myth. Lex.* I, 50.

[65] Vgl. Robert, *Studien zur Ilias*. Nach Robert ist die Urilias die epolyrische Erzählung von dem unvermeidlichen Untergang des Achilleus, hervorgerufen durch die Tötung des Hektor und im Einklang mit dem Willen des Schicksals.

und eine uralte Verbindung mit Kreta hatten zur Folge, daß er in einer langen Reihe der hellsten Offenbarungen seines religiösen Wesens sich nicht nur als ein Ebenbild, sondern gewissermaßen als eine unmittelbare Epiphanie des Dionysos erweist: darum besiegt der Sohn des Aigeus – der Jüngling im Frauengewand – den Minotauros, darum erringt er den Kranz der Amphitrite, vermählt sich mit Ariadne und später mit Phaedra, steigt in den Hades hinab, bestattet – ein großmütiger Gastfreund – die Vertriebenen auf seinem Grund und Boden und wird von Bakchylides in „Dithyramben" verherrlicht.

Wie heidnische *Vitae Sanctorum* zieht die heroische „goldene Legende" des Altertums an uns vorüber, und aus ihrer bunten Mannigfaltigkeit tritt unerwartet die grundlegende Gleichartigkeit hervor, beinahe Schematismus, drückt ja die Religion des Dionysos als Gott-Heros und Urbild des Heros ihr einen gemeinsamen Stempel auf. Die spätere Mythenbildung nimmt diesen Stempel gesetzmäßig an. So ist der Roman der Panthea in Xenophons *Kyropaedie* in dionysischem Stil gehalten: die treue Gattin fügt den zerstückelten Leichnam ihres Gemahls wieder zusammen, dessen Hand in der des Kyros bleibt, als dieser sie drückt – dann ersticht sie sich auf dem Grabhügel des Gatten. In der Tragödie des Seneca fügt Theseus ebenfalls die eingesammelten Glieder des von den Pferden zerstückelten Hippolytus wieder zusammen. In beiden Fällen wird die kultische Zusammenfügung des dionysisch zerrissenen Leichnams (διαμελισμός, σπαραγμός) „nach der Beschaffenheit seiner Harmonie" (κατά σύστασιν ἁρμονίας) dargestellt, was, wie die Orphiker unter ägyptischem Einfluß und später die Hermetiker lehrten, eine Vorbedingung für die Wiedergeburt (Palingenesie) des Verstorbenen ist. Am Auffälligsten jedoch zeigt sich die erwähnte Stilisierung der Heldensage nach dem Urbild des Dionysosmythos in der griechischen Bearbeitung der fremdländischen Legende von Romulus: die Hellenen heroisierten und vergöttlichten den römischen Heros-Eponymos auf ihre Weise, ihm werden ein Grabmal (τάφος) und Leiden (πάθος) zugeschrieben. Die Römer allerdings ignorierten diese ihnen fremde Version gänzlich; indessen liegt die griechische Vorstellung von der „Entrückung" (ἀφανισμός, ἁρπαγμός) auf den schwarzen Rossen des Ares dem horazischen Bild zu Grunde: „*Quirinus Martis equis Acheronta fugit*" (*Carm.* III, 3).

Kapitel V

Die Throngenossin des Dionysos

§ 1

Die hellenische Dionysosreligion im eigentlichen Sinne nahm ihren Anfang, als der orgiastische Gott für den Sohn des Obersten Gottes erklärt wurde. Die Idee der Sohnschaft war seinen thrakischen Anbetern fremd. Sie ist eine Frucht hellenischer Anschauung, und sobald sie aufgetaucht war, ward auch der Name des Gottes gefunden. Denn so unsicher die Deutung dieses Namens auch ist, klingt er doch hellenisch und drückt ja geradezu die Herkunft der von ihm bezeichneten Gottheit von der des Zeus aus.[1]

Die Kunde ward als Offenbarung vom Wasser des Lebens, sofern es von oben kommt, von der lebenszeugenden, feurigen Himmelsfeuchte erfaßt. Plutarch sagt, daß die Hellenen Dionysos von jeher für den Herrn und ersten Spender nicht nur des Weines, sondern des gesamten feuchten Elements erachteten, und beruft sich zur Bestätigung seiner Worte auf eine Gebetsanrufung bei Pindar:

> Möge mehren der Pflanzungen Wuchs
> Dionys, an Freuden reich,
> Reiner Schimmer des Herbstes[2].

---

[1] Über die Formen und Etymologie des Namens, s. Kern in Pauly-Wissowa, *RE* V, 1010f.; Preller-Robert, *Gr. Myth.* I, S. 664, Anm. 1. Attraktiv ist der Versuch von Kretschmer, Semele und Dionysos (*Aus der Anomia*, S. 22 f.), den Namen „Dionysos" im Sinne von „Sohn des Zeus" zu deuten, wobei er ihn aus dem angenommenen Maskulinum *νυσος – zu fem. νῦσα, was νύμφη bedeutet – ableitet. Dann ist Dionysos Διὸς κοῦρος oder νύμφιος. Vgl. κῦρος Κρονεῖος von dem diktäischen Zeus. Zu der Kritik dieser Erklärung bei Rohde, *Psyche* II, S. 38, Anm. 1 bemerken wir: die Idee der Sohnschaft ist in der Tat dem thrakischen Verständnis des Dionysos fremd; jedoch geht es nicht um die Wortverwendung der thrakischen Stämme, sondern um die hellenische Rezeption der thrakischen religiösen Begriffe.

[2] Plut. *De Is. et Os.* 365 A: ὅτι δ' οὐ μόνον τοῦ οἴνου Διόνυσον, ἀλλὰ καὶ πάσης ὑγρᾶς φύσεως Ἕλληνες ἡγοῦνται κύριον καὶ ἀρχηγόν, ἀρκεῖ Πίνδαρος μάρτυς εἶναι λέγων "δενδρέων δὲ νομὸν Διόνυσος πολυγαθὴς αὐξάνοι, ἁγνὸν φέγγος ὀπώρας".

Nach Pherekydes „fließt" Dionysos' Kraft „aus dem Schoße des Zeus auf Nysa", d. h. auf die irdische Pflanzenwelt.[3] Als Zeus' Sohn ist er vor allem Gott Nyseios, was für die Griechen schon in seinem Namen mitklang, der ihnen zu sagen schien: „Sohn des Vaters, Himmelsfeuchte".[4] Die Himmelsfeuchte des belebenden Regens, der im Urbeginn die Erde befruchtet hat, und die Feuchte des Weines, der des Menschen Herz erfreut, ist – in ihrem religiös-metaphysischen Prinzip – das Wasser des Lebens, die Ambrosia, die Amrta der Inder. „Dem Dionysos-Hyes (dem „Beregner") werden Opfer dargebracht, wenn der Gott die Erde „beregnet".[5] Der Beiname Hyes wird bald ausgelegt als „Sohn" (υἱος) wegen des Gleichklangs, bald als „ambrosischer Regen des Zeus".[6] Im Monat Lenaion wurde ein Dionysosfest gefeiert, das „Ambrosia" hieß.[7]

Bemerkenswert ist im Bereich dieser Vorstellungen, daß die feuchte und ambrosische Kraft von Dionysos gerade in seiner Eigenschaft als Sohn des Zeus ausgeht, denn in Wahrheit gehört sie dem Zeus selbst; er selbst ist von Anfang an der „Beregner" (Ὑης, Ὄμβριος, *Pluvius*). Vor Dionysos hatte sie keine Gestalt außer in Zeus: „Aus dem Schoß des Zeus fließt Dionysos auf Nysa." Daß Vater und Sohn Eines Wesens seien, war ausgemacht, seit man sie überhaupt von einander unterscheiden lernte. Hier aber ergab sich für das mythenbildende Denken eine unlösbare Schwierigkeit. Dionysos war ganz offenbar der Erde entsprossen, und als solchen hatten auch die Mänaden ihn erkannt und verkündet. Aus dem dunklen Reich kam er herauf und stieg dann als „Gott-Heros" in die Wohnung der Toten hinab. War er vielleicht von der Erde geboren, die die Feuchte des Zeus empfangen hatte? Dann aber wäre er doch nicht eines Wesens mit dem beregnenden Vater, dann wäre er nicht das vom Himmel niedergehende Wasser des Lebens. Und dennoch war er nur in Verbindung mit der Mutter-Erde denkbar. In dem Hymnos, den Diodor anführt (III, 66), werden die Geburtsorte des Dionys aufgezählt: Drakanon, Ikaros, Naxos, die Ufer des Alpheios, Theben (nach anderen Quellen könnte man noch hinzufügen: Eleutherae, Teos, Andros, das Tal des Sangarios und die verschiedenen Nysa-Auen). „Allein", fährt der Sänger fort, „alle diese Geschichten lügen, denn aus

---

[3] Schol. Ael. Aristid. III, 313: νύσας γὰρ, φησὶν, ἐκάλουν τὰ δένδρα. Zu Nysa s. Kern in Pauly-Wissowa, *RE* V, 1035 f. Für die Nymphen Νῦσαι auf einer Vase, s. *Athen. Mitt.* XIV (1889), Tafel I.

[4] Aristoph. *Ran.* 215 f.: Νυσήιον Διὸς Διώνυσον. Apollon. *Argon.* IV, 1134: Διὸς Νυσήιον υἶα mit Hinweis auf Ὑης. Hesych. s. v. Semele.: Ὑης· Ζεὺς ὄμβριος.

[5] *Etym. Mag.* 775 *s.v.* Ὑης: Ἐπίθετον Διονύσου, ὡς Κλείδημος, ἐπειδὴ ἐπιτελοῦμεν τὰς θυσίας αὐτῷ καθ' ὃν ὁ θεὸς ὕει χρόνον· ὁ δὲ Φερεκύδης τὴν Σεμέλην Ὑην λέγει·. Plut. *De Is. et Os.* 364 D: καὶ τὸν Διόνυσον ‘ὗην’ ὡς κύριον τῆς ὑγρᾶς φύσεως.

[6] *Anecdota graeca* (Bekker), S. 207: ὕσε γὰρ ἀμβροσίαν ἐπ' αὐτῷ ὁ Ζεύς.

[7] *Etym. Mag.* 564 *s.v.* Ληναιών: Οἱ δὲ ληναιῶνα φασὶν, ἐπειδὴ Διονύσου ἐποίουν ἑορτὴν ἐν τῷ μηνὶ τούτῳ, ἣν Ἀμβροσίαν ἐκάλουν·.

seinem Schoße zeugte Dich (σὲ δ' ἔτικτε) der Vater der Götter und der Menschen". Dionysos wird als „zweier Mütter Kind (διμήτωρ)" verkündet, als der „zweimal Geborene" (δισσοτόκος) – nicht im Sinne einer zweiten Geburt zur Welt durch Semele (von Persephone als seiner Mutter wußten nur die Orphiker), sondern im Sinne seines „doppelten Austritts aus der Tür" (wie sein kultischer Name Dithyrambos ausgelegt wurde), einmal aus dem Mutterleib seiner irdischen Mutter, und einmal aus dem Schenkel (μηρός) seines himmlischen Vaters.

Von alters her hatte Dionysos eine weibliche Gottheit zur Seite, und soweit er als neugeborener Knabe gedacht wurde – das aber war die urälteste Vorstellung des weiblichen Orgiasmus – hatte er auch eine dunkle Mutter, Erde und Nacht, deren Dienerinnen die Mänaden waren. Die Hellenen faßten ihn als Sohn des Vaters auf, indem sie die Idee der Sohneskindschaft aus der vordionysischen Verehrung des orgiastischen Zeus entwickelten. Die Behauptung der zweifachen Geburt des Dionysos wie auch eine Reihe anderer Dyaserscheinungen im Wesen des Dionysos, das sich in allem als zwiefältig erweist, ist gleichsam die Naht, welche die Bildung der neuen Religion aus der Zusammenfügung zweier häufig einander widerstrebenden aufzeigt: der weiblichen Religion einer allumfassenden dunklen weiblichen Gottheit mit ihrem immer neu aufblühenden und wieder hinwelkenden männlichen Korrelat und der männlichen des vordionysischen, gleichfalls erdgeborenen und in der Erde begrabenen Zeus, deren Gestalt – wie sie im ältesten kretischen Kult durchschimmert – sich erst allmählich an die urarische nicht-orgiastische Vorstellung vom himmlischen Vater angenähert hat.

Es war nicht schwer, Dionysos in den Ruf des „Zweimüttrigen" und des „zweimal Geborenen" zu bringen; denn er war überhaupt zwiefach,[8] ein sich in der Koinzidenz der Gegensätze offenbarender Gott, unter- und oberirdisch, Knäblein und wilder Stier, Verfolgter und Verfolger, Opfer und Priester. Die Doppelgesichtigkeit seines Wesens bedingt grundsätzlich die Doppelheit seines Kultes, die Verdoppelung seines Bildes in den lokalen Überlieferungen und Diensten; es ist kein Zufall, daß wir an so vielen Orten Standbilder und Masken des Gottes in zweifacher Gestalt finden.[9] Charakteristisch für Dionysos ist übrigens nicht so sehr seine Geburt von einer dunklen Mutter, sondern seine Verbundenheit mit einer weiblichen Universalgottheit, der er als männliches und

[8] Διόνυσος διφυῆς, δίμορφος bei den Orphikern: *Hymn.* XXX, 1-3; XLII, 4.

[9] In Korinth Bakcheios und Lysios (Paus. II, 2, 6), in Megara Patrôios und Dasyllios (ib. I, 43, 5), in Heraia Polites und Auxites (ib. VIII, 26, 1), auf Naxos Bakcheus und Meilichios (s. Odelberg, *Sacra Corinthia, Sicyonia, Phliasia,* S. 78), in Acharnai Melpomenos und Kissos (Paus. I, 31, 6).

feurig-helles Prinzip entgegensteht;[10] in Bezug auf den Vater aber gilt seine urzeitliche Identität mit ihm und das ursprüngliche Sein in ihm, so daß die Geburt aus der Lende nur eine neue Erscheinung des Gottes darstellt.[11] Dionysos ist eher „feuergeboren" (πυρογενής) als „von Semele geboren"; jedoch ist er das eine wie auch das andere, wie Ovid singt (*Met.* IV, 11):

> Bakchos nennet man dich und Bromios, Gott und Lyaios,
> Flammenkind dich, zweier Mütter Geburt, den zweimal Gebornen,
> Nysios heißt Du, Thyoneus, des Haar kein Eisen berühret,
> Leneus als himmlischer Pflanzer der süß berauschenden Rebe,
> Heißest auch Vater Eleleus, Nyktelios, Euan, Jakchos,
> Doch wer zählte die Namen all, die heilgen, mit denen
> Griechenland Dich, den als Liber von uns angerufenen, preist.

§ 2

Indem wir uns der Erforschung der Beziehungen zwischen Dionysos und der weiblichen Gottheit zuwenden, die von je sein orgiastisches Korrelat bildete, richten wir zunächst unsere Aufmerksamkeit auf die mythischen Gestalten, in denen das chthonische Prinzip, das ihn an die Unterwelt bindet, als das mütterliche hervortritt: auf Semele, Io, Demeter und Persephone.

---

[10] Daher ist bei den Orphikern (h. XLII) nicht nur die engste Verbindung, sondern auch eine Art geheimnisvoller Identifizierung der „Mise, der unausgesprochenen Königin" (vgl. Tümpel in Roschers *Myth. Lex.* II, 3023 ff.), mit Dionysos, der sowohl διφυῆς als auch, wie Demeter, θεσμοφόρος ist. Die Dyas, wenn sie denn keine völlige Einheit ist, besteht aus einem mannweiblichen Wesen, ἄρσην καὶ θῆλυς. Im Hymnos werden später die weiblichen Korrelate aufgezählt, mit denen sich Dionysos, wie mit seinem mütterlichen Prinzip, vereinigt: Demeter, Rea, Kypris, die schwarzgekleidete Isis. Alle sind, wie es scheint, „Misen".

[11] Diese Wechselbeziehung wird deutlich in dem uralten Erdkult (Paus. I, 31, 4), der unter dem Namen der Großen Mutter im attischen Demos Phlya verehrt wurde, wo ihr Throngenosse Dionysos ein Vegetationsgott ist, wie der Blumenträger Anthios, nachdem er seine anderen Eigenschaften und Attribute Apollon-Dionysodotos übergeben hatte. Sowie der ursprüngliche Dionysos sich in Anthios und Dionysodotos differenzierte, so finden wir neben der Grossen Göttin auch die Artemis-Lichtträgerin (Σελασφόρος). Aber die Ursprünglichkeit des Dionysos in Phlya wird aus dem Namen des eponymischen Heroen Phlyeus deutlich, der eine Hypostase des von alters her lokalen Vegetations-Dionysos vorstellt. Eine Parallele zu Dionysodotos bildet Apollon-Daphnephoros (Athen. X, 24; vgl. Hitzig-Blümner, *Pausanias* Bd. I, Teil 1, S. 330 f.), da der Lorbeer ursprünglich ein Attribut des Dionysos war. Dass Daphnephoros Dionysos war, bezeugen auch der Tanz im Tierfell (θηραῖα ἱμάτια) und die Übergabe der einst dionysischen (oder vordionysischen) Thargelien an Apollon.

Semele stellt sich uns als heroische Hypostase einer vordionysischen Göttin – ohne Zweifel, der Erde[12] – dar: ihre Heroisierung (bestätigt auch durch ihren σηκός in Delphi) war notwendig, um Dionysos selbst in den Bereich des heroischen Mythos einzuführen und zugleich seine Wesenseinheit mit dem himmlischen Vater ausdrücklich zu behaupten. Semele ist eine vordionysische Mänade; da aber in der späten Epoche eine Mänade ohne Dionysos nicht denkbar war, so verleiht Nonnos in seiner Dichtung (VII, 319 ff.) alle Attribute des noch nicht geborenen Sohnes ihrem heimlichen Geliebten und stellt (wozu er übrigens nicht nur das poetische Recht hat) den Vater des Dionys in Wahrheit als Prä-Dionysos dar: er erscheint im Brautgemach als Stier, als Löwe, als Parder, als Schlange, als efeu- und traubenumrankter Jüngling. Zur sterblichen Frau herabgesunken, endet die Göttin mit ihrer Erhebung in den Stand der Götter. Die Thyiaden in Delphi feierten ihre Himmelfahrt (das Fest hieß Herois) und in ihrer Gestalt ihren eigenen Ruhm: unter dem Namen Thyone (offenbar eine Umformung des Namens „Thyade", nach Analogie von Dione) wurde die Heroin wieder zur Göttin.

Io, ursprünglich allen Anzeichen nach eine chthonische und zugleich Mondgöttin, später eine Leidensheroin, eine lernäische[13] Rasende, gleich den argivi-

---

[12] Welcker (*Götterlehre* I, S. 435 f.), sah in dem Namen Semele die slawische Wurzel des Wortes „zemlja" („Erde"); Kretschmer (*Aus der Anomia,* S. 20 ff.) leitet ihn aus der phrygischen Wurzel „zemel", die dieselbe Bedeutung haben soll. Der Begriff von einer vom Himmel erzeugten Mutter-Erde (vgl. Paus. II, 31, 5 – „Semele ist nicht gestorben.") bliebe auch in dem Fall erhalten, wenn wir Gruppe (*Rel.-Gesch.* S. 1415) glaubten, dass der Name das untere Stück eines Holzes in dem uralten Gerät bedeutet, mit dem man Feuer durch Reibung erzeugt. Aber die Glosse des Hesych s.v. Σεμέλη mit τράπεζα (vgl. *Orph. H.* XLIV, 7-9: ἀνὰ τριετηρίδας ὥρας, ἡνίκα σοῦ Βάκχου γονίμην ὠδῖνα τελῶσιν εὐίερόν τε τράπεζαν ἰδὲ μυστήριά θ' ἁγνά) zwingt uns zu vermuten, dass der bakchische Altar, der als Mittelpunkt der Frauenorgien diente, σεμέλη genannt wurde. Dann wäre die Semele des Mythos (der aitiologisch ist, wie ein großer Teil der dionysischen Mythen) eine Personifizierung der „σεμέλη" oder „θεμέλη" dieses Herdes der Epiphanien des Dionysos im Feuer, und ihr Untergang wäre eine Darstellung des geheimnisvollen Ritus der Umkippung der bakchischen Tische, der schon mehrmals erwähnt wurde. W. Otto, *Dionysos* S. 66: „Kretschmer selbst konnte sich darauf berufen, dass Apollodor (bei Lyd., *De mens.* IV, 51) die Semele mit der Ge gleichgesetzt hat; wie ja auch Diodor (III, 62) von einer Theorie weiß, die sowohl in Thyone wie in Semele die Erdgöttin erkennen zu dürfen glaubte. So tritt denn die Mutter des Dionysos in fast allen neueren Darstellungen als die ‚thrakisch-phrygische Erdgöttin' auf." Nach Wilamowitz (*Glaube der Hell.* I, S. 408) wurde sie von einem Dichter nicht vor 700 zur Tochter des Kadmos gemacht.

[13] Aesch. *Prom.* 671. Lerna, die durch ihre Riten der Aufrufung (ἀνάκλησις) des unterirdischen Dionysos berühmt war, war eines der wichtigen Zentren des vordionysischen Orgiasmus. Vgl. Kap. VI, Anm. 51.

schen Mänaden, Hörnerträgerin[14] und Prophetin[15], von einer „Bremse" (οἶστρος) verfolgt, was im dionysischen Kreise soviel wie Raserei und Wahnsinn bedeutet, verbreitet durch den in sie verliebten Zeus und seinen Stellvertreter Hermes bald feuchten Überfluß des Wachstums um sich, bald ist sie auf ihrem Leidensweg von Dürre und Wüstenei umgeben. Mit dem Ruf „iô, iô!"[16] herbeigerufen und schon frühzeitig der Isis nahegebracht, weist sie, die Ahnenfrau der vordionysischen Danaïden, eine Menge Züge auf, die sie mit Dionysos verbinden. Wie die kretische Ariadne zu Dionysos, so verhält sich die argivisch-euböische Io zu Zeus-Tauros: sie ist eine Mänade des Prä-Dionysos. Daher hatten die sich nach Ägypten orientierenden Orphiker auf ihre Art recht, wenn sie sie als Mutter des zweiten, ägyptischen Dionysos verkündeten.[17] In der Tat wird der „junge Stier" Epaphos, den Io vom Zeus in Ägypten geboren, schon in der Parodos der „Schutzflehenden" des Aischylos als Ebenbild des Dionys gedacht. Seine dionysische Natur offenbart sich auch in seiner Entrückung (ἀφανισμός) und in Ios Suche nach ihm. Denn, nach Apollodor (II, 1, 3) „beauftragte Hera die Kureten, ihn unsichtbar zu machen (ἀφανῆ ποιῆσαι), d. h. ihn vom Angesicht der Erde in eine Berghöhle zu entrücken (ein πάθος gleichbedeutend mit Tod), und sie entrückten ihn auch (ἠφάνισαν), aber Zeus erfuhr davon, tötete die Kureten, und Io zog aus, den Sohn zu suchen." Die Rückkehr aus der Höhle ist die Wiedergeburt (Palingenesie). Nach einer anderen, orphisch gefärbten Version (bei Hyginus), bringen die Titanen (d. h. die Dionysosmörder) den Epaphos, der mit Apis als Dionysos-Tauros identifiziert wird, um. Daß Epaphos dem Reich der Unterwelt angehört, wird auch durch die homerische Kunde von dem gleichnamigen Heros, dem Sohn des Erebos und der Nacht angedeutet.[18]

Mit Demeter wird Dionysos schon in den ältesten attischen Überlieferungen, zugleich aber auch bei Pindar (*Isthm.* VI, 4), zusammengebracht, vermutlich unter dem frühen Einfluß der eleusinischen Religion, die von Anfang an orgiastische Elemente (Iambe) enthielt. In der weiteren Entwicklung dieser Religion spielt Dionysos eine immer wichtigere Rolle. In Eleusis bildet sich eine mystische Vorstellung heraus von einer Throngenossenschaft des Dionysos, der Demeter und der Kore, wobei die weibliche Gottheit in den beiden Hypo-

---

[14] Aesch. *Prom.* 588: βούκερως. Eurip. *Phoen.* 248: κερασφόρος. Es ist auch auf vielen Darstellungen zu sehen.

[15] *FHG* IV, S. 148; *FGrHist* 390, 1, 8: προθεσπίζουσα τὰ ἐσόμενα.

[16] Suid. *s. v.* Vgl. Herodianus *Tech.* I, 348: ἰώ γὰρ ἡ σελήνη κατὰ τὴν τῶν Ἀργείων διάλεκτον.

[17] Diod. III, 74: τὸν δὲ δεύτερόν φασιν ἐξ Ἰοῦς τῆς Ἰνάχου Διὶ γενόμενον βασιλεῦσαι μὲν τῆς Αἰγύπτου, καταδεῖξαι δὲ τὰς τελετάς.

[18] Schultz in Roschers *Myth. Lex.* I, 1278.

stasen der Mutter-Erde und der jungfräulichen Herrscherin der Unterwelt gedacht wird, Dionysos aber schimmert sowohl in der Hypostase des Herrn der Unterwelt hindurch, als auch in der kindlichen des Iakchos (anscheinend eines geheimnisvollen Sohnes der Maid Persephone). Und nicht nur in Eleusis erscheint Dionysos mit Persephone vereint, bald als Throngenosse der Unterwelt,[19] bald als urewiger Sohn der Mutter-Schlange und des Drachen-Zeus, entsprechend der Lehre der orphischen Gemeinde. Eine ganze Reihe halb mystischer, halb öffentlicher Kulte in verschiedenen Gegenden von Hellas, besonders auf dem Isthmos, hat ihre Wurzeln in Eleusis. So wird Dionysos mit Demeter und Kore in einem heiligen Hain bei Sikyon verehrt;[20] alle drei sind sie „Bringer der Fruchtbarkeit" (καρποφόροι). Diese isthmische Vereinigung wird auch durch Inschriften bezeugt.[21] „Mysterien" der Demeter, der Kore und des Dionys wurden in Athen veranstaltet.[22] Mit Demeter wird Dionysos in Telphusa verbunden.[23] Der „mystische Dionysos" (Διόνσος μύστης) wird zu Tegea, nicht weit vom Heiligtum der Demeter, verehrt.[24] In Argolis, in dem durch seinen uralten Dionysoskult berühmten Lerna herrscht als Throngenossin des Dionysos Demeter unter dem Namen Prosymna (als weiblicher Ersatz des chthonischen Prosymnos, der den Dionysos auf seinem Weg hinab zum Hades begleitete), und für drei eleusinische Gottheiten (Bakchos und γῆς πυροφόροις θεαῖς) werden dort mystische Handlungen (δρώμενα) mit Entzündung von Fackeln vollzogen, die bei Pausanias vermerkt sind und durch Inschriften noch im 4. Jahrhundert n. Chr. bezeugt sind.[25]

§ 3

Die einzige Throngenossin des Dionysos bei den Thrakern war, nach Herodots Aussage, Artemis; vor allen anderen Göttinnen wird sie auch bei den Hellenen mit ihm zusammengebracht. Ihr heroisches Abbild in Thrakien ist die jagd- und raublustige Jungfrau Harpalyke, von ihrem Vater Harpalykos (d. h. dem „reißenden Wolf", Lykurgos) mit der Milch von Stuten und wilden Tieren aufgezogen, von Ackerbauern und Hirten in Netzen gefangen – ein artemisischer

[19] Arthur J. Evans, „Recent Discoveries of Tarentine Terra-Cottas", *Journal of Hellenic Studies* VII (1886), S. 18-21.
[20] Odelberg, *Sacra Corinthia,* S. 79.
[21] *CIG* 1104. Odelberg, S. 78.
[22] Schol. Lucian. *Dial. m.* VII, 4.
[23] Immerwahr, *Ark. Culte,* S. 187.
[24] Paus. VIII, 54, 5. Immerwahr, S. 186. Kern in Pauly-Wissowa, *RE* V, 1031.
[25] Paus. II, 37, 6. Kaibel, *Epigr. gr.* 821.

Zug! – und von ihnen nach Tötung ihres Vaters ebenfalls ums Leben gebracht. Auf ihrem Amazonengrab wurden blutige Zweikämpfe ausgetragen; ihr heiliges Tier war die Ziege. Eine heroische Leidenshypostase der ältesten Artemis ist sie, wie ihr Vater diejenige des thrakischen Prä-Dionysos-Ares. Kaum verschieden von ihr ist die gleichnamige hellenische Heldin, Tochter des Klymenos und Braut des Alastor, die sich an ihrem Vater für seine blutschänderische Leidenschaft zu ihr rächt, indem sie ihm das Fleisch ihres jüngeren Bruders zum Mahl vorsetzt.

Die beiden in Thrakien heimischen und durch den gemeinsamen Kultgebrauch des Doppelbeils[26] charakterisierten orgiastischen Gottheiten Dionysos und Artemis erscheinen als Kräfte, die einander suchen und gleichzeitig einander widerstreben: in ihnen ist die geschlechtliche Polarität des ältesten Orgiasmus gleichsam verkörpert. Die ikarische Überlieferung als Sage und Brauch, mit ihrer Mischung orgiastischer Elemente aus den Kulten des Dionysos und der Artemis, enthüllt sehr bezeichnend dieses eigenartige Verhältnis beider, welches durch den uralten Austausch von Menschenopfern besiegelt ist. Wenn in der ikarischen Legende Dionys die Dienerinnen der Artemis vernichtet, die, wie es scheint, sich seiner Gabe widersetzten,[27] so tötet Artemis die sie in heroischer Projektion abspiegelnde Ariadne, weil diese sich Dionysos ergeben hatte.[28] Der dionysische Aktaion wird von ihren Hunden zerrissen, und der teumessische Fuchs wird von ihr zur Strecke gebracht:[29] so verfolgt die wilde Göttin der vordionysischen Epoche ihren alten Throngenossen. Der in Achaia

[26] Artemis *bipennis* findet sich auf Münzen aus Lakedaimon (*Journal of Hell. Studies* VII (1886), S. 60 f., Taf. 11, 12), aus Leukas (Brit. Mus. Catal., Thessaly etc. 181, Taf. XXIX, 1), und aus Phigaleia (*Journal of Hell. Studies* VII (1886) S. 110, Taf. V, 9).

[27] Schol. (Tzetzes) ad Hesiod. *Erg.* 568 (Kühn): μισεῖ γὰρ ἡ παρθένος τὴν ἄμπελον διὰ τὸν πατέρα Ἰκάριον. Nach Hygin will Orestes Erigone, die Tochter der Klytaimnestra und des Aigisthos, töten. Artemis entrückt sie nach Attika, wo sie Selbstmord begeht, als sie von der Rettung des Orestes erfährt. Diese Züge der isolierten Legende der Erigone ergänzen die Charakteristik der Tochter des Ikarios (Schultz in Roschers *Myth. Lex.* I, 1309).

[28] Homer *Od.* XI, 325.

[29] Durch den Zorn des Dionysos (ἐκ μηνίματος Διονύσου, Paus. IX, 19, 1) wird eine schädliche Füchsin gesendet, die (nach Apollodoros) monatlich jugendliche Opfer verlangt; jene verfolgt ein Hund, den Artemis der Jägerin Prokris gegeben hatte, und die nicht zu fangende Füchsin und der Hund, dem kein einziges Tier entrinnt, werden durch Zeus' Willen mitten im Lauf versteinert. In der Sphäre der menschlichen Opfer wetteifern Agrionios und Agrionia. Schon bei den Kyklikern wird die thebanische Legende angeführt im Zusammenhang mit den Mythen von dem jungen und schönen Jäger Kephalos: Kephalos hat einen Fuchs gejagt mit Hilfe eines Hundes und eines magischen Speers aus Minos, die er als Geschenke von seiner Frau, der Jägerin Prokris, erhielt. Dieser leidende Heros, der sterbende Gott (die Darstellung von ihm und Memnon in den Armen der Göttin Eos nehmen im Altertum den künstlerischen Typus der Pietà vorweg) ist hier der unabsichtliche Mörder der artemisischen Mänade Prokris. Seine dionysische Natur verraten sein Verschwinden und

neuerschienene Dionysos-Aisymnetes hebt die Menschenopfer der Artemis-Triklaria auf: das war nur unter der Bedingung einer uralten Opfergemeinschaft möglich; von den beiden zum Schlachtopfer Bezeichneten, die Eurypylos bei seiner Landung mit dem Schrein des neuen Dionysos antrifft, war wohl der Jüngling als Weihgabe für die Artemis, die Jungfrau für den Prä-Dionysos jener Gegenden bestimmt.[30] Die Geißelung der Epheben in Sparta zu Ehren der Artemis-Orthia und die Geißelung der Frauen in Alea am alljährlichen Feiertag der Skiereia zu Ehren des Dionysos (Paus. VIII, 23, 1) scheinen, wenn sie auch geographisch getrennt sind, in Wechselbeziehung zueinander zu stehen. In beiden Riten sind die menschlichen Schlachtopfer durch eine gemilderte Form des Opfers ersetzt: das ist das Ursprüngliche in ihnen, der Vegetationszauber ein späterer Zug. Der Mythos von der Reinigung der Proitiden durch Melampos zeigt, daß beide Gottheiten – Dionysos und Artemis – gemeinsam das Gebiet der Raserei beherrschen und den orgiastischen Kampf der Geschlechter beschwichtigen. Daß beim Austausch der Opfer die männlichen allgemein der Göttin, die weiblichen aber dem Gotte bestimmt waren, ist wohl sicher: dennoch bleibt die Befugnis, Frauen zu töten, der Jägerin mit den „sanften Pfeilen" vorbehalten. So ist auch das übliche Opfer, das ihr gebührt, eine

---

seine Rückkehr in neuer Form, so dass seine Frau ihn nicht erkennt. Kinkel, *Epicorum fragmenta*, S. 13. Rapp in Roschers *Myth. Lex.* II, 1092 f.

[30] Paus. VII, 20. Der Name Ἀισυμνήτης, worunter Dionysos in Aroë in der Nähe von Patras verehrt wurde, an welchem heiligen Ort der Lade des Eurypylos ein dionysisches Priesterkollegium aus neun Männern und neun Frauen bevorstand, kann man nur im Sinne eines Herrscher-Versöhners oder Weltvermittlers erklären. Der Sargkult (bzw. Ladekult) war hier ein neutraler Kult, der die Ansprüche der Gottheiten des Männlichen und Weiblichen bei den Initiationsriten der Generationen, die ihre Reife erreichten, versöhnte (vgl. Paus. VII, 19, 2 ff. über Melanippos und Komaitho). Der Throngenosse der Artemis Triklaria war ein orgiastischer und chthonischer Gott vordionysischer Art mit dem erschreckenden Namen Ἀμείλιχος. Der Übergang von der vordionysischen Form des Kultes zur dionysischen drückte sich in einem Ritus des Abnehmens der Ährenkränze und ihre Ersetzung durch Efeukränze in einem nächtlichen Dienst, bei dem die dionysischen Lade hinausgetragen wurde. Die Ährenkränze werden bei dem Idol der uralten Göttin gelassen, aber die Efeukränze werden nach einer Reinigungstaufe im Fluss auf das Haupt gesetzt. Der Aisymneteskult war auch in Patras repräsentiert, wo die ältesten lokalen Kulte des Dionysos vereint waren (Paus. VII, 21, 6); daher begegnet Pausanius in dieser Stadt auch dem Tempel der Rettung (Σωτηρίας), der nach der Legende von dem von Wahnsinn geheilten Eurypylos (ἀποφύγοντα τὴν μανίαν) begründet wurde. Aber man muss annehmen, dass dieser Tempel der der Artemis der Retterin (Σωτείρας) war (vgl. Wide, *Lakon. Culte,* S. 122), da die Versöhnung ohne die Verklärung der Artemis selbst nicht geschehen konnte. Die mit der Übertragung des dionysischen Sarges verbundene religiöse Reform verlangte die Heroisierung jenes dionysischen Antlitzes, das in den Opfern des früheren vordionysischen Gottesdiensts durchschimmerte: es spiegelte sich ebenso blass in dem leidenden Heros, dem Jüngling Melanippos, wie auch die Erinnerung an Ameilichos verblasste. Vgl. oben Kap. IV, § 3.

Jungfrau, die sie widerspiegelt (Iphigenie), und in der Epoche, da ein Opfertier die Stelle des Menschen einnahm – eine Ziege.[31] Wir wollen noch eine Reihe anderer Tatsachen betrachten, die Licht auf die Wechselbeziehungen der beiden orgiastischen Gottheiten werfen.

In dem an Quellen reichen Tegea blühte der Kultus der Artemis Limnatis, der Veranlassung gibt, eine Throngemeinschaft mit Dionysos-Limnites (ἐν Λίμναις) zu vermuten. In Pausanias' Erzählung von der Ankunft der Artemis und des Apoll in Tegea erscheint als uralter Zug das Motiv der Verfolgung, das von einem entsprechenden Brauch zeugt,[32] der an die orchomenischen Agrionen erinnert; nur daß im Artemiskult die Priesterin verfolgt und nicht der Priester. So ist die tegeische Artemis die Artemis-Agrionia, sowie der Dionysos von Orchomenos der Agrionios ist. Die gleiche Erzählung des Pausanias bietet noch andere merkwürdige Züge. Das Orakel gebot, den getöteten Skephros, an dem Artemis Rache nahm, zu beweinen (θρήνειν), d. h. eine Trauerfeier seiner Leiden zu begehen. Offenbar ist Skephros eine Leidenshypostase des noch namenlosen Dionysos, der Apollon den Platz über dem Grabmal seines Helden ebenso abgetreten hat, wie er ihm Hyakinthos' Grab belassen hatte. Der Name des Mörders, Leimon, d. h. „Wiese," ist ebenfalls ein dionysischer Name, gemäß dem Gesetz der Identität zwischen Mörder und Gemordetem im orgiastischen Kultkreis des Dionysos.

Die lakonische Artemis-Melissa, Karyatis, verlangt bakchische Tänze; die „Rasenden" (δύσμαιναι), die das lakonische Kollegium der dionysischen Mänadenpriesterinnen bilden, heißen auch „Karyatiden" nach dem Beinamen der göttlichen Throngenossin.[33] Die Artemis der Niederungen („Limnen"), die dem Dionysos-Limnites entspricht, ergötzt sich an Orgien und Tympanen.[34] Arte-

---

[31] Auch in dem böotischen Potniai ersetzt Dionysos das menschliche Opfer durch eine Ziege. (Paus. IX, 8, 1; Stengel-Oehmichen, *Sacral-Altertümer,* S. 91). Diese Einsetzung einer Ziege ist für den Artemis-Kult charakteristisch, aber sie nahm ihren Anfang, wie es scheint, im Dionysoskult (*Paroemigographi gr.* I, S. 402; Stengel-Oehmichen, S. 92). Nach Aischylos (*Ag.* 232) ist Iphigenie δῆικαν χιμαίρας zum Opfer gebracht – als wäre sie eine Ziege. Die Ziege ist Opfer für Enyalios; Enyalios ist eine ἐπίκλησις des Dionysos (Macrob. *Sat.* I, 19; vgl. Kap. 1, § 6). Aber diese Begegnung beider Kulte kann als Austausch der Opfer zwischen Dionysos und Artemis erklärt werden.

[32] Immerwahr, *Ark. Culte,* S. 138.

[33] So auch der Titel einer Tragödie des Pratinas, Δύσμαιναι ἢ Καρυάτιδες. Vgl. Preller-Robert, *Gr. Myth.* I, S. 307, Anm. 1.

[34] Ibid. S. 308, Anm. 2. Über die Verwandtschaft der Kulte des Dionysos und der Artemis in feuchten Niederungen, über phallische Feste und Maskeraden zu Ehren der Artemis, s. Schreiber in Roschers *Myth. Lex.* I, 570; Nilsson, *Feste,* S. 184 ff. Als Gabe an Limnatis wurden Tympana gebracht; ihr Dienst bestand aus enthusiastischen Tänzen; vgl. Schol. Eur. *Hec.* 934 [Hinweis nicht verifizierbar, Anm. d. Hrsg.]

mis sendet Wahnsinn wie Dionysos;[35] der Anblick des Götterbildes der Orthia-Lygodesma in den spartanischen Limnen, das in einer Weide verborgen war, machte wahnsinnig.[36] Die Artemis-Knagia entspricht dem kretischen Knageus, einer heroischen Hypostase des Dionysos.[37] Die Artemis-Lusia (in Lusoi) heilt die dionysischen Proitiden; das ihr und Dionys zum Andenken an dies Ereignis geweihte Fest trägt daher einen gemischten und zwiefach orgiastischen Charakter.[38]

Die Dresdner Statuette der Artemis[39] bewahrt die Erinnerung an die uralte Kultgemeinschaft zwischen der Anführerin der männerfeindlichen Frauen und dem Mänadengott; wir haben eine Amazone vor uns, jedoch mit Weintrauben in den von der Stirnbinde umwundenen Haaren und mit einem Opferzicklein in den Falten der dionysischen Nebris. Auf einer Schale ist Artemis gleichfalls in einem dionysischen Pantherfell dargestellt.[40] Dem Typus der Artemis-Tauropolos, der fackeltragenden Reiterin auf dem himmlischen Stier liegt wohl dieselbe Tatsache der ursprünglichen Mitherrschaft zugrunde.[41] In Elis, dessen Frauen Dionys als Stier anriefen, wurde auch eine Artemis Kordeka mit bakchischen Tänzen gefeiert.[42] Ein Terracottarelief aus Paestum zeigt Dionysos und Artemis auf einem von Ochsen gezogenen Wagen. Μήνη – „Luna" – ist eine „bakchische Begleiterin" (σύνδρομος βακχιάς) des Dionysos, die Wahnsinn bringt.[43] Der dithyrambische Dichter Timotheos besingt die Artemis als rasende Mänade, nachtwandelnde Flammenträgerin.[44] Auf Darstellungen von Bakchosfeiern ist bisweilen auch Selene mitanwesend.[45] Bei Nonnos gebietet ihr Zeus, ihren der Pflanzenwelt segensreichen Schein über die Erde zu ergießen, denn Dionysos, der Mehrer des Pflanzenwachstums, sei empfangen und komme zur Welt.[46]

---

[35] Soph. *Ajax* 172.

[36] Paus. III, 16, 9; vgl. Herod. VI, 69.

[37] Paus. III, 18, 4. Wide, *Lakon. Culte,* S. 120.

[38] Immerwahr, *Ark. Culte,* S. 142 und 160. Vgl. Kap. 1, § 5.

[39] Clarac, *Musée de sculpture antique,* Taf. 575, 1235; Roschers *Myth. Lex.* I, 567.

[40] Robert, „Archäol. Märchen", *Philol. Untersuchungen* X (1886), S. 156 ff.

[41] Vgl. ἄξιος ταῦρος (übrigens eines offenbar chthonischen Kultes) in Elis, wo auch die uralte Artemis Kordaka durch phallische Dienste und Tänze verehrt wurde.

[42] *Annali dell' instituto di correspondenza archeologica* 1881, Taf. E; ibid. Maass, S. 89, 100: „Nonn. XXXVI, 23 – ivi Artemide con altri dei aiuta Dioniso contro gl'Indi; dunque riconosco nella metopa pestana Dioniso e Selene." – Preller-Robert, *Gr. Myth.*, S. 334, Anm. 5.

[43] Nonn. XXIV, 227.

[44] *Anthol. lyr.* Hiller-Crusius, Tim. 1: μαινάδα λυσσάδα. [Jetzt Tim. Fr. 2b.]

[45] Gruppe, *Rel.-Gesch.,* S. 944.

[46] Nonn. VII, 303.

Auf Euboia gilt Artemis für die Mutter des Dionysos.[47] In der Epoche der späteren Theokrasie wird die altertümliche Throngenossin des Gottes von Isis vertreten, z. B. in Phlius.[48] Nach Ansicht des alles Dionysische aus Ägypten herleitenden Herodot (III, 156) sind Dionysos und Isis die Eltern von Apoll und Artemis: in der Tat ist Artemis, als Schwester des Apoll, nicht mehr jene vielnamige orgiastische Göttin, die wir in Verbindung mit dem Gott der Orgien als Artemis kennen. Auf nikäischen Münzen reichen Dionys und Artemis einander die Hände.[49] In vielen Gegenden werden der Gott und die Göttin gemeinsam verehrt.[50]

§ 4

Wir sahen, daß Artemis den Platz der dionysischen Throngenossin leicht abtritt – um der kultischen Vereinigung willen mit Apoll – in Gestalt seiner Schwester; ihr Kult in Tegea bietet dafür ein lehrreiches Beispiel. Andererseits ist in einzelnen Gegenden die Throngemeinschaft nicht der Artemis, sondern einer der anderen Göttinnen eigen. Wie diese aber auch heißen mag, vertritt sie immer die einzige weibliche Universalgottheit, mit welcher der künftige Träger des Dionysosnamens von Anfang an verbunden war. Klar kommt es zum Vorschein in der phliasischen Throngenossenschaft (Parhedrie) des Dionysos mit der Erdgöttin, die im attischen Gau Phlya den Namen der lemnischen „Großen Göttin" (μεγάλη θεός) führte. Jedoch in allen Kulten entsprach diese Verbindung der frühen Epoche der gegebenen weiblichen Gottheit und wurde unbequem in dem Maße, wie deren archaisches Urbild sich verwischte und neuen religiösen Vorstellungen Platz machte. Artemis ist öfter als andere Göttinnen die Begleiterin des Dionysos, weil ihre Gottheit mehr Züge des ursprünglichen Orgiasmus bewahrte als die Gottheit etwa der Hera oder der Aphrodite. Indes-

---

[47] Gruppe, *Rel.-Gesch.,* S. 66. Andererseits greift Aischylos den Ἀιγυπτίων λόγον auf, dass Artemis die Tochter der Demeter sei; Paus. VIII, 37, 6.

[48] Paus. II, 13, 7.

[49] *Brit. Mus. Catal. Coins*, Pontus etc. 175.

[50] Wernicke in Pauly-Wissowa, *RE* II, 1364 f. Also finden wir das kultische Paar in Korinth (zwei Dionysoi neben der ephesischen Artemis, worauf auch ihre αἰώρα hindeutet,) in Patrai (Paus. VII, 19, 20), auf Ägina (ib. II, 30, 1), in Epidauros (II, 29, 30), in Troizen (II, 29–31), anscheinend in Lakedaimon ἐν λίμναις (Wide, *Lak. Culte,* S. 161). In der lakonischen Alagonia „sind bemerkenswert die Tempel des Dionysos und der Artemis" (Paus. III, 26, 11). Über den Kult des Dionysos und Artemis in Thymbra s. Gruppe, *Rel.-Gesch.* S. 305. Im attischen Demos Phlya gab es einen gemeinsamen Kult des Apollons Dionysodotos, der Artemis Lichtträgerin (Σελασφόρος), des Dionysos Anthius, der Nymphen Ismenide und der Göttin Gaia (Paus. I, 31, 4).

sen war gerade der Kult der Artemis am unbeständigsten und am meisten tiefgehenden inneren Wandlungen unterworfen: kein Wunder, daß der ursprüngliche Bund mit einer Trennung endete. Der Versuch, dem Dionys eine Gemahlin zu geben, drückt sich in der mystisch angehauchten Legende von seiner übersinnlichen Ehe mit der „rein leuchtenden" Jungfrau Ariadne aus, der Leidenshypostase der kretischen „Großen Göttin" – halb Artemis und halb Aphrodite. Dort, wo ausschließlich, wie auf Kypros, Aphrodite als weibliche Gottheit, als ihr Begleiter aber Adonis erscheint, ersetzt der später gekommene, all-hellenische Dionysos den Adonis als Throngenossen (πάρηδρος) der Aphrodite.[51]

Eine Kultgemeinschaft vereint Hera mit Dionysos in Elis und im Heraion des westlichen Arkadien. Dort wird der Dionysos-Auxites (Gott des Wachstums), der aus dem Schoß der Erde das Wachstum alles Lebendigen und alles Sprießen und Gedeihen auf Erden Beschirmende verehrt, wie auch – ebendort in Heraion – der Dionysos-Polites (der „Städtische"); die gleiche Gegenüberstellung des städtischen und des ländlichen Dionysoskultes ist in Attika zu beobachten. Der Hera werden mystische Orgien veranstaltet;[52] die Quelle Eleutherion auf dem Wege zum Heraion, aus der man Wasser zur Entsühnung (πρὸς καθάρσια) und für mystische Kulthandlungen schöpfte, enthüllt durch ihren Namen die Verbindung des Kultes mit Dionysos; eine Gegend oberhalb des Heraion heißt Prosymne (eine entweder dionysische oder eleusinische Benennung). Der Herakult ist in Heraion offenbar der ursprüngliche; der Dionysoskult verhältnismäßig neu. Möglich, daß er aus Elis herübergebracht wurde,[53] wo ein und dasselbe heilige Kollegium von sechzehn priesterlichen Mänaden dem Dionysos und der Hera gemeinsam dienten. Die Verbindung des Dionys mit der Hera ist zweifellos älter, als die mythologischen Mutmaßungen von der Verfolgung, die Zeus' eifersüchtige Göttin gegen Semeles Sohn angestiftet habe. Ein Widerstreit zwischen der männlichen und der weiblichen Gottheit besteht im Dionysoskreis von je. Die Legende vom Wahnsinn, den Hera über ihren Stiefsohn verhängte, verrät die frühzeitigen Versuche, sie als das weibliche Korrelat des rasenden Gottes zu bestimmen.[54] Denn ob Artemis, Aphrodite, Athe-

[51] Vgl. Plut. *Conv.* IV, 5, 671 B: τὸν δ' Ἄδωνιν οὐχ ἕτερον ἀλλὰ Διόνυσον εἶναι νομίζουσιν, καὶ πολλὰ τῶν τελουμένων ἑκατέρῳ περὶ τὰς ἑορτὰς βεβαιοῖ τὸν λόγον. Zur Vereinigung des Dionysos mit Aphrodite in Achaia, s. Paus. VII, 25, 9: ναὸς ἐνταῦθα Δήμητρος, ὁ δὲ Ἀφροδίτης Διονύσου τέ ἐστι.Vgl. *Orph. Hymn.* LV, 7: σεμνὴ Βάκχοιο πάρεδρε.

[52] Seneca *Agam.* 362: *tibi votivam matres Graiae lampada iactant*. Nilsson, *Feste,* S. 44.

[53] So meint Immerwahr, *Arkad. Culte,* S. 189.

[54] In der Form der in Phlius verehrten Hebe oder Ganymeda (Paus. II, 13, 3) liegt vor uns anscheinend eine Hypostase der Hera als dionysischer Throngenossin. Daher kommt ihr Fest Kissotomoi oder „Efeuernte", das den Charakter der dionysischen Kronia (Nilsson, *Feste,* S. 39) hat und das die Göttin mit dem Dionysos-Lysios Typus verbindet. Ganymeda

ne oder Hera in gemeinsamem Kult mit Dionysos verbunden werden sollte, hing davon ab, welche Göttin vorzüglich in der betreffenden Gegend verehrt wurde und dort mit den Erinnerungen an die althergebrachte orgiastische Vergöttlichung des weiblichen Prinzips verknüpft war. So sind auf Euboia, das der Hera gehörte, gleichzeitig aber auch dionysisch war, Spuren einer gemeinsamen Anbetung des Dionysos und der Hera zurückgeblieben: die dortige Nymphe Makris, die Wärterin des Gottes erweist sich auch als Wärterin der Göttin.[55] Warum in dem von alters her dionysischen Lerna Mysterien der Hera abgehalten wurden – ob vielleicht nur infolge des späten Synkretismus – ist nicht klar; auf jeden Fall berühren sie sich, nach dem Zeugnis einer späten Inschrift, auch mit dem phliasischen Kult der Großen Göttin.[56] Im übrigen waren die gegenseitigen Beziehungen zwischen Hera und Dionysos äußerst gespannt. Die Trennung der Kulte wurde mit solcher Strenge durchgeführt, daß es verboten war, in die der Hera heiligen Bezirken Efeu mitzubringen, und in Athen durften die Priesterinnen der beiden Gottheiten nicht einmal in alltäglicher Unterhaltung miteinander verkehren.[57] Die Ursache dieser Trennung lag natürlich in der Wandlung, welche die Religion der Hera selbst erfahren hatte: Dionysos ist seinem allerhöchsten Vater gleich, aber er ererbte von Zeus nur der späteren Hera mißliebige Züge; einst scheute sie auch vor Homophagie nicht zurück, wie Homer ausplaudert, später aber entfernte sie alle orgiastischen Elemente als Befleckung.

Über den Wahnsinn des Dionys lesen wir bei Platon (*Legg.* II, 672 B): „Es wird erzählt, daß Dionysos von seiner Stiefmutter in Wahnsinn versetzt wurde, darum habe er aus Rache den Menschen rasende Gottesdienste und Tänze eingegeben und sie obendrein mit der Gabe des Weins beschenkt." Plutarch erzählt: „Durch Heras Tücke in Wahnsinn verfallen, schweifte er über Land und Meer, Befreiung von seinem Leidenslos suchend."[58] Bei Julian heißt es (*Or.* VII, 220 c): „Hera raubte dem Gott den Verstand; jedoch die Mutter der Götter nahm das Übel von ihm." Bei Apollodor (III, 5, 1) wurde er vom Wahnsinn durch Kybele „gereinigt." Wahnsinnig ist Dionysos von eh' und je, seiner ureigenen Natur nach; daher ist er – denn so ist die Logik der primitiven Mythen-

steht zu Hera, wie Ganymed zu Zeus; die dionysische Natur des Ganymed wurde schon oben (Kap. I, § 4) geklärt. Allerdings wird von der Verehrung des Dionysos mit Hebe nicht gesprochen; aber das dionysische Element in Phlius, der Stadt des Dionysos' Sohn Phlias (Paus. II, 12, 6) durchdringt alle lokalen Kulte.

[55] Roschers *Myth. Lex.* I, 2081.

[56] *IG* II/III, 4840: (auf dem phliasischen Altar mit Darstellungen der Taurobolien)· οὗτος ἐν Ἄργει ναιετάει βίοτον μυστικὸν εὖ διάγων· αὐτόθι γὰρ κλειδοῦχος ἔφυ βασιληίδος Ἥρης, ἐν Λέρνῃ δ' ἔλαχεν μυστιπόλους δαΐδας.

[57] Plut. *Frag. Mor.* 157, 26 ff.

[58] Ps.-Plut., *De fluviis* 24, 1: ἀπαλλαγῆναι τοῦ πάθους θέλων.

bildung – auch der Heiler des Wahnsinns. Dasselbe gilt für die orgiastische Kybele; darum schreibt der Scholiast des Pindar beiden Gottheiten reinigende Kraft zu, die vor Geisteszerrüttung bewahrt.[59] Der Mythos von der Reinigung des Dionysos durch Kybele erklärt sich durch die Notwendigkeit, zwei parallele, ihren tiefsten Wurzeln nach verwandte und dennoch historisch einander fremde Orgiasmen in irgendeinen wie immer gearteten Zusammenhang zu bringen. Der Gedanke von der Feindschaft der Hera und der Freundschaft der Großen Mutter trägt den Stempel der thebanischen Religion an sich. Das Alter des Kybelekultes in Theben geht aus dem Mythos der Niobe hervor; dieser Kultus beeinflußt auch den Mythos der Semele;[60] die Sage von Pentheus, wie sie in der Tragödie des Euripides dargestellt ist, ist ganz durchsetzt mit dem Widerhall der kleinasiatischen Tympanen. Für Theben wie auch für Phrygien erscheint als Throngenossin des Dionysos die Mutter der Götter.

§ 5

Endlich schließt auch Pallas Athene einen kultischen Bund mit Dionysos. In Epidauros finden wir die Athene-Kissaia (die „Efeu-Athene“).[61] Eine Terracotta-Statuette zeigt den Helm der Göttin mit Efeu umwunden.[62] Infolge der Beziehungen zwischen Eleusis und Athen erscheint sie als Pflegerin des Kindes Iakchos;[63] noch vordem hütete sie den vordionysischen Erichthon. Die Orphiker, die bestrebt waren, die dionysischen Religion zur Staatsreligion in Athen zu machen, mußten besonders für die Herstellung eines mythologischen und gottesdienstlichen Bandes zwischen Dionysos und Pallas Athene sorgen. Auf einer Amphora aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts wohnt der Geburt der Pallas Athene aus dem Haupte des Zeus unter den anderen Himmelsbewohnern auch Dionysos bei; vor ihm steht Hephaistos mit der zweischneidigen Axt.[64] In Athen erscheint Pallas nach plastischen Darstellungen als dämmende Kraft, die dem orgiastischen Taumel der Flöten und Satyrn Schranken setzt;

---

[59] Ad *Pyth.* III, 139b: οἱ δέ ‹φασιν ὅτι καθάρτριά ἐστι τῆς μανίας ἡ θεός. Nach schol. Ven. wurde diese Legende von dem kyklischen Dichter Eumelos in der Εὐρωπία erzählt (Kinkel, *Ep. fr.* S. 192).

[60] Auf dem Sipylos-Gebirge zeigte man den Ort der Eheschließung von Zeus und Semele: Schol. *Il.* XXIV, 615.

[61] Paus. II, 29, 1.

[62] Höfer in Roschers *Myth. Lex.* II, 1205.

[63] Dümmler in Pauly-Wissowa *RE* II, 2004.

[64] Berlin Catal. 1704. *Mon. dell' Inst.* IX (1873), Taf. LV. Kaibel, „Minerva nascens in amphora Caeretana picta“, *Annali* 1873, S. 106. Harrison, *Prolegomena,* S. 365: „the earliest monument of art showing Dionysos as an actual denizen of Olympos.“

jedoch versuchen die Orphiker selber, ihn zu zähmen und zu regeln. Daß ihnen das Bündnis mit Athene wertvoll war, geht aus der Einführung der Pallas in den grundlegenden Mythos von Zagreus hervor: die Göttin, lehrten sie, hatte das Herz des Dionysoskindes am Fuße des Parnaß begraben. Diese Behauptung wurde durch eine fiktive Etymologie begründet, welche den Namen „Pallas" mit der Vorstellung vom schlagenden Herzen (παλλόμενον ἦτορ) und von der Homerischen Mänade „mit dem heftig schlagenden Herzen" (παλλομένη κραδίην) verband. Die neuplatonische Exegese über die Beziehungen der göttlichen Weisheit zu den Leiden des duldenden Gottes mag in ihren Elementen auf eine ziemlich frühe orphische Spekulation zurückgehen.[65]

Daß die Vereinigung des Dionysos mit Pallas Athene in Athen das Werk eines orphischen Bundes des 6. Jahrhunderts war, kann man auch aus den topographischen Tatsachen erschließen. Nach Dörpfeld ist der alte Tempel im Bezirk des Dionysos beim Theater ebenso wie die Überreste der ursprünglichen runden Orchestra aus Steinen eines Steinbruchs des Peisistratos gefügt.[66] Wenn der neue heilige Bezirk (τέμενος) am Südabhang der Akropolis von Peisistratos, dem weltlichen Haupt des orphischen geistlichen Ordens, dem Dionysos gegeben wurde, und er das archaische Götterbild aus der Akademie dorthin schaffen ließ, so führte er dafür auch die alljährliche Prozession, die es nach der ursprünglichen Kultstätte hinübertrug, zum Besuch des uralten Herdes (ἐσχάρα) des göttlichen Kömmlings aus Eleutherai. Diese Übersiedlung des Dionysos in die Nachbarschaft der Pallas-Athene, die auf der Akropolis thronte, bezeichnete den Bruch des althergebrachten natürlichen Bündnisses mit Artemis, die in der Akademie herrschte;[67] jedoch war es kein vollkommener Bruch: Artemis blieb seine chthonische Freundin und Hüterin seines heroischen Herdes. Wir sahen weiter oben, daß die alljährliche Überführung des Götterbildes von der Akropolis, vom Umkreis des Theaters in die Vorstadt, ein

---

[65] Vgl. Proclus *In Parm.* 808, 25ff.: Διὸ καὶ οἱ θεολόγοι τὸν μὲν νοῦν ἐν τοῖς σπαραγμοῖς τοῖς Διονυσιακοῖς ἀμέριστον προνοίᾳ τῆς Ἀθηνᾶς σώζεσθαι λέγουσι, τὴν δὲ ψυχὴν μερίζεσθαι κτλ. Id. *In Alc.* 44, 1ff.: Ἀθηναϊκὸν γὰρ τὸ σώζειν ἀμέριστον τὴν ζωήν, ἐξ οὗπερ Σώτειρ' ἐπεκλήθη Παλλὰς Ἀθήνη· Τιτανικὸν δὲ τὸ μερίζειν αὐτὴν καὶ προκαλεῖσθαι περὶ τὴν γένεσιν. Den Neuplatonikern zufolge ist Athena also „die Retterin," weil sie den göttlichen Verstand, den geistigen Teil der Gottheit und des Menschen, vor der titanischen Aufteilung ganz und ungeteilt gerettet hat; denn sie entsprang dem Denken des Zeus.

[66] Vgl. Foucart, *Le Culte Dionysos en Attique,* S. 165.

[67] Paus. I, 29: ἐγγυτάτω δὲ Ἀκαδημία, χωρίον ποτὲ ἀνδρὸς ἰδιώτου, γυμνάσιον δὲ ἐπ' ἐμοῦ. κατιοῦσι δ' ἐς αὐτὴν περίβολός ἐστιν Ἀρτέμιδος καὶ ξόανα Ἀρίστης καὶ Καλλίστης· ὡς μὲν ἐγὼ δοκῶ καὶ ὁμολογεῖ τὰ ἔπη τὰ Πάμφω, τῆς Ἀρτέμιδός εἰσιν ἐπικλήσεις αὗται, λεγόμενον δὲ καὶ ἄλλον ἐς αὐτὰς λόγον εἰδὼς ὑπερβήσομαι. καὶ ναὸς οὐ μέγας ἐστίν, ἐς ὃν τοῦ Διονύσου τοῦ Ἐλευθερέως τὸ ἄγαλμα ἀνὰ πᾶν ἔτος κομίζουσιν ἐν τεταγμέναις ἡμέραις.

„Herabsteigen" nicht nur im topographischen,[68] sondern auch im religiös-symbolischen Sinn bedeutete: dieser Weg des Gottes hinab ins Tal, bei Nacht und Fackelschein, ist sein mystisches Niedersteigen in die Unterwelt (καταγωγή). Inschriften beweisen, daß Dionysos als „Abwärtsführer" (καθηγεμών) gerade im heiligen Umkreis der Theater verehrt wird, wo die Tragödie sich abspielt, die Handlung von den göttlichen Leiden, die ewige Erneuerung der ewig denkwürdigen heroischen Totenfeiern. Auf jeden Fall verbanden sich mit dem Brauch der Überführung tief-mystische Vorstellungen, und in diesem Sinne schreibt Alkiphron (II, 3), als er den Ptolemaios bittet, seine Unlust, das heimische Athen zu verlassen, zu entschuldigen, an den Herrscher: „Möge es mir bis ans Ende meiner Tage vergönnt sein, mich mit attischem Efeu zu bekränzen und alljährlich Dionysos an seinem Herd mit Hymnen zu preisen und teilzunehmen an den ihm geweihten geheimen Diensten."[69]

[68] Philostr. *V. soph.* II, 1, 5: ὁπότε δὲ ἥκοι Διονύσια καὶ κατίοι ἐς Ἀκαδημίαν τὸ τοῦ Διονύσου ἔδος κτλ.

[69] Vgl. *IG* II/III², 1. 1006: εἰσήγαγον δὲ [κ]αὶ τὸν Διόνυσον ἀπὸ τῆς ἐσχάρας εἰς τὸ θέατρον μετὰ φωτὸς. Vgl. Kap. III, § 3.

Kapitel VI

Der Festlandkultus

§ 1

Dionysos wird nach seinem Hauptattribut als der „Efeuumwundene" oder der „Efeulockige", als „Efeugott" oder gar „Efeu" angebetet.[1] Der Efeu ist der Gott selbst[2] und gleichzeitig das aus dieser Pflanze ausgepreßte Narkotikum, das Wahnsinn (μανίαν[3]) herbeiführt, d. h. den davon Kostenden mit der Kraft des Gottes erfüllt. Dionysos setzte sich als Erster einen Kranz auf, und dieser Kranz war aus Efeu:[4] daher ist er der „Efeuträger"[5] und der „sich am Efeu Erfreuende". Die Bekränzung des Gottes mit Efeu ist ein spezieller Ritus (κιττῶσις).[6] Der neugeborene Bakchos wird im Efeubach (κισσοῦσα) bei Haliartos gebadet.[7]

Κισσεύς (der „Efeurankige") ist Dionys selber, sowie, ins Menschliche projiziert, ein dionysischer Leidensheros, der bald als Anchises' Genosse erscheint und in der Nähe des dionysischen Efeuberges in Thrakien umkommt, bald auch als thrakischer Herrscher und Vater der Hekabe (Dymas' Tochter) erwähnt wird. Die „Efeurankige" (Κισσῶ) ist eine dionysische Mänade; Efeu (κισσός) ist ein jugendlicher Satyr, der, über jähe Felsen springend, den Tod findet und von Dionysos in grünen, über Felsenschroffen herabhängenden Efeu verwandelt wird.

---

[1] Κισσοχαίτης, Κισσοκόμης auf Amorgos, s. Preller-Robert, *Myth.* I, S. 676, Anm. 2. Κισσός in Acharnes in Paus. I, 31, 6: Κισσεύς in Aesch. fr. 341 Nauck; Περικιόνιος schol. Eur. *Phoen.* 651. W. Otto, *Dionysos,* S. 142 ff.

[2] Gruppe, *Rel.-Gesch.,* S. 86, Anm. 10. Efeu ist die Θυάς, Nonnos VII, 13.

[3] Rapp in Roschers *Myth. Lex.* II, 2250.

[4] Plin. *Nat. Hist.* XVI, 9. Olck, in Pauly-Wissowa *RE* V, 2835.

[5] Κισσοφόρος in Pind. *Ol.* II, 30, Aristoph. *Thesm.* 987; Κισσοχαρής in *Orph. Hym.* LII, 12.

[6] *CIA* III, 77, l. 17; Prott, *Leg. sacr.* I, 3: Γαμηλιῶνος κιττώσεις Διονύσους, anscheinend zur Feier der Lenea. Die überlebensgroße Maske des Dionysos aus Ikaria ist mit Efeu bekränzt. Wrede, *Der Maskengott,* S. 66 ff.

[7] Plut. *Lys.* 28. Eine Efeudarstellung wurde mit einer glühenden Nadel in die Haut eines in die bakchischen Mysterien Eingeweihten eingebrannt (Lobeck, *Agl.* S. 657 f., vgl. die Inschrift aus Philippien, S. 47). Wahrscheinlich geht dieser Brauch auf die Tätowierung der Agathyrser und anderer thrakischen Anbeter des Dionysos zurück.

In der Beschreibung des Efeus bei Plinius (*N.H.* XVI, 9) ist der Bericht von seiner Verwendung im thrakischen Dionysoskult von Belang – die Thraker umwanden mit Efeu ihre Thyrsosstäbe, sowie die Helme und Schilde des Gottes (Sabazios in Aresgestalt) – bezeichnend auch die Notiz, daß die Pflanze in feuchten und schlangenreichen Gegenden zu Hause ist. Merkwürdig ist überdies die ebenda mitgeteilte Fabelei von der Vorliebe der Bienen für die Efeublüten[8]. Aus dem Mythos des Aristaios ist die nahe Beziehung der Biene zur Gottheit des Dionysos ersichtlich: sie vermittelt zwischen Leben und Tod und, der Sage nach aus der Verwesung entstehend, bedeutet sie die Wiedergeburt der Dahingeschiedenen. Der Honig ist eine Opfergabe für die Schatten und Quell der enthusiastischen Verzückung. Die Biene ist, wie wir schon sahen, einer der sakralen Beinamen der orgiastischen Artemis.

Efeu, Schlange, Biene – auch die Fichte oder Tanne (ἐλάτη) muß man noch hinzuzählen – den alten Bakchosbaum, dessen Zweige in den Händen der Mysten „Bakchoi" hießen, die Eiche (daher der Dionysos-Dryophoros in Philippi, Prinophoros in Thessalonike), und schließlich der immergrüne Taxus (σμῖλαξ) – diese Gruppe von Symbolen zeichnet von Anfang an den thrakischen Orgiasmus aus wie auch den ihm stammverwandten weiblichen des griechischen Festlandes; in diesen wilden Gottesdiensten der felsigen Schluchten und sumpfigen Niederungen wird Dionysos mit Artemis gepaart.

Der Jagdspeer, umwunden mit Efeu oder Tannenzweigen, bildet den Thyrsos.[9] Es ist merkwürdig, daß diese heilige Wehr, zugleich Waffe und Banner der Bakchanten, dieser Wunderstab,[10] der seinem Träger dionysische Begeisterung und unbezwingliche Kraft verleiht, in den Schriftdenkmälern erst gegen Ende des 5. Jahrhunderts, und zwar bei Euripides, erscheint, obgleich man ihn schon lange vorher in bildlichen Darstellungen findet. Von einem bewußten Neologismus oder Barbarismus, den der Dichter aus Makedonien mitgebracht hätte, kann nicht die Rede sein: das Wort, das an θυιάς und θύω anklang, war augenscheinlich ein Gemeingut. Und wenn Herodot einen thrakischen Stamm „Aga-

[8] Olck in Pauly-Wissowa, *RE* V, 2832.

[9] Reiches Material zum Thyrsos wurde in der Dissertation von v. Papen (*Der Thyrsos,* Bonn 1905) und im Aufsatz von Reinach, „L'origine du thyrse", *Revue de l'histoire des religions,* LXVI (1912) gesammelt.

[10] Schol. *Ad Il.* VI, 134.: Οἱ μὲν τοὺς κλάδους, οἱ δὲ τοὺς θυρσούς, τουτέστι βάκχιας δράκας, ὁ ἐστὶ Διονυσίακα μυστήρια. Eustathius, *Ad Il.,* vol. 2, 261: Θύσθλα δὲ ἢ τελεστικά τινα θύματα, οἷα καὶ χέεσθαι, ἢ ῥάβδοι τινές, ἐν οἷς καὶ νάρθηκες, φορήματα Διονυσιακά, ἢ κλάδοι τινές, ὁποῖοι καὶ οἱ περὶ τὸν Διόνυσον Βακχικοὶ θύρσοι, οἱ βαρυτονούμενοι. οἱ γάρ τοι ὀξυνόμενοι θυρσοὶ γαμικὰ δηλοῦσι στέμματα. *Et. M.* s.v. Θύρσος: θυρσὸς τὸ στέμμα τῶν γάμων. Suda A 613: Θύρσος, βακχικὴ ῥάβδος. ἢ λαμπάς, ἣν ἐβάσταζον εἰς τιμὴν τῷ Διονύσῳ. Hesθψη s.ω. θύρσοι· κλάδοι, λαμπάδες, λύχνοι. Bei Euripides sagt Pentheus seiner Mutter, als er einen Schlag des Thyrsos bekommt: "Willst du mich denn verbrennen?"

thyrsen" nennt, so ist er überzeugt, daß die Hörer oder Leser den Namen im richtigen Sinne eines Geschlechtes von „Thyrsosmächtigen" verstehen. Die Übertragung des Namens auf Hochzeitskränze zeugt ebenfalls dafür, daß die Hellenen sich die Benennung schon lange zu eigen gemacht hatten.

Es scheint nicht ausgeschlossen, daß der Name „Thyrsos„ auch zur Bezeichnung der Person, wie des Rasenden überhaupt (θύρσος θύων), namentlich des rasenden Gottes selbst gebraucht wurde. Agathyrsoi und verwandte Stammesnamen, wie Thyssagetai, und Personennamen, wie Idanthyrsos, stammten vermutlich von dem göttlichen Namensgeber (Eponymen) des Geschlechtes her, (wie auch „Saboi" und „Bassarai"), und bedeuteten wiederum nichts anderes als „Bakchoi". Dionys ist die „Rebe" (κλῆματίς), die „Säule" (στῦλος), die „Fakkel" (πῦρ εὔιον): er ist auch der „Thyrsos". Daher die Mannigfaltigkeit in der konkreten Anwendung des Ausdrucks: der buschige Zweig, und der Speer mit dem Pinienzapfen auf der Spitze, und die Pechfackel, und das Schilfrohr (νάρθηξ); daher auch die dem Thyrsos zugeschriebene wundertätige Kraft. Wer den Thyrsos (der anders Βάκχος heißt) würdig trägt, als der wahre Begeisterte, ist selbst Bakchos. Das Sprichwort: „Thyrsosträger sind viele, doch wenige wahrhaftig Bakchen"[11] besagt, viele tragen den Gott in Händen, wenige im Herzen. Die Metapher Ἅιδαν εὔθυρσον in den *Bakchanten* des Euripides (1157f.), die bedeutet: Tod durch den Thyrsos, ist ein Symbol des Dionysos selbst: er ist der blühende Hades.

§ 2

Die Schlange, die sichtbare Hülle der Herrscher und Bewohner der Unterwelt, im dionysischen Kult aber eine der Erscheinungsformen des „schlangenbekränzten" und „schlangengestaltigen"[12] Gottes selber, ist unzertrennlich mit der Vorstellung von der Mänade verbunden und bildet auf plastischen Darstellungen ihr typisches Kennzeichen. Bei Euripides (*Ba.* 101 ff.) kündet der Chor der Bakchantinnen davon, wie „Zeus in der von Moiren bestimmten Frist das stiergehörnte Bakchoskind zeugte und es mit Schlangen kränzte, weswegen auch die Mänaden sich Schlangen in die Haare flechten." Horaz (*Carm.* II, 19) singt von Schlangen, die sich im Haare der dionysischen Bistoniden ringeln und ihnen nichts zu Leid tun. Mit Schlangen umwunden und tändelnd schreiten die Mimallonen, die Bassaren und lydischen Mänaden in der Dionysospro-

[11] S. Kap. II, Anm. 48.

[12] Eur. *Ba.* 1017: πολύκρανος ἰδεῖν δράκων. Nonnos XII, 99.

zession des Ptolemaios Philadelphos einher.[13] Nach den Worten des Prudentius (*C. Symm*. I, 130) „zerreißen jene, die um Bakchos' Huld werben, grüne Schildkrötenschlangen mit den Zähnen (*virides descindunt ore chelydros*)." „Die Bakchanten", erzählt Clemens Alexandrinus, „verherrlichen durch Orgien den die Raserei einhauchenden Dionysos, in wildem Wahn verzehren sie die noch zukkenden Glieder zerrissener Opfer und, sich mit Schlangen bekränzend, rufen sie: „Euan!"[14] „Die dionysischen Orgiasten", bemerkt Galenos (*Antid*. I, 8), „beobachten den Brauch, gegen Ende des Frühlings und zu Beginn des Sommers Nattern zu zerreißen."

Die Mysten des Dionysos-Sabazios, denen der Redner Aischines in seiner Jugend angehörte, bewahrten in ihren religiösen Bräuchen viele mit den Orgien der Mänaden gemeinsame Züge; Demosthenes verspottet (*De cor.* 313) diese Bräuche in der folgenden karikierten Skizze der einstigen mystischen Beschäftigungen seines Gegners:

> Nachdem Du herangewachsen warst, fingst Du an, nach dem Büchlein Litaneien zu murmeln, während Deine Mutter Neophyten einweihte. Nachts legtest Du das Hirschfell (νεβρίς) an und führtest eifrig die Lippen an die heiligen Pokale. Du „reinigtest" die Eingeweihten, indem Du sie mit Dreck und Abfall beschmiertest, dann aber stelltest Du sie auf die Füße und gebotest ihnen, zu wiederholen: „Bösem entrann ich, Gutes gewann ich." Als höchste Ehre aber rechnetest Du es Dir an, daß niemand so laut wie Du brüllen könnte – was ich übrigens herzlich gern glaube: Ihr hört, wie schallend er schönredet. Danach könnt Ihr Euch vorstellen, wie er brüllt. Das waren Deine nächtlichen Beschäftigungen, am Tage aber führtest Du Prozessionen durch die Straßen, mit Kränzen aus Fenchel und Pappellaub ausstaffiert, und Schlangen in den Händen pressend und sie im Kreise über Deinem Kopf schwingen, riefest Du: „Euoi! Saboi!" und tanztest im Takt zu den Worten: „Attes, Hyes!" als „Urheber des Dithyrambos" oder „Reigenführer" oder „Efeuträger" oder „Bakchospfleger" (λικνοφόροι). So wenigstens titulierten Dich fromme alte Weiber und brachten Dir Kuchen und süßes Gebäck und Honigfladen – nun, wer hätte da für dies allein nicht schon sein Geschick gepriesen?

Viele Einzelheiten dieser Schilderung (so z. B. der Gebetsformeln vorlesende Knabe) beleuchten das Treiben in den dionysischen Konventikeln der Zeit, wie wir es noch auf den pompejanischen Mysterienfresken der Villa Itava dargestellt finden.

Die mystische Schwärmerei und Liebhaberei des 4. Jahrhunderts[15] schufen die Mode, in den Häusern Schlangen zu halten, und die überspannte Zärtlich-

---

[13] Athen. V, 28.

[14] Clemens *Protr.* II, 12, 2: Διόνυσον μαινόλην ὀργιάζουσι Βάκχοι ὠμοφαγίᾳ τὴν ἱερομανίαν ἄγοντες καὶ τελίσκουσι τὰς κρεονομίας τῶν φόνων ἀνεστεμμένοι τοῖς ὄφεσιν, ἐπολολύζοντες Εὐάν.

[15] Vgl. Theophrast *Char.* 16, 4: ἐὰν ἴδῃ ὄφιν ἐν τῇ οἰκίᾳ, ἐὰν παρείαν, Σαβάζιον καλεῖν.

keit zu ihnen, namentlich der Frauen, rief das Gerede von der Anstößigkeit dieser Sitte hervor.[16] „Im Schoße liegend" (ὑποκόλπιος) ist das Beiwort zu „Schlange" bei den Mysten des Sabazios; die Schlange wurde von oben unter das Hemd des Neophyten hineingelassen und von unten wieder hervorgezogen.[17] Die orphische Weiheformel im Kult der Persephone lautete: „Tief im Schoße der Herrin der Unterwelt bin ich geborgen" (Δεσποίνας δὲ ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας). Der Eingeweihte heißt „Schlange." Das „in den Schoß legen" bedeutete (nach Dieterich) die Adoptierung des Mysten durch die Gebieterin des Schattenreichs; das sei der Grund, warum die Eingeweihten Verwandte der Unterweltgötter genannt werden.[18] Es gingen dem Brauch der Mysterien historisch die Orgien der Mänaden voraus, bei denen die Schlange von jeher in einem ganz anderen Sinne als geheimnisvolles Symbol verwendet wurde. Für die Mänaden ist Dionysos bald das von ihnen gehätschelte Kind, bald der himmlische Gemahl; die Schlange, die den Gott vorstellte, schauten sie vorwiegend in dieser zweiten Gestalt an. Der Einzuweihende wurde in seiner Eigenschaft als „Schlange" von der Göttin nicht nur an Kindes Statt angenommen, sondern er wurde auch mystisch zu ihrem Bräutigam. Und der Widerspruch der beiden Vorstellungen ließ um so lebhafter die unergründliche Vieldeutigkeit der Mysteriensymbole empfinden.[19]

Die Mänaden-Liknophoren hielten in den nächtlichen Orgien des „Liknites," wenn sie „den Bakchos weckten"[20] – was in den trieterischen Jahren zu Wintersanfang am kürzesten Tag geschah[21] –, die als Dionysos' Hülle gedachten Schlangen in den Getreideschwingen (λίκνον, *vannus mystica*), die als „Wiege des Gottes" dienen sollten, denn nach dem ländlichen Brauch der Agrarmagie pflegten die Mütter ihre Neugeborenen in Schwingen zu legen. Dasselbe hierogame Symbol[22] liegt der Legende von der wunderbaren Empfängnis der makedonischen Mänade (Mimallone) Olympias, Gattin des Königs Philipp zugrunde: Zeus-Dionysos-Ammon paarte sich nach einer Bergorgie in

---

[16] Stephani, *Die Schlangen-Fütterung der orphischen Mysterien,* St. Petersburg 1873.

[17] Clemens *Protr.* II, 76: Σαβαζίων γοῦν μυστηρίων σύμβολον τοῖς μυουμένοις ὁ διὰ κόλπου θεός· δράκων δέ ἐστιν οὗτος, διελκόμενος τοῦ κόλπου τῶν τελουμένων. Arnobius V, 21: *aureus coluber in sinum demittitur consecratis et eximitur rursus ab inferioribus partibus.*

[18] Rohde, *Psyche* II, S. 421. Vgl. Kap. III, § 2.

[19] Über die phallische und erotische Bedeutung der Schlange, s. Eitrem, *Hermes und die Todten*, S. 25; Gruppe, *Rel.-Gesch.* 1171, Anm 1.; Schol. Aristoph. *Eccles.* 906: ἢ τὸ ζῷον ἢ ἐπὶ τοῦ αἰδοίου.

[20] Kap. II, Anm. 23.

[21] Ovid *Fasti* I, 393: *tertia quae solito tempore bruma refert.* August Mommsen, *Delphika,* S. 264.

[22] Gruppe, *Rel.-Gesch.*, S. 163.

Gestalt einer riesigen Schlange und zeugte ihren Sohn Alexander, den „neuen Dionysos."[23] Daher auch die mystische Gestalt der Mänade Hipta (Hippa) bei dem Neuplatoniker Proklos: „Hippa, die Seele des Alls, empfängt, nachdem sie die Wiege aufs Haupt genommen und mit einer Schlange umwunden, darin den Dionysos."[24] Dieses Bild ist ebenfalls bedingt durch den Glauben an ein göttliches Herniedersteigen des himmlischen Bräutigams in Gestalt einer Schlange und an die Geburt des schlangenerzeugten Götterkindes, die im Grunde nur eine Metamorphose des Schlangengemahls ist. Bei der Einweihung in die bakchischen Mysterien wird über dem Haupt des in einen Schleier gehüllten Neophyten der Inhalt des Liknons ausgeschüttet. Auf den Darstellungen dieser Mysterienhandlung ist keine aus dem Flechtkorb kriechende Schlange zu sehen[25] – wohl aber findet sich unter den Opferfrüchten und Backwaren in allerlei Gestalt als ein unzweifelhaftes Äquivalent der Schlange ein Phallos, was auf die Auffassung der Einweihung als hierogamen Aktes hinweist, der die Seele des zu Weihenden dem Dionysos vermählen sollte.[26]

Die mit Vorsicht benützte orphische Symbolik führt uns auch hier wieder, wie so oft, zu den uralten Vorstellungen des Volksglaubens, die sich im Kultus ausprägten. Der orphische Spruch: „Der Stier erzeugt den Drachen, dieser zeugt den Stier" (s. oben, Kap. III, § 4) bringt zwei zoomorphische Sinnbilder zusammen: die Schlange des weiblichen Orgiasmus und den vordionysischen Stier. Die Verschmelzung beider Kulte (wie weiter unten im Kapitel über die „Bukolen" dargelegt ist) bedingte die Entstehung des thebanischen Mythos von Semeles Mutterschaft. In Theben waren die beiden Symbole am leichtesten in Einklang zu bringen: dort wurden geheimnisvolle Beziehungen zwischen dem Drachen der Nacht und dem göttlichen Sohn der Kadmostochter lebhaft emp-

---

[23] Plutarch, *De Alex. fort.* 2. Vgl. Stephani, *Schlangenfütterung,* S. 11f.

[24] Proclus, *In Tim.* II, 124 C: ἡ μὲν γὰρ Ἵππα τοῦ παντὸς οὖσα ψυχὴ ὡ λίκνον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς θεμένη καὶ δράκοντι αὐτὸ περιστέψασα τὸν κραδιαῖον ὑποδέχεται Διόνυσον. Hippa, eine der phrygischen Erzieherinnen des Bakchos, wurde von alters her Objekt eines besonderen Kultes bei den Orphikern, *Orph. Hym.* XLVII, 48). Die Inschrift: μῆτρι Ἵπτᾳ καὶ Δίει Σα[βαζίῳ], O. Kern, „Die Herkunft des orph. Hymnenbuchs", in *Genethliakon für C. Robert*, S. 92.

[25] Stephani, *Schlangenfütterung,* S. 11.

[26] Pringsheim (*Archäol. Beiträge zur Gesch. des eleusin. Cultus,* S. 32f.) beschreibt die hier (und nicht zu Eleusis) gehörenden Darstellungen, wobei er völlig zu Recht die Überschüttung des Neophyten mit Süßigkeiten mit der ähnlichen Überschüttung des Bräutigams und der Braut bei der Hochzeit (καταχύματα, τραγήματα) vergleicht. Der Hochzeitsbrauch wurde anscheinend von den Mysten übernommen, um den hierogamischen Sinn der Einweihungen besonders hervorzuheben. Wenn der Myste klein und die anderen Teilnehmer am Ritus groß dargestellt werden, bedeutet dies, daß letztere die liturgische Rolle der Götter spielen. Das Liknon hält Silene; die Frauen sind die Nymphen-Mänaden des Mythos. Auch der Schleier des Neophyten bezieht sich sicherlich auf den Brautschleier.

funden,[27] und nicht zufällig, nicht nur um das Land der Sparten zu beschreiben, betont Sophokles, indem er den thebanischen Dionysos besingt, daß dieser „auf der Saat des grimmigen Drachen" wohne (ἀγρίου τ' ἐπὶ σπορᾷ δράκοντος – *Antig.* 1124f.). Die Verwandlung selbst des Brautgemachs der Tochter des Drachenzahnsäers ins dionysische „Bukoleion" proklamierte die im obigen Spruch enthaltene Geheimlehre.

Die Verbindung von Schlange und Stier zu *einem* Wesen ergab sich übrigens den Einsichtigen von selbst: Dionysos ist in der Welt der Lebendigen der Stier und im Reich der Unterwelt die Schlange. Das Wesen des Gottes, der ewig geboren wird und ewig stirbt, ist ein beständiger Wechsel dieser beiden Gestalten oder Daseinsformen: der Stier verwandelt sich in die Schlange, die Schlange in den Stier. Der Stier wird hierbei als der Befruchter gedacht, der nach dem Akt der Befruchtung stirbt, und als Opfer; die Schlange als seine unausrottbare Wesenheit und als Gottessame in der Erde. Indessen kompliziert sich dieses Schema sofort durch den neuen anthropomorphen Zug: der Tod des Opferstieres ist seine Vermählung mit der Erde, in die der Gatte als Schlange eindringt. Der Augenblick der Befruchtung ist der Augenblick des Todes des Befruchters, und siehe – schon ist der Schlangengott das Kind im Leib der Mutter, aus deren Schoß es ans Licht gelangt in Gestalt eines Knäbleins mit Hörnern: Dionysos – Kind und Stiermensch.[28] Das Zerreißen der Schlangen durch die Mänaden hat wohl das magische Ziel, die Frucht aus ihrer Hülle zu befreien, und dient als Beschwörung, um das göttliche Kind, das geboren werden soll, aus den Erdschlünden heraufzurufen. Allein das kaum aus dem Erdenschoß heraufbeschworene Kind findet in seinen Wärterinnen seine Mörderinnen. In diesem Orgiasmus ist noch kein Platz für die Vorstellung von der Zusammenfügung des von seinen Feinden zerstückelten Leibes, von der Wiederauferstehung des Gottes. Die Weiber sind sogleich von rasender Gier erfüllt und zerreißen das

---

[27] Der Name Menoikeus (μενοικὸς ὄφις [sic! Anm. d. Hrsg.]) und seine Bedeutung als Ersatz für Kadmos vor dem erbosten Ares als Sündenbock für die Tötung der Schlange des Ares durch Kadmos, weist auf die Schlangennatur dieses leidenden Heroen, eine Hypostase des thebanischen Ares-Dionysos hin. Aus Menoikeus' Blut wächst ein Granatapfelbaum. Dasselbe erzählen die Orphiker über Zagreus: aus dem von Titanen vergossenen und von Gaia getrunkenen Blut des Kindes wuchs ein Granatapfel (Clem. *Protr.* II, 19; Boetticher, *Baumcult,* S. 472). Zagreus ist von Zeus-Lindwurm und Schlange-Persephone geboren; um sich von der Verfolgung der Titanen zu retten, nimmt er die Form eines Stieres an. Die Übertragung der Legende von Menoikeus auf Zagreus verrät den Einfluß des thebanischen Schlangenkults auf die Orphiker. Zu vergleichen mit diesem Ideenkreis ist die oben angeführte Beschreibung aus Nonnos' Dichtung (Kap. V, § 2) über Semeles Zeugung des Bakchos durch Zeus, der verschiedene Erscheinungsformen seines künftigen Sohnes annimmt.

[28] Clemens *Protr.* II, 16, 3: Κυεῖ καὶ ἡ Φερέφαττα παῖδα ταυρόμορφον.

Kind. Wahrscheinlich wächst es in einem Nu zu ihrem Gatten an, zum Befruchter und Opfer, von dem erfüllt zu werden sie dürsten. Daher die zahlreichen Spuren heiligen Kindermordes in den orgiastischen weiblichen Scharen, die zum Beispiel in den Mythen der Prokne, der Proitiden und Minyaden sich erhalten haben.[29]

Das Entstehen der eigentlichen dionysischen Religion ist eben mit dem Auftauchen des Kindes verknüpft; die Vorstellung vom Schlangengatten scheint älter zu sein. Man kennt kretische Darstellungen der orgiastischen Göttin oder Priesterin mit Schlangen in Händen. Auch bei den Hellenen wanden und flochten die Mänaden sich schon Schlangen in die Haare, als sie noch nicht die Weiberschar des Dionysos, sondern die Dienerinnen der Erde und der Nacht waren. Die schwarzen Mänaden – die jagenden Erinnyen – sind mit Schlangen bekränzt und schwingen Geißeln aus Schlangen schon in den vordionysischen Orgien auf dem Kithairon und Parnaß. Für die dionysische Religion ist gerade die Verbindung der Schlange mit dem Kinde kennzeichnend; die Schlange für sich allein ist das Attribut der Töchter der Nacht. Die thessalischen Zauberinnen haben es von den vordionysischen Mänaden geerbt.[30]

---

[29] Die Nymphe Aura gebärt von Dionysos Zwillinge (mit anderen Worten: ein neuer Dionysos, immer in sich verdoppelt, wird geboren). Einer von ihnen wird von der Mutter zerrissen (dies ist der leidende und sterbende Aspekt des Dionysos); der andere (dies ist Iakchos) wird von dem Vater gerettet und Athene übergeben. Die Jungfraugöttin ernährt ihn von ihrer Brust durch ein Wunder und übergibt ihn den eleusinischen Mänaden, die ihn in nächtlichen Reigen preisen. Nonnos, XLVII, 951ff.; W. Otto, *Dionysos*, S. 98: „Als Dionysos nach Argos kam, und man ihn dort nicht ehren wollte, machte er die Frauen rasend, so daß sie auf die Berge stürmten und das Fleisch ihrer eigenen Kindlein verzehrten (Apollod. III, 37; II, 28. Vgl. auch Nonnos XLVII, 484ff.)." – Ibid. S. 99: „Schon von den Töchtern des Lamos, den ersten Pflegerinnen des neugeborenen Dionysos, wird gesagt, daß sie das Kind im Wahnsinn zerstückelt haben würden, wenn es nicht rechtzeitig von Hermes geraubt und der Ino übergeben worden wäre (Nonnos, IX, 29ff.)." – Ibid. S. 100: „Über Prokne und Philomele (vgl. den Tererus des Sophokles; Robert, *Heldensage* I 154ff.). Prokne tötet mit ihrer Schwester zusammen das eigene Söhnchen und setzt es dem Vater zum Mahle vor, worauf sie beide mit dem Schwerte oder Beile (Apollod. III, 195) verfolgt werden, und es ist bemerkenswert, daß sich dies am Tage eines orgiastischen Dionysos-Festes abspielt (Ovid, *Met*. VI, 687ff. Vgl. *Acc. trag.* 642)." – Ibid. S. 107: „Βάκχαι Ἄιδου heißen in der Hekabe (1077) die Weiber, die des Polymestor Kinder töten und zerstückeln".

[30] Horaz *Epod.* V, 15: *Canidia brevibus implicata viperis crines et incomptum caput*. Zu den interessanten Überbleibseln des Dionysoskultes in der christlichen Kirche gehört die Schlange des Ambrosius von Mailand; es ist möglich, daß sich diese Symbolik, in Verbindung mit antiken Reminiszenzen, aus seinem Ausspruch *imitare serpentem* entwickelte. Der heilige Bischof ist in einer Basilika auf einem Relief mit einem schlangenförmigen Stab in der linken und mit einem Thyrsos in der rechten Hand dargestellt; auf dem Thyrsos befinden sich ein Pinienzapfen und drei flatternde Bänder; der Sitz des Heiligen besteht aus verflochtenen Schlangen. (Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes, s.v.* serpent, S. 737).

§ 3

Efeu, Schlange und die nächtlich entzündete Pechfackel – das sind die drei Hauptsymbole des trieterischen Kultes. Die Trieterien sind die grundlegende Verrichtung der Dionysosreligion: sie sind wohl aus der Wiege des vordionysischen Orgiasmus herzuleiten.[31] Die Agrionien des Minyergeschlechtes – die Trieterien von Orchomenos[32] – sind sehr alt. Waren die thrakischen nächtlichen Orgien von Anfang an Trieterien, als welche sie in der historischen Epoche erscheinen? Zu Gunsten dieser Annahme spricht das „dreijährige" Verweilen des Zalmoxis im Schoß der Erde, wenn auch nur die Etymologie des Wortes τριετηρίς, nicht aber dessen Sinn („das jedes zweite Jahr zu begehende Fest") dazu stimmt. Die Verbreitung der Dionysischen Religion drückt sich in der Verbreitung der Trieterien aus.[33] Ihre Begehung wühlte die Seelentiefen der Dionysosanbeter auf. Der jähe Wechsel trostlosen Jammers und stürmischen Frohlockens, das Erbteil ältester trieterischer Zusammenkünfte, blieb für immer ein unumgängliches rituelles Erfordernis in den Gemeinden der bakchischen Mysten.[34]

Der charakteristische Zug der Trieterien – die nächtliche Zeit der Versammlungen und das Anzünden von Fackeln – ist durch das thrakische Vorbild bestimmt. Der Monat Maimakterion, in welchem die trieterischen Orgien auf dem Parnaß stattfanden, wurde in Delphi in Daidophorion, d. h. in den Monat der Fackelträgerinnen, umgetauft. Diodor, der an den ägyptischen Ursprung des Bakchoskultes fest glaubt, schreibt jedoch die nächtlichen geheimen Dienste und Opfer zu Ehren des Dionysos, als Sohnes der Persephone, dem thrakischen Sabazios zu.[35] Die attische Tragödie stellt mit Vorliebe die nächtlichen Orgien der Thraker dar[36] – wobei der Sonnenkultus, den Orpheus (in den *Bassaren* des Aischylos) stiftet, als Ursache seiner Zerreißung durch die Mänaden

---

[31] Vgl. Kap. II, Anm. 31; Kap. II, § 3.

[32] Plut. *Quaest. gr.* 38.

[33] Charakteristisch sind die Trieterien (sowie Herodots Erzählung über ihre Einführung, die an die Tragödie *Die Bakchanten* erinnert) im skythischen Olbia (Herod. IV, 79), dem dionysischen Sabia, vgl. *Periplus Maris Rubri*, S. 8; Welcker, *Götterlehre* I, S. 427.

[34] Proklos (*In rem. pub.* I, 128) sagt, daß in den mystischen Diensten, die auf bestimmte Zeiten festgelegt waren, die hohen Priester befahlen, sich dem einen oder dem anderen Affekt zu übergeben, d. h. zu bestimmten Zeiten zu trauern und zu anderen Zeiten zu feiern: καὶ διὰ ταῦτα κὰν τοῖς μυστηρίοις κατὰ χρόνους τεταγμένους ἀμφότερα ταῦτα δρᾶν οἱ τῶν ἱερῶν θεσμῶν ἡγεμόνες παρακελεύονται.

[35] Diod. IV, 4, φασὶ γὰρ ἐκ Διὸς καὶ Φερσεφόνης Διόνυσον γενέσθαι τὸν ὑπό τινων Σαβάζιον ὀνομαζόμενον, οὗ τήν τε γένεσιν καὶ τὰς θυσίας καὶ τιμὰς νυκτερινὰς καὶ κρυφίους παρεισάγουσι.

[36] Nauck, *Frag. Trag. Gr.*, Aesch. fr. 57.

erscheint. Nyktelios ist eine der wichtigsten und ältesten Kultbezeichnungen des Gottes,[37] den Sophokles (*Ant.* 1146) als „Reigenführer der flammenatmenden Leuchten und Anordner des nächtlichen Rufens" preist.[38] Das Feuer der heiligen Fackeln ist eine unmittelbare Epiphanie des Bromios.[39] Nach Sophokles überfiel der thrakische Lykurg die Mänadenschar, „vertrieb die gottbegeisterten Frauen und löschte das heilige Feuer aus."[40] Die Namen des Dionysos als Fackelgott sind Φαυστήριος[41] und Λαμπτήρ.[42] Auf das Emporheben der Fackeln bei den nächtlichen Kulthandlungen der Mysten bezieht sich die Erwähnung der Fackeln in der Grabschrift von Philippi (Kap. II, § 4), und offenbar auch der Ausdruck λαμπαδεύεσθαι bei Aelian.[43]

Dieser Symbolismus des nächtlichen Dunkels und des lodernden Feuers, die einander gegenüberstellt sind wie die mit der Göttin der Nacht verbundene weibliche Schar dem männlichen, in der Flamme erscheinenden Gotte, offenbart die Urwesenheit dessen, dem nächtlicherweile gedient werden mußte, νύκτωρ τὰ πολλά, nach dem bedeutsamen Wort des Euripides (*Ba.* 486), zu dem die Mysten in den bakchischen Hymnen beteten: „Leuchte der Nacht, Dionys, Hell-Strahlender, Flammengesicht'ger."[44] Auf Grund mancher Zeugnisse sieht A. Dieterich (*Nekya*, S. 24, Anm. 1) im Lichte der Fackeln „das Licht des Lebens, das Licht der Seelen". Der symbolische Sinn der nächtlichen Zusammenkünfte ist demnach das Eindringen des Gottes in die Schlünde des Todes und sein Auftauchen aus den Schlünden, das Hinabsteigen (κάθοδος) des himmlischen Bräutigams in den Schoß der Göttin der Unterwelt und sein Wiederaufstieg – die Geburt des göttlichen Kindes – aus ihrem dunklen Mutterleib. Es ist nicht ausgeschlossen, daß man schon frühzeitig dabei auch an die Rückkehr der den Gott begleitenden Seelen dachte.

---

[37] Paus. I, 40, 6: Διονύσου ναὸς Νυκτελίου in Magara; Ovid, *Met.* IV, 15: *Nycteliusque Eleleusque.*

[38] Soph. *Ant.* 1146: Ἰὼ πῦρ πνεόντων χοράγ' ἄστρων, νυχίων φθεγμάτων ἐπίσκοπε.

[39] Schol. *Il.* XIV, 396: βρόμος· κυρίως ὁ τοῦ πυρὸς ἦχος· ὅθεν καὶ τὸν Διόνυσον, ὄντα ἔφορον τοῦ πυρός, καὶ αὐτὸν Βρόμιον καλοῦσιν, ἀντὶ τοῦ τὸν ἐπὶ τοῦ πυρός.

[40] Soph. *Ant.* 963: Παύεσκε μὲν γὰρ ἐνθέους γυναῖκας εὐιόν τε πῦρ. Der Scholiast verbindet die letzten Worte mit dem Feuer, welches die Mänaden an die dionysischen „Daduchien" emporheben, was zweifellos wahr ist, obwohl aus mystischer Sicht das „Feuer des Dionysos" er selbst ist.

[41] Tzetz. *Ad Lycophr.* 212. Vgl. πολύφανος ἑορτά bei Alkman (Hiller-Crusius, *Anth. Lyr.*, fr. 18 [= fr. 56]).

[42] Für die Feiertage Lampteria in Pallene, s. Paus. VII, 27, 3.

[43] Vgl. Kap. II, Anm. 32; Ael. fr. 286 Hercher: Ἀριστόγονος οὖν, Διονύσου μύστης, λαμπαδεύεσθαι μέλλων κτλ.

[44] Diod. I, 11: Εὔμολπος μὲν ἐν τοῖς Βακχικοῖς ἔπεσί φησιν ἀστροφαῆ Διόνυσον ἐν ἀκτίνεσσι πυρωπόν.

Homer kennt die Nacht als Euphrone (Kap. II, § 2) noch nicht. Der euphemistische Name weist auf den chthonischen und schreckeneinflößenden Charakter der ursprünglichen Vorstellung von der Nachtgöttin hin. Die Entstehung des Euphemismus beruht auf versöhnlichen und tröstlichen Bräuchen. Die Aufhellung des der Göttin Nacht gewidmeten Dienstes wurde durch die dionysische Mystik erreicht. Dionysos als aus dem Schoße der Nacht geborene Sonne (der Sonnenkult des Orpheus) – das ist die Voraussetzung jenes „geflügelten Wortes", worauf die Klytaimnestra bei Aischylos anspielt, wenn sie sagt (*Ag.* 264): „Heil kündend wird geboren, nach dem alten Spruch, die Morgenröte aus dem Schoß der Trösterin (Euphrone)." So enthüllt sich der nächtens wahnsinnig tobende Dionysos als rettender Hirte Eubuleus.[45] Bemerkenswert ist, daß die Gattenmörderin, die gleichsam als Priesterin des Doppelbeils handelt, in der Symbolik der Agamemnon-Tragödie unzweideutig Züge der Nachtgöttin aufweist. Sie herrscht in der Nacht, und in der Finsternis legt sie „die Netze der Ate" aus. Ihre Herrschaft im Reiche der Nacht drückt sich in dem von ihr ausgedachten „Lauffeuer" über die Berge aus. Das Pathos dieses Flammenlaufes ist nächtlich, dionysisch; der Flammenschein über den Bergen ist eine uralte dionysischen Epiphanie: so verkündete der Gott den thrakischen Bisaltiden ein segensreiches, fruchtbringendes Jahr seiner Nähe (εὐετηρία – ein Ausdruck, der infolge der Gefährlichkeit der erwähnten Nähe ebenfalls zu den Euphemismen gehört). Euphrone ist gleichaltrig mit den Eumeniden: dieselbe Metamorphose der Nacht, die auch mit den Mänaden der Nacht vor sich ging.

In der Beschreibung der alkyonischen Sees in der Argolis berichtet Pausanias (II, 37, 5 ff.): durch diesen See sei Dionysos zum Hades hinabgestiegen, um Semele heraufzuholen, den Weg aber habe Polymnos ihm gezeigt; alljährlich würden dem Dionysos dort nächtliche Kulthandlungen (δρώμενα) veranstaltet, welche jedoch so zu schildern, daß alle davon erführen, der Autor für verboten erachte. Also ist der ständige Zweck der nächtlichen Mysteriendienste, das Niedersteigen des Gottes in den Bereich des Todes und seine fröhliche Wiederkehr zu versinnbildlichen. Der Gott steigt aber nicht allein nieder, sondern von einem Gefährten begleitet, der als eine unbestimmt gehaltene heroische Hypostase seiner selbst oder vielleicht auch des unterirdischen Hermes schattenhaft angedeutet ist (vgl. Orestes und Pylades, Kap. IV, § 5). Offensichtlich ist auch die Gleichartigkeit der Legende von Semeles Erlösung mit dem Mythos von Orpheus und Eurydike, der sich als eine Abart des Dionysosmythos enthüllt.

---

[45] Vgl. Plut. *Quaest. conv.* VII, 9, 714 C: οἱ δὲ πάμπαν ἀρχαῖοι ὡς οὐδὲ τοῦ Ἑρμοῦ δεόμενον τὸν Διόνυσον αὐτὸν Εὐβουλέα καὶ τὴν νύκτα δι' ἐκεῖνον εὐφρόνην προσεῖπον.

Der nächtliche Dienst ist, wie wir sehen, so eng mit dem Wesen der dionysischen Gottesverehrung verknüpft, daß er auch außerhalb des trieterischen Kreises zu einem wichtigen Teil des Kultes wird. Wir erwähnten schon die Lampterien in Pallene und den Tempel des Nyktelios, den Mittelpunkt des Festes der Nyktelien zu Megara. In Sikyon wurde einmal im Jahr in der Nacht bei Fackelschein (δᾴδων ἡμμένων) die feierliche Überführung zweier Götterbilder des Dionysos – des Bakchos und des Lysios – aus dem Heiligtum vor der Stadt nach dem beim Theater gelegenen Tempel vollzogen. Mit Fackeln (μετὰ φωτός) fand auch in Athen die Überführung des archaischen Dionysosbildes aus der Akademie statt, wo der heroische „Herd" des Dionysos-Eleuthereus verblieben war, zurück zu dem heiligen Bezirk beim Theater; man darf annehmen, daß die Fackeln am heiligen Feuer des „Herdes" entzündet wurden. Der Dienst mit Fackeln, der mystischen Charakter trägt, wird auch anläßlich der lenäischen Wettkämpfe im Monat Gamelion erwähnt; der Daduchos (der Priester mit der Fackel) kündete laut: „Rufet den Gott," und die Gemeinde brach in den Ruf aus: „Reichtumsspender, Iakchos, Semeles Sohn!"[46]

Die Trieterien sind die älteste, uranfängliche Form der „die ganze Nacht dauernden Dienste" (παννυχηίδες), welche die hervorstechende liturgische Eigentümlichkeit der Mysterien bildeten. Die Römer lehnten diese Gebräuche schroff ab. Dionysios von Halikarnassos (III, 19) will auf die charakteristischen Merkmale eines griechischen Gottesdienstes hindeuten, wenn er von dem ekstatischen „auf die Brust Schlagen und Jammern der Weiber zum Gedächtnis an die entschwundenen Götter" und von den „mitternächtlichen Orgiendiensten in Tempeln" spricht; all das kommt diesem Apologeten der römischen Bräuche, wo „alles sich wohl anständig vollzieht und verkündet wird", als Anomalien des religiösen Lebens vor. Im Jahre 364 verbietet ein Edikt des Kaisers Valentinian nächtliche Gottesdienste im ganzen Imperium; in Anbetracht der besonderen und ökumenischen Bedeutung der Eleusinischen Mysterien wurde das Verbot aber für Griechenland bald wieder aufgehoben.[47]

§ 4

Die trieterischen nächtlichen Weiberorgien mit ihren Efeuumwundenen Thyrsen, mit Schlangen und Fackeln, mit Liknophoroi und anderen mystischen Handlungen – zu diesen gehört sowohl der von uns erforschte Brauch des Um-

[46] Schol. Aristoph. *Ran.* 479: ἐν τοῖς Ληναϊκοῖς ἀγῶσι τοῦ Διονύσου ὁ δᾳδοῦχος κατέχων λαμπάδα, λέγει, καλεῖτε θεόν. καὶ οἱ ὑπακούοντες βοῶσι, Σεμελήϊ Ἴακχε πλουτοδότα. Bergk, *Poetae lyr.*, *Carm pop.* 5; Hiller-Crusius *Anth. lyr., Carm. pop.* 4.

[47] Toepffer, *Beiträge*, S. 345.

stürzens der heiligen Tische, der ätiologisch durch die Erinnerung an Überfälle, Schlachten und Verfolgungen[48] zu erklären ist, wie auch die symbolische Bedeutung der Menschenopfer, der Gatten- und Kindermorde, der weiblichen Selbstmorde durch Erhängen[49] und andere grausame und düstere Geschehnisse des ursprünglichen Orgiasmus – diese trieterischen Weiberorgien zeichnen sich durch die Öde der Stätten aus, die für die geheimen Kultübungen in wildem Gebirge ausgerodet waren.[50] Zweifellos entstammen diese Orgien einem chthonischen Kult, ist ja der Hauptinhalt der Mysterienhandlung das Heraufbeschwören der Gottheit aus den Schößen der Erde, die Anaklesis (ἀνάκλησις).[51]

Opfertiere dieses Kultes sind vor allem und von alters her die Hirschkuh und das Hirschkalb, später – doch nur auf hellenischem Boden – der dem Dionysos geweihte Bock und die Ziege, welche auf die Anwesenheit der Artemis deutet, die an den Bergesorgien an der Seite des Gottes teilnimmt.[52] Die Form der Opferung ist das Zerreißen, das mit Homophagie und Jagd verknüpft ist und auch

---

[48] Vielleicht hat Aischylos bei der Metapher οὐ γὰρ ἔστιν ἔπαλξις πλούτου πρὸς κόρον ἀνδρὶ λακτίσαντι μέγαν Δίκας βωμὸν εἰς ἀφάνειαν (*Ag.* 381f.) eben dieses Bild der orgiastischen Umstürzung der Altare vorgeschwebt, damit der ἀφανισμός des heiligen Ortes und des in ihm anwesenden Gottes hervorgerufen wird, wie ebenfalls bei Homer der Überfall mit einem „Verschwinden" zu Ende geht. In eben diesem Sinne heißt es über Paris bei Lykophron 137 λάξας τράπεζαν.

[49] Die Charila-Handlung in Delphi (Plut. *Quaest. gr.* 12, 293) bestand darin, daß der König eine die junge Charila darstellende Puppe mit einer Sandale schlägt, wonach die Vorsteherin der Thyaden sie zum Abhang bringt, ihr einen Strick um den Hals legt, sie erhängt und dann an der Stelle beerdigt, wo Charila beerdigt wurde.

[50] Die Dionysos-Orgien wurden auf den Berggipfeln durchgeführt, entlang den Eich-Steilhängen und den Dickichten der Felsenschlüchte: ἐν κορυφαῖς ὀρέων (Alcm. fr. 56); ὄρη δάσκια πετρώδεις τε νάπαι βρέμονται (Aristoph. *Thesm.* 997). Die Mänaden bedurften der Waldhöhen (Rapp in Roschers *Myth. Lex.* II, 2246): ἠΰτε μαινὰς ὄρος κάτα δάσκιον ὕλης (*Hymn. in Cer.* 386); Νύμφας ὀρείας (Eur. *Cycl.* 4); φοιτάσιν εἰς ὄρος (Eur. *Ba.* 165). „Den Berg hinauf (εἰς ὄρος)!" war der rituelle Aufruf am Anfang der Zeremonie.

[51] Über die dionysische ἀνάκλησις aus Lerna berichtet Plutarch, *De Is. et Os.* 35; ἀνακαλοῦνται δ' αὐτὸν ὑπὸ σαλπίγγων ἐξ ὕδατος ἐμβάλλοντες εἰς τὴν ἄβυσσον ἄρνα τῷ Πυλαόχῳ. Auch Semele wurde aus Lerna in den Himmel aufgenommen, nach Schol. *Lycophr.* 212. Laut Plutarch waren die delphischen dithyrambischen Winterdienste auch ἀνακλήσεις. In Delphi beim Feiertag Herois wurde die ἀναγωγή der Semele dargestellt. Plut. *De ser.* 27, 566 A; *Quaest. gr.* 12, 293 (vgl. S. 37, Anm. 31).

[52] Im Sinne von νεβρίζειν verwendet Aischylos αἰγίζειν (Hesych.). Dionysos ist ἐρίφιος, αἰγόβολος. Die Kleidung des Satyrn ist νεβρίς, αἰγή, τράγη (Poll. IV, 118). Nach Hesychios bekleideten sich die Mädchen bei den dionysischen Orgien mit Ziegenfell (τράγη) und hießen τραγηφόροι. Zu den Orgien im 4. Jahrhundert n. Chr., s. Theodoret. *Hist. eccl.* V, 21, 226, Lobeck, *Agl.* S. 653, Anm. 2. Nach den Scholien bei Photius zur oben angeführten Darstellung der mystischen Dienste des Aischines (§ 2) bedeutet einer geheimen Überlieferung zufolge νεβρίζειν in der Rede von dem Kranz entweder „das Fell eines junges Hirsches zu

von mimetischen, eine Jagd darstellenden Handlungen begleitet werden mochte.[53]

Die Homophagie war Homer noch gut im Gedächtnis. Als Hektor den Achill bittet, seinen Leib nicht den „myrmidonischen Hunden zum Zerreißen" auszuliefern, sondern ihn seinen Anverwandten zurückzuerstatten, um ihn den Flammen zu übergeben, antwortet ihm dieser:

> Daß doch Zorn und Wut mich erbitterte, roh zu verschlingen
> Dein zerschnittenes Fleisch für das Unheil, das Du mir brachtest …[54]
> (Übers. Voß)

Unter dem Zerschneiden wurde vor allem das Abhauen der Endglieder[55] und dann das Enthaupten verstanden. Wenn die achäischen Hunde den Leib des Hektor fressen, so stärkt das die achäischen Götter der Unterwelt, denn in Gestalt von Hunden fressen die achäischen Heroen Leib und Seele des Hektor: einzig der Scheiterhaufen seiner Sippe gewährleistet ihm nach dem Tode das Heroenlos eines unterirdischen Beschützers seines Geschlechtes. Das ist der uralte Sinn von Hektors Furcht vor dem Schicksal, das ihn ereilt – das ist es, was ihn zwingt, sich vor dem Feinde zu erniedrigen, und was Priamus veranlaßt, die Hände des Mörders seiner Kinder zu küssen. Hekabe nennt den Achill (*Il.* XXIV, 207) „ὠμηστής," den „Verschlinger rohen Fleisches." Ares trinkt, nach Homer, Blut sowie die Krieger vor der Schlacht Menschenblut trinken, um von Ares begeistert zu sein; nach Herodot (III 11)[56] vermengten auch die Taurier „den Wein mit Menschenblut in einer Misch-Schale."[57] Hera hätte „roh die Trojaner verschlungen" (*Il.* IV, 35 ὠμὸν βεβρώθοις Πρίαμον). Die Hunde werden bei Homer (prägnanter im sakralen Sinn) die „Fleischfressenden" – ὠμοβόροι – genannt.[58] Auf einer attischen Hydria im Britischen Museum ist

---

tragen" oder „Hirsche zu zerstückeln" in Nachahmung der dionysischen Leiden (κατὰ μίμησιν τοῦ περὶ Διόνυσον πάθους κατὰ ἄρρητον λόγον, vgl. Photius *Lex.* 291, 20).

[53] Rotfiguriges Vasenbild bei Harrison, *Proleg,* S. 451. Zerreißung eines Hirschkalbs durch Dionysos und eine Mänade; beide tanzen. W. Otto, *Dionysos,* S. 125.

[54] *Il.* XXII, 346: αἴ γάρ πως αὐτόν με μένος καὶ θυμὸς ἀνήῃ / ὤμ' ἀποταμνόμενον κρέα ἔδμεναι, οἷα ἔοργας.

[55] Aesch. *Ag.* 1594: τὰ μὲν ποδήρη καὶ χερῶν ἄκρους κτένας. Vgl. ἐμασχαλίσθη, Aesch. *Cho.* 439; Rohde, *Psyche* I, S. 322 ff.

[56] [Anm. d. Hrsg.: Hier irrt Ivanov. In dem Bericht über die Taurer (IV 103) findet sich kein Hinweis darauf, daß diese Menschenblut tranken; vielmehr opferten sie Schiffbrüchige. Mit Wein und Wasser vermischtes Menschenblut wird von griechischen und karischen Söldnern getrunken, die auf der Seite Ägyptens gegen Kambyses kämpften, s. Herodot III 11.]

[57] *Orph. Argon.* 1076: βροτέῳ δ' ἐπιδεύεται αἵματι κρητήρ.

[58] [Anm. d. Hrsg.: Hier irrt Ivanov. Das Wort ὠμοβόρος kommt bei Homer nicht vor; er

die thrakische Homophagie eines Kindes im Beisein des Dionysos dargestellt.[59]

Eine besondere Bedeutung in diesem Kultus hat die Füchsin. Ohne Zweifel geht die Vorstellung der teumessischen Verderberin, die vom „Zorn des Dionysos" nach Böotien gesandt wurde, (Kap. V, § 3 mit Anm. 29), auf thrakische Überlieferung zurück, und zwar auf den Kultus der „Bassarai" – der Mänaden – „Füchsinnen", die nach Aischylos' Tragödie *Bassarae* den Sänger Orpheus zerreisen. Die Bassarae verehrten den Bassareus-Omadios, über dessen Anbeterinnen lange eine mythische Legende umging, die in folgender Gestalt bis auf Porphyrios gekommen ist (*De abst.* II, 8):

> Wer hätte nicht von den Bassarae gehört, die einstmals nicht nur mit den Tauriern in wilden Opferdarbringungen wetteiferten, sondern auch in brudermörderischer Besessenheit Menschenopfer zu ihrer Speise machten, so wie wir das Fleisch der Opfertiere in Speise verwandeln. Denn nachdem wir das Erste den Göttern gegeben, verwenden wir, was vom Opfer übrig ist, zum Mahl. Wer hätte nicht davon gehört, wie sie eine über die andere herfallen in heiliger Raserei, wie sie einander beißen und in Wahrheit nicht aufhörten, sich vom Blut zu nähren, bis sie das Geschlecht derer, die als erste unter ihnen mit solchen Opfern begannen, ausgerottet hätten?

Es ist kein Wunder, daß die böotische Legende eine Perspektive auf die halbvergessene Vergangenheit der menschenmordenden orgiastischen Opfer eröffnet. Was bedeutet die Füchsin im Dionysoskultus? Vor allem ist sie fackeltragende Mänade, die die Sonne aus der Tiefe heraufruft, im Gegensatz zur Mänadenhündin – der Dienerin der Nacht und der Mondgöttin Artemis, wie auch des wilden Jägers, des Prä-Dionysos-Hades. Auf den uralten Dualismus dieser beiden Mänadentypen wurde schon hingewiesen: offenbar stellten ihn die Alten durch den Gegensatz der beiden Begründerinnen der parnassischen Zusammenkünfte dar: durch die „Besessene" und die „Schwarze". In der ländlichen Dämonologie des öffentlichen Kults wird die fackeltragende Bassara, welche die Sonne herbeiruft, zur Füchsin mit angezündetem Schwanz, wie bei jenem Ritus in Korseolien,[60] dessen Beschreibung uns Ovid hinterlassen hat (*Fast.* IV, 681-712). Eine reiche Weinlese soll erreicht werden: die volkstümliche Motivierung (der Schaden, den der Fuchs dem Weinberg zufügt) ist die gleiche, die auch die Darbringung eines Bockes als Opfer für Dionysos rechtfertigt; auch er ist ein Feind des Rebstocks (Verg. *Georg.* II, 380). Merkwürdig, daß wir auch im „Hohen Lied" (II, 15), das mit seinem Pathos und dem Kolorit der dar-

---

spricht von ὠμοφάγος, aber nicht im Zusammenhang mit Hunden. Die Rede von ὠμοβόροι κύνες findet sich erst bei Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa.]

[59] C. Smith, „Orphic Myths on Attic Vases", *Journal of Hellenic Studies* XI (1890), S. 343.

[60] Gruppe, *Rel.-Gesch.* S. 818, Anm. 3. Frazers Kommentar zu Pausanias V, S. 60.

in offenbarten Welt als eine lyrisch-dramatische Handlung erscheint, die in gewissem Bezug dionysisch und dithyrambisch genannt werden könnte, die gleiche Vorstellung von Fuchs und Weinstock finden: „Fahet uns die Füchse, die kleinen Füchse, die die Weinberge verderben; denn unsere Weinberge haben Blüten gewonnen."

§ 5

Insoweit dieser Kultus allgemeine Bedeutung gewinnt, ordnen sich ihm naturgemäß die vorhandenen Vegetationskulte (Dionysos-Phleon, Phleus, Phloios, Briseus, Brisaios) unter, besonders diejenigen, die von Urbeginn an orgiastischen Charakter trugen, der vielen Kultübungen der Ackerbaumagie eigen ist. Der Gott des Efeus wird zum Gott des chthonischen Feigenbaums und insbesondere zum Gotte der dem Orgiasmus stets willkommenen Weinrebe (Portrygaios, Staphylithes, Omphakites – Ael. *Var. Hist.* III, 41, und andere): zu seinen Ehren tanzen die ikarischen Weinbauer um einen Bock,[61] der als Mittler zwischen dem Reich der Unterwelt und der irdischen Fruchtbarkeit dient. Dem Dionysos-Klematis (dem „Zweig", d. h. der Rebe) war das Fest Klematis geweiht.[62] Der dem Anakreon zugeschriebene Vierzeiler (S. 57) von den drei Mänaden, die nach Begehung der Orgie ins Tal hinabsteigen, um an den städtischen Reigentänzen teilzunehmen, nennt mit Recht Efeu, Traube und Zicklein als Gaben, die von den geheimnisvollen „Bergen" dem von allen Völkern verehrten Dionysos dargebracht werden, als Symbole, die den allgemeinen und offenkundigen Kultus mit jenem verborgenen und märchenhaften vereinen,

[61] Hyg. *Astron.* II, 4, S. 43 (= Eratosthenes Fr. 22): Ἰκαριοῖ, τόθι πρῶτα περὶ τράγον ὠρχήσαντο. Maass, Analecta Eratosthenica, 60.

[62] *CIA* II, 482, 31 [= *IG* II/III 1043,31]: τε]θυκέναι δ[ὲ] με[τὰ τῶν ἐφή]βων τῇ τε κληματίδι καὶ – ; Plut. *De cup. div.* 8. Der Ritus gehörte anscheinend zu den Lenäern. Ein verwandtes Fest wurde, wie es scheint, dem Dionysos Skyllitas auf der Insel von Kos gefeiert, wobei als Opfer χοῖρος καὶ ἔριφος (Prott, *Leges sacrae,* 5, 1. 44.85, *cum adnot.: cognomen recte a voce skyllis, id est klêmatis, teste Hesychio, descendere dixit Paton*") gebracht wurde. Das Schweineopfer weist auf einen chthonischen Gottesdienst hin, was im Zusammenhang mit der Verehrung der dionysischen Rebe bemerkenswert ist. Das Schwein im dionysischen Kreis ist verbunden mit dem Kult des jungen Schweinehirten Eubouleus, einer Hypostase des unterweltlichen Dionysos, dem auf den Thesmophorien junge Schweine in unterirdische Megara gehetzt wurden. Es ist auch mit den Überlieferungen der Lykomiden verbunden. Dies stimmt mit Useners Wiederherstellung des Namens der Feier M…ια als Μελάνια, vom dionysischen „Schwarz" (μέλας), überein. Dionysos droht, ein wildes Schwein auf Libethra los zu lassen, wenn die Sonne die Knochen des dort beerdigten Orpheus sieht. (S. Paus. IX, 30). Pausanias (X, 18, 5) spricht von den eisernen Köpfen des Löwens und des Wildschweins in einer Serie von delphischen ἀναθήματα.

von dem der Dichter Alkman in seinem an eine Mänade gerichteten Gedicht singt:

> Bergauf, bergab, unter feierlich schimmernden
> Sternenschar ehrenden Leuchtern, beschwingten Schritts,
> trugst du den goldenen Eimer (die Hirtinnen
> tun so geschäftig), ein klingendes Melkgefäß,
> Milch aus dem Löwinneneuter entpreßtest du,
> Käse bereitetest Hermes zum Opfermahl.

Hieraus kann man ersehen, daß das göttliche Urbild der dionysischen Wärter – Hermes – ebenfalls zur Teilnahme an den Bergesorgien herbeigerufen wurde.

Das Gesetz der Verwandtschaft zwischen dem Vegetationskult und dem Kultus der Seelen im Jenseits mußte sich naturgemäß auch auf die Weinrebe beziehen. Als diese zu einer vorwiegend dionysischen Gabe wurde, mußte die Beziehung des Weinstocks zum Reich der Unterwelt sich mit besonderer Stärke fühlbar machen. In der Tat verbindet der Dionysoskult an den Anthesterien Totengedenkfeiern mit Weintrinken und führt die Sitte ein, Wein auf die Gräber auszugießen, während die Trankopfer früher ausschließlich aus Milch, Honig und Olivenöl bestanden. Von grauer Urzeit an wurden in Attika die Leichen auf ein Lager aus Weinrebenzweigen gebettet,[63] und – da die Sitte, den Toten eine Ruhestatt aus Zweigen des Ölbaums und anderen Gewächsen zu bereiten, frühzeitig bezeugt ist – kann man annehmen, daß die Weinlaublager wie auch die Totenopfer durch Ausgießung von Wein mit der Verbreitung der dionysischen Religion in Brauch kamen. Andererseits kommt eine Nebenbedeutung der Weintraube und des Weins im Dionysoskult durch das teilweise Verbot des Weines bei gewissen Kulthandlungen zu Tag, die in Zusammenhang mit der kretischen Überlieferung gebracht werden.[64]

Wenn das Verzehren von Efeu durch die Mänaden ursprünglich als ein Verschlingen des Gottes angesehen wurde,[65] so hat dieselbe Bedeutung auch das Trinken des Weins – des Blutes des Dionysos; das drückt sich im Mythos von den Mördern des Ikarius aus, wie auch in der Ausdehnung der Vorstellung von den göttlichen Leiden auf die Weinrebe.[66] Hieraus entwickelt sich das Bild des

---

[63] Vgl. Aristoph. *Eccl.* 1030. Brueckner und Pernice, „Ein attischer Friedhof", *Athen. Mitt.*, S. 184 f.

[64] Plut. *De tuenda sanit.*, 19, 132 E; *Mor.* 1, 324. Bern.: καὶ γὰρ αὐτῷ τῷ Διονύσῳ πολλάκις νηφάλια θύομεν, ἐθιζόμενοι καλῶς μὴ ζητεῖν ἀεὶ τὸν ἄκρατον. ὁ δὲ Μίνως καὶ τὸν αὐλὸν ἀφεῖλε τῆς θυσίας καὶ τὸν στέφανον ὑπὸ λύπης.

[65] Gruppe, *Rel.-Gesch.*, S. 734.

[66] Daher der mystische Kult der Dionysos-Weintraube in Phillipi: Inschrift in Pedrizet,

dionysischen Opferweinbergs, in welchem die Titanen den Gott zerreißen: „Der Weinberg war unwirsch und finster die Rebe, und es war, als weinte die Traube."[67] Aus den zerrissenen Eingeweiden des Gottes spritzte der Wein auf die Erde.[68] Die Idee des göttlichen Leidens und des göttlichen Sterbens, die keineswegs dem ländlichen Kreis entstammt, der ihr ursprünglich fremd war, nahm bei der Berührung mit diesem naturgemäß in ihren orgiastischen Kreis alle ihr verwandten Elemente des agrarischen Orgiasmus auf und alle mit ihr übereinstimmenden Vorstellungen aus dem Bereich der agrarischen Dämonologie. Andrew Lang weist auf das englische Lied vom Tode „Johann Roggenkorns" und seiner Auferstehung in Gestalt eines mächtigen Recken hin. Das ist keine Analogie zu Dionysos, wie er glaubt; dergleichen Vorstellungen jedoch – wie etwa, bei den Hellenen, die vom Leidenslos des Weinstockes – wuchsen mit dem Dionysoskult zu einer Einheit zusammen, bildeten ein von lebendigen Säften erfülltes Substrat volkstümlicher dionysischer Kultgebräuche und machten die neue Religion zur Religion der ackerbauenden Massen.

§ 6

Eine andere Projektion dieser chthonischen Religion des zur Welt kommenden und dort sterbenden Gottes und der beharrenden weiblichen Gottheit auf die ländlichen Kulte mit ihrem beschwörenden Feld-und Acker-Orgiasmus stellt der Phalloskult dar. Er ist in Attika schon mit der ältesten Sage vom Besuch des Dionysos bei Semachos verknüpft, wie auch mit der Legende des Ikarios und schließlich mit der ältesten böotischen Überlieferung von der Überbringung des eleutherischen Götterbildes nach Athen; abgesehen von einzelnen Abarten des lokalen Mythos und Brauches,[69] bildet er eine Besonderheit aller ländlichen

Bull. Corr. Hell. 1900, S. 317: οἱ περὶ Ῥοῦφον Ζείπα μύστε βότρυος Διονύσου. Über diese Inschrift bemerkt Farnell (*Cults of the Greek States* V, S. 97) „a half-barbaric inscription of the Roman period found at Philippi proves the existence there of a mystic brotherhood consecrated to ‚Dionysos the Vine-Cluster'. The early Christian phrase ‚Christ the Vine' is spiritual metaphor; but it is likely that the *mystai* of Philippi regarded the cluster as containing the body and the spirit of the god." Vgl. Clem. *Protr.* II, 26: Διόνυσον τὴν ἄμπελον, ὡς Θηβαῖοι, προσηγόρευσαν. Zur Wunderrebe im christlichen Glauben s. Usener, *Der heilige Tychon,* S. 30 ff.

[67] Himer. *Or.* 45, 31 f.: ἄμπελος δ' ἦν κατηφής, καὶ σκυθρωπὸς οἶνος, καὶ βότρυς ὥσπερ δακρύων.

[68] Arnob. *Adv. gentes* V, 43; *vina per terras sparsa distractis visceribus Liberi.*

[69] Von der thrakischen Kolonie Brea wird jedes Jahr nach Athen zu den Dionysien ein Phallos geschickt: W. Dittenberger, *Sylloge* 19 a. Zu den phallischen Riten im attischen Halimous, s. Clem. *Protr.* II, 34, 2: Ἀλλὰ τὰ μὲν ἐπὶ Ἄγρᾳ μυστήρια καὶ τὰ ἐν Ἁλιμοῦντι τῆς Ἀττικῆς Ἀθήνησι περιώρισται· αἶσχος δὲ ἤδη κοσμικὸν οἵ τε ἀγῶνες καὶ οἱ φαλλοὶ οἱ

Dionysien, die uns sowohl aus Darstellungen des Aristophanes, wie auch aus folgender knapper aber lebendiger und genauer Beschreibung des Plutarch bekannt sind:

Das Landesfest der Dionysien wurde in alter Zeit volkstümlich und heiter gefeiert: eine Amphora mit Wein und ein buschiger Zweig; der eine zerrte einen Bock an den Hörnern, der andere schleppte hinter ihm einen Korb mit Feigen, und über allem schwebte das Sinnbild der Zeugungskraft. Heute aber verachtet man dies alles und sieht dergleichen nicht mehr; es herrschen andere Sitten: goldene Gefäße, Kleider aus kostbaren Geweben, Wagen und Masken.[70]

Daß die Phallagogie eine Ur-Idee der auf Vorstellungen der Wechselbeziehung zwischen Tod und Geburt beruhenden chthonischen Religion ist, war den Alten schon genau bekannt, was übrigens auch aus dem Urteil Heraklits zu ersehen ist, nach dem diese Bräuche wie auch die Raserei der Mänaden und Lenäen dem Dionysos-Hades geweihte Dienste sind.[71] Dieses Zeugnis (denn im gegebenen Fall handelt es sich nicht um eine persönliche Anschauung des Philosophen) stellt die Verbindung der Phallagogie mit dem Kultus der Unterweltgottheiten fest, mit der Sage von den heiligen Leiden und mit dem trieterischen Orgiasmus der Frauen. Das gleiche geht aus dem oben betrachteten Mythos des Melampos hervor (Kap. I, § 6).

Es ist merkwürdig, daß im heutigen Thrakien noch vieles weiterlebt, was gerade für den Dionysischen Festlandkultus bezeichnend ist. Wir wollen die Worte eines Augenzeugen anführen:

Das ganze Dorf versammelt sich um die Kirche, um die verkleideten „Böcke" anzuschauen. Die Greise erinnern sich, daß man sich früher auch als Füchse und als Wölfe verkleidete und Hirschfelle über die Schultern warf. Einer der Böcke schleppt einen hölzernen Phallos. Die Verkleideten stellen eine Hochzeit dar, die Schlachtung des

---

Διονύσῳ ἐπιτελούμενοι. Arnob. *Adv. gentes* V, 28: *pudor me habet Alimuntia illa proferre mysteria, quibus in Liberi honore Patris ithyphallos subrigit Graecia et simulacris virilium fascinorum territoria florescunt.* Zu den athenischen Phallagogien im Zusammenhang mit dem Kult des von Pegasus gebrachten eleutherischen Idols, s. Schol. Aristoph. *Ach.* 243: οἱ Ἀθηναῖοι φαλλοὺς ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ κατεσκεύασαν, καὶ τούτοις ἐγέραιρον τὸν θεόν. Zu den Phallagogien überhaupt und insbesondere zu den Eparchie-Riten: Lucian, *De dea Syria* 16: φαλλοὺς ὅσοι Διονύσῳ ἐγείρουσι κτλ. (de neurospastis). Schol. Lucian. ed. Rohde, *Rhein. Mus.* 1870, S. 557: χρησμὸς παύσασθαι τῆς μανίας *(ob Icarii necem a deo immissae)* αὐτοὺς διηγόρευσε πήλινα ποιήσαντας αἰδοῖα καὶ ἀναθέντας.

[70] Plut. *De cup. div.* 8: Ἡ πάτριος τῶν Διονυσίων ἑορτὴ τὸ παλαιὸν ἐπέμπετο δημοτικῶς καὶ ἱλαρῶς· ἀμφορεὺς οἴνου καὶ κληματίς, εἶτα τράγον τις εἵλκεν, ἄλλος ἰσχάδων ἄρριχον ἠκολούθει κομίζων, ἐπὶ πᾶσι δ' ὁ φαλλός κτλ. Dabei sangen die Teilnehmer des Festes τὰ φαλλικὰ (Aristoph. *Ach.* 263ff.).

[71] Heraklit fr. 15: ὡυτὸς δὲ Ἀίδης καὶ Διόνυσος, ὅτεωι μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν – mit dem Wortspiel αἰδοῖα und Ἀίδης.

Menschenbockes, den Jammer der Gattin über seinem Leichnam und schließlich seine Wiederbelebung. Dann spannen sie sich vor einen Pflug und beten, indem sie ihn ziehen, um gute Ernte. Ein anderer Teil der Vorstellung besteht im Heraustragen des „Liknons," einer Wiege mit einem Neugeborenen, und nur in dieser Gegend (Visa, Bizye) ist das Wort „likni" noch in der Bedeutung von Wiege (die die Form eines Troges hat) erhalten. Die Frauenrollen werden von Ehemännern und unverheirateten Burschen gespielt, die „Bräute" – νύφες – genannt werden. Im nördlichen Thrakien wird ein ähnliches Fest gefeiert: ein Mensch, der die Maske und das Fell eines Ziegenbocks oder eines Hirsches trägt, stellt den König dar; hinter seinem Wagen schreiten musizierende Knaben in Mädchenkleidung, ein Diener des Königs bewirtet die Menge mit Wein, der König selber aber schüttet Korn über die Häupter der Zuschauer aus; später wird der König in den Fluß geworfen. – Zuweilen werden die Schauspieler während solcher Aufführungen geprügelt.[72]

In einer anderen Beschreibung heutiger Bräuche in Thrakien begegnet man auch einer Szene der Enthauptung, die dem gesamten Dionysischen Inselkultus eigen ist.

Kultüberreste dieser Art sind so beredt, daß sie, wie viele meinen, geradezu den Schlüssel zum Verständnis einer Reihe von Erscheinungen im religiösen Leben des Altertums geben: da haben wir ja, sagen sich viele Forscher, die Entstehung der Tragödie;[73] da haben wir den ganzen Dionysoskult als „Ackerbau-Magie" und „Wachstumszauber". Vor uns zogen ja in langer Kette die Handlung der „Böcke" (τράγοι, τραγικὸν δρᾶμα), wie wir sie nur auf dem Peloponnes kannten, vorüber, und die Phallophoroi und die Oschophoroi und die Liknophoroi und die Buffonien und die Kronien. Und sie mögen Recht haben insofern als in der heutigen Folklore „das lebendige Altertum" weiterlebt; sie irren aber, sobald sie die Herkunft und den Sinn des alten Kultes aus den späteren Umständen erklären wollen. Die angeführten Tatsachen sind durchaus lehrreich; wieder einmal geben sie uns Anlaß, über die wunderbare Lebenszähigkeit des hellenischen Heidentums zu staunen; jedoch dürfen wir nicht vergessen, daß wir nur die letzten Überreste eines längst entseelten und vermoderten Leibes vor uns haben, und daß es vergeblich wäre, ihnen eine Offenbarung entreißen zu wollen über das Wesen, das Geheimnis, die Gesetze und Wurzeln, die diesen Leib einstmals belebt hatten.

---

[72] Dawkins, The Modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysus, im *Journal of Hellenic Studies* XXVI (1906), S. 191 ff. Vgl. Farnell, *Cults of the Greek States* V, S. 107.

[73] In diesem Geist ist Ridgeways *The Origin of Tragedy* (Cambridge 1910) geschrieben. Dieses Buch habe ich leider nicht zur Hand gehabt; ein Bericht davon ist in der *Wochenschrift für klassische Philologie* 1918, No 3–4, zu finden.

Kapitel VII

Der Inselkultus

§ 1

Die im vorhergehenden Kapitel betrachtete Symbolik ist dem thrakisch-parnassischen Kult und den von ihm abhängenden ländlichen Kultbräuchen eigen. Wir sahen die Verbreitung dieses Kultus nicht nur in Mittel-Griechenland, sondern auch – am Beispiel des Melampos – auf dem Peloponnes. Eine andere Gruppe von Symbolen zeichnet den Insel- und Küstenkultus aus, der aus der kretischen Religion des Stieres und des Doppelbeils erwachsen war. Dieses sind die beiden Hauptreiser der Dionysosverehrung, die den Wurzeln der vordionysischen Epoche entkeimten; das vielästige Geflecht ihrer mächtigen Triebe bildet das breite Laubdach des einheitlichen Baumes der dionysischen Religion.

Während der thrakisch-parnassische Kult in den trieterischen Orgien gipfelt, scheint die enthusiastische Opferung des Stier-Gottes, begleitet vom Gesang des Dithyrambos, die Urform des Inselkultes gewesen zu sein. Es ist daher natürlich als dessen Wiege Kreta zu betrachten, von wo aus er sich über die Inseln verbreitete, von denen wiederum Naxos vorzüglich auf den Ruhm, seine alte Heimat zu sein, Anspruch erhebt.[1] Nach Delphi, wo die Lobpreisungen des begrabenen Dionysos der Unterwelt, die den größten Teil des winterlichen Dienstes der leidenden Gottheit einnahmen, als Dithyramben bezeichnet wurden, mag er schon in der vordionysischen Epoche unmittelbar von der Insel Kreta hinübergebracht worden sein. Auf dem Peloponnes wurde der Hymnus des Stier-Gotttes zum Chorgesang der „Böcke"; der Dichter Arion, aus Lesbos heimisch, soll ihn der Überlieferung nach zum Bockslied gemacht haben. In Wirklichkeit sind die von Anfang an ihrem Charakter nach dithyrambischen Chöre der „Böcke" zweifellos älter als die künstlerische Reform Arions: sie kennzeichnen die Umwandlung des vordionysischen Chorreigens in den dionysischen. Aus ihnen entwickelt sich auf dem Peloponnes die Handlung „tragischer Art" (τραγικός τρόπος). Jedoch außerhalb des „tragischen" Kreises ist der Begriff des Dithyrambos mit der Symbolik des Stieres unzertrennlich ver-

[1] Wilamowitz-Möllendorff, *Herakles*, I, S. 63.

knüpft. Ein Stier ist der Lohn für den Sieger in den dithyrambischen Wettkämpfen. Pindar singt von Naxos: „Von dort erschienen des Dionysos Chariten mit dem den Stier antreibenden Dithyrambos."[2] Der Dichter sieht im Dithyrambos Dionysos und in Dionysos-Dithyrambos den Opferstier und den Stieropferer zugleich. Dasselbe wird durch ein simonideisches „Rätsel" bezeugt: in der Vorstellung, wenn nicht des Simonides selbst (seine Worte sind allzu rätselvoll), so doch seiner frühen Ausleger, wird der Dithyrambos mit den dionysischen Symbolen des Stieres und des Beils, des Bockes und des Delphins zusammengebracht.[3] Aber auch die Annäherung des Dionysos-Dithyrambos an den Dionysos-Tauros und Dionysos-Bukolos bei Pindar ist gleichzeitig eine Annäherung des kultischen Gesangs an die zweischneidige Axt – Labrys, was im Endergebnis auf Kreta als auf die Urheimat der chorischen Handlungen hinweist, die nach dem Peloponnes von den Inseln herüberkamen, wo der Kultus des Dionysos mit den ihm, bzw. (wie es auf Delos der Fall war) dem Apoll geweihten Tänzen nur eine Abwandlung des vordionysischen Orgiasmus minoischen Altertums ist. Denn Apoll vertritt auf Kreta den Dionysos in der Zwischenzeit, da der Name des letzteren noch nicht aufgekommen war. Was die Verbindung des Tauros-Dithyrambos mit den Chariten – den Göttinnen, die dem Dionysos auf der Insel Dia Kleider weben[4] – bei Pindar anbelangt, so drückt sie ohne Zweifel den Gedanken an die chthonischen Wurzeln der Zeu-

---

[2] Pindar. *Ol.* XIII, 18: ταὶ Διωνύσου πόθεν ἐξέφανεν σὺν βοηλάτᾳ χάριτες διθυράμβῳ; Vgl. Wilamowitz, ibidem, S. 64, Anm. 26.

[3] Bei Athenaios (X, 84) lesen wir in Zusammenhang mit dem Gespräch über Rätseln: γριφώδη δ' ἐστὶ καὶ Σιμωνίδῃ ταῦτα πεποιημένα, ὥς φησι Χαμαιλέων ὁ Ἡρακλεώτης ἐν τῷ περὶ Σιμωνίδου (fr. 172 B)

μιξονόμου τε πατὴρ ἐρίφου καὶ σχέτλιος ἰχθὺς
πλησίον ἠρείσαντο καρήατα· παῖδα δὲ νυκτὸς
δεξάμενοι βλεφάροισι Διωνύσοιο ἄνακτος
βουφόνον οὐκ ἐθέλουσι τιθηνεῖσθαι θεράποντα.

φασὶ δ' οἵ μὲν ἐπί τινος τῶν ἀρχαίων ἀναθημάτων ἐν Χαλκίδι τοῦτ' ἐπιγεγράφθαι, πεποιῆσθαι δ' ἐν αὐτῷ τράγον καὶ δελφῖνα, περὶ ὧν εἶναι τὸν λόγον τοῦτον. οἱ δὲ εἰς ἐπιτόνιον ψαλτήριον δελφῖνα καὶ τράγον εἰργασμένον εἰρῆσθαι, καὶ εἶναι τὸν βουφόνον καὶ τοῦ Διονύσου θεράποντα τὸν διθύραμβον. οἱ δέ φασιν ἐν Ἰουλίδι τὸν τῷ Διονύσῳ θυόμενον βοῦν ὑπό τινος τῶν νεανίσκων παίεσθαι πελέκει. Diese geistreiche Anekdote verdient nicht das geringste Vertrauen. Die erste Erklärung scheint am stichhaltigsten. Höchstwahrscheinlich beschreiben diese Verse eine Dionysos gewidmete Darstellung, die drei Kultsymbole zusammenfügt: die Köpfe des Delphins und des Bocks und darüber die Doppelaxt. Die zweite Meinung ist als mögliche Verwendung der Metapher „der stiermordende Diener des Dionysos" auf den Dithyrambos erbaulich. Ob dies der „Enträtselung" des Gedankens des Simonides entspricht, bleibt dahingestellt; wichtig ist, das auch dieser Schlüssel zum Schloß paßt. „Der Stiermörder" ist auf jeden Fall entweder die Doppelaxt oder der Dithyrambos, oder schließlich beides zusammen.

[4] Δίῃ ἐν ἀμφιάλῳ S. Gruppe, *Rel.-Gesch.*, S. 1073.

gungskraft aus, an die Befruchtung der Erde aus dem Reich der Unterwelt: Dionysos-Charidotes, der freigiebige Segenspender, führt aus dem Schoß der Erde die gnadenreichen Schwestern mit sich herauf. In Orchomenos, in Olympia, besitzt er in ihnen seine jüngeren Throngenossinnen, er trägt sie – nach Darstellung auf einer Kamee – als riesiger Stier zwischen seinen Hörnern, und auch seine elischen Anbeterinnen stellen ihn sich nicht anders vor, wenn sie den „würdigen Stier" bitten, in ihren „makellosen Tempel mit den Chariten zu stürmen".

Die gesetzmäßige Übertragung des chthonischen Orgiasmus auf die Sphäre der Vegetation führt im Inselkultus frühzeitig die Symbole von Stier und Weinrebe zusammen. Daher wird der Dithyrambos zum ordnungsgemäßen Bestandteil der Festmähler, die im Altertum als religiöser Brauch veranstaltet wurden.[5] Beim Gelage arbeitet sich naturgemäß eine monodische Abart des Dithyrambos heraus, wo dem Vorsänger (ἔξαρχος) die Hauptrolle zufällt, während der Chor von Zeit zu Zeit seine Liedzeilen aufnimmt. Das geht aus den Trochäen des Archilochos hervor:[6]

> Ein Dionysos gefällig, schönes Dithyrambenlied
> weiß ich mutig anzustimmen, wenn der Wein das Hirn durchblitzt.

Die obenerwähnte Verbindung der Zeichen des Stiers (und folglich auch des Beils) und der Weinrebe sind für die Übergangsperiode der vordionysischen Inselreligion zur dionysischen charakteristisch. Ein tiefes Gepräge hinterließ diese Zeit in den Kulten von Tenedos, dessen Staatswappen eine zweischneidige Axt war (Τενέδιος πέλεκυς – λάβρυς). Dem tenedischen Dionysos – Ἀνθρωποῤῥαίστης, dem „Menschenzerreißer" – wurden auch in historischer Zeit noch Menschenopfer dargebracht.[7] Die heilige Schlachtung eines mit Kothurnen beschuhten Kalbes, den athenischen Buphonien verwandt, wurde auf Tenedos schon auf Dionysos bezogen,[8] während in Athen das Opfer noch immer dem Zeus dargebracht wurde. Auf Münzen von Tenedos sieht man die Doppelaxt mit der Weintraube vereint.[9] Als weiteres Stadium in der Entwicklung des Inselkultus erscheint die vollständige Aufnahme der Elemente des

---

[5] Vgl. Philochor. ap. Athen. XIV, 24.

[6] Fr. 120: ὡς Διωνύσοι' ἄνακτος καλὸν ἐξάρξαι μέλος οἶδα διθύραμβον, οἴνῳ συγκεραυνωθεὶς φρένας. Diese Verse sind vielleicht für eine Opferungs-Feier geschrieben. Wilamowitzens Schlußfolgerung, daß der ursrprüngliche Dithyrambos nicht ein Chorgesang, sondern ein Trinklied sei, läßt sich durch den Text selbst mit seinen ἐξάρξαι widerlegen.

[7] Porphyr. *De abstin.* II, 55 (*FHG* VI, S. 408; *FGrHist* 244 F 125): ἔθυον δὲ καὶ ἐν Χίῳ τῷ Ὠμαδίῳ Διονύσῳ ἄνθρωπον διασπῶντες, καὶ ἐν Τενέδῳ, ὡς φησὶν Εὔελπις ὁ Καρύστιος·

[8] Aelian. *Nat. an.* XII, 34.

[9] Voigt in Roschers *Myth. Lex.* I, 1056. – Stephani (*Compte-Rendu de l'Acad. des Sciences*

trieterischen Orgiasmus der Frauen – die Aneignung von Efeu und Thyrsos. Diese Verschmelzung der beiden Kulte spiegelt sich in der mytilenischen Legende von Makareus wider (Kap. I, § 5). Der Efeu ist im thrakisch-parnassischen Kultus älter als die Weinrebe, im Inselkultus jünger als sie.[10] Die zweischneidige Axt erscheint im dionysischen Olbia mit Stierschädeln zusammen, die mit Trauben und Efeu bekränzt sind.[11]

---

de St.-Pétersb., 1862, S. 128 ff.) zählt die Darstellungen der Doppelaxt in Szenen der bakchischen Thyas auf. Über die Entdeckungen in Olbia, ib. 1873.

[10] Mit den kretischen Religionen, laut Gruppe (*Rel.-Gesch.*, S. 736, Anm. 3), sind die Theodaisia verbunden, die ursprünglich zu den wunderbaren Weinquellen gehören, Hesych. s. v. ἠρόχια, zu Theodaisia: ὁ Διόνυσος. Suid. s.v. ἀστυδρόμια, Plin. *N.H.* II, 231: *Andro in insula templo Liberi patris fontem nonis Ianuariis semper vini sapore fluere Mucianus ter consul credit; dies* Θεοδοσία (Welcker: Θεοδαίσια) *vocatur.* Vgl. Farnell, *Cults of the Greek States,* V, S. 313. – Über Dionysos, der mit einem Schlag seines Stabes Wein aus dem Felsen herausleitet, s. Kuhn, *Herabkunft des Feuers,* S. 24.

[11] Im kultischen Kreis der Doppelaxt ist die Herkunft der in der Architektur sogenannten „Bukranien" zu suchen. Mit ihnen sollte man vielleicht die kretischen, mit Hörnern bedeckten Opferaltare (die biblischen Analogien sind bekannt) und dem berühmten von den Kretern auf Delos für Apollon und Artemis errichteten Altar „aus Hörnern" verbinden. Bis zum heutigen Tag markieren die Muslime in Turkestan durch Hörner die Gräber, die sie für heilig halten. Andererseits finden wir den Schädelkult, seine Krönung und Verschönerung in den dionysischen Religionen in Thrakien (z. B. die vergoldeten Schädel der Issedonen). Nach den Scholien des Tzetzes zu Lykophron (vgl. Gruppe, *Rel. Gesch.*, S. 839, Anm. 1), wollte Oinomaos einen Tempel aus menschlichen Schädeln bauen lassen, „wie auch Antaios und Euenos und Phorbas und der thrakische Dionysos und dem von Herakles getöteten Kyknos" (ἐκ τῶν κρανίων ἐκείνων ναὸν ἔμελλε κατασκευάσειν ὥσπερ καὶ Ἀνταῖος καὶ Εὔηνος καὶ Φόρβας καὶ Διομήδης ὁ Θρᾷξ καὶ Κύκνος ὁ ὑφ'Ἡρακλέος ἀναιρεθείς). Euenos wollte die Wände seines Schlosses mit den Schädeln der Freier seiner Tochter schmücken; bei Oinomaos waren die Schädel ebenfalls die der Freier. Aber in beiden diesen Fällen wurden sie durch Pferdeopfer ersetzt. Im Ritus hat der Pferdekopf eine andere Geschichte als der Stierkopf, wenn auch offensichtlich mit der Totenfeier und der Entführung der Frauen verbunden. Die beiden Symbole sind vielleicht parallel, so wie der Kult des Ares und der Amazonen dem Dionysertum parallel sind. Die vergleichende Ethnographie liefert reichliche Materialien für solche Analogien. Z.B. die Mandanen in Nordamerika legen die Leiche des Toten erstens auf ein hohes Gerüst. Wenn der Körper verfault und das Gerüst zerbricht, vergraben die Verwandten die Knochen, stellen aber den sorgfältig gereinigten Schädel an einem besondern Ort in der Prärie auf. Hier werden sie in Kreisen von je einhundert Schädeln angeordnet. Jedes Gesicht ist auf den Mittelpunkt gerichtet, wo auf einem kleinen Hügel eine hohe mit Amuletten verzierte Stange steht. Am Fuß dieser Stange liegen zwei Büffelschädel, ein männlicher und ein weiblicher. Die Witwen der Verstorbenen sorgen für diese Schädel und verbringen dort ganze Tage beim Sticken, indem sie Gespräche mit der Seele des Verstorbenen führen. (V. Michailowskij, *Schamanstvo,* I, 12, – nach Catlin, *Manners etc. of the North-American Indians,* I, S. 89f.).

§ 2

Die Symbole, die die Macht des Dionysos über das Meer ausdrücken, stellen eine weitere Besonderheit des Inselkultus dar. In diesem Vorstellungskreis dient ein Fisch oder der Delphin als zoomorphische Bezeichnung des Gottes. Die Delphine, die laut dem Hymnos an den pythischen Apoll das Schiff der Kreter nach Delphi hinführten, wo diese einen Tempel des Apollon errichten sollten, wurden aus der Schatzkammer der Symbole kretischer Prä-Dionysoskulte jenem verliehen, dessen Kommen der Geburt des Dionysos voranging. Der Delphin wurde übrigens nicht gänzlich Besitz des Apollon-Delphinios: die Rechte des Dionysos auf ihn waren infolge seiner uralten Verbindung mit dem Dithyrambos unbestreitbar. In dem homerischen Proömion, das den dionysischen Inselkultus widerspiegelt, verwandelt der Gott seine Feinde, die tyrrhenischen Schiffer, in Delphine; nach dem Gesetz der dionysischen Identifizierung ist der Widerpart des orgiastischen Gottes sein Doppelgänger: also ist der Delphin Dionysos selber.

Die Sage von den tyrrhenischen Schiffern ist auf dem Rundbau des choregischen Denkmals von Lysikrates plastisch dargestellt. Daß auf einem Bauwerk dieser Art eine Dionysoslegende ihre Darstellung findet, ist natürlich; warum gerade diese und nicht irgendeine andere? Natürlich nicht nur, weil sie technisch für die Reliefbehandlung auf dem langen Band des Frieses besonders geeignet war. Mit der Idee des Chores verband sich unmittelbar das Bild der die Musik und ganz besonders die Flöte liebenden Delphine (φιλῳδοί τε καὶ φίλαυλοι Ael. II, 15) – der Glaube an ihre Vorliebe für Flötenmelodien ist bereits ein Zeugnis für ihre althergebrachte Zugehörigkeit zum Kultkreis des Dithyrambos. Ferner assoziierte sich damit das dionysische Antlitz des von Delphinen geretteten Sängers Arion, Sohn des Kykleus (von κύκλιος χορὸς), und Begründer der dithyrambischen Chorreigen. Die Sagen von den tyrrhenischen Seeräubern und von Arion sind, ebenso wie die lesbische Legende von Enalos, Spielarten ein und derselben Dionysosmythe. Es liegt kein Grund vor, die Wahl des darzustellenden Ereignisses als eine Anspielung auf den dionysischen Festzug des „heiligen Schiffes" zu erklären, da gerade das Motiv des Schiffes vom Bildhauer nicht hervorgehoben ist. Die Veranlassung ist natürlich darin zu suchen, daß der Delphin, ebenso wie Stier und Beil, den Dithyrambos bezeichnen. Darum singt der Rhapsode im Proömion, das für ein Dithyrambosfest bestimmt war, von den Delphinen; darum wird auch Arion von Delphinen gerettet; darum zeigen sich die Delphine als Liebhaber der Flöte; darum denken die Ausleger des erwähnten Rätsels des Simonides an den Dithyrambos, als sie

die Vereinigung der Doppelaxt mit dem Bock und dem Delphin des Arion sehen.[12]

Bedeutsam ist es, daß die spärlichen Erwähnungen des Dionysos bei Homer, mit Ausnahme einer einzigen,[13] die auf den Inselkult nur indirekt hinweist, seine Gottheit, sei es durch Thetis oder durch Ariadne, mit dem Meer in Verbindung bringen. Für das in der ersten Nekyia (*Od*. XI, 325) über Ariadne Gesagte bilden offenbar die Sagen von Naxos die Quelle. Was Thetis anbelangt, in deren Schoß sich, nach der Erzählung des Diomedes im VI. Gesang der *Ilias*, der Gott vor seinem Verfolger Lykurgos rettete, und die, nach der zweiten Nekyia (*Od*. XXIV, 74), ein von Dionysos geschenktes goldenes Gefäß zur Aufbewahrung der Asche des Achill stiftet – so zeigt sie in diesem Zusammenhang nicht jenes ursprüngliche Antlitz, das sie als Mutter des Achill im Altertum in ihrer thessalischen Heimat trug, sondern ein neues, das sie unter dem Einfluß des dionysischen Küsten- und Inselkultes angenommen hatte. Nach und nach verwandelte sie sich unter dessen Einwirkung in eine Art Meeresmänade,[14] anderen Meeresgöttinnen wie der Ino-Leukothea, der kretischen Diktynna, den Nereiden[15] und der Amphitrite[16] ähnlich, deren Annäherung an Dionysos da-

[12] Mit diesem Kultkreis des Meeres-Dionysos – und mit keinem anderen – ist unserer Meinung nach der Mythos von Hero und Leander verbunden, den Th. Zielinski (*Ballady-Poslaniia Ovidija*, S. 347ff.) der Aphrodite-Religion zuweist. Hero ist nicht der aphrodisische Typus, und Ovid weiß genau was er tut, wenn er sie nicht als Priesterin der Aphrodite vorstellt. Ihr Name – der Name einer Amazone oder Mänade (Hero ist eine der Danaiden, Herophila eine Sybille) – ist chthonisch, und mit ihrer Fackel über dem See gehört sie ganz zu Artemis. Deshalb Leanders Reden von dem Mond über dem See; die Jungfrau im Turm ist überhaupt ein Mondsymbol. Die ursprüngliche und grundlegende Besonderheit dieses Mythos ist die Fackel. Hero ist eine Mänade aus der Schar der Artemis; sie ist Ariadne ähnlich. Das Wesentliche in ihrer Geschichte ist außer der Anzündung des nächtlichen Feuers über dem See das Weinen um den Körper des Leander und das πάθος. Der Traum, den sie träumt, ist wahr, weil Leander ein Delphin ist. Alle Schwimmer, die in den See tauchen („antike Taucher") sind Hypostasen des meerischen Dionysos. Nicht umsonst vergleicht sich Leander mit Palaimon und Glaukon. Vor uns ist wieder das pathetische Paar der Throngenossen Dionysos und Artemis. Das Überbleibsel des Mythos in dem von Professor Zielinski angeführten deutschen Volkslied ist ihrer antiken Grundlage erstaunlich treu: die Leiche des Fürsten fängt ein Fischer heraus. Aber der Einfluß des Aphrodite-Kultes kommt darin nicht zum Wort; Aphrodite ist eine Meeresgöttin und Hero ist machtlos vor dem Meer. Also hat Ovid bessere Quellen als Musaios benutzt.

[13] *Il*. XIV, 325: ἡ δὲ Διώνυσον Σεμέλη τέκε χάρμα βροτοῖσιν.

[14] Über Thetis' dionysische Verwandlungen als Feuer, als eine Schlange, als eine Löwin und eine Pantherin (um sich den Umarmungen ihres sterblichen Mannes Peleus zu entziehen), s. Robert, *Bild und Lied,* S. 22.

[15] Vgl. Maass, *Orpheus,* S. 191.

[16] Es kann kaum als Zufall betrachtet werden, daß im bakchylideischen Dithyrambos „Die Jünglinge" (Ἱίθεοι) in dem dionysischen Gesang der Keosen zu Ehren des delischen Apollons mit dem Inhalt kretischer Legenden Theseus, dem der Charakter des Dionysos

durch erleichtert worden war, daß viele dionysische Züge auf Poseidon selber nebst seinen ihm untergeordneten Hypostasen, Glaukos oder Proteus, übertragen wurden, was eine gewisse Kultgemeinschaft zwischen den beiden Göttern ermöglichte.[17] Die Ausstrahlung des dionysischen Inselkultes auf das Element des Meeres brachte es mit sich, daß die vielgestaltige mythologische Bevölkerung der Meerestiefen eine Art üppig belebten dionysischen Thiasos bildete.

Die Charakteristik des Dionysos als Gottheit, die mit ihrer Macht und Beseelung neben der irdischen Vegetation auch das Meereselement durchdringt, gehört demnach zu den grundlegenden Vorstellungen des Inselkultus, aus denen auch die Gestalt des zu Schiffe fahrenden, von Weinranken beschatteten, von Delphinen begleiteten Dionysos, wie er auf Hekesias' Vase dargestellt ist, sich frühzeitig entwickelt und die alt-ionische Feier des dionysischen Schiffes bedingt hat. Der Stiergott Dithyrambos und der mit Weintrauben bekränzte Gott ist eben deshalb auch der Meeresdionysos, was – ohne prinzipiell die Möglichkeit auszuschließen, ihn als den „Meerbeherrschenden" (z. B. πελάγιος) zu bezeichnen, so wie er ja auch unter dem Namen des „Nächtlichen" und des „Efeurankigen" angerufen wird – seine gesonderte Verehrung als Dionysos-Pelagios doch eher hätte verhindern müssen: den von E. Maass versuchten Nachweis eines Sonderkults des Pelagios halten wir eben, trotz der allgemeinen Zustimmung, die er gefunden hat, nicht für erbracht.[18] Solche Abbildungen, wie die thessalische Münze, die auf der einen Seite den Kopf des jugendlichen Dionysos, auf der anderen eine Weinrebe mit einem Krater und einem Delphin zeigt, weisen gerade auf die Verschmelzung der Vorstellungen von der Seeherrschaft des Dionysos mit den anderen Attributen seiner Gottheit hin. Als Beispiel dafür, wie die spezifische Beziehung des Dionysos zum Meere gesonderte Gestalten im Mythos und gesonderte kultische Formen annimmt, kann der Glaukoskult angeführt werden, der in Anthedon neben dem Dionysoskult blühte: der Meeresdämon dionysischen Charakters verwandelt sich nach dem allgemeinen Gesetz, dem die dionysischen Hypostasen unterliegen, bei dem unmittelbaren Zusammenstoß mit seinem Urbild in dessen Doppelgänger und Widerpart.[19] Trug aber der altertümliche (weil das Doppelbeil führende) Dio-

---

gegeben wird (als Resultat der Religionspolitik von Peisistratos), für Minos eine Krone von Amphitrite gewinnt. Diese Krone war sicherlich ein Geschenk für Ariadne, mit deren Schicksal zwei Dionysoi, zwei Ehen (und gleichsam auch zwei Tode) und endlich zwei Kronengeschenke verwoben sind.

[17] Hesych. s. v. Προτρύγεια. Vgl. Preller-Robert, *Gr. Mythol.*, S. 579, Anm. 1. Für Dionysos und Poseidon auf Stieren auf einer würzburgischen Amphora s. Sittl, *Dionysisches Treiben,* S. 29; dort auch der Hinweis auf die dionysische Darstellung der Amphitrite, *M. Gr.* II, 55, 2a.

[18] E. Maass in *Hermes* XXIII, S. 70 ff.

[19] Bei Nonnos, Roschers *Myth. Lex.* I, 1683.

nysos in Pagasoi wirklich jenen nichts Spezifisches besagenden Namen? Es handelt sich um ein Zitat des Theopompos (*FHG* I, S. 332; = *FGrHist* 115 F 352) in den Scholien des Victorinus zur *Ilias* (XXIV, 428, S. 624, Bekker), wo es heißt, daß Dionysos, als Alexander von Pherae im Meer ertrank, dessen Gebeine durch einen Fischer, dem er im Traum erschien, der königlichen Familie zur Bestattung zurückgeben ließ; dieses Wunder aber geschah, weil Alexander „den pagasäischen Dionysos, den sie Pelekos nennen," besonders verehrt hätte. Dieses – sei es volkstümliche, sei es verschriebene – „Pelekos" trägt der Leser kein Bedenken in „Pelekys" (d. h. Beil[20]) zu korrigieren, eingedenk der analogen Bezeichnungen wie Dionysos-Pfeiler, Dionysos-Efeu, Dionysos-Thyrsos. Jedoch in dem vorzüglichen Codex Townleianus gibt es eine andere Lesart: Pelagios, d. h. „der vom Meere", worauf sich gerade die Theorie von Maass stützt. Dem unparteiischen Kritiker ist indessen klar, daß die bequeme Lesart „*pelagios*" eben darum bequem ist, weil sie dem Gedanken nach nichts Neues in das Mitgeteilte hineinbringt und aus dem Inhalt und dem Zusammenhang der Erzählung selbst hergeleitet werden kann: Der Meeresgott gab die Leiche seines Dieners heraus, der in seinem Element ertrunken war; der Text des Zitates in der berühmten Handschrift weist die Spuren einer rationalistischen Emendation auf. Die leichte Entstellung in der Niederschrift des Wortes Pelekys, die es verrät, daß dem Abschreiber der Sinn des von Theopompos Mitgeteilten unverständlich war, empfiehlt uns im Gegenteil, der handschriftlichen Überlieferung zu vertrauen, da sie ja einen neuen und überraschenden Zug beibringt: die Beziehung des Gottes zum Beil, ja seine Identifizierung mit dem Beil. Wenn diese Beziehung nicht im gegebenen Einzelfall tatsächliche Bestätigung fände und wir gezwungen wären, sie aus allgemeinen Erwägungen über die Verbindung des Dionysos mit dem Symbol des Beiles zu deuten, so könnte die Wahl der Lesart problematisch bleiben; jedoch Münzen des Alexander von Pherae mit der Darstellung des Beils lassen keinen Zweifel daran, was das für ein Dionysos war, den er nach den Worten Theopompos' so eifrig verehrte. Und statt überflüssige Abarten des Kultus festzustellen, schöpfen wir aus der Untersuchung des Zeugnisses erneut die Bestätigung jener allgemeinen Beobachtung, daß der Inseldionysos, der Gott der zweischneidigen Axt, des Stieres und des Dithyrambos, gleichzeitig auch der Meergott ist, der Gott der Delphine

[20] Stephani (*Compte-Rendu*, 1863, S. 116. Anm. 4) verbindet diesen Bericht zurecht mit den Angaben über die Bedeutung der Axt im Dionysos-Kult, aber er greift vergeblich auf solche künstlichen Verbesserungen wie πελεκῖνος oder πελεκᾶς zurück.

und der Fischernetze,[21] der auf einem Schiffe[22] fährt oder, als echter Beherrscher des feuchten Elements, über die Wasser schreitet.[23]

§ 3

Die dem Inselkult zugrunde liegende Geschlechtsidee kommt in eigenartigen Glaubensvorstellungen an den Tag. So gilt hier der vom Rumpfe getrennte Kopf als göttlicher Sitz der neu erwachsenden Zeugungs-, unter Umständen auch der prophetischen Kraft. Dem abgeschlagenen Haupt, besonders wenn es ins Wasser geworfen oder auf wunderbare Weise aus dem Wasser aufgefischt worden ist, wird eine besondere religiöse Bedeutung beigelegt: in dieser Gestalt wird der gestorbene Gott als männliches Prinzip der Befruchtung aus den Tiefen und der Erstehung vom Tode verehrt.[24] Der Kultus des schwimmenden Hauptes erscheint hier als eine Form des Phalloskultes.[25]

Die dionysischen Frauen in Tanagra enthaupten den vom Duft des Weines angelockten Triton.[26] Der ältesten Version nach schlägt Dionysos selber dem Triton den Kopf ab – was auf die Wesenseinheit des Geopferten mit dem Opferer hinweist. Die Sage versucht, die Anbetung des aus dem Meere aufgefischten Hauptes aitiologisch zu erklären. Die Gestalt des Triton war nötig zur Verherrlichung eines Fischgottes mit Menschenkopf. In Methymna wird dieser

---

[21] Philochor. fr. 194 (Müller): χρησμὸς ἐδόθη: ἁλιέων ἐν τόπωι Διόνυσον ἁλιέα βαπτίζοιτε.

[22] Usener, Sintfluthsagen, S. 127. Zur Exekias-Vase in München, s. Maass in *Hermes* XXII, S. 78.

[23] In seinem Kommentar zu Pausanias (v. V, S. 85) macht Frazer auf den goldenen Teller aus Syria aufmerksam, auf welchem der junge Dionys als über Wasser schreitend dargestellt wird (*Gazette Archéol.* I, 1875, S. 5 ff.). Dionysos überschreitet στονόεντα πορθμὸν, nach Sophokles (*Ant.* 1145), kommt über den See nach Kypros (Kap. IV, Anm. 30); bei Nonnos heißt er ποντοπόρος und πορθμεύς.

[24] Über die chthonische Bedeutung des abgeschlagenen Kopfes führen wir den folgenden bemerkenswerten Bericht an (Schol. Apoll. Rhod. I, 587): ἔντομα δὲ τὰ σφάγια, κυρίως τὰ τοῖς νεκροῖς ἐναγιζόμενα, διὰ τὸ ἐν τῇ γῇ αὐτῶν ἀποτέμνεσθαι τὰς κεφαλάς. Also werden die Verstorbenen im unterirdischen Reich enthauptet. Über die heroischen Opfer (ἔντομα) s. Deneken in Roschers *Myth. Lex.* I, 2505.

[25] In seinem phallischen Aspekt wurde Dionysos wie'Ενόρχης auf Samos verehrt. (Hes. *s.v.* Lykophron 212) und Thyonidas auf Rhodos (Hes. *s.v.*). Vgl. Kern in Pauly-Wissowa, *RE* V, 1028.

[26] Paus. IX, 20, 3.4. Die Verbindung des Weins und des Fisches in dem Inselkult bezeugt die rhodische Legende von den Fischen im Festmahlskrater (Roschers *Myth. Lex.* II, 380). Die weiße Krähe dieser Legende (vgl. Noahs Krähe) und der phönizische Einfluß, den die Legende erfuhr, zwingt uns dazu, sie in Zusammenhang mit den Vorstellungen von der auf dem Wasser schwimmenden Arche zu bringen (vgl. § 4).

Kultus direkt bezeugt:[27] der Gott, der von Fischern in ihren Netzen heraufgezogen wird, stellt eine Maske (πρόσωπον) aus Ölbaumholz dar, die als Dionysos-Phallên, d. h. als phallischen Dionys,[28] zu verehren aus Delphi befohlen ward:

> Heil und Wohlfahrt ist euch, ihr Methumnäer, gesichert,
> Wenn ihr Dionysos' Haupt als Phallên ehret und preiset.

Die Gattung des Holzes deutet auf die Verbindung des Kultes mit der Trias der dionysischen Vegetationsgöttinnen (Οἰνότροποι) – Oino, Spermo und Elais – Nymphen des Wunderreichtums an Wein, Getreide und Öl.[29]

Die Enthauptung des Dionysos selber wurde in der argivischen Sage dem Perseus zugeschrieben. Der Kopf des Getöteten fällt in den Lernäischen See,[30] aus dem die Frauen den Wiederauferstehenden heraufrufen ans Sonnenlicht (ἀνάκλησις), indem sie dem Pylaochos, König der Hadestore, ein schwarzes Schaf ins Wasser werfen als Entgelt. In Lerna werden, wie aus dem Mythos der Danaiden hervorgeht, abgeschlagene Männerköpfe wie reife Früchte gesät, die in sich den Keim zu neuem Leben tragen – wie Samenkörner, die den Schoß der unterirdischen Nacht befruchten. So verbindet sich in den lernäischen Agrionien der Gedanke des Männertodes mit dem Geschlechtsgedanken (der Befruchter stirbt), und dem Symbol des Kopfes wird ganz offenkundig phallische Bedeutung übereignet. Perseus, der Enthaupter (und allein schon darum eine Hypostase des Dionysos) und Besitzer des Gorgonenhauptes oder, was in diesem Kult das gleiche ist, der Maske der Gorgone, des „Gorgoneions", nimmt Rache für die Männer, indem er auf die Frauen das *ius talionis* anwendet. Das ist eine übliche und gesetzmäßige Wechselbeziehung in der Dionysischen Religion und ein weiteres Beispiel für den orgiastischen Kampf der Geschlechter. Allein das Haupt der Gorgo und alle hundert Köpfe der von Herakles vernichteten lernäischen Hydra wiegen dennoch nicht die neunundvierzig Köpfe der

---

[27] Paus. X, 19, 3.

[28] Der Orakel bei Eusebios, *Praep. ev.* V, 36, 1: Ἀλλά κε Μηθύμνης ναέταις πολὺ λώϊον ἔσται / φαλληνὸν τιμῶσι Διωνύσοιο κάρηνον. „Doch wird es für die in Methymnes Lebenden sehr zuträglich sein / Wenn sie den Dionysos-Kopf, den Phallos, verehren." Vgl. oben, Kap. III, Anm. 3.

[29] Nach der Überlieferung der Insel Delos hatte der Sohn des Dionysos Στάφυλος (Traube) eine Tochter Ῥοιώ (Granatapfel). Sie gebar von Apollon Anios, den Vater der Nymphen Οἰνότροποι, die die Kyprien kennen. Auf Delos, wie auch in Delphi, wurden die dionysischen Züge in der vordionysischen Epoche unter kretischem Einfluß auf Apollon übertragen.

[30] Schol. Victor. *Ad Il.* XIV, 319: (Δανάης) Διόνυσον ἀνεῖλεν εἰς τὴν Λερναίαν ἐμβαλὼν λίμνην.

Söhne des Aigyptos und dazu das Haupt des Dionysos selber auf. Die kultische Initiative gehört hier den Frauen, die sich gegen die Männer mit dem Beil, wie Klytaimnestra, waffnen.[31]

Der Mythos von der Enthauptung des Dionysos durch Perseus und dem Fallen seines Hauptes in die lernäische Massengruft der Köpfe bot viele Schwierigkeiten, woraus sich auch die Schwankungen in dessen Deutung erklären[32] – wahrscheinlich war es eine lokale mystische Überlieferung (ἄρρητος λόγος), die von Delphi unterstützt wurde, wo man Dionysos' Grab damit in Verbindung brachte – jedoch der Mythos war notwendig, weil die Enthauptung des Dionys die aitiologische Voraussetzung des uralten Ritus bildete. Bezeichnend ist es auch, daß der argivische Dionysos als Fremdling gedacht wird, der von den Inseln kommt und in Argos auf Widerstand stößt. Er geht an Land inmitten einer Schar von Meeresmänaden (ἅλιαι), deren Grabhügel, der dem Pausanias gezeigt wurde (II, 22, 1), an den der homerischen Amazone Myrrhina erinnert. Das Grab ihrer Anführerin, die ebenfalls von der Hand des Perseus fiel, wurde gesondert verehrt; ihr Name war Choreia, d. h. Anführerin der Reigentänze. Nach Argos kam die dionysische Religion offenbar in ihrer endgültigen Gestalt und Beschaffenheit, nachdem sich auf den Inseln bereits jene Verschmelzung der beiden Orgiasmen vollzogen hatte, von der weiter oben bei der Sage von Makareus die Rede war (Kap. I, § 5). Von dunkeln Katastrophen war diese Verschmelzung begleitet, wie man nach verstreuten Anspielungen auf halbvergessene Geschehnisse erraten kann – etwa in der Art der „Blutrache" (πάναιμος τόπος) auf Samos (Plut. *Quaest. gr.* 56) oder des dionysischen Massenwahnsinns (οἶστρος μανικός) der Weiber von Chios (Aelian, *Var. Hist.* III, 42.7).

§ 4

Im Inselkultus wird die Sage von Orpheus, den die thrakischen Mänaden in Stücke rissen, durch einen neuen Zug bereichert: das Haupt des Sängers sei aus der Mündung des Strymon von den Meereswogen an die Küste von Lesbos

[31] Über die Zauberkraft des abgeschlagenen Kopfes und den Zusammenhang der Enthauptung mit der Verehrung der Lade (der Kopf befindet sich in der Lade), mit Geschlecht und Erotik, mit Maske usw., bringen die Fakten deutlich zum Ausdruck, die in folgenden interessanten Artikeln zusammengestellt sind: A. Reinach, „Le rite des têtes coupees chez les Celtes"; S. Reinach, „La tête magique des Templiers". Die Legende von der Enthauptung des Johannes des Täufers ist offensichtlich ein Nachklang der orgiastischen Frauenkulte der Mittelmeerküste.

[32] Kuhnert in Roschers *Myth. Lex.* III, 2016 f.

getrieben worden und die Leute dort hätten aus dem toten Munde Wahrsagungen vernommen; über der Orakelstätte ward ein Dionysostempel errichtet.[33] In dieser Legende begegnen wir, neben den schon betrachteten Motiven, noch der Vorstellung von der prophetischen Kraft des von Rumpfe getrennten Kopfes – allem Anschein nach einer alt-ägyptischen Vorstellung, die noch in späteren hermetischen Einweihungsriten nachklingt (Kap. IX, § 7). Der Legende analog ist der Mythos von dem übers Meer nach Byblos schwimmenden Haupt des Osiris; Isis soll ihrerseits von Sethos enthauptet worden sein. Ein ähnlicher Parallelismus dionysischer Mythen mit der ältesten ägyptischen Überlieferung ist auch in einer Anzahl von Erzählungen, die sich auf die Arche beziehen, nachweisbar. Wir erkühnen uns nicht, diesen Parallelismus erklären zu wollen, sondern begnügen uns damit, die Symbolik der Arche, wie sie im griechischen Mythos vertreten ist, dem dionysischen Inselkult zuzuweisen.

Der Mythos des lakonischen Brasiae (Paus. III, 24, 3) zeigt den Dionysos als Gott der Arche: Kadmos warf Semele mit dem Götterknaben in einer Kiste in die Meereswogen, die ihn nach Brasiae trugen, wo der gerettete Dionys von Ino, als Meeresgöttin, in einer Höhle erzogen wurde und wo der „Garten des Dionysos" (Διονύσου κῆπος) erblühte, gleich dem dionysischen „Paradies" (παράδεισος Διονύσου) der lesbischen Legende. Der Schrein des Dionysos-Aisymnetes, den Euripylos übers Meer mitgebracht hatte (Paus. VII, 20), war das Heiligtum des achaiischen Patrae.[34]

Dem Mythos von Brasiae ähnlich sind zahlreiche Erzählungen vom „Götterknäblein in der Truhe" (zusammengestellt von Usener, *Sintflutsagen*, S. 80 ff.). Mutter und Kind in diesen Erzählungen sind nicht geradezu Semele und Dionysos, doch (was dem Scharfblick Useners entgeht) gleichsam ihre heroischen Masken:

a) Der dionysische Staphylos schließt seine Tochter Rhoio, die den Anios (die Gestalt des delischen Dionys) in ihrem Schoß empfangen hat, in eine Truhe ein und wirft diese ins Meer.

b) Akrisios unterwirft dem gleichen Schicksal seine Tochter Danae mit dem Knaben Perseus, den Zeus zeugte, als goldner Regen auf die Mutter niedergehend, so wie er auch als Feuer auf Semele niederging. Soweit Perseus Bakchos-

---

[33] Lukian *Adv. ind.* 11: ἵναπερ νῦν τὸ Βακχεῖον αὐτοῖς ἐστι. Dieser Dionysos ist der Pflanzengott Briseus (E. Maass, *Orpheus*, S. 131, Anm. 9) und gleichzeitig ein chthonischer Gott, was aus dem Motiv der Beerdigung folgt. Nach einer anderen Version schwemmt der Kopf an der Melesmündung an, wo ihn ein Fischer herausholt. Vgl. W. Otto, S. 90: „Ähnliches (Efeu und Traube umranken Mast und Segel usw.) geschieht auf dem Schiff, das den Dionysos-Knaben in der Lade nach Euboea führt (Oppian, *Cyneg.* IV, 261ff.)."

[34] Zu dieser Art dionysischer Archen wagen wir den Sarg von Adrast in Sikyon (Ampelius *L. mem.* 8) und die λάρναξ von Kypselos in Korinth (Paus. V, 17–19) zuzuordnen.

bekämpfer und Dionysosmörder ist, ist er Doppelgänger des Dionysos; und nicht umsonst führt – nach Nonnos' Angabe – Melampos, um das Andenken an die Schlacht der göttlichen Brüder zu heiligen, in Argos Reigentänze zu Ehren des Dionysos und des Perseus gemeinsam ein. Bemerkenswert ist auch, daß schon Pindar nicht Zeus als Vater des Perseus nennt, sondern Proitos, den Bruder des Akrisios und Vater der mänadischen Proitiden.[35]

c) Das gleiche Schicksal ereilt Auge, die Tochter des arkadischen Aleos, die einen Sohn von dem von Dionysos besessenen Herakles gebar und in einer Lade (λάρναξ) ins Meer geworfen wurde. Auge ist eine Hypostase von Alea, der Göttin der gleichnamigen Stadt, welche durch Überreste von Menschenopferungen im Dionysoskult bekannt ist; kein Zweifel, daß diese später mit Athene identifizierte Göttin, Beschützerin der Gebärenden, ursprünglich eine Spiegelung der Artemis war. Die Gestalt ihres Sohnes Telephos spaltet sich im Mythos: entweder wird er mit seiner Mutter zusammen in der Truhe verpicht, oder er wird auf einem Berg ausgesetzt, wo sein Vater ihn findet. Merkwürdig ist der Zug in der Sage, der das Kind in den Bergen von einer Hirschkuh säugen läßt und es dadurch dem dionysischen Kreis nahebringt, wie auch der Versuch des Euripides, den Namen (der, wie der Name der Mutter, "weit leuchtender Strahl" bedeutet) mit ἔλαφος – Hirsch – zusammenzubringen. Hierher gehört auch die Erscheinung der Schlange, die zwischen Mutter und Sohn in dem Augenblick auftaucht, da er – aus Unkenntnis der beiden – im Begriff ist, ihr Gatte zu werden, sie aber zur Gattenmörderin gleich den Danaiden, denn schon hält sie das zu ihrem Schutz entblößte Schwert in der Hand. Auch die Weinrebe gehört hierher, in die Telephos sich gleich dem thrakischen Lykurg im Kampf gegen Achilleus verwickelt. Schließlich ist Telephos ein Leidensheros und demselben Lykurg auch als tobsüchtiger Verfolger ähnlich, wie aus seinem Anschlag auf das Leben des Knaben Orest leicht zu ersehen ist.

d) In eine Lade (λάρναξ) schloß Kyknos seinen Sohn Tenes mit seiner Tochter Hemithea ein, einer dionysischen Heroin (eine solche war auch die gleichnamige Tochter des Staphylos, welche die Artemis-Eileithyia im thrakischen Chersone vertrat); sie wird auf der Flucht vor dem sie verfolgenden Achill von der Erde verschlungen und mit der Meergöttin Leukothea identifiziert. Der Mythenzyklus des Kyknos und Tenes spiegelt den Kampf einer vordionysischen Gemeinde, die einen Schwan als Kennzeichen hatte, gegen Apollon wider und Apolls Sieg über die Schwäne. Daß die Schwanengemeinde eine orgiastische war, kann man glaubwürdig aus ihrer Verbindung mit Flötenbläsern schließen. Der gerettete Tenes wird König von Tenedos, der Insel der Doppelaxt, und sitzt

[35] Zu Perseus vgl. Kuhnert in Roschers *Myth. Lex.* III, 1990 f., 2016 f.

zu Gericht mit dem zweischneidigen Beil.[36] Die Insel blieb dionysisch, und Apollon war hier, wie in mehreren anderen Gegenden, nur eine Präfiguration der noch namenlosen Sohnesgestalt des vordionysischen Schreckensgottes gewesen.

Ferner gehören zum Zyklus der Legende von der Arche:

e) Die Sage von Hypsipyle, Königen von Lemnos, die auf Rat des Dionysos ihren Vater Thoas in einem verpichten Kasten verbarg, um ihn vor der Wut der Amazonen zu retten; Fischer der Insel Oinoie zogen den Schrein des dionysischen Heros heraus, der für einen Sohn des Dionysos galt und für den Vater jenes Oineus, der nach Homer (*Ilias* VII, 467) den Achäern auf Schiffen Wein von Lemnos bringt.[37]

f) Aphrodite verbirgt den Knaben Adonis in einer Lade, die sie der Persephone zur Aufbewahrung anvertraut.

g) Athene verbirgt den kleinen Erichthonios in einer Kiste mit Schlangen.

h) Arsinoe, Gattin des dionysischen Alkmäon, wird von den feindlichen Brüdern, die sie des Gattenmordes zeihen, in eine Lade eingesperrt.

i) Polybos findet in einem Kasten, den die Meereswogen an die sikyonische Küste verschlagen haben, den Knaben Ödipus.

Schließlich – und hiermit befinden wir uns wieder im thrakisch-phrygischen Kreise der religiösen Gynokratie –

j) Phyllis, Königin der dionysischen Bisalter und Hypostase der orgiastischen Göttin, der Artemis und Rhea verwandt, gibt ihrem Geliebten Akamas, dem Sohn des Theseus und der kretischen Phädra oder auch Ariadne, (nach einer anderen Fassung liebt sie dessen Bruder Demophon) eine Lade, die sie von Rhea erhalten hat; der Königssohn, der der Königin die Treue brach, öffnete sie erst auf Zypern angelangt und kam (gleich Eurypylos) um. Dieser übers Meer geführten Lade entspricht der Mandelbaum, an dem Phyllis sich erhängte, der darauf verdorrte und sich plötzlich, bei der Rückkehr des Demophon, mit Blättern und Blüten bedeckt. Beide Brüder sind dionysische Heroen sowohl der Herkunft wie ihren Geschicken nach; so ist Demophon Gastfreund des Orest und Begründer des chthonischen Ritus der Choer an den athenischen Anthesterien.

Aus der vorgenommenen Übersicht gewinnen wir die Überzeugung, daß alle hellenischen Mythen von der Arche zum Kreis der Vorstellungen und Bräuche der Dionysosreligion gehören.

---

[36] Engelmann in Roschers *Myth. Lex.* II, 1698.

[37] Wide, *Lakonische Kulte,* S. 163 f.; Preller-Robert, *Myth.* Bd. I, S. 679; Drexler in Roschers *Myth. Lex.* I, 2854 f.

Nach Gruppe (*Rel.-Gesch.*, S. 1171, Anm.1) ist die Arche ein semitisches Symbol, verbunden mit der Geschichte der Sintflut, in Griechenland aber verbunden mit Kadmos von Theben und dem Kultus der Kabeiren und der Demeter; von hier seien alle Arten der "mystischen Kisten", λίκνον und λάρναξ, ausgegangen. Indessen ist es erlaubt, an der Gleichartigkeit der von Gruppe zusammengebrachten kultischen Erscheinungen zu zweifeln; λάρναξ und κύφελος sind zweifellos Totenschreine, was man von den mystischen Kisten keineswegs behaupten kann. Eine direkte Analogie ist zu ersehen zwischen dem Schrein des Gottes – bald des Kindes (die Mythen von Brasiae, Argos, Delos, Alea), bald des Gatten (die Mythen von Lemnos und Patrae) – und Arion, dem Königssohn im Faß, dem Sarg des Osiris, der nach Byblos schwimmt, dem Walfisch des Jonas (dem, als unumgängliches Korrelat der Arche aus der Pflanzenwelt, der „Kürbis" entspricht). Alle diese Mythen können auf das Urbild der Arche Noah und die assyrischen Überlieferungen von der Sündflut zurückgehen, näher bestimmt werden sie dabei durch die Vorstellung von der Rettung des dionysischen Feuers (Perseus, Telephos) im feuchten Element und durch die Verbindung des Gedankens des Kastens und Totenschreins mit der Idee des pflanzenzeugenden Blutes (der Garten des Dionys, Anios, Thoas, vgl. Noahs Weinberg) und des Lebensbaumes (das Feigenbaumbild des Aisymnetes, die ἐρείκη[38] des Osiris). Merkmale der Baumverehrung und Symbole der Beziehungen zum feuchten Element fehlen im Kultus der Wiege und Kornmulde. Andererseits ist die Auffassung der Wechselbeziehungen zwischen Sarg und Baum, Tod und Fruchtbarkeit, Feuchte und Feuer im ganzen Kreis der von uns betrachteten, unter einander verwandten und nicht von einander zu trennenden Mythen zu weitgefaßt und einheitlich, als daß man mit E. Maass einzelne Teile dieses einheitlichen und vielumfassenden Bestandes dem gesonderten und einseitigen Kultus irgendeines lokalen Dionysos anpassen könnte.

Wir wollen noch hinzufügen, daß die Sage von der Zerreißung des Dionysos durch die Titanen sich mit der Vorstellung von der Sündflut, die auf den Untergang des Zagreus[39] folgte, verbindet, und daß der Legende von Noahs Weinberg die Erzählung vom neuen Erscheinen der Weinrebe nach der Sündflut

---

[38] Boetticher, *Baumcultus*, S. 27. Die Verbindung der Arche mit den Pflanzen ist auch eine echt ägyptische Vorstellung. C. P. Tiele, *Histoire comparée des religions de l'Egypte et des peuples sémitiques*, S. 355: „Les arches des Egyptiens étaient considerées comme la demeure des dieux supérieurs, où s'accomplissait le mystère de leur passage de la mort à la vie. Les arbres s'élancaient du couvercle et sur la représentation de l'une de ces arches on lit: Osîris germe… . L'arche de Moïse était faite du même bois de sittim, ou d'acacia, et avait les mêmes dimensions que celles des Egyptiens."

[39] Serv. *Ad Verg. Ecl.* VI.

genau entspricht, der Weinrebe, die Diodor „gleichsam die zweite Epiphanie des Gottes unter den Menschen“ nennt.[40]

§ 5

Zu der Geschlechtssymbolik gehört ferner im dionysischen Insel- und Küstenbereich der Brauch der Verkleidung von Männern in Frauengewänder, dessen Heimat wohl in Kreta zu suchen ist, wo Zeus' Geburt sowie Ariadnes Entbindung von jeher den Gegenstand mimetischer Darstellungen bildeten, wo sich auch die Mär abspielt von dem als Mädchen verkleideten Besieger des Minotauros. Der Brauch spiegelt sich ab in den Riten der Oschophorien von Brasiae, nach welchem Ino den von ihr aus dem Meere geretteten Dionysos in Mädchentracht verheimlicht,[41] und in den analogen Sagen von Achill bei Lykomedes. Dem Hineintragen dieses kultischen Zuges in die Heraklessage ging aber ihre Aneignung durch den Herakleskult voraus: wir haben dabei das weibliche Gewand des Heraklespriesters auf der Insel Kos im Auge, das aitiologisch nicht durch die Knechtschaft des Helden bei Omphale erklärt wird, sondern durch die List „einer Thrakierin“, welche ihn, als Weib vermummt, vor seinen Verfolgern rettet (Plut. *Quaest. gr.* 58). Die Wurzeln des Brauches sind anscheinend in der grauen Vorzeit einer weiblich-monotheistischen Religion zu suchen: Beziehungsformen der einzigen Göttin zu ihrem männlichen Opferkorrelat haben ihren Abdruck darauf hinterlassen. Demnach gehört die Symbolik der Verkleidung eher dem Kreis der Dionysischen Throngenossin als dem des Dionysos selber an, und nicht umsonst ist sie mit dem Namen der kretischen Ariadne verknüpft, sowohl im Mythos des Theseus und des Minotauros, als in der kretischen Kulthandlung von der Entbindung der Ariadne. Es ist natürlich, daß die Verkleidung für jene Gegenden charakteristisch bleibt, wo die ursprünglich alleinige weibliche Gottheit überwiegende Bedeutung bewahrte, wie z. B. auf Kypros, und möglicherweise ist Klein-Asien ihre urälteste Heimat gewesen, das Land der Großen Mutter, wohin der Mythos auch das Reich der Omphale verlegt, indem er in ihr die Beherrscherin von Lydien sieht und wo auch der Dionysos der euripideischen „Bakchen“ herkommt, der den Drang nach der ge-

[40] Diod. III, 62: ὡσπερεὶ δευτέραν ἐπιφάνειαν ταύτην ὑπάρξαι τοῦ θεοῦ παρ' ἀνθρώποις.

[41] Apollodor. III, 28, 3: ὁ δὲ (Ἑρμῆς) κομίζει (τὸν Διόνυσον) πρὸς Ἰνὼ καὶ Ἀθάμαντα καὶ πείθει τρέφειν ὡς κόρην. Lykomedes, der König von Skyros, unter dessen Töchtern Achilleus erzogen wurde, ist der gleiche Typ des Mythos als Athamas und Lykurgos: deswegen stürzt er auch den dionysischen Theseus vom Felsen hinab.

schlechtlichen Maskerade mitbringt.[42] Nach Apollodor erhält Dionys in Phrygien eine weibliche oder eine der weiblichen ähnliche Stola von Kybele, nachdem sie ihn gereinigt und in ihre Mysterien eingeweiht hat.[43] Bei Aristophanes ist Dionysos weiblich gestaltet und mit einer Frauenstola bekleidet.[44]

Mit dem Brauch der Verkleidung eng verwachsen ist die Vorstellung vom weiblichen Aussehen des Gottes, der unbemerkt unter Frauen weilen kann. Dionysos ist ein „männlich-weiblicher" Gott (παράθηλυς), mit „einer weiblichen Kopfbinde umwunden",[45] der Urheber und Antreiber der geschlechtlichen Raserei der Frauen.[46] Zeus habe den Dionysos wie eine Mutter geboren und dadurch das ihm innewohnende weibliche Prinzip offenbart, – meint der Rhetor Aristides aus Smyrna: so geartet kam auch sein Sohn zur Welt, in allem das genaue Ebenbild des Vaters; also ist Dionysos ein Zwittergott.[47] Im Gegensatz zu diesen Vorstellungen, die sich aus uralten, nicht hellenischen Wurzeln verhältnismäßig spät im Inselkultus entwickelten, ist der hellenische Dionysos anthropomorphisch gedacht – entweder als Kind oder als bärtiger Mann, wie auf den schwarzfigurigen Vasen. Von des Kalamis Zeiten an wird er plastisch auch als Jüngling dargestellt, aber nichts deutet auf die Weiblichkeit des Jünglingstypus der früheren Zeit hin. Der weiblich gestaltete Typus ist der asiati-

[42] Eurip. *Ba.* 915: σκευὴν γυναικὸς μαινάδος βάκχης ἔχων. Lukian. *Cal.* 16: μόνος τῶν ἄλλων γυναικεῖα οὐκ ἐνεδύσατο ἐν τοῖς Διονυσίοις·

[43] Apollod. III, 5, 1: εἰς Κύβελα τῆς Φρυγίας ἀφικνεῖται, κἀκεῖ καθαρθεὶς ὑπὸ Ῥέας καὶ τὰς τελετὰς ἐκμαθών, καὶ λαβὼν παρ' ἐκείνης τὴν στολήν, κτλ. Voigt (Roschers *Myth. Lex.* I, 1085) versteht übrigens unter στολή überhaupt „Kultusapparat aus dem phrygischen Dienste" (διασκευή), z. B. die Becken.

[44] Aristophanes (*Thesm.* 135), nach Welcker auf die Darstellung des Dionysos bei Aischylos in Διονύσου τροφοὶ hindeutend (was allerdings sehr zweifelhaft ist), nennt ihn verachtungsvoll γύννις. Zu den anderen Zeugnissen der Frauenkleidung bei Dionysos s. Welcker, II, 628.

[45] Θηλύμιτρις, Gruppe, *Rel.-Gesch.*, S. 1440, Anm. 6. Bei Eusebios (*Praep. ev.* III, 11) finden wir eine Annäherung des weiblichen Typus an den Pflanzenkult: ἔστι δὲ θηλύμορφος, μηνύων τὴν περὶ τὴν γένεσιν τῶν ἀκροδρύων ἀρρενόθηλυν δύναμιν.

[46] Διόνυσος γυναικομανής. *Homer. h.* I, 17; ὀρσιβάκχας bei Bakchylides; ὀρσιγύνης Plut. *De exil.* 17, 607 c. Διόνυσος χοιροψάλας in Sikyon: ἐπί τῶν γυναικείων μοριῶν, *FHG* III, 135 (nicht in *FGrHist*); ὁ τίλλων τὰ μόρια τῶν γυναικῶν. Schol. Aisch. *Pers.* 1063. Clem. Alex. *Protr.* II, 39: Διόνυσον δὲ ἤδη σιωπῶ τὸν χοιροψάλαν· Σικυώνιοι τοῦτον προσκυνοῦσιν ἐπὶ τῶν γυναικείων τάξαντες τὸν Διόνυσον μορίων, ἔφορον αἴσχους τὸν ὕβρεως σεβάζοντες ἀρχηγόν. Odelberg bestreitet die kultische Bedeutung dieser Bezeichnung in Sikyon (*Sacra Corinthia*, S. 79), aber sie hatte offensichtlich einen rituellen Sinn, wenn nicht im allgemeinen Volkskult, dann in den Geheimriten der Frauen mit ihren ὑβριστικά: die Frauen im Lande des Chordithyrambos der „Böcke" belohnten sich für die Verdrängung des Dionysoskultes aus der öffentlichen Arena mit dem Herausbilden geheimer Dienste, die aus dem Kreise der Demeter-Verehrung bekannt sind.

[47] Aristides *Or.* IV, 52 Dindorf: καὶ ἄρρην τε καὶ θῆλυς ὁ θεός. – Als ἄρσενα καὶ θῆλυν bezeichnen Dionysos auch die Orphiker, vgl. *Hymnus* XLII, 4.

sche, so wie auch Bassareus, der göttlich berauschte Alte in langer Stola, aus Klein-Asien kam.[48]

Allein die geschlechtliche Maskerade ist auch außerhalb des Inselkultes zu beobachten. Es gibt keine innere Begründung für die skeptische Annahme, die altertümliche Kleidung der attischen halbwüchsigen Oschoporoi sei erst in der Folgezeit irrtümlich als Weiberkleidung gedeutet worden, was auch das Aition für die Verstellung des Jünglings Theseus ergab, der sich in Frauenkleidung unter die Schar der dem Minotauros geweihten Jungfrauen mischte: für uns weist die Sage auf eine geschichtlich-kultische Wahrheit hin; doch bleibt sie letzten Endes mit Kreta verknüpft. In Orchomenos indessen wird beim Fest der Agrionien Dionysos selber unter der Frauenschar gesucht. Eine umgekehrte Erscheinung finden wir in Makedonien bei den orgiastischen Scharen der Klodonen und Mimallonen, die „im Nachahmung des Gottes" männliche Hüllen anlegen.[49] Auf ähnliche Art verkleidet sich bei den spartansichen Hochzeitsbräuchen die Braut als Mann (Paus. III, 13, 9). Die Geschlechtsmaskerade gibt Anlaß zu kultischen Versteckspielen, zu Verstellungen und Betrug: der makedonische Dionysos – und nicht nur der makedonische – ist ein „Betrüger" (ψευδάνωρ).[50] Die Volksetymologie leitet die Bezeichnung des attischen Fest-

[48] Ursprünglich war Dionysos auf allen menschenähnlichen Darstellungen ein bärtiger Mann (*barbata specie*, Macrob. I, 18); so wurde er auf Kypselos' Arche gemeißelt (Paus. V, 19, 6). Die Erscheinung des Jünglings-Typus in plastischen Darstellungen erklären wir durch die sich gegen das 5. Jahrhundert in klaren und feierlichen Formen einbürgernde Vorstellung vom delphischen brüderlichen Bündnis des Dionysos und Apollons. Als zarter Jüngling in Frühlingsblüte der Schönheit wird Dionysos in dem ihm gewidmeten Homerischen Hymnus vorgestellt, was unsere Aufmerksamkeit auf den Inselkreis lenkt. Der Dionysos-Greis (daraus der Typ des „Sardanapal" des Britischen Museums) – *senili specie*, nach Makrobius – ist Bassareus (Rohde, *Psyche* II, S. 7, Anm. 3) der Gast heroischer Theoxenien (wie auf den Reliefen des Ikarios). Er kam von jenseits des Sees, und daher finden wir das etwas verzärtelte Ideal des göttlich-blühenden und feierlich-luxuriösen Altertums übertragen auf den teosischen Greis im Rosenkranz. Anakreon selber gibt dazu Anlaß durch sein βασσαρήσω (fr. 11 a, Page), was natürlich nicht bedeutet, „auf thrakische Art zu trinken", sondern „zu Ehren *candidi Bassarei* zu trinken" (vgl. Hor. *Carm.* 1, 18), was aus ἀνυβρίστως folgt: „Aber schenk zehn Maße des Wassers und nur fünf des Weins, damit Bassareus die Libation wohlwollend empfängt." Bei Nonnos nimmt Dionysos die Form eines alten Kronos an: Nonn. VI, 155 ff.

[49] Polyainos IV, 1: Ἀργαῖος ἀμαχεὶ κρατήσας ἱερὸν ἱδρύεται Διονύσῳ Ψευδάνορι καὶ τὰς παρθένους, ἃς πάλαι Κλώδωνας ἔκλῃζον οἱ Μακεδόνες, αὐτὸς κλήζειν ἔταξε διὰ τὴν μίμησιν τῶν ἀνδρῶν Μιμαλλόνας. *Etym M.*, 587: παρὰ τὸ μιμεῖσθαι τοὺς ἄνδρας. Aber die Nachahmung, laut der Legende bei Polyainos, bestand aus dem Überfall auf das feindliche Heer. Dies ist ein neuer Zug, der die Mänaden an die Amazonen annähert.

[50] Polyainos I, 1. Bei Lykophron (*Alex.* 207) heißt Dionysos Σφάλτης im Zusammenhang mit dem Mythos von Telephos., vgl. Schol. *ad Lyc.* 206, 3 f: ἀναδοὺς ἐξ αὐτομάτου ἄμπελον καὶ σφήλας τὸν Τήλεφον, ὅθεν καὶ Σφάλτης ἐκλήθη.

tages Apaturia von ἀπάτη – „Betrug" – ab; die aitiologische Erklärung des „Betruges" führt uns indessen weit weg vom Kreis sexueller Vorstellungen; die Überlieferung bezieht sich auf den eleutherischen Zweikampf zwischen dem „Schwarzen" (Unterirdischen) und dem „Roten" (Sonnigen). Der Triumph des chthonischen Prinzips, – der Sieg des Schwarzen mit Hilfe des in ein schwarzes Ziegenfell gekleideten Dionysos, der den Roten betrügt, – verleiht den „väterlichen" (jonischen) Apaturien, die von alters her ein Gedenktag der Ahnen waren, und den mit ihnen verbundenen dionysischen Theoinien,[51] endgültig den Charakter der Grabestrauer, wobei der Geschlechtskultus ja nicht in Erscheinung tritt. Auf das Verbergen und Verstecken des Dionysos bezieht sich ihrer ursprünglichen Bedeutung nach auch die Benennung des "Geheimen" in den orphischen Hymnen.[52]

§ 6

Die Maske, welche sich die männlichen Diener des Dionysos aufs Gesicht legen, deren seine Dienerinnen aber nicht bedürfen, erscheint als eine Eigentümlichkeit des Inselkultes mit seinen männeropfernden Enthauptungen und seiner Verehrung der Köpfe und Masken des Dionysos, – soweit es sich um die älteste Zeit und um menschliche Masken handelt.[53] Die Tiermaske dagegen ist dem

[51] Hesych. s. v. Θεοίνια: θυσία Διονύσου Ἀθήνησι. καὶ θεὸς Θέοινιος Διόνυσος. Aisch. fr. 397 Nauck: πατήρ θέοινος. Toepffer in Pauly-Wissowa, *RE* I, 2675.

[52] *Orph. h.* XXX, 3; LII, 5; cf κρυψίγονος ibid. L. 3. Immerwahr (*Ark. Culte,* S. 189) führt die Epitheta κρύφιος und Σκιανθίας [sic!] an in Zusammenhang mit dem aleischen Feiertag Σκιέρεια und mit dem phigalischen Ritus der Verhüllung des Dionysos-Götterbildes durch Efeu und Lorbeer, und auch mit der unverzichtbaren Verhüllung der Mänaden. Wenn die Erklärung des Epithets Σκιανθίας aus dem phigalischen Ritus vollkommen überzeugend ist, so ist die Bemerkung über die Mänaden im Gegenteil falsch. Ihre Verhüllung ist ein Einzelfall einer allgemeinen Regel, wobei Frauen nicht hieratisch zu denken sind und in der hieratischen (folglich, in aller uralten) Kunst nicht anders als verhüllt dargestellt werden – im Gegensatz zu den männlichen Figuren, deren Entblößung ihre Göttlichkeit oder Heroisation bedeutet. (Die Entblößung der Chariten und Aphrodite waren schon ein Zeichen der Entfernung der Kunst von ihrer religiösen Überlieferung.)

[53] Dionysos Διόνυσος Κεχηνώς, d. h. „der Gähnende", wird auf Samos verehrt: Plin. *Nat. Hist.* VIII, 58; Aelian, *Hist.* VII, 48. Die Bedeutung des Kults ist umstritten; uns scheint es trotzdem, daß es sich um eine dionysische Maske mit weit geöffnetem Mund (wie eine tragische Maske) handelt. Mit diesem Kult wurde schon das Epigramm von Kallimachos (unserer Meinung nach erfolgreich) in Verbindung gebracht, in welchem der an einem Gymnasium untergebrachte Dionysos in der Form einer tragischen Maske sich darüber beschwert, daß er bei der ewigen auswendigen Wiederholung derselben abgedroschenen Stellen über ihn aus den Tragödien von Euripides fortwährend gähnt und sich deshalb als den wahrlich tragischen Dionysos bezeichnet.

Kultus in Thrakien und im Mutterland Hellas eigen. Die Heimat des Dithyrambos erweist sich für uns auch als die Heimat der Maskerade oder der mimetischen Handlung in Menschengestalten. Die heroische Maske entwickelt sich aus der Totenmaske; ein Lebender, mit der Maske eines Toten bekleidet, wird von der Seele dieses Toten heimgesucht. Die Verwendung von Totenmasken bei der Bestattung war im Insel- und Küstenbereich der minioschen Kultur verbreitet. „Rosse" (Silene) und „Böcke" (Satyren), thrakische Tätowierung, das Beschmieren des Gesichtes mit Weintrebern (die τρυγοδαίμονες des Aristophanes, *Nub.* 296), oder mit Ruß (Plut. *Cim.* 1), gehörnte Mimallonen, Mänaden als Hirschkühe, Füchsinnen und Hündinnen, usw. – darauf scheint sich ursprünglich die orgiastische Maskerade des Mutterlandes beschränkt zu haben. Man füge noch die scheußlichen Dämonenmasken hinzu, jenen ähnlich, die man auf dem Peloponnes in den Heiligtümern der Artemis gefunden hat.[54]

Im Inselbereich begannen die „Dromena". Die delphische Kulthandlung der Septerien mit ihrem den Apoll darstellenden Knaben sind wir geneigt, aus dem ältesten von Kreta auf Delphi ausgeübten Einfluß herzuleiten; denn auf Kreta finden wir die ersten Weihehandlungen, wie die Darstellung von Zeus' Geburt oder der Labyrinthirren: diese letzteren liegen zweifellos dem Mythos von Theseus und den Knaben zugrunde, nicht aber das Umgekehrte. Kypros mit seinen Kulthandlungen unter Anrufung des Adonis und mit der "Entbindung der Ariadne" gehört der gleichen Inselkultur an.

Hieraus entwickelt sich eine eigenartige religiöse Sitte, die unter ihren halbverwischten Spuren kaum noch zu entziffern ist. Auf einem schon aus der römischen Epoche stammenden Sarkophag ist ein Jüngling mit einem Kranz aus Weintrauben dargestellt; die Inschrift kündet:

> Saturninus, mein Name. Von Kind auf haben die Eltern
> mich geschmückt und geweiht zu Dionysos' lebendem Standbild.[55]

Demnach war es eine übliche Gewohnheit des späten Kultes, Knaben durch ein Gelübde dem „Dionysos" zu weihen und den Betreffenden in der entsprechen-

---

[54] In der Beschreibung seiner dritten Reise spricht Cook mit Verwunderung von den ungeheuerlichen Masken der nordamerikanischen Indianer. Sie sind aus Holz geschnitzt und bedecken das Gesicht oder nur den oberen Teil des Kopfes und der Stirns. „Einmal habe ich einen in Wolfsfell gekleideten Wilden gesehen," schreibt Cook, „bei dem der Wolfskopf seinen eigenen Kopf überragte" (Magnin, *Les Origines du Théatre,* S. 45 ff.). Vgl. Kapitel 1, § 4. Über das Anmalen des Gesichts im Dionysoskult, s. Lobeck, *Agl.* S. 653 ff.

[55] *CIG* 6286 – Kaibel *Epigrammata* 705: Σατορνῖνος ἐγὼ κικλήσκομαι, ἐκ δέ με παιδὸς εἰς Διονύσου ἄγαλμ' ἔθεσαν μήτηρ τε πατήρ τε. Kaibel bemerkt: "*Primus recte explicavit Ross. Parentes cum in vivis esset, puerum Dionysi specie indutum in aliquo dei fano posuerant ideoque personati Bacchi imaginem etiam sarcophago mortui insculpendam curaverunt.*"

den Gewandung in den Tempel zu führen, wo er an bestimmten Feiertagen den Betenden als „lebendiges Götterbild" vor Augen zu stehen hatte. Das gemahnt an die Bräuche der Saturnalien, die uns heute aus dem Leben des heiligen Dasius näher bekannt sind; die Ernennung eines Knaben zum „Saturninus" mag gerade durch diese Verbindung zu erklären sein; sie würde auf die überseeische, asiatische Herkunft der Sitte hinweisen.

Die dionysische Religion eröffnete dem Kultus der „lebenden Heiligenbilder" einen weiten Spielraum, wie übrigens jeder Orgiasmus auch in späterer Zeit, die russischen Geißlersekten nicht ausgeschlossen: sind doch die dionysischen Getreuen auf mystische Art alle „Bakchen". Schon Plato kennt den Ausspruch, viele trügen den Thyrsos, doch Bakchen seien nur wenige.[56] Die alte Herkunft dieser Bezeichnung wird durch die Sippennamen thrakischer Dionysosverehrer (wie Saboi, Bassaroi), die vom Namen des Gottes abgeleitet sind, bewiesen. In den spätesten religiösen Gemeinden ist „Bakche" eine priesterliche Würde; hierarchisch über ihm steht der „Archibakche".[57] Eine Inschrift des athenischen Iobakcheions, die das ganze Statut der orphischen Brüderschaft enthält,[58] erwähnt mit der Würde des „Archibakchos" bekleidete „Mitbrüder" des Dionysos, der Kore, des Palaemon, der Aphrodite, des Proteurhythmos (der letztere wäre – nach Maass' Auslegung – Orpheus). Die zeitweilige Vergöttlichung des Orgiasten, der eine Vereinigung mit dem Gotte erlebt – von ihm besessen wird, ist die allgemeine mystische Grundlage der Dionysischen Religion. Doch gerade im Inselkultus, der östlichen Einwirkungen unterlag, sind, so scheint es, die Wurzeln des nur in der Folgezeit sich entwickelnden und seine historischen Früchte tragenden Glaubens and die mehrmaligen Verkörperungen des Dionysos zu suchen.

---

[56] Plat. *Phaedo* 69 C: εἰσὶν γὰρ δή, φασιν οἱ περὶ τὰς τελετάς, ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ τε παῦροι. Schol. Aristoph. *Equ.* 401: Βάκχον οὐ τὸν Διόνυσον ἐκάλουν, ἀλλὰ καὶ πάντας τοὺς τελοῦντας τὰ ὄργια, καὶ τοὺς κλάδους οὓς οἱ μύσται φέρουσιν.

[57] Beispiele aus Inschriften: *CIG* 3190 (Smyrnae): ἡ ἱερὰ σύνοδος τῶν περὶ τὸν Βρεισέα Διόνυσον τεχνειτῶν καὶ μυστῶν Μᾶρκον Αὐρήλιον Χαριδήμου Ἰουλιανόν, τὸν δὶς ἀσιάρχην καὶ στεφανηφόρον καὶ νεωκόρον τῶν Σεβαστῶν καὶ βάκχον τοῦ θεοῦ. *Inscr. Gr.* IV (Argolidis), 666, Le Bas-Foucart, *Voyage* II, 142 b – Kaibel *Epigrammata* 821:

Βάκχῳ μὲ Βάκχον καὶ Προσυμναίᾳ θεᾷ
στάσαντο Δηοῦς ἐν κατηρεφεῖ δόμῳ,
τὸν Ἀρχε[λά]ου παῖδα ὁμώνυμον πατρί.
Ταὐτῷ δ[έ] με, ξεῖ[νε], ἐν χρόνῳ δέμας κλυτῷ
Βάκχον Λ[υ]αίῳ, γῆς δὲ πυρφόροις θεα[ῖς
Φοίβῳ Λυκεί[ῳ θ'] – κτλ.

[58] *Athen. Mitth.* 1894, S. 260, l. 116 ff.: ὁ δὲ ἀρχίβακχος θυέτω τὴν θυσίαν τῷ θεῷ κτλ. μερῶν δὲ γεινομένων αἱρέτω ἱερεύς, ἀνθιερεύς, ἀρχίβακχος, ταμίας, βουκολικός, Διόνυσος, Κόρη, Παλαίμων, Ἀφροδείτη, Πρωτεύρυθμος. τὰ δὲ ὀνόματα αὐτῶν συνκληρούσθω πᾶσι.

Es lassen sich einige unzweifelhafte Verkörperungen des Gottes anführen; daher die Versuche, einen Kanon für sie aufzustellen, die allerdings nicht bis zur dogmatischen Vollendung gediehen. Nach den Worten des Arnobius (*Adv. gentes* IV, 15) „kennt die Theologie fünf Dionysoi". Cicero erinnert daran (*De nat. deor.* III, 23), daß Ampelius deren neun nennt, Diodor von Sizilien dagegen nur drei; er selbst schließt sich dem Kanon der fünf Epiphanien an. Der erste Dionysos ist nach Cicero von Zeus mit der Persephone erzeugt (das ist der grundlegende orphische Mythos); der zweite ist vom Nil erzeugt (die uns bekannte Ägyptisierung des Dionysoskultes); der dritte – von Kabyros, dem Begründer der Mysterien des Sabazios (ein Versuch, die samothrakischen Mysterien und zugleich auch den thrakischen Kultus in die synkretistische Form der Dionysosreligion zu überführen); der vierte, von Zeus mit Selene gezeugt, ist der Patronus der orphischen Mysterien (die mystische Auslegung der Throngemeinschaft mit Artemis); der fünfte, Sohn des Nysos und der Thyone (d. h. des die Erde beregnenden Zeus und der Semele), ist der Gott der Trieterien.

Die prinzipielle Bestätigung der Pluralität der Verkörperungen eröffnete diesen unbegrenzte historische Möglichkeiten in der Volkspsyche, die erzogen war im Gedanken an die Vergottung der Menschen und gebildet durch die Formen orgiastischer Kulte, durch Vorstellungen des Heroenkultes und durch die religiösen Gebräuche der Heroisierung. Seit Alexander von Makedonien, den eine makedonische Mänade von Zeus in Drachengestalt empfangen hatte,[59] werden die königlichen Epiphanien des Gottes häufig unterstützt von der theokratischen Idee der ägyptischen und orientalischen Monarchien.[60] Die

[59] Nach Nonnos war Zeus' Liebe zu Olympias seine zwölfte Leidenschaft zu einer sterblichen Frau: δωδέκατος (sc. Διός ἔρως) τριέλικτον Ὀλυμπιάδος πόσιν ἕλκει. (VII, 128). Alexander hielt den Dionysoskult τὰ βακχικά für den Stammkult (Athenaios XIV, 78). Über die Verbindung des Mordes des Kleitos mit den Dionysien s. Lobeck, *Agl.* S. 292. Arrian. IV, 9; Curt. Ruf. VII, 2: *Alexander Clitum occidit die sacro, quo Libero Castoribusque fecerat pulvinar; Poët. Min.* III, 41 c: *Clitum ad Bacchi necat aram.* Alexander unternimmt einen Feldzug nach Indien als Nachahmung des bakchischen Überfalls des Dionysos (πρὸς μίμησιν τῆς Διονύσου βακχείας) und heißt deswegen θρίαμβος (Kern in Pauly-Wissowa, *RE* V, 1040). Vgl. Plut. *De Alex. fort.* 10, 332 B [II, S. 422 Bern.]: τὰ Διονύσου μετιὼν ἴχνη, θεοῦ γενάρχου καὶ προπάτορος, (s. oben über den Stammkult von Alexander) βούλομαι πάλιν ἐν Ἰνδίᾳ νικῶντας Ἕλληνας ἐγχορεῦσαι καὶ τοὺς ὑπὲρ Καύκασον ὀρείους καὶ ἀγρίους τῶν βακχικῶν κώμων ἀναμνῆσαι. Die Ptolemäer führen νέος Διόνυσος in den Caesarentitel ein. Über die dionysische Prozession des Ptolemaios Philadelphos, welcher die Form eines göttlichen Thyas gegeben wurde, s. Athen. V, 25. König Mithradates ist ebenfalls Dionysos, Plut. *Quaest. conv.* I, 6.

[60] Es ist interessant, daß der strikte Republikaner Aischylos in seiner patriotischen und freiheitsliebenden Tragödie „Die Perser" die Göttlichkeit des Darios nicht verneint; dazu hat er als Hellene seinen eigenen, von den persischen, mit προσκύνησις verbundenen Vorstellungen, unabhängigen objektiv-mythologischen Grund: die persischen Könige waren

nächsten „neuen Dionysoi" (νέοι Διόνυσοι) nach Alexander waren Ptolemäus und Seleukos. Rom entnahm diesem orientalisch-hellenistischen Glauben soviel, wie es zur Stärkung seinen Imperatorkultes brauchte. Allein Dionysos lag den Römern nicht, und wenn Antonius auch ein νέος Διόνυσος war, so erscheint Augustus als Hypostase des Apollon; nur in der messianischen Prophezeiung des Vergil wird der göttliche Knabe, der das goldene Zeitalter zurückbringen soll, in dionysischem Licht dargestellt.

§ 7

Die beiden beschriebenen Kulte gleichen zwei Flüssen, die, auch nachdem sie sich zu einem Strombett vereinigt haben, noch lange ihre verschiedene Wasserfärbung beibehalten. Einige grundlegende orgiastische Züge waren beiden von Anbeginn an gemeinsam. Zu diesen gehört die Homophagie, die dem thrakisch-parnassischen, vordionysischen Kreis ebenso eigen ist wie dem Inselbereich. Denn sowohl der Dionysos-Omadios auf Kreta und Chios, wie auch der Dionysos-Menschenzerreißer (Ἀνθρωπορραίστης) sind uralte lokale Prä-Dionysoi. Dagegen sind die Bräuche des Überfalls und der Verfolgung, die unmittelbar mit der Abhaltung der weiblichen Trieterien verknüpft sind, vorwiegend dem Kultus der Bergmänaden eigen. Ferner spielt der Dualismus im Wesen des orgiastischen Gottes selber, dessen Wurzeln aus der thrakischen Doppelhypostase des Ares und Dionysos Nahrung sogen, eine geringere Rolle im Inselbereich denn im festländischen Kreis. Dionysos wird allerdings als Doppelwesen gedacht, wie seine Doppelmasken beweisen; die Dyas bildet seine Natur und ist in der Symbolik der Farben ausgedrückt – der schwarzen und der roten oder purpurnen, die ihm schon frühzeitig angehören.[61] Auf den Inseln jedoch

---

die Nachkommen des Perseus. So liebten die Hellenen in der besten Epoche selbstlos und frei die Idee der Vergöttlichung des Menschen.

[61] Schwarze Namen wie Μελαναιγὶς kommen in der Dionysosreligion häufig vor; alles Leidende und Chthonische in ihr kleidet sich selbstverständlich in die Gewänder der Nachtmänaden des Mythos und den Choephoren des Ritus. Aber rot und purpur sind auch Farben des Todes. θάνατος bei Homer ist πορφύρεος. In ihrer Beschwörungstätigkeit beim Empfang des Agamemnons weißt Aischylos' Klytaimnestra, was sie tut, wenn sie ihn dazu zwingt, über ausgebreitete purpurne Königsmantel in die Palast einzutreten: sie versucht nicht nur die Eifersucht der obersten Götter zu erregen, sondern gibt ihn auch den Unterirdischen preis. Pluton wird in einem purpurnen Chiton dargestellt, ebenso wie auch Dionysos. Dionysosidole mit roten Gesichtern sind aus dem achaiischen Phelloë (Paus. VII, 26, 11), dem arkadischen Phigalia (ib. VIII, 39, 6) und aus Korinth (ib. II, 2, 6) bekannt. Diese Färbung kennzeichnet sowohl die chthonische als auch die phallische Natur des Gottes, was in seinem Kult identisch ist. Odelberg (*Sacra Corinthia,* S. 79) verbindet mit Recht die Worte

herrscht nicht jener feindliche Gegensatz zwischen Xanthos und Melas, dem wir in der eleutherischen Sage begegnen. Auch das schreckliche Antlitz der dionysischen Throngenossin ist gemildert (Britomartis-Diktynna, Prokris); im Inselkult ist sie nicht die Agrionia, und daher finden wir dort auch nicht die grellen Analogien zu Zagreus und Aktaion oder dem teumessischen Fuchs.

Wenn aber die beiden beschriebenen Typen als Kette und Einschlag das Gewebe der hellenischen Dionysosreligion bilden, so durchdringt sie, wie ein hier und da hineingewebter, andersartiger, buntfarbiger Faden, noch ein drittes Element, das von alters her bestimmend auf die Inselreligion eingewirkt hat und auch später anscheinend noch wiederholt seinen Einfluß ausübte; denn seine Spuren heben sich ab als etwas, das sehr spät und nur auf der Oberfläche des schon aus jenen beiden Hauptprinzipien zusammengefügten Gebildes aufgebaut worden wäre: wir meinen die Zuflüsse aus der Kultsphäre der Rhea-Kybele. Die Niobesage bezeugt das Alter dieses Einflusses auf Hellas und ihre frühzeitige Verbindung mit dem Dionysostum.[62] Aus Klein-Asien kamen ins Reich des hellenischen Dionysos Silene mit Flöten, später Tänzerinnen in buntgewebten Gewändern mit Kymbeln und Tympanen, Löwen,[63] Tiger[64] und Parder[65], der Esel[66] und die geflügelten Doppelgänger des Gottes, der ursprünglich

von Hesychios ἱερεὺς Διονύσου· Εὔπολις Αἰξὶν Ἱππόνικον, σκώπτων ὡς ἐρυθρὸν τῇ ὄψει, κτλ. mit den Mitteilungen über die roten Idole.

[62] Auf dem Sipylongebirge, wo schon die Homeriden Niobe kennen, erschien der Ort der Eheschließung von Zeus und Semele, nach den Scholien zu *Ilias* XXIV, 615. Und es ist natürlich kein Zufall, daß Sophokles, wenn er im Chor der „Antigone" Niobe erwähnt, sie auf dem Sipylon versteinert und von dionysischem Efeu umrankt darstellt.

[63] Die Löwen im dionysischen Thyas kommen zum ersten Mal in der Insellyrik Alkmans vor. Dem Bild des Dionysos-Löwens begegnen wir in dem homerischen Inselhymnos an den Gott und in der euripidischen Tragödie „Bakchen", welche Dionysos aus Asien herleitet. Der mit Gott ringende Rhoitos der Gigantomachie ist von einem dionysischen Löwen, bzw. dem Dionysos-Löwen, zerrissen (Hor. *Carm.* II, 19, 24: *Rhoetum retorsisti leonis unguibus*).

[64] Der Fluß Tigris ist so bennant, weil ihn Dionysos auf einer von Zeus geschickten (Theophilus Περὶ λίθων) Tigerin überquerte, oder weil Bakchos in der Form eines Tigers die Nymphe Alphesiboia besaß, deren Sohn Medos, Stammführer der Meder, den Fluß daher benannte: Ἑρμεσιάναξ, Ps.-Plut. *De fluviis* 24, 1 (VII, S. 325 Bern.). Diese späten αἴτια gründen sich auf von alters her eingewurzelten Vorstellungen von Dionysos als Führer oder Reiter der Tiger.

[65] Die Pantherin, unzertrennbar von dionysischen Weintrauben auf bakchischen Darstellungen, ist im orgiastischen Kult der Hethiter bekannt. Die Verwandlung der Mänaden in Panther bei Oppian (*Cyneg.* III, 78 ff.) hat ein späteres Gepräge.

[66] Der Esel ist in vielen Darstellungen ein dionysisches Tier. Auf der François-Vase führt Dionysos einen Esel am Zaum; auf ihm sitzt Hephaistos. Die Herkunft des Esels im Dionysoskult ist phrygisch. Er ist der menschlichen Sprache fähig. Auf einem Esel kommt Dionysos nach Dodona, um sich von der Raserei zu heilen (vgl. Usener, *Sintfluthsagen*, S. 125). Dionysos mit Thiasos auf Eseln erschreckt die Giganten mit Eselsgebrüll (Ps.-Eratosth. *Catast.* 11, 92 f. Rob.) – ein legendäres Motiv, an das der Autor des *Don Quixote* noch erinnert.

den Elementen der Erde, des Wassers und des Feuers, aber nicht der Luft[67] verwandt war. Aus Klein-Asien schließlich ergoß sich in den Inselkultus jene üppige und melancholisch verzärtelte Sinnlichkeit, die dem hellenistischen Bakchantentum seinen Grundton verlieh.

Auf dasselbe Motiv treffen wird in Ambrakia, wo der Esel durch sein Gebrüll die Molosser erschreckt. Aber hier wird Apollon als Retter anerkannt und erhält als Dank sogar eine Eselstatue aus Bronze in Delphi (Paus. X, 18, 4) – eine der typischen Übertragungen dionysischer Attribute auf Apollon.

[67] Wilamowitz, *Glaube der Hellenen* II, S. 7. Zum geflügelten Dionysos, s. Thraemer in Roschers *Myth. Lex.* I, 1152 f. Der geflügelte, auf einem Tiger reitende Dionysos ist auf einem delischen Mosaik dargestellt (Mendel, *Revue de l'art ancien et moderne,* 1905, 253). Von Nike übernimmt Dionysos die Flügel, und Nike übernimmt von ihm den Thyrsos (Kaibel, *Epigrammata* 924) in der Sphäre der dithyrambischen Agonen. Von diesem späten Typ ist der amykleische Dionysos von Psilax zu unterscheiden (ψίλα γὰρ καλοῦσιν οἱ Δωριεῖς τὰ πτερά, Paus. III, 19, 6). Im Altertum sollte das Verleihen der Flügel an Dionysos seine Beziehung zu den Seelen der Verstorbenen bedeuten. Es ist daher möglich, daß die rätselhaften bärtigen Köpfe mit Schmetterlings- oder Bienenflügeln in Wirklichkeit Dionysosköpfe sind. Ihm ist ja keine Form fremd: er ist αἰολόμορφος (*Orph. h.* IV, 9, 5), πολύμορφος (ib. XIV, 1), πολύτροπος, πρωτεύς (Nonn. passim). Besonders der Inselkult, indem er die Meeresgottheiten (Proteus) mit ihm verband, prägte seine Erscheinungs- und Verwandlungsfähigkeit weiter aus (vgl. oben, Kap. 3, Anm. 3). Der geflügelte Protogonos der Orphiker (*Orph. h.* VI) ist mit Dionysos (ταυρωπός) verwandt, konnte aber kaum den Göttertypus beeinflussen.

Kapitel VIII

Die Bukolen

§ 1

Das wichtigste Mysterium der athenischen Staatsreligion – die Vermählung der Gattin des Archon-Basileus mit Dionysos am Fest der Anthesterien – vollzieht sich zum Teil im Lenaion, der Wohnung des Bräutigams, zum Teil im Königspalast, in dem sogenannten Bukoleion, von dem Aristoteles in seinem „Athenischen Staat" sagt: „Der Herrscher bewohnte das Bukoleion, wie es heute heißt, das nahe am Piräus gelegen ist. Und der Beweis dafür ist, daß noch heute dort die Hochzeitsnacht der Gattin des Basileus mit Dionysos gefeiert wird."[1] Jedoch der Name Bukoleion setzt „Bukolen" (βουκόλοι) voraus: der „Rinderhof" gehörte den „Rinderhirten".

Es ist klar, daß das Bukoleion mit seinem heiligen Brautgemach, das eines der wichtigsten und ältesten Heiligtümer der Stadt war, nicht nur „eine königliche Meierei" war, wie der poetische Curtius[2] prosaisch dachte, oder eine auch selbst für die Aufzucht von Opfertieren bestimmte Farm, und daß die „Rinderhüter" nicht einfach Hirten und Viehtreiber der den Göttern gehörenden Herden waren. Man darf übrigens nicht den eigentlichen Sinn der Terminologie vergessen, die höchstwahrscheinlich dem Gebiet der zoomorphischen Kultsymbolik entlehnt ist, um nichtsdestoweniger mit der Benennung „Rinderhirten" die Vorstellung eines kollegiumsartigen Verbandes irgendwelcher Gottesdiener (ἱεροποιοί) zu verbinden, die Vorstellung von einer sakralen Organisation, die schon in sehr fernen Zeiten eine hervorragende Stelle in der religiös-staatlichen Struktur von Athen einnahm, – und folglich mit der Sippenordnung notwendig verknüpft war.

In der Tat begegnen wir im athenischen Altertum Spuren von Geschlechtern, die den gleichen Namen wie die mutmaßlichen „Rinderhirten" tragen: im fünfzehnten Gesang der *Ilias* wird ein gewisser Ἴασος ἀρχὸς Ἀθηναίων er-

---

[1] Aristot. *Ath. Pol.* II, 26: ὁ μὲν βασιλεὺς εἶχε τὸ νῦν καλούμενον Βουκόλιον, πλησίον τοῦ πρυτανείου (σημεῖον δέ· ἔτι καὶ νῦν γὰρ τῆς τοῦ βασιλέως γυναικὸς ἡ σύμμειξις ἐνταῦθα γίγνεται τῷ Διονύσῳ καὶ ὁ γάμος).

[2] *Stadtgeschichte*, S. 51, 302. Vgl. Wachsmuth, in Pauly-Wissowa *RE* III, 996.

wähnt, – Sohn des Bukoliden Sphelos.[3] Der vorsichtige Toepffer wagt nicht (entgegen der Ansicht von Wilamowitz) in die Liste der historischen Geschlechter von Attika dieses Geschlecht aufzunehmen, über welches weitere Zeugnisse nicht vorhanden sind, und er beschränkt sich auf die Vermutung eines genealogischen Zusammenhangs mit dem Geschlecht der Bukoliden auf Ithaka. Wie dem auch sei, das Alter der „Rinderhüter" scheint schon durch diese Erwähnung im Voraus bestätigt. Jedoch was verstand man unter den „Bukolen" in einer der Erforschung zugänglicheren Epoche?

§ 2

Die religiösen Gemeinschaften der Bukolen sind aus der hellenistischen und römischen Epoche, besonders durch Inschriften,[4] genügend bekannt, und man kann ihr von den rein orphischen Gemeinden unabhängiges Dasein für beglaubigt erachten, wenn auch zuerst Begriff und Name der „Bukolen" nur ein Bestandteil der orphischen Symbolik zu sein schien[5]. Die Gottheiten der bukolischen Thiasoi sind vor allem Dionysos,[6] später Artemis,[7] und, wie aus den orphischen Hymnen hervorgeht, Hekate[8] und die Kureten.[9] Diese Thiasoi waren, nach der Anzahl der Inschriften zu urteilen, gerade in jenen Gegenden verbreitet, – nämlich in Pontos und in Ionien, – wo, nach den Worten Lukians, „bakchische Balette" (Βακχικὴ ὄρχησις) besonders beliebt waren und die Zuschauer ganze Tage lang beschäftigten, – mythologische Pantomimen, in denen Titanen, Korybanten, Satyre und Bukolen ihre Rollen hatten. So nahmen die Bukolen der Thiasoi den mystischen Namen der „Hirten" im Dionysosmythos an.

In den Inschriften werden unter den Mysten und Bukolen „Archibukolen" erwähnt, „Hymnenlehrer", „Silene", ferner – „Liknophoroi", „Kistophoroi", „Archimysten", und Führerinnen der Mänaden – „Archibassarai".[10] Die Wür-

---

[3] *Il.* XV, 338: Ἴασος αὖτ' ἀρχὸς μὲν Ἀθηναίων ἐτέτυκτο, υἱὸς δὲ Σφήλοιο καλέσκετο Βουκολίδαο. Toepffer, *Att. Genealogie,* S. 263, Anm 2.

[4] Kern in Pauly-Wissowa, *RE* III, 1014. Dieterich, *De hymnis orphicis*, Kap. I.

[5] Z.B. *Hym. orph.* XXXI, 7: (Κουρήτων) βουκόλωι εὐάντητοι ἀεὶ κεχαρηότι θυμῶι.

[6] Διόνυσος Καθηγεμών – Inschr. v. Pergamon, II, 485. Vgl. Aristoph. *Vesp.* 10: βουκολεῖς Σαβάζιον.

[7] Reitzenstein, *Epigramm und Skolion*, Kap. IV.

[8] Vgl. *CIL* VI, 510.

[9] Die Korybanten, nach den Hinweisen Lukians *De salt.* 79 und Euripides in den *Kretern*.

[10] Inschr. v. Perg. II, 485: ὑμνοδιδάσκαλοι, Σειληνοί, χορηγός, ἀρχιβούκολος. Diese nehmen teil an den τοῦ Καθηγεμόνος Διονύσου θεῖα μυστήρια. Vgl. Kap. III, § 2. *IG* II, 2053:

de eines „Archibukolen“ war offenbar eine Art lebenslänglicher Priesterschaft, während dagegen die „Archimysten“ nur zeitweilige Archonten oder Vorsteher der Mysterien waren.[11]

Daß die Entstehung der bukolischen Gemeinden weit vor der Zeit liegt, auf die sich die erste direkte Kunde von ihnen bezieht, kann man glaubwürdig behaupten, sei es auch nur nach den charakteristischen Mitteilungen über Kratinos, von dem eine Komödie, den Masken des Chores entsprechend, den Titel „Bukoloi“ trug und mit einem Dithyrambos begann, weswegen Aristophanes, das „Bakchantentum“ (Βακχεία) seines Mitbruders in der Kunst verspottend, ihm im Scherz den Beinamen des Dionysos-Dithyrambos „Taurophagos“ oder „Stierfresser“ gab.[12] In seiner Tragödie „Die Kreter“ bringt Euripides einen Chor von Mysten auf die Bühne, deren Koryphäe sich „Myste des idäischen Zeus“ nennt, einen „Rinderhirten des nachts umherirrenden Zagreus, der teilgenommen hat an Homophagie, der Fackeln hinauf zur Bergesmutter trug, einen aus der Schar der geweihten Bakchen“.[13]

Wie die Mysten des Zagreus gehen die Bukolen ersichtlich auf eine orphische Organisation des sechsten Jahrhunderts zurück und stellen eine Abart der orphischen Brüderschaft vor; woraus indessen nicht folgt, daß die Hirtenverbände in ihren Mysterien nicht Bräuche bewahrten, die ebenso alt wie ihr Name waren. Im Gegenteil, die innere Wahrscheinlichkeit spricht zu Gunsten der Annahme, daß die Rinderhüter um soviel älter als die Orphiker sind, wie der Stiergott älter als der orphische Zagreus ist, und daß ihre Gemeinde, die lange vor der orphischen Reform ihre Spuren in Athen hinterlassen hatte, eines der ältesten Gehäuse der sich bildenden Dionysischen Religion gewesen ist.

λικναφόρος, κισταφόρος, ἀρχιμύστης, ἀρχιβασσάρα, βουκόλος. [Diese Begriffe sind in verschiedenen Inschriften belegt, Anm. d. Hrsg.].

[11] So wird in der perinthischen Inschrift Σπέλλιος Εὐήθις Ἡρακλείδου Ἀλεξάνδρου ἀρχιμύστουντος erwähnt [Quelle nicht identifizierbar, Anm. d. Hrsg.]. Vgl. *archibucolus dei Liberi*, *CIMRM* I, 515.

[12] Crusius in *Philologus* XLVII, 34 und im *Rhein. Museum* XLV, 267. Dionysos Taurophagus bei Sophokles fr. 607 Nauck (aus der Tragödie *Tyro*).

[13] Nach der von Diels festgestellten Lesung: καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βούτης τὰς ὠμοφάγους δαῖτας τελέσας μητρί τ' ὀρείαι δᾶιδας ἀνασχὼν μετὰ Κουρήτων βάκχος ἐκλήθην ὁσιωθείς. Die Erwähnung der Axt und des Stiers in der voraufgehenden Beschreibung des Tempels (Χαλύβωι πελέκει καὶ ταυροδέτωι κόλληι) ist absichtlich: der Dichter hält es für nötig, auch außerhalb einer logischen Beziehung zum Ritus die wichtigsten Symbole des Kultes zu benennen; dem Zuhörer ist es überlassen, diese Erwähnung mit den Bukolen zu assoziieren.

§ 3

Die Natur dieser Religion ist von der Art, daß sie, sowie sie aufhört dunkel zu sein und für sich, abgesondert durch den Kultus orgiastischer Stammesverbände, sowie sie sich als Religion im eigentlichen Sinn ausprägt, d. h. als Verehrung einer Gottheit, die in ihren Kundgebungen nicht durch den Kreis ihres Stammes beschränkt, sondern überall lebendig und wirksam ist, – daß sie dann Vereinigungen von Menschen zeitigt, die untereinander durch die Gemeinschaft kultischer Weihehandlungen (ὄργια καὶ τελεταί, μυστήρια) verbunden sind. Andersgläubigen war die Annahme dieser Religion, die „Bekehrung" zum dionysischen Glauben, kaum möglich, (ein Beispiel dafür haben wir in der Erzählung Herodots über den König vom skythischen Olbia), Orgien der Eingeweihten kommen auf und demzufolge auch Thiasoi: denn an Dionysos glauben heißt seinen Orgien huldigen. Größtenteils schließen die Thiasoi sich dem Geschlecht an, das Träger der kultischen Überlieferung ist; aber sie können auch eine Art Sippentradition aufstellen, sich als fiktiv-genealogischen Verband von Orgeonen bestimmen, als „Geschlecht" (γένος) in der erweiterten und bedingten Bedeutung des Wortes (vgl. weiter unten § 4).

Hierzu gesellt sich als Umstand von ungeheurer Wichtigkeit, daß die Orgien in ihrer uralten trieterischen Form Eigentum einzig der Frauen waren. Der Dienst der Männer mußte von dem der Frauen getrennt sein; den Männern erklingt nicht der Ruf: „In die Berge!", und Kadmos folgt mit Teiresias nicht epheubekränzt der Schar der Bakchantinnen. Die „Bakchen" sind zu anderen, wenn auch dem weiblichen Orgiasmus analogen Weihehandlungen gezwungen, deren mystischer Charakter die Abgeschlossenheit einer Gemeinde verlangt. Wir kennen solch eine antike Männergemeinde, die als ihren Stammvater und ihr Oberhaupt den Propheten des Dionysos, Orpheus, anerkennt: unmittelbar offenbaren sich die Epiphanien des Gottes einzig den Frauen. Jedoch die Orphiker waren nicht die einzige Vereinigung dieser Art: Herodot nennt neben ihnen und im Zusammenhang mit ihnen die „bakchischen" Mysten.[14] Solches waren offenbar auch, gleichzeitig mit den ersten Orphikern, die „Rinderhirten des Zagreus", die „Bukolen", die „Buten" (βυκόλοι, βοῦται).

Man darf auf diese frühen Verbände nicht die Vorstellung von einer Sekte oder sektenhaftem Dogmatismus übertragen: sie unterschieden sich von den Sippenorganisationen nur durch ihre Kultgebräuche. Der Synkretismus des Mythos und der heiligen Doktrin begann da, wo der Geschlechterpartikularis-

[14] Herod. II, 81: Ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι. Strab. X, 3, 23: τοιοῦτον δὲ καὶ τὸ φιλότεχνον μάλιστα τὸ περὶ τὰς Διονυσιακὰς τέχνας καὶ τὰς Ὀρφικάς.

mus des ursprünglichen Kultes endete. Die Bukolen konnten sich der orphischen Gemeinde anschließen und dennoch ihre Eigenheiten bewahren, die sie von den Orphikern unterschieden. Eleusis, das in Beziehungen zu den Orphikern getreten war und ihren Einfluß in sich aufgenommen hatte, fuhr fort, seine eigene religiöse Form unabhängig weiter zu entwickeln. In den alten Grundlagen antiken religiösen Bewußtseins wurzelt die Erscheinung einer späten Theokratie, die wir in der römischen Inschrift eines Verehrers des Mithras und des Dionysos zugleich wahrnehmen, eines Hierophanten und Archibukolen, der sich selbst, nach den hierarchischen Stufen der Weihe, die er in den verschiedenen Lagern erlangte, bezeichnet als: „*pater patrum dei Solis Invicti Mithrae hierophanta Hecatae Dei Liberi archibucolus taurobolio criobolioque in aeternum renatur*" (*CIL* VI, 510). Offenbar ist „Bukoloi-Bakchoi" die allgemeine Bezeichnung der männlichen dionysischen Gemeinden überall da, wo das herrschende Symbol des Gottes der Stier war, unter dessen Namen (Tauros) er besonders in Thespia[15] und in Elis[16] verehrt wurde, wie aus dem Kultgesang der elischen Frauen hervorgeht:

> Stürm' her, Dionysos Heros,
> in den elischen Tempel, den reinen,
> mit den Chariten, wilden Laufs!
> Lass erschallen den Hufschlag,
> hehrer Stier,
> hehrer Stier!

Allein Gestalt und Attribute des Stiergottes sind allgemeine und ständige Züge der überall angenommenen Dionysischen Symbolik.[17] In einzelnen Gegenden hat diese Grundvorstellung eigenartige Mythen erzeugt: in Argos ist Dionys der von einer Kuh geborene Gott (βουγένης), Sohn der Io.[18] Der Gesang der zweischneidigen Axt – der Dithyrambos, mit dem die Tötung des Stieres als Opfer für den Gott der Axt begleitet wurde (er ist zugleich der Gott-Stier), wird

---

[15] *IG* VII, 1787; Paus. IX, 27, 1.

[16] Bergk *Carm. popul.* 5 [= *Anth. Lyr.* Diehl II, S. 206; Plutarch *Quaest. gr.* 299b]: „Ἐλθεῖν, ἦρ", ὦ Διόνυσε, / ἅλιον ἐς ναὸν / ἀγνὸν σὺν Χαρίτεσσιν / ἐς ναὸν τῷ βοέῳ / ποδὶ δύων / ἄξιε Ταῦρε / ἄξιε Ταῦρε. Vgl. Kap. IV, § 2, Anm. 13; Kap. VII, § 1.

[17] Die der Hörner bezüglichen Epitheta „gehörnt" und „goldgehörnt" des Gott-Stieres sind: βούκερως (bei Sophokles), ταυρόκερως θεός (bei Euripides), ταυρόκερως, ταυρομέτωπος, ταυρογενής (bei den Orphikern), ταυροκέφαλος (Lucian. *Dial. mort.* 9), ταυρόκρανος, ταυροφυής, ὑποβρύχιος (bei Nonnos), χρυσόκερως (bei Horaz). Vgl. Preller-Robert, *Myth.* S. 714. Die makedonischen Mimallonen sind nach Lykophron *Alex.* 1238f. λαφύστιαι κερασφόροι γυναῖκες, „blutsüchtige Frauen-Hörnerträgerinnen".

[18] Paus. II, 19, 3, 6; Plut. *De Is. et Os.* 35; Poll. IV, 86.

mit Dionysos-Dithyrambos-Stiertöter-und-Stier identifiziert. Enthusiastische Opferdarbringungen dieser Art erhielten sich aus der frühen Zeit des Dithyrambos in einzelnen örtlichen Bräuchen. Hierher gehören die kretische Taurophagie und das Opfer von Tenedos, von dem weiter unten die Rede sein wird; auch der Ritus in Kynätha gehört hierher, den Pausanias folgendermaßen beschreibt (VIII, 19, 2): „Zum Gedächtnis des Dionysos wird im Winter (d. h. in der Zeit, da der Gott im Reich der Unterwelt weilt) ein Fest gefeiert: die Männer, fett mit Öl gesalbt, packen aus der Herde einen Stier, auf den der Gott ihren Sinn lenkt (demnach: in orgiastisch-begeisterter Verfassung, nach dem ursprünglichen Sinn des Kultes) und tragen ihn in den Tempel, um ihn als Opfer darzubringen."[19]

In Anbetracht der Merkmale höheren Alters, die der rein-bukolische Kult im Vergleich mit dem orphischen aufweist, ist es natürlich anzunehmen, daß die Bukolen, ehe sie von den Orphikern lernten, ihren Gott „Zagreus" zu nennen, einfach Stiertöter und „Taurophagen" waren. Die Bestimmung ihrer orgiastischen Gemeinden war es, ein geheimnisvolles, verzücktes Weiheopfer darzubringen, dessen Objekt der Gott-Stier, dessen mystisches Subjekt aber der Gott-Beil war, wobei beide Götter zu einer Gottheit zusammenflossen, welche wir in dem Stierkopf von Knossos dargestellt sehen, aus dessen Schädel eine zweischneidige Axt herauswächst, deren Schneiden sich gegen die Hörner stemmen.[20]

§ 4

Unter den historischen athenischen Geschlechtern begegnen wir (außer den in § 1 erwähnten Bukoliden) mindestens dreien, die in engster Beziehung zum To-

[19] Immerwahr (*Arkad. Culte,* S. 184, 188) sieht in diesem Ritus den Einfluß der Delphiker, vermittelt durch Argos. Aber der Ritus hat den Charakter eines ursprünglichen ländlichen Magismus, nicht einer kultischen Entlehnung; lokale einheimische Riten dieser Art dienten immer als fruchtbarer Boden für die Entwicklung des dionysischen Orgiasmus. Ohne Zweifel haben die Delphiker überall ihre dualistische Religion des sommerlichen Apollons und des winterlichen, leidenden und beerdigten Dionsysos behauptet. Nach dem Hinweis von Lykophron ist zu schließen, daß das Symbol des Stiers auch in den delphischen Mysterien dem Dionysos zugeordnet war (vgl. Kap. II, § 4).

[20] S. die Reproduktion bei Baumgarten, *Das gr. Alterthum,* im Sammelband: *Die Hellenische Cultur,* dargestellt von Baumgarten, Poland, Wagner, Leipzig 1908, S. 19. Abb. 15. Darstellungen der Stierköpfe mit Doppelaxt über ihnen werden im Aufsatz von Karo, *Archiv. f. Relig-Wiss.* 1904, S. 125 zusammengestellt. Sechs mit der Doppelaxt geschmückte Altäre in Milet sind dem vordionysischem Zeus Labrandeus gewidmet, Wiegand, *Abh, der Preuss. Akad.* 1908, S. 27. Vgl. Kap. I, § 2.

tem des Stieres stehen. Diese Geschlechter sind: die Butadai (Eteobutadai, d. h. echte, uralte Butadai), die Buzygoi und die Thaulonidai. Die Namen der ersten beiden fallen mit den heiligen Beinamen (ἐπικλήσεις) des Dionysos zusammen: „Rinderhirt" (Bukolos – Butes, vgl. § 2, Anm. 13) und der „Rinderzusammenspanner" (Buzygos).[21] Der Name Lykurg ist bei den Butadai erblich:[22] das charakteristische Merkmal der Zugehörigkeit des Geschlechtes zum dionysischen Kultkreis wird noch bestätigt und verstärkt durch das Zusammentreffen, daß Lykurg schon bei Homer ein Bukole ist, – das zeigt die Benennung seiner Waffe (βούπληξ),[23] – wie auch, allein schon dem Namen nach, der Bruder des Lykurg, Butes, Stammvater der Butadai, Bukole ist.

Von den Thauloniden weiß man, daß sie von alters her den Ritus der „Buphonien" (βουφόνια), d. h. des „Rindertötens" vollstreckten. Und gerade aus ihrem Geschlecht wurden die „Stierfechter" (βουτύποι) gewählt, und der „Stiertöter" (βουφόνος) selber war stets ein Thaunolide, während andere Weihehandlungen bei der Opferung zwei eleusinischen Geschlechterkollegien (γένη) vorbehalten blieben, den Kentriadai und den Daitroi, die zum eleusinischen Geschlecht der Kerykes gehörten. Die ersten, die Kentriadai, trieben den Stier mit „Spießen" (κέντρα) auf das kupferne Podium; die zweiten, die Daitroi (synonymisch Mageiroi) zerlegten den Stier in Stücke, nachdem der „Stiertöter" ihm einen Schlag mit dem heiligen Beil versetzt hatte, das vorsorglich geschliffen und dem Ritus nach unter den Mitgliedern eines besonderen Kollegiums von Gottesdienern von Hand zu Hand gegangen war; an der Handlung nahmen auserlesene Jungfrauen teil, denen es oblag, das für das Schleifen des Beiles nötige Wasser herbeizubringen. Die „Spieße" oder Piken unter denen man sich die Stachelstäbe der Hirten vorzustellen hat, bildeten ein heiliges Gerät der bukolischen Mysterien.[24] – Wir wollen nebenbei bemerken, daß unsere Redensart „wider den Stachel locken", die der Erzählung von der Bekehrung

[21] Vgl. A. Dieterich, *De hymnis orphicis,* S. 11 (Kl. Schriften, S. 77): *Butas plane idem significare atque bukolos satis apparet. Quid quod eodem nomine utitur Butas, Butadôn, generis Attici auctor, cui cum rebus bacchicis et mythis Thraciis aliquid fuisse non ignoramus? Sed de his rebus (sc. de Butadôn sacris bacchicis) item ac de Buzygôn sacris, quae a cultu Eleusinio haud prorsus aliena fuisse magis coniectari quam scire possis, si certa efficere vellem, multum exspatiari deberem. Unum vero addere liceat, ei ipsi religioni neque alii cuidam butrophiâi certe destinatum fuisse Bukoleion illud prope arcem Athenarum situm. … Hoc igitur certum efficitur illarum opinionum, unde sumpsere bukolôn nomen ac notionem, quasi radices fuisse in Atticis sacris haud dubie vetustissimis.*

[22] Toepffer, *Att. Geneal.*, S. 114; Crusius, *Rhein. Mus.* XLVII, S. 297 [Anm. d. Hrsg.: Hinweis nicht verifizierbar.].

[23] S. Kap. 1, § 6, Anm. 21.

[24] Was z. B. aus dem Vers ἐν ὄρει τὸ κρύφιον, βουκόλος, τὸ κέντρον hervorgeht, den Clemens Alexandrinus (*Protr.* II, 16) in Bezug auf den Zagreus-Mythos anführt und den Crusius Rhinthon zuschreibt (*Rhein. Mus.* XLV, S. 265).

des Saulus in der Apostelgeschichte entnommen ist, letzten Endes ein Zitat des Pindar oder der Tragödiendichter[25] ist, die ihrerseits das Bild des den Kultvollstreckern widerstrebenden Stieres aus den rituellen Bräuchen und der Phraseologie der Bukolen entlehnten; denn selbst wenn dieser Vergleich schon im sechsten Jahrhundert sprichwörtlich war, so war seine Beziehung zu den Szenen der Opferung und des heiligen Stierkampfes nichtsdestoweniger damals vollkommen durchsichtig. Aus der Verbreitung ähnlicher, der bukolischen Liturgik entnommener Redeweisen kann man auf die Verbreitung und den Einfluß dieses Kultes schließen.[26]

Neben den genannten erblichen Kultbetreibern werden durch Inschriften als Teilnehmer an den athenischen Buphonien noch Butai, d. h. geradezu Bukolen bezeugt. Der Ritus der Buphonien fällt in so charakteristischen Zügen wie der Verfolgung des Stiertöters und seiner Flucht ins Meer mit der Weihehandlung von Tenedos zusammen, über die wir das folgende Zeugnis besitzen: „Die Einwohner von Tenedos mästen dem Menschenzerreißer Dionysos eine trächtige Kuh; wenn sie kalbt, pflegen sie sie wie eine Kindbetterin; das neugeborene Tier bringen sie, nachdem sie es mit Koturen beschuht haben, als Opfer dar; auf den, der ihm den Schlag mit dem Beil versetzt hat, werden vom ganzen Volk Steine

---

[25] *Act. Apost.* 26, 14: σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν. – Pindar *Pyth.* II, 94: ποτὶ κέντρον δέ τοι λακτιζέμεν. Euripides *Ba.* 795: πρὸς κέντρα λακτίζοιμι θνητὸς ὢν θεῷ. – Aischylos *Ag.* 1624: πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε, μὴ παίσας μογῆς. Cf. *Prom.* 331.

[26] In Aischylos' *Agamemnon* vergleicht der Bote Talthybios die achaiische Flotte, die einem Gewitter ausgesetzt wird, mit einer Herde, die ein böser Hirte in Raserei und Verwirrung versetzt, wobei die Schiffe beginnen, einander mit den Hörnern zu stoßen und anschließend vom Wind auseinandergejagt zu werden. Es scheint uns, daß dem Dichter die Szene eines Stierkampfes vorschwebt, der den Aufführungen im Zusammenhang mit dem Kult des Stieres und der Doppelaxt auf Kreta in der minoischer Epoche ähnelt. „Nachdem wir uns vom Wasser-Hades gerettet haben, schon beim frühen Tageslicht," – führt der Bote fort (669) – „in Sorge über das Schicksal (der spurlos verschwundenen Gefährten) weideten wir ein neues Leid" – aber wortwörtlich „wurden wir Bukolen eines neuen Leides" (ἐβουκολοῦμεν νέον πάθος) – eine Metapher, die bis zum heutigen Tag, wie es scheint, nicht verstanden worden ist. Anscheinend will der Dichter an das Motiv der Herde, des Hirtes und der Leiden der Herde anknüpfen und – wie mit dem Echo von der Schilderung des Gewitters – greift das Bild der Leidenshandlung der Bukolen wieder auf. Die gleiche Metapher verwendet Aischylos in den „Eumeniden", um die Idee „Verliere den Mut nicht, sei wacker in der leidensvollen Arbeit" auszudrücken, wenn er sagt (78): „Sei nicht müde, der Hirt dieser Arbeit zu sein (βουκολούμενος)." In der Schilderung der Leiden der wahnsinnigen Io nennt Aischylos ihren tausendäugigen Wächter „einen von der Erde geborenen Hirten" (βουκόλος, *Prom.* 677; er ist ja auch βούτης in demselben Werk, 568); die aufdringliche, mit Raserei heimsuchende Bremse nennt er „einen geflügelten Bukolen" (*Suppl.* 557). Also bedeutet „bukolisch" bei Aischylos „ekstatisch-leidend," und die oben aufgezählten Vergleiche sind nur durch ihr Verhältnis zu dem uralten orgiastischen Kult der Leiden des Opfer-Gottstiers völlig zu verstehen.

geworfen, bis er zum Meer geflüchtet ist."[27] Daß das heilige Beil der Buphonien die auf den Münzen von Tenedos dargestellte zweischneidige Axt ist, ersieht man schon daraus, daß es den Namen „Stiertöter" (Buphonos) trägt und daher in dieser Eigenschaft auch dem Gericht unterliegt: denn dieser Name ist nicht nur ein heiliger Beiname des Dionysos, sondern zugleich auch eine Bezeichnung des Dithyrambos und des zweischneidigen Beils.

§ 5

Analoge Feste und Bräuche findet man ferner auf der Insel Kos (wo man alte Menschenopfer feststellen kann) zu Ehren des Zeus-Polieus und Machaneus; auch der Monatsname Buphonion auf Delos und Tenos zeugt von dem gleichen Kultus auf diesen Inseln.[28] Das Fest Dios Bus wurde auch in Milet gefeiert. In Magnesia am Mäander waren den Buphonien ähnliche Bräuche zu Ehren des Zeus Sosipolis im Schwange. An den Festtagen des Zeus-Polieus auf Kos wurden auch dem Vegetationsdionysos-Skyllitas Opfer dargebracht. Was in Athen als Kultus der ältesten Bukolen erscheint, ist demnach eine allgemeine Erscheinung des Inselkreises der vordionysischen Religion des Zeus-Tauros und des zweischneidigen Beils, die sich zur Religion des Meeres- und Vegetations-Dionysos-Tauros-Dithyrambos entwickelte.

In der Tat, wie erklärt sich die Tatsache, daß ein so auffallend ausgeprägter bukolischer und dionysischer Kultus nicht mit dem Namen des Dionysos, sondern mit dem des Zeus verknüpft ist? Denn die athenischen Buphonien sind Opfer, dargebracht dem Städtebeherrscher Zeus (Polieus) am Festtag der Dipolien, und demselben Zeus werden auch ähnliche Opfer auf Kos dargebracht. Im Zusammenhang unserer ganzen Forschung nach der Entstehung der Dionysosreligion kann es nur die eine Antwort geben: die Buphonien nahmen ihren Anfang zu jener Epoche, da die Gottheit des Dionysos in ihrer von Zeus getrennten Besonderheit noch nicht eingeführt oder noch nicht überall bekannt und aufgenommen war; wie der Brauch, so bewahrte auch der ganze Verband der attischen Bukolen den Stempel jener Stufe in der Entwicklung des Diony-

---

[27] Aelian. *Nat. an.* XII, 34: Τενέδιοι δὲ τῷ ἀνθρωπορραίστῃ Διονύσῳ τρέφουσι κύουσαν βοῦν, τεκοῦσαν δὲ ἄρα αὐτὴν οἷα δήπου λεχὼ θεραπεύουσι. τὸ δὲ ἀρτιγενὲς βρέφος καταθύουσιν ὑποδήσαντες κοθόρνους. ὅ γε μὴν πατάξας αὐτὸ τῷ πελέκει λίθοις βάλλεται δημοσίᾳ, καὶ ἔστε ἐπὶ τὴν θάλατταν φεύγει. Prott, Buphonien, *Rhein. Mus.* LII, 1897, S. 203: „Auf Münzen von Tenedos sieht man neben der dionysischen Traube ein Doppelbeil von genau derselben Form, wie es auf dem Relief der Panagia Gorgopiko der athenische Butypos trägt."

[28] Nilsson, *Griech. Feste,* S. 17f.

soskultes, da die orgiastische Gottheit monotheistisch gedacht wurde, da man den Sohn des Zeus noch nicht kannte und einen Prä-Dionysos unter dem Namen des Zeus verehrte (vgl. weiter oben, Kap. I, § 2).

Diese Erklärung wird durch den Charakter des Ritus und die Aitiologie der kultischen Überlieferung bestätigt. Die Vegetationsmagie bildet auch hier, wie bei der erwähnten Sitte der winterlichen Dionysosopfer in Kynätha, die praehistorische Grundlage des spätesten Kultes: ein vor den Pflug gespannter ausgestopfter Balg des Opferstiers besitzt landwirtschaftlich beschwörende Kraft. Dem Brauch sind Formen gegeben, die den aitiologischen Mythos anschaulich einprägen: nach diesem Mythos war das ländliche Opfer ursprünglich unblutig,[29] zufällig ist das erste Mal ein Stier, der nährende Wohltäter, getötet worden, und dieses Verbrechen zog die Strafe der Götter auf das Land: daher das Gericht über den Stier-Töter und seine Vertreibung. Wir haben ein Beispiel für die Anpassung des uralten ländlichen Kultes an den von Kreta herübergebrachten Kultus des Gottes des zweischneidigen Beils vor uns, dessen Totem – der Stier – mit dem lokalen Totem der Hirten und Ackerbauer zusammenfiel. Daß der Stier der Gott in Tiergestalt ist, geht aus der Vorstellung der Weihehandlung wie der erzwungenen gotteslästerlichen Tat hervor; diese Vorstellung ist eine typische Begleiterscheinung der göttlichen Schlachtopfer in primitiven Religionen. Wir wollen hinzufügen, daß eine besondere Bedeutung dem Verzehren der zerlegten Teile des Stieres beigelegt wird: es wird vom Orakel vorgeschrieben als ein Teilhaftigwerden des Fleisches des Gottes.[30] Jedoch neben dem Totem des Gottes sehen wir auch seinen Fetisch: denn das Beil wird als lebendig und für die Tötung verantwortlich gedacht, so wie man von mittelalterlichen Schwertern dachte. Sowohl das Totem wie den Fetisch finden wir auf Kreta, und, was von besonderer Wichtigkeit ist, die Identifizierung des einen mit dem andern, die Spaltung der Gottheit in eine priesterliche und eine Opferhypostase seiner unteilbar einigen Wesenheit, – diese Vorstellung kann kein Erbteil der einfachen ländlichen Magie sein, ebensowenig wie die Vorstellung von der Auferstehung des Stieres nach einem Jahr zu neuer Opferung (wie deutlich im Mythos angegeben ist), sondern sie bezeugt, daß die Zeremonie aus einer hochentwickelten orgiastischen Religion hervorgegangen ist. Daß der

[29] Wie auch Stengel meint, in Pauly-Wissowa *RE* III, 1057.

[30] Dieterich, *Mithras-Liturgie,* S. 16, bemerkt richtig, daß das Verbot des Götzenopfers in den alten Christengemeinden von der Vorstellung der Heiden über das Teilhaftigwerden an den Göttern durch das Essen des Fleisches des Opfers bestimmt ist, das ihnen dargebracht und folglich mit ihrer Anwesenheit erfüllt wird. (Allerdings ist diese Vorstellung keine ursprüngliche, sondern eine aus den Grundvorstellungen des dionysischen Opfers auf andere Kulte übertragene): οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι, Paulus I *Cor.* 10, 20.

göttliche Stier und das göttliche Beil eine einzige lebende Wesenheit waren, *idem numen*, das wußten offenbar die Vollstrecker des Opfers; auf jeden Fall wird der Brauch der Buphonien den athenischen „Mysterien" zugerechnet.

Auf die Religion des Prä-Dionysos weist auch die Versenkung des Beils ins Meer nach dem Urteilsspruch hin – eine Verbindung der Vorstellungen von Stier, Beil und Meer. Übrigens weiß die Überlieferung selbst (nach Theophrastus), daß der Stiertöter nach Kreta floh. Die Buzygoi, eines der oben genannten bukolischen Geschlechter von Attika, nannten unter ihren zu den Heroen zählenden Ahnen einen gewissen Epimenides, den, nach der überzeugend ausgesprochenen Meinung von Töpffer, für einen andern als den kretischen Propheten zu halten kein Grund vorliegt. Die Athener verstanden, warum die „Rinderhirten des Zagreus" bei Euripides Kreter waren.

An die dargelegte religiös-historische Charakteristik der ältesten bukolischen Geschlechter von Attika müssen wir noch folgende Erwägung knüpfen: Die Zweifel der Forscher waren Ursache dafür, daß Strabon (VIII, 7.1) die attische Phyle der Aigikoreis als „Opfervorsteher" (ἱεροποιοί) angab. Wir glauben, diese Zweifel sind durch die Annahme zu lösen, daß es sich auch hier um bukolische Geschlechter handelte (so gehörten die Butadai zur Phyle der Aigeis). In der Tat wird die gleiche Phyle an anderer Stelle (bei Plutarch) als „Hirtenphyle" bezeichnet.[31] Was ist daran verwunderlich, daß eine Hirtenphyle eine Phyle von Opfervorstehern oder Priestern ist? Wir sahen, daß der älteste Hirtenkult im historischen Athen durch eine Reihe von Priestergeschlechtern vertreten wurde und daß er einen wichtigen Teil der allgemeinen Staatsreligion bildete. Auf den Zusammenhang der genannten Phyle mit dem Dionysosmythos hat Maass hingewiesen; wenn wir annehmen, daß ihr Name sich tatsächlich von den Wogen (αἶγες, „*qui caerula verrunt*") herleitet, so erscheint uns die eigenartige Verbindung des Brauches der Buphonien mit dem Meer, über das ursprünglich der Stiertöter – das zweischneidige Beil – gekommen ist, noch bedeutsamer.

§ 6

Nach Wilamowitz[32] ist das Bukoleion in Athen der religiöse Mittelpunkt des attischen, aus Theben übernommenen Kultes des Dionysos-Tauros. Das Brautgemach (θάλαμος) der Semele in der Burg des Kadmos, das Pausanias beschreibt (IX, 12, 4), war das „Bukoleion"; denn Euripides sagt von dem in dieser

[31] Plut. *Sol.* 23, 5; Αἰγικορεῖς δὲ τοὺς ἐπὶ νομαῖς καὶ προβατείαις διατρίβοντας.

[32] Wilamowitz, *Aristoteles und Athen* II, S. 42.

Beschreibung erwähnten Baumstamm, daß die Säule des Dionysos in den „Gemächern der Bukolen" sich wunderbar mit Epheu umwand.[33] Hieraus schließt Wilamowitz, daß der Kultus des Dionysos-Tauros, ebenso wie später auch der des Dionysos-Eleuthereus, aus Böotien nach Attika gebracht wurde. Allein wir sahen, daß die attischen Bukolen auf eine vordionysische Epoche zurückgehen. Die Buphonien wären kein Opfer des Zeus-Polieus gewesen, wenn der Stiergott von Anfang an der böotische Dionysos gewesen wäre. Andererseits hindert uns nichts, eine vordionysische Verehrung des Stieres in Böotien unter dem Einfluß von Kreta anzunehmen; und nur unter dieser Voraussetzung ist die Annahme einer böotischen Vermittlung des kretischen Einflusses in Bezug auf Attika zulässig. Der Kultus des Eleuthereus enthüllt ebenfalls die Beziehungen Böotiens zu Kreta in der Epoche der Bildung der Dionysosreligion.

Der Stadt Eleutherai und ihrem Namenspatron, dem Heros Eleuthereus, begegnen wir sowohl an der attisch-böotischen Grenze wie auf der Insel Kreta. Der böotische Eleuthereus, gleich Ikarios anfänglich ein selbständiger chthonischer Lokaldämon, wird später zum Gastfreund des Gottes Dionysos, der Wahnsinn über seine Töchter bringt. Heros erst in der Folge, ist er von alters her Gegenstand eines lokalen orgiastischen Kultes, der „*deus liber*" in der Orgienbedeutung des „Lösers der Seelen". Denn er gewährt seinen Verehrern die Möglichkeit, sich in seine Tiermaske zu kleiden und ihren Seelen seine dämonische Anwesenheit unterzuschieben; seine Kraft befreit die Seelen der Lebendigen und der Toten und gestattet ihnen, zeitweilig in fremder Hülle umherzuschweifen; er hebt für die von ihm Besessenen alle Verbote auf, und seine Allgegenwart reinigt von allem Übel und Siechtum des Leibes und der Seele. Der gleiche Kreis religiöser Vorstellungen liegt dem thebanischen Kultus des Dionysos-Lysios zugrunde; der aitiologische Mythos kennt ihn als Löser von Banden, als Befreier aus Gefangenschaft mit Hilfe der Zauberkräfte des Traubensaftes;[34] die ihm geweihten Dienste, Mysterien genannt, hatten jedoch kathartischen Charakter, was schon durch den Namen des Gottes bezeugt wird.[35] Der kretische Eleuthereus wird zu einem der Kureten: indem man den lokalen Dämon heroisierte, war es natürlich, ihn unter dieser orgiastischen Maske in den Kreis des allgemeinen Mythos einzuführen; es steht ihm zu Gesicht, herumzuwirbeln und mit dem Schwert gegen den Schild zu schlagen vor dem Höhlengewölbe, wo die Ziege Amaltheia den künftigen Aigisträger nährt. Diesem Bil-

[33] Nach dem Fragment aus der Tragödie *Antiopa* bei Clemens *Strom.* I, 24, 163: ἔνδον δὲ θαλάμοις βουκόλων (eine zweifelsohne gelungene Verbesserung von Wilamowitz, anstatt βουκόλον) / κομῶντα κισσῷ στῦλον Εὐίου θεοῦ.

[34] Paus. IX, 16, 6; Phot. *s.v.* λυσίαι τελεταί.

[35] Lobeck, *Agl.* S. 644: *quemadmodum* καταδεδέσθαι *idem est quod* πεφαρμακεύσθαι *sic* λύειν *et* ἀναλύειν *est veneficio solvere.*

de des ungestümen jugendlichen Kriegers entspricht die Gestalt des eleutheräischen Gottes in der schwarzen Aigis, d. h. dem Ziegenfell (Melanaigis), in der Hand den totbringenden Speer, bei dessen Anblick die Jungfrauen in Wahnsinn verfallen.

Der Kultus des Dionysos-Eleuthereus wurde verhältnismäßig spät in Athen aufgenommen und machte ein zweites Frühlingsfest des Gottes – die Großen Dionysien[36] – erforderlich. Das ist die allerspäteste Schichtung der Dionysosreligion in Attika. Der Kultus der Bukolen ist ursprünglich ein kretischer vordionysischer Kult; zum Dionysischen wird er infolge seiner Vereinigung mit einem andern attischen Kult, der den Dionysos schon vor den Bukolen kannte. Dieser älteste attische Dionysoskultus entstand in Epakria.

§ 7

Der Heros von Epakria ist Ikarios; er ist der lokale Dionysos jener Epoche, als der Name des Gottes noch nicht gefunden war, – ein Leidensdämon, der chthonische Spender von Überfluß und insbesondere der Beschützer des Weins. Er wird mit orgiastischem Kultus, mit Menschenopfern, Raserei der Weiber, und phallischen Bräuchen verehrt und von Anfang an in einem gewissen Zusammenhang mit der Artemis gedacht. Später verwandelt er sich, dem Eleuthereus ähnlich, in einen Heros und Gastfreund des Dionysos. Denn unter der Regierung Pandions in Athen, so erzählt der Mythos, ist Dionysos zu Ikarios gekommen. Dieses Kommen bezeichnet die Aneignung des Namens der Gottheit und die Überführung des lokalen orgiastischen Kultes in eine untergeordnete Beziehung zu einer Reihe anderer ihm ähnlicher. Der Name Dionysos wurde entlehnt, aber woher? Die Überlieferung bringt Pandion durch seine Tochter Pandionis in Zusammenhang mit dem Mythos des Tereus. Uns erscheint in diesem Mythos nicht die thrakische Herkunft des Tereus wichtig, sondern der weibliche Orgiasmus und seine Lokalisierung in Daulis am Vorgebirge des Parnassos. Den Namen des Dionysos und seine Religion im eigentlichen Sinn brachten die Theoriden (Pilgerinnen), die attischen „Lenai", mit, die zwecks Einführung gemeinsamer religiöser Zusammenkünfte mit den „Thyiaden" vom

[36] Aus der mykenischer Inschrift, die das Opfer eines Bockes an Bakchos (der außerdem auf Naxos, in Eritrach und Ilion verehrt wurde) im Monat Bakchion und die Bewirtung der Opferpriester (Βακχιῶνος δε[κά]τηι ἐν Δειράδ[ι] Διονύσωι Βακχεῖ χίμαρος καλλιστεύω[ν]· τὴν τιμὴν ἱεροποιοὶ διδόντων καὶ συνεστιάσθων, δ[αι]νύσθων δὲ αὐτοῦ) verordnet, schließt Prott (*Leg. sacr.* S. 17), diesen Monat mit dem attischen Elathebolion gleichsetzend, daß wie die Anthesterien eine alt-ionische Einrichtung waren, so auch die Großen Dionysien auf die allgemein-ionische zweite Frühlingsfeier des Dionysos festgelegt wurden.

Kithairon und Parnaß in Beziehungen traten. Sie brachten die Botschaft, nicht vom Sohn der Semele, sondern von dem Gotteskind, das geheimnisvoll aus dem Schoß der Erde geboren und in der Wiegen-Mulde (ἐν λίκνῳ) von den Mänaden als Wärterinnen gepflegt wird.

Der Orgiasmus der Frauen auf dem Kithairon und Parnaß bestand seit undenklichen Zeiten – noch ehe er der Gottheit des Dionysos zugeteilt wurde. Und die attischen Frauen nahmen natürlich vor der Aneignung des dionysischen Namens durch die Gemeinde des Ikarios und vor der Regierung Pandions daran teil. Es liegt historische Wahrheit in der Legende, daß Dionysos, vor seinem Besuch bei Ikarios, schon als Gast bei Semachos erschienen sei, der an der Grenze jenes selben Epakria lebte, und daß der Gott die Tochter des Semachos zur Mänade geweiht habe, indem er ihr die orgiastische Nebris übergab: das sei schon unter Amphiktyon geschehen. An so uralte Sagen von ihren Scharen und Zusammenkünften konnten sich die attischen Wallfahrerinnen zu den heiligen Orten und Bergen des Dionysos erinnern; jedoch als eigentliche Ära der Dionysosreligion in Attika gilt die Regierungszeit des Pandion, weil in dem Orakel über die Anthesterienfeiern (siehe weiter unten Kap. IX, § 1) gerade Pandion erwähnt wird. Der Dienst der Frauen indessen begann schon früher, wie der Mythos genau weiß, und darum erscheint die Regierung des Amphiktyon gleichsam als konkurrierende Ära des attischen Dionysostums.

Pausanias beschreibt (I, 2, 6) als eines der ältesten heiligen Denkmäler von Athen die tönerne Darstellung eines Gastmahls des Amphiktyon, an dem unter der Zahl der göttlichen Gäste des königlichen Gastfreundes auch Dionysos teilnimmt, der, nach Philochoros (Athen. II, 7), den Amphiktyon lehrt, Wein mit Wasser zu verdünnen. Die Sage von Erichthonios, dem Schlangenheros, und den Taunymphen, den Töchtern des Agraulos, die auf einem Felsen der Akropolis den göttlichen Sohn der Erde und des Feuers (Hephaistos) in einem ihnen übergebenen Korb mit Schlangen hüten, den sie nicht zu öffnen wagen – diese Sage bezeugt, daß sich die Stadt des Kekrops frühzeitig die den Orgien der Thyiaden verwandten Vorstellungen angeeignet hatte. Auch diese Legende wird von der mythologischen Überlieferung auf die Zeit des Amphiktyon bezogen. Auf die gleiche Zeit schließlich geht der phallische Dionysoskult zurück, der offenbar den Bukolen fremd ist und in der Überlieferung mit den Namen des Ikarios und des Semachos in Verbindung gebracht wird: dem Dionysos-Orthos und seinen Nymphen wird von Amphiktyon im heiligen Ort ein Altar errichtet.[37] Die Nymphen sind bezeichnend für den Kultkreis, in dem der weibliche Orgiasmus herrscht. Die ländlichen Dionysien hängen unzertrennlich mit den ältesten Formen der Dionysosverehrung in Epakria zusammen.

---

[37] Ribbeck, *Anfänge des D.-Cultus in Attika*, contra Welcker, *Götterlehre* II, S. 609.

Also haben wir am Anfang den agrarischen Orgiasmus der ikarischen Winzer (hierher gehören die Askolien) und in engem Zusammenhang damit den Orgiasmus der Frauen, ein Erbteil der „pelasgischen" Epoche; dann die Gemeinschaft der orgiastischen Frauen von Attika (Λῆναι) mit den Mänaden vom Parnaß und Kithairon, und als Ergebnis die Aufnahme der dionysischen Religion in Epakria und an andern Orten, unter anderem in der Stadt selbst (ἄστυ) – zu einer Zeit, da die Bukolen noch die alte, vordionysische und kretische Form derselben Religion weiter entwickeln. Schließlich vollzieht sich die Verschmelzung der bukolischen Kulte mit den rein-dionysischen.

§ 8

Die Vereinigung der bukolischen und bakchischen Gemeinden drückte dem Brauch der Anthesterien ihren deutlichen Stempel auf. Die Vermählung der Basileia mit Dionysos trägt, wie Curtius scharfsichtig bemerkt, den Charakter einer „Nachbarshochzeit". Das Lenaion war das Heiligtum der Winzer, das Bukoleion das der Hirten. Der Basileus gehört den Rinderhirten, die Basileia dem Dionysos. Von jener Zeit an heißt es, daß er von den Winzern und Hirten gemeinsam ermordet worden sei, während die Hirten ganz offenkundig anfänglich den Ikarios überhaupt nicht kannten.

Für sich allein konnten die Bukolen die rein dionysische Religion nicht entwickeln: wir finden bei ihnen keine Spuren eines alteingewurzelten weiblichen Orgiasmus. Der Versuch, das Vorhandensein von weiblichen bukolischen Thiasoi, die unter dem Namen von „Kuhthiasoi" bestanden hätten, (βόες, *CIG* 3605) nachzuweisen, mißlang: er gründete sich auf die unrichtige Auslegung der pergamenischen Inschrift, in der von den der Athene geopferten Herden und Hirten die Rede ist; Fraenkel deutete sie befriedigend in einem Sinn, der die erwähnte Konstruktion völlig beseitigt. Dionysos als Hirt (βουκόλος) ist bekannt: er weidet wilde Rinder (ποιμὴν ἀγραύλων ταύρων), nach den Worten einer orphischen Hymne; nach Theokrit „fängt Bakchos der Herrliche in Bergestälern selber den jungen Stier ein".[38] Allein nirgends begegnen wir seinem Korrelat: der Gott ist der Stier, seine Dienerinnen sind die Kühe. Wenn Dionysos der Stier ist, sind seine Diener die Stierhüter; wenn er selbst der Hirt ist, sind seine Verehrerinnen die Herde. Die angenommene Wechselbeziehung zwischen dem Gott und den Mänaden scheint uns dem Wesen nach nicht unmöglich: die elischen Frauen rufen den „würdigen Stier" offenbar als den erwarteten Gemahl. Die Mimallonen tragen Hörner, so wie auch Io eine Kuh ist.

[38] Theocr. XX, 33: χὠ καλὸς Διόνυσος ἐν ἄγκεσι πόρτιν ἐλαύνει.

Auf Kreta wird diese Vorstellung in den Mythen von dem Orgien-Zeus-Tauros bezeichnet. Bei den Hellenen aber fand sie keine Aufnahme: der weibliche Orgiasmus hatte sich von alters her sein eigenes breites Flußbett gegraben; seine Formen hatten sich so fest gefügt, daß sie fremden Einwirkungen nicht mehr zugänglich waren, und die Religion der Trieterien kennt in ihrem Kreis keine Pasiphae. Es ist aufschlußreich, daß in der Tragödie des Euripides, trotz des kultischen Zusammenhangs vom Brautgemach der Semele in Theben mit den Bukolen, trotz der göttlichen Erscheinung des Dionysos in Stiergestalt, und trotz der Zerreißung junger Stiere die Bakchantinnen der bukolischen Symbolik fremd bleiben und unabänderlich als die Jagdmeute der Artemis erscheinen, als die chthonischen Hunde der nächtlichen Waldesschluchten. Dafür beruht der männliche Dionysosdienst – und insbesondere der Dithyrambos – voll und ganz auf dem orgiastischen Kult des Stieres, der ältesten Form der bukolischen Religion.

Die Bukolen kannten Zeus als Stiergott, dem enthusiastische Opfer dargebracht wurden. Die Mänaden kannten Dionysos als Schlange und göttliches Kind, das aus dem dunkeln Erdenschoß geboren wird. Die Ganzheit der Dionysischen Religion ist die Folge der Berührung dieser beiden Kulte, des männlichen und des weiblichen. Als die Bukolen von Theben – gleich Kadmos und Teiresias in der Tragödie des Euripides – die Religion der Mänaden annahmen, wurde Dionysos in Theben von Semele geboren.[39] Das Vorhandensein dreier religiöser Tatsachen bedingte die Entstehung dieses Mythos von der Geburt des Dionysos: der weibliche Orgiasmus, die Erkenntnis des Dionysos als Sohneshypostase und die orgiastische Vorstellung vom göttlichen Vater. Diese letzte war das Unterscheidungsmerkmal der kretischen Religion der Rinderhirten; die weiblichen Ekstasen und die Offenbarung des Kindes gehörten den Mänaden an. Es ist nicht verwunderlich, daß das Brautgemach der Semele sich in Theben im heiligen Bezirk der Bukolen befindet. Die Holzsäule (στῦλος) des Gottes, die mit dem Blitz in Semeles Gemach hineinstürzt und von der das Orakel kündet: „Die Säule wird den Thebanern Gott Dionysos selber, der Freudenreiche, sein" – möglicherweise eine der kretischen Betelnußpalmen (vergl. ἔμψυχοι λίθοι), ein uralter Fetisch des Gottes – diese Säule umwindet sich auf wunderbare Weise mit dem Efeu der Felsenschroffen.[40] Der Thyrsos selbst ist

[39] Über das Geburtsfest des Dionysos in Theben, Stat. *Theb.* II, 71. Das Thema eines delphischen Hymnos zu Ehren des Dionysos ist von einem gewissen Philodamos aus der lokrischen Stadt Skarpheia im letzten Drittel des 4. Jahrhunderts geschrieben, Weil, *Bull. Corr. Hell.* XIX (1895) und XXI (1897).

[40] Clem. *Strom.* I, 24, 163: λέγεται δὲ καὶ ἐν χρησμῷ τινι· στῦλος Θηβαίοισι Διώνυσος πολυγηθής. Schol. Eur. *Phoen.* 651: ἱστορεῖ γὰρ Μνασέας ὅτι τῶν Καδμείων βασιλείων κεραυνωθέντων κισσὸς περὶ τοὺς κίονας φυεὶς ἐκάλυψεν αὐτὸν, … διὸ καὶ περικιόνιος ὁ

gleichsam ein materielles Zeichen für die Vereinigung der Bukolen mit den Mänaden: ein Hirtenspieß, bedeckt mit wildem Waldesgrün.

§ 9

Von der Zeit an, da die Bukolen ihre Heiligtümer um ein neues und fortan sehr wichtiges vermehrten – um das Brautgemach (θάλαμος) – waren sie bereits Verehrer nicht mehr des Prä-Dionysos, sondern des Dionysos. Dieses Ereignis bedeutete den allgemeinen Umbruch des ursprünglichen bukolischen Kultes, von dem nur versprengte Überreste von der Art der athenischen Buphonien zurückblieben. Die Bukolen von Athen bekamen ebenfalls ein „Brautgemach"; und offenbar entstanden solche „Gemächer" (θάλαμοι) auch an andern Orten. Tatsächlich begegnen wir in den neu entdeckten Fragmenten (I, 57. 58 [= Frg. I, iv]) der „Hypsipyle" des Euripides, deren Handlung sich in Nemea abspielt, der gleichen Vereinigung der heiligen Orte: des Bukoleions, das δώματα μηλοβοσκά genannt wird – es ist das Königsgemach des Königs Lykurg (μέλαθρα Λυκούργου) und stößt an den Tempel des nemeischen Zeus, dessen Priester Lykurg ist, wie auch die athenischen Buphonien dem Zeus geweiht sind – , und des Brautgemachs des Dionysos, θάλαμος Βρομίου, wo die Frauen des Chores, gleich den Gererai von Athen, sich bereiten, dem Dionysos heiliges Räucherwerk und Trankopfer darzubringen.[41]

Lykurg, oder auch Lykos, der Heros von Nemea, dessen Grabmal im heiligen Hain des Zeus verehrt wird, ist zweifellos eine Hypostase des Lykurgos-Butes, von dem wir als dem Stammvater der Butadai und dem Heros-Archegetes der Bukolen sprachen. Dadurch erklärt sich das Bukoleion in Nemea. Nach Hyginus lebt Hypsipyle nicht als Sklavin beim nemeischen Lykurg, sondern bei Lykos von Theben. Wie dem auch sei, die Dienerin des Dionysos gerät zu den Bukolen. Dasselbe kann man von Dirke behaupten: der thebanische Mythos von Antiope, der rasenden Tochter des Lykos, die die Dirke umbringen ließ, und von Dirke, die an die Hörner eines Stiers gebunden ward, der sich als Dionysos enthüllte, spiegelte die ersten Beziehungen der Bukolen zu den Mänaden in Theben wider, Kampf und Bündnis. Antiope ist Vorsteherin des vordionysi-

---

θεὸς ἐκλήθη παρὰ Θηβαίοις. *Orph. hymn.* XLVII: Κικλήσκω Βάκχον περικιόνιον, μεθυδώτην, Καδμείοισι δόμοις ὃς ἑλισσόμενος πέρι πάντη ἔστησε κρατερῶς βρασμοὺς γαίης ἀποπέμψας. Die Säule mit Dionysos-Maske auf den Vasen, die von Frickenhaus („Lenäen-Vasen", *Winckelmann-Programm,* Bd. 72, Berlin 1912) zusammengestellt wurden, ist vielleicht ein kultischer Ersatz für die thebanische Säule im athenischen θάλαμος.

[41] E. Peterson, *Rhein. Mus.* LXVIII (1913), S. 245. Die von Peterson gestellten topographischen Fragen berühren unsere Überlegungen im wesentlichen nicht.

schen bukolischen Kultes; Dirke ist eine Mänade vom Kithairon. Das Orakel des Bakis von der Sonne (Dionysos?) im Sternbild des Stiers drückt offenbar die vollzogene Vereinigung aus.[42]

Von hier geht die geheimnisvolle Kulthandlung der heiligen Vermählung aus.[43] Jedoch ihr Urbild – die Vermählung der Königin und Mänade mit Zeus-Dionysos in Theben – mußte in Athen eine wesentliche Änderung erfahren. Auch in Attika wurde Dionysos geboren: das war der eleusinische Iakchos.[44] Sein Vater war Zagreus, der Dionysos des Reiches der Unterwelt, der Dionysos des Frühlings- und Totenfestes der Anthesterien. In dieser Form war die heilige Vermählung im Gemach des Bukoleions in Wahrheit ein nationaler attischer Kult und keine böotische Neuerung. Zur Reform der Bukolen waren also die Orphiker notwendig: denn alle oben dargelegten Besonderheiten der attischen Aufnahme zeichnen sich durch den Stempel des alten Orphismus aus. In den weiter unten angeführten Worten Diodors finden wir gleichsam die Formel für diesen orphischen Synkretismus:[45] „Es heißt, daß Zeus mit Persephone den Dionysos zeugte, den manche Sabazios nennen (Orphismus); seine Geburt wird in Kulthandlungen dargestellt, in seinem Namen finden nächtliche und geheimnisvolle Gottesdienste statt (Mänaden). Es wird behauptet, er hätte als erster Rinder zusammengespannt (Buzygos) und damit die Ackerbestellung vervollkommnet, weswegen er auch mit Hörnern dargestellt wird (bukolischer Kult)." Kein Wunder, daß fortan der bukolische Kult mit orphischen Elementen durchsetzt ist.

Der religiös-historische Prozeß, der sich im tiefen Altertum beim attischen Demos von Phlya vollzog, dient soweit man ihn in seinen Grundzügen erraten kann, als weitere Bestätigung der errungenen Resultate. Der Kultus von Phlya ist ein Kult des Geschlechtes der Lykomidai, für deren Stammvater ein gewisser

---

[42] Die „Prunkgemächer" (μέγαρα) in der späten Inschrift auf der Insel von Ten (Kaibel, *Epigrammata* 371), die zu den Mysterien des Geschlechtes der Agenoriden (τελεταὶ Ἀγηνορίδων) zwischen dem Tempel des wilden Bromios (ἀγροτέρου Βρομίου) und einer unbestimmten anderen Gottheit gehören, sind vielleicht Bukolien gewesen. Der Dionysos-Name dieser Mysterien weist auf mystische Homophagie hin, die wir bei den Bukolen in der Tragödie „Die Kreter" antreffen. Unter Homophagie in den orphischen und bakchischen Thiasoi der Mysten ist das einweihende Teilhaftigwerden des lebenden Fleisches und Blutes eines zerstückelten Opfertiers, zusammen mit dem Eid eines völligen Verzichts auf Fleischverzehr, zu verstehen.

[43] Vgl. Kap. I, § 5.

[44] Nach Diodor (III, 66; IV, 2) wurde Dionysos in Eleutherai geboren.

[45] Diod. VI, 4: φασὶ γὰρ ἐκ Διὸς καὶ Φερσεφόνης Διόνυσον γενέσθαι τὸν ὑπό τινων Σαβάζιον ὀνομαζόμενον, οὗ τήν τε γένεσιν καὶ τὰς θυσίας καὶ τιμὰς νυκτερινὰς καὶ κρυφίους παρεισάγουσι διὰ τὴν αἰσχύνην τὴν ἐκ τῆς συνουσίας ἐπακολουθοῦσαν. λέγουσι δ' αὐτὸν ἀγχινοίᾳ διενεγκεῖν, καὶ πρῶτον ἐπιχειρῆσαι βοῦς ζευγνύειν καὶ διὰ τούτων τὸν σπόρον τῶν καρπῶν ἐπιτελεῖν· ἀφ' οὗ δὴ καὶ κερατίαν αὐτὸν παρεισάγουσι.

Lykos, Sohn des Pandion, galt. Das bringt den Gedanken nahe, daß die ältesten Lykomidai Bukolen waren. Andererseits ist der Hauptkult von Phlya der Kultus der Erde, die die Große Göttin genannt wird und als orgiastisches männliches Korrelat einen dionysosähnlichen Gott bei sich hat, der in der Folge unter dem Namen Phlya (Phleus ist der Vegetations-Dionysos) auf die Stufe eines Heros herabgesetzt wurde. Die Verschmelzung des männlichen bukolischen Elementes mit dem weiblichen dionysischen vollzog sich in Phlya deutlich unter orphischem Einfluß: von der Zeit an sind die Lykomidai ein orphisches Geschlecht, das die ältesten Hymnen des Orpheus wahrt und orphisch-dionysische Weihehandlungen aufführt, ihr Stammvater Lykos aber, der die Züge des dionysischen Antagonisten und Bukolen Butes-Lykurg verliert, ist nur noch Prophet und Begründer einer religiösen Gemeinde.[46]

[46] Paus. IV, 1,6; IV, 20, 4; IX, 27, 2; IX, 30, 12; X, 12, 11. Vgl. über die Lykomiden Toepffer, *Attische Genealogie,* S. 209.

Kapitel IX

Der orphische Dionysos

§ 1

Ein von Demosthenes in der Meidias-Rede angeführtes Orakel legte der athenischen Bürgerschaft ans Herz, das altehrwürdige Fest der ersten Blumen, welches zugleich ein Seelenfest war, mit besonderem Eifer und Pracht zu begehen.

Der heilige Spruch mahnt die Erechthiden, die Pandions Stadt bewohnen, daß der Herr der Anthesterien, die den ionischen Lenz liturgisch einleiteten, Bakchos Bromios sei, und daß der Glanz dieser ersten dionysischen Frühlingsfeier nicht verblassen dürfe. Die obersten Hierarchen des Hellenentums, die den göttlichen Willen *ex cathedra* verkündeten, suchten darauf offensichtlich, die selbstständige Bedeutung der Anthesterien gegenüber dem zweiten kalendermäßigen Bakchosfest – den glanzvollen Großen Dionysien – zu sichern. Es war keine Neuerung:[1] das Orakel beruft sich ja selbst auf die urväterliche Überlieferung. Andererseits aber ist ihm doch deutlich die Absicht einer kultischen Reform aufgeprägt, für die es erforderlich war, den Anthesterien im Namen des Dionysos größeres Ansehen zu geben und gerade diesen als deren eigentlichen Gott auszurufen. Delphi und Dodona waren eins in dem Bestreben, die Verehrung des Dionysos dauerhaft zu begründen und zu vertiefen.

Die Erwähnung der Vätersitten und besonders das Erinnern an den König Pandion, dessen Name die attischen Dionysoslegenden ins Gedächtnis rief, macht die Athener auf den nationalen Wert des alt-ionischen Kultes aufmerksam, der in den Anthesterien fortlebte, zum Unterschied von den Großen Dionysien, die mit der Verehrung des böotischen Dionysos-Eleuthereus verknüpft waren. Das besagt nicht, daß Delphi dem ionischen Wesen grundsätzlich den Vorzug gegeben hätte: für die antike Weisheit besteht übrigens wahrer Nationalismus vor allem in der Treue zu den Heiligtümern von Sippe und Stamm. Der Hinweis auf die altersgraue Überlieferung diente aber noch einem anderen besonderen Zweck: die Anthesterien mit ihrem Totentag (χυτροί) waren das Fest der Ahnen als Gäste und Kömmlinge aus der Welt des Jenseits. Das bezeu-

[1] Dieterich, *Nekyia,* S.139, Anm. 1.

gen die kathartischen Hydrophorien (λουτρά)[2], die „Totenwaschungen" mit reinigendem Wasser, das über die Gräber ausgegossen wurde am 19. Tag des Monats Anthesterion. Die Absicht des Orakels ist, das Bewußtsein des Zusammenhanges zu verstärken zwischen der Frühlingsgestalt des blumenbringenden Bakchos und seiner jenseitigen Wesenheit, die ihn mit dem unterirdischen Hermes des Totengedenktages verbindet. Von wem aber ging im 6. Jahrhundert der Impuls aus, jene in Brauch und Mythos von je her angedeutete, aber nicht mehr lebendig empfundene Synthese der Vorstellungen vom Heimgang der Seelen in jene Welt und von ihrer Wiederkehr von dort im Volksglauben zu wecken und sie mit dem Namen des sterbenden und wiederauferstehenden Dionysos auszuzeichnen? Leicht erkennt man darin die Tendenz der orphischen Brüderschaft, die um diese Zeit am Ruder der öffentlichen Macht in Attika stand und von der delphischen Priesterschaft unterstützt wurde.

Von alters her wurde der Zustrom der lebendigen Frühlingskräfte als andringende Flut der aus dunkeln Schlünden auferstehenden Seelen angesehen, – jener „Keren", die von den Lebenden, damit sie nicht zu lange als Gäste bei ihren irdischen Verwandten weilten und, scheidend, vor dem nächsten Frühjahr nicht wiederkehren sollten, gegen Ende des Festes zurückgesandt wurden in ihre dunkeln, geheimen Behausungen im Schoß der Erde – mit beschwörenden Worten („Keren, hinweg! Vorüber ist das Blütenfest!") und magischen Kunstmitteln wie das Bestreichen der Türen mit Pech. Das Volk wußte von ihrer Anwesenheit bei den Frühlingsgelagen, noch ehe das göttliche *movens*, das sie ans Licht der Erdensonne heraufbrachte, klar bestimmt war. Als dieses Prinzip in der Vorstellung des wiederauferstehenden Gottes gefunden war, da bedeutete den Frühling feiern, den Herrn der Seelen aus den Tiefen auf die Erde heraufrufen (ἀνακαλεῖν). Darum gebietet das Orakel, am Fest der Frühlingsblumen den Namen des Bakchos zu heiligen.

Längst waren die Anthesterien dem Dionysos geweiht; das Orakel faßt nur die zerstreuten Strahlen des Glaubens an diesen Gott als an den Herrn der Seelen in den Brennpunkt einer Idee zusammen und zeichnet das Dogma vor, das ihn zum Urheber ihrer Wiederkehr macht, zu ihrem allgemeinen und einzigen Führer auf dem „Weg aufwärts" ins Land der Lebenden, – also zum Gott der „Wiedergeburt" oder „Palingenesia". Die Anthesterien sind das Herbeirufen, das Heraufbeschwören (ἀνάκλησις) des Dionysos aus dem Schoß der Erde und, mit ihm, des ganzen Schwarms seiner körperlosen Begleiter; und nicht umsonst sagt Phanodemos von denen, die das Fest der ersten Blumen feiern, daß sie, nachdem sie „mit Wasser gemischten Wein genossen, mit Lobpreisungen und Reigentänzen den Dionysos heraufrufen als Blumenbringer und Di-

[2] *CIA* III, 77; Prott, *Leges sacrae* S. 3, mit Anm.

thyrambos, als Auferwecker heiliger Verzückung und orgiastischen Lärms (Bromios)“[3] – denn solches war der ursprüngliche Sinn und Brauch der Frühlingsfeiern. Darum eben war den Orphikern so viel am höheren Ruhm der Anthesterien gelegen: auf dem Boden dieser ältesten und dabei nationalen Überlieferung war es ihnen ein Leichtes, aus dem Material der Volksreligion das mystische System eines neuen religiösen Bewußtseins aufzubauen, das die Hellenen in der geistigen Lehre vom Weg der Seelen erziehen sollte, in der Lehre von ihrer Verantwortung, Erleuchtung und Wiedergeburt, von den Bedingungen, die ihre Losreissung von der Gottheit verursachten und zu der ersehnten Wiedervereinigung mit ihr führen konnten.

Im 1. Jahrhundert n. Chr. zeiht Apollonios von Tyana, nach Philostratos, die Athener am Fest der Anthesterien der Verweichlichung und des Vergessens der männlichen Traditionen ihrer Väter, da er sieht, wie in den Pausen zwischen den Vorträgen orphischer Rhapsoden auf ein Signal der Flötenbläser Jünglinge in Frauengewändern von safrangelber, purpurner und granatroter Farbe zu tanzen beginnen, indem sie die Reigen der Horen, der Nymphen und der Mänaden darstellen. Diese pantomimischen Zwischenspiele waren aber offenbar orphisch-bakchische Aufführungen (δρώμενα).[4]

Manchen deutlichen Anzeichen nach übte schon im 6. Jahrhundert die orphische Gemeinde einen tiefen Einfluß auf die Anthesterien aus. Dafür zeugen der in die Festordnung der Anthesterien eingeführte Ritus der heiligen Vermählung der Gattin des Archon-Basileus mit Dionysos, die “unaussprechlichen Mysterien“ dieses Ritus (ἄρρητα), dessen Verbindung mit den „Jobakchien“, die Beteiligung am Brauch des eleusinischen „Hierokeryx“, d. h. des priesterlichen Ausrufers, (die erst von der Zeit des orphisch-eleusinischen Bundes an möglich geworden), die Zahl der „Geräen“, die Matronen der Stadt, die dem auferstandenen Bräutigam Dionysos Opfer auf vierzehn getrennten Altären darbringen (was geradezu die Herkunft des Ritus aus der orphischen Lehre von der Zahl der Teile verrät, in die der urewige Dionysosknabe von den Titanen zerstückelt ward), und schließlich die Entzündung der mystischen Fackeln (δαδουχία), begleitet vom Gesang des Verses „Heil Dir, Bräutigam, neues

[3] Phanodem ap. Athen XI, 13: ἡσθέντες οὖν τῇ κράσει ἐν ᾠδαῖς ἔμελπον τὸν Διόνυσον, χορεύοντες καὶ ἀνακαλοῦντες Εὔαν τε καὶ Διθύραμβον καὶ Βακχευτὰν καὶ Βρόμιον.

[4] Philostr. v. Apoll. IV, 21. – Daß der Inhalt dieser Pantomimen Mythen von Deukalion und der Flut, von der Zerstückelung des Iakchos-Dionysos von den Titanen, von der Himmelfahrt der Semele und der Geburt der beiden Dionysen (des vorzeitlichen Sohns der Persephone und des historischen Sohns der Semele) bildeten, schließt Lobeck (*Agl*. S. 267) aus dem Vergleich des philostratischen Äußerungen mit Lukians Beschreibung der heiligen Ballete (*De salt*. 38).

Licht!“[5] Alle diese mystisch-symbolischen Züge setzen die liturgische Ausarbeitung in einer geschlossenen Gemeinde von Eingeweihten voraus.

Es ist zu beachten, daß die Hochzeit der Gattin des „Königs“ mit dem Gott einen Akt der athenischen Staatsmysterien, *arcana rei publicae*, bildete. Bei Demosthenes[6] (*In Neaeram*) finden wir die Eidesformel der zur Verrichtung des Ritus berufenen Frauen: „Ich halte mich heilig und keusch, und rein vom Verkehr mit Uneingeweihten und vom ehelichen Verkehr mit dem Gatten; ich halte die Theoinien und auch die Jobakchien zu Ehren des Dionysos ein und feiere sie nach der Väter Regel zu den vorgeschriebenen Zeiten.“ Diese Formel drückt wohl die Bedingungen aus, denen die Leiterinnen der dionysischen Orgien allenthalben genügen mußten: im athenischen Brauch verrichten die Gerären den heiligen Dienst nach der Rangordnung der Mänaden, deren Höchste die Gattin des Königs ist. In der gleichen Rede ruft Demosthenes die Neaera anklagend an: „Und eine solche Frau brachte die unaussprechlichen Opfer für unsere Stadt dar und sah, was sie als Fremdländische nicht sehen durfte, und ging dorthin, wo selbst keine der gebürtigen Athenerinnen hingeht mit Ausnahme der Gemahlin des Königs, und nahm den Geräreneid ab und wurde dem Dionysos vermählt und waltete des heiligen Dienstes im Namen des Vaterlandes, nach dem Brauch der Väter, viele heilige und unaussprechliche Mysterien verrichtend.“[7]

Mittelpunkt der Anthesterien war nach Thukydides (II, 15) der alte heilige Bezirk und Tempel des Dionysos in den Limnen, den „Niederungen“. Eine Inschrift aus dem 2. Jahrhundert n. Chr., die in den Limnen gefunden wurde (wenn die topographische Bestimmung von Dörpfeld richtig ist)[8] zeigt, daß sich in der Folgezeit dort die religiöse Gemeinde der Iobakchoi versammelte, deren Ordensregel, die den Inhalt der Inschrift bildet, einen interessanten Einblick in die Organisation eines der späten orphisch-bakchischen „Thiasoi“ gewährt.[9] Im Zusammenhang mit dem oben Ausgeführten scheint die Ortsbestimmung des orphischen Bethauses durchaus begreiflich: der Kultus des Iobakchos wird auch in der eben angeführten Eidesformel genannt. Jedoch war der Ritus der heiligen Hochzeit (wie schon oben, Kap. VIII, erwähnt) auf zwei

---

[5] Firmicus *De err.* XIX, 1: <ἰ>δὲ νύμφε, χαῖρε νύμφε, χαῖρε νέον φῶς.

[6] Demosth. *In Neaeram* 78.

[7] Eine Inschrift der Insel Thera nennt ebenfalls „eine Gerära des Dionysos, des Lichtesten der Götter vor der Stadt“ *IG* XII, 3, 420. Gruppe, *Mythol.*, S. 1423, Anm. 3. Vgl. Foucart, *Inscr. Du Peloponnèse,* 326a.

[8] Vgl. Judeich, *Topographie v. Athen,* S. 261 f.; Frickenhaus, *Lenäen-Vasen,* S. 72. Winkelm. Programm. Berlin, 1912; E. Peterson, „Lenäen oder Anthesterien“, *Rhein. Mus.* LXVII (1913).

[9] *Athen. Mittheil.* 1894, S. 260; Maass, *Orpheus,* Anhang.

voneinander getrennt liegende Heiligtümer verteilt; das Götterbild des Dionysos, das dabei gebraucht wurde, wurde hinübergetragen, und die „Königin" verbrachte die mystische Nacht mit dem Gotte im Bukoleion, der alten Residenz des Königs, nach den Mitteilungen von Aristoteles in seinem Buch *Über den Athenischen Staat* (II, 26): „Der Herrscher bewohnte das Bukoleion, wie es heute heißt, das nahe am Prytaneion gelegen ist; und der Beweis dafür ist, daß noch heute dort die Hochzeitsnacht der Gattin des Basileus mit Dionysos gefeiert wird." Diese wichtige Tatsache wirft ein neues Licht auf die Geschichte der Anthesterien und auf die ältesten Geschicke des ganzen Dionysoskultes in Attika; in diesem Licht stellt sich das religiöse Gemeinschaftswerk der Orphiker noch bedeutsamer dar; sie benutzten die vordionysische Überlieferung der frühen „Bukolen" zum Zwecke des Aufbaus einer einzigen, einheitlichen, mystischen Dionysosreligion. Wie das möglich war, haben wir in der Untersuchung über die „Bukolen" gesehen; jetzt wollen wir uns der Beurteilung der Rolle zuwenden, die der orphische Bund ganz allgemein für die Ausarbeitung der dionysischen Gottesverehrung gespielt hat.

§ 2

Aus den Wurzeln der in Staatskulte eingreifenden delphisch-orphischen Theologie des 7. und 6. Jahrhunderts entwickelte sich im Laufe der Zeit jene Anschauung des kosmischen Verhältnisses zwischen Apollon und Dionysos, welche die Schule der Neoplatoniker in der mysteriosophischen Überlieferung der sich seit dem 5. Jahrhundert dem allgemeinen Glauben immer mehr entfremdenden orphischen Sekte deutlich ausgeprägt vorfand. Nach dieser Anschauung ist Apollon das Prinzip der Einheit, sein Wesen ist die Monade, während Dionysos das Prinzip der Vielheit vertritt, was der Mythos als Leiden des duldenden und zerfleischten Gottes darstellt. Als Stifter der Ordnung und Harmonie ist Apoll die bindende und einende Kraft; auf dem Wege des alles Unvollkommene überwindenden und reinigenden Aufsteigens führt er die schwankenden Gestaltungen des Lebens zu der sie umfassenden und beherrschenden idealen Form, vom unsteten Werden zum unbeweglich verharrenden Sein empor. Dionysos, der sich den Fluten selbstverschwenderisch des wogenden Daseins hingibt, bringt – niedersteigend – seine göttliche Ganzheit und Seligkeit zum Opfer, indem er alle Formen mit sich erfüllt, um sie mit der Begeisterung überströmenden Lebens, der Überfülle, ja Raserei aus Überfülle zu durchdringen. Soll aber die Ekstase den Gotterfüllten nicht zu Grunde richten, kann sie nicht lange währen, und von diesem „Heraustreten aus sich selbst" als einer zeitweiligen Selbstaufhebung der Persönlichkeit, wendet Dionysos die mensch-

lichen Seelen dem irdischen Traumerleben des geteilten Seins gleichsam in neuen und veränderten Masken wieder zu, bis die Welle der dionysischen Brandung die letzten Dämme der Individualität weggespült hat und sie durch die Todesweihe in den grenzenlosen Ozean des All-Eins versenkt, ohne jedoch ihre Sonderexistenz völlig abzuschaffen. Wenn nun als natürliches Symbol der Einheit die Monade erscheint, so war das Symbol der Teilung in der Einheit als Ursprung aller Vielheit schon längst durch die Lehre der Pythagoreer vorgezeichnet: die Zweiheit, oder Dyas. Es steht also der Monade des Apoll die dionysische Dyas so gegenüber wie dem männlichen Prinzip das weibliche gegenübersteht, das ebenfalls von alters her durch die Zahl „Zwei" als Gegensatz zur „Eins" des Mannes bezeichnet wird. Indessen ist Dionysos nicht nur ein weiblicher, sondern auch ein männlicher Gott; antinomisch schließt er in sich die Dyas wie die Monade ein: in der Tat schafft er und zerstört er zugleich die fließenden Formen der Individuation. Das apollinische Prinzip wird in der dionysischen Welt der Teilung als dem Dionysos immanent gedacht, – so wie *esse* dem *fieri* immanent ist, – und folglich auch als Prinzip jener Bewahrung der persönlichen Einheit jenseits der Schwelle des Todes, denn ohne diese Einheit wäre die durch Dionysos herbeigeführte Wiedergeburt der Persönlichkeit, ihre Palingenesie, nicht möglich. Die urgründliche Konsubstanzialität der delphischen Brüder ist in der Gestalt des Orpheus versinnbildlicht, der als Mittler zwischen den beiden Wesenheiten, an denen er in gleichem Maße teil hat, erscheint. In diesem Sinne sagt der Neoplatoniker Proklos: „Orpheus stellt dem Herrscher Dionysos die apollinische Monade entgegen, die ihn vom Aufgehen in der titanischen Vielheit und vom Verzicht auf den Weltherrscherthron abwendet und ihn rein und makellos in der Einheit bewahrt."[10]

Dionysos, wesensgleicher Sohn des himmlischen Vaters und leidender Gott, läßt sich gierig verschlingen vom materiellen, aus Sein und Nichtsein gemischten „titanischen" Element. Dieses Element, das sich nach Teilnahme an der göttlichen Natur sehnt, erlangt durch das Verschlingen des Dionysos eine Kommunion mit seiner lichten Wesenheit, wenn auch zunächst nur auf dem Wege der Gewalt und des kosmischen Verbrechens. Dionysos wird zum Urheber der göttlichen Belebung der in sich geteilten und entzweiten, weil ungöttlichen Kreatur (μεριστὴ δημιουργία). Da jedoch jedes Atom von ihr wünscht, sich mit ihm für sich allein und gesondert von den Andern anzufüllen, der Opferwille des Gottes aber zur Selbsthingabe keine Grenzen kennt, so bildet gerade das Übermaß seiner Selbstentäußerung eine Gefahr für die göttliche

[10] Procl. *In Alcib.* 83: Ορφεὺς ἐφίστησι τῷ βασιλεῖ Διονύσῳ τὴν μονάδα τὴν Ἀπολλωνιακὴν ἀποτρέπουσαν αὐτὸν τῆς εἰς τὸ Τιτανικὸν πλῆθος προόδου καὶ τῆς ἐξαναστάσεως τοῦ βασιλείου θρόνου καὶ φρουροῦσαν αὐτὸν ἄχραντον ἐν τῇ ἑνώσει. Vgl. Lobeck, *Agl.* S. 553. Dort werden auch andere Äusserungen der Neoplatoniker über Dionysos angeführt.

Integrität. Darum ist der Selbstvergeudung des Dionysos eine Schranke gesetzt in der Gestalt seines anderen Ich, das Apollon heißt und sich als Gott der sieghaften Einheit und wiedervereinigenden Kraft offenbart. Orpheus, der Prophet beider Offenbarungen, der dionysischen und der apollinischen, wird wie Dionysos zerrissen, aber sein Haupt bleibt unversehrt, und aus seinem Munde erklingen immerdar Wahrsagungen auf der Insel Lesbos. Ebenso zerrissen war im Urbeginn das Kind Dionysos, sein Herz aber blieb unversehrt, sei es unter dem Berge Parnassos, wo Pallas Athene es verborgen hatte, sei es im Schoße des Urvaters Zeus, der es in sich aufbewahrt, um eine Neuerscheinung des Sohnes zu erwirken.

Eine kosmologische Umschreibung dieser Spekulationen ist die von Plutarch (*De Ei delphico* 9) vermittelte Doktrin, die sich aber von dieser durch einen schroffer ausgedrückten pantheistischen Monismus unterscheidet. „Die Weisen verstehen insgeheim unter Apollon oder Phoibos alles als ein einziges Feuer. Die Verwandlung (der einen feurigen Substanz) in Geister und Wasser und Erde und Gestirne und Tier- und Pflanzenarten und die Verteilung derselben auf die einzelnen Teile des Weltkörpers betrachten sie als Leiden (πάθημα) und als eine Art Zerstückelung (διαμελισμός) des Gottes und nennen ihn in diesem Aspekt Dionysos-Zagreus und Nyktelios und Isodaites und lehren von seinem jeweiligen Sterben und Wiederauferstehen." Demnach ist die Welt in *statu individuationis* Dionysos, im Zustand der zerschmolzenen Einheit aber Apollon. Das Leben der Welt besteht im periodischen Wechsel dieser beiden Zustände. Diese Betrachtung ist von den Elementen des Orphismus als metaphysische Richtung durchdrungen, nicht aber von seinem religiösen Geist und seinem Pathos der Transzendenz. Spitzt sich der Orphismus auf den substantiellen Gegensatz des Göttlichen und des Titanischen zu, so ist in dieser Plutarchstelle, die besonders merkwürdig ist als Versuch einer religiös-psychologischen Charakteristik, soweit sie die Natur der dithyrambischen Begeisterung definiert, keine Rede vom Schicksal der Seelen. Aber in einer anderen philosophischen Arbeit tröstet Plutarch seine Gattin über den Verlust ihrer Tochter mit dem in den dionysischen Mysterien geoffenbarten Geheimnis von der persönlichen Unsterblichkeit und Wiedergeburt. Auf jeden Fall geht auch aus der oben angeführten Betrachtung hervor, daß nach der Anschauung der Orphiker der Zerstückelung des leidenden Gottes, die das geistige Prinzip der Welt des Entstehens und Vergehens bildet, eine Schranke gesetzt ist: das apollinische Prinzip rettet ihn und stellt die All-Einheit wieder her.

Nach den Neoplatonikern ist Dionysos der „Gott des geteilten Weltgebilds" (μεριστὴ δημιουργία) als Urheber der uranfänglichen Individuation; jedoch hat er nichts gemein mit dem Selbsterhaltungstrieb der in sich geschlossenen individuellen Daseinsform, im Gegenteil, er erscheint vielmehr als innerer An-

sporn zur Selbstverschwendung als Mittel der Wiedervereinigung mit dem Ganzen durch den Übergang in andere Formen. Die Individualität widerstrebt diesem inneren Ruf des Dionysos in ihr; dann enthüllt Dionysos sich als Tod. Die Grenze für die Selbsthingabe ist der Tod der Einzelform der Verkörperung; das Verweilen der Seele in der Behausung der Dahingeschiedenen bedeutet das Ausruhen des Dionysos daselbst von dem Leidensopfer der Zerstückelung und der Trennung, bedeutet Reinigung (ἄχραντον), Wiedervereinigung (ἕνωσις); die Erneuerung der Opfertat des Leidens heißt Rückkehr ins Leben, die Wiedergeburt, die „Palingenesie". Dionysos, Gott des Todes, ist gleichzeitig auch Gott der Wiedergeburt (τῆς παλιγγενεσίας ὁ θέος). Solches ist die spätere Dialektik des alten Kultes: das religiöse Denken des Volkes wohnt seinem Kultus inne, sein Sinn liegt in der Weihehandlung.[11] Als erste begannen die Orphiker für das Volk zu denken, und das Volk erkannte in ihrer ältesten Lehre seinen Glauben, wenn es auch schon vom 5. Jahrhundert an ihre mystischen Sektengebräuche mied.

Das Schicksal des Menschen ist das gleiche wie das Los des leidenden Gottes. Nur ist der Mensch nicht ganz dionysisch: seine niedere Natur ist „titanisch" und kämpft chaotisch wider den Gott. So hält er sich selbst in „Banden" (δεσμοί) oder im „Grabe" seines Körpers (σῶμα σῆμα). Entgegen seinem Willen muß er, nach Anaximander, mit dem Tode Buße für die Schuld seiner gesonderten Entstehung, seiner egoistischen Vereinzelung zahlen. Gewaltsam zerfällt er in seine einzelnen Bestandteile. Aber auch hier wird die Ganzheit seiner geistigen Wesenheit, des Dionysos in ihm, durch Einwirken der „apollinischen Monade" jenseits des Grabes gerettet (σύστασις), wo die Wasser des Lebens aus dem „See der Erinnerung" (Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης) fließen und das Bewußtsein der vergessenen Einheit wiedererwecken, und von wo ein neuer Ruf (von dem Vergil in seiner Beschreibung des Elysiums spricht) ihn wieder an die Oberfläche der Erde bringt, auf daß er von neuem und dieses Mal vielleicht aus freiem Willen teilhaftig wird der Leiden des Dionysos und ungehemmt „seine Seele verschwendet".

> Wandernd durch die Gefilde des Hades, wirst du erblicken
> Links am sprudelnden Quell eine schlanke weiße Zypresse:
> Meide den Ort und nahe dich nicht dem lockenden Wasser.
> Besseres wirst du wo finden des Wegs, das kühl aus dem See fließt
> Des Gedächtnisses. Sprich zu den Hütern, die dich verscheuchen:
> „Erde heißt meine Mutter; vom Sternhimmel wird sie befruchtet;
> Himmlisch ist mein Geschlecht, das wisset ihr selber. Doch elend

[11] Vgl. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion,* Cambr. 1903, S. vii: „what a people *does* … must always be one clue … to what it *thinks*."

Bin ich vertrocknet; verdurstet zu Tod. Drum lasset, ihr Guten,
Mich den brennenden Durst aus dem See des Gedächtnisses stillen."
Dann zum göttlichen Born gewähren dir Zutritt die Hüter;
Laben wird dich der Trunk und der Schar der Heroen dich einen.

Dieser Geleitspruch, der wohl magische Bedeutung für den Einlaß in die Wohnstätten der Seligen hatte, findet sich vollständig oder in Bruchstücken und in vielen verschiedenen Lesarten auf den Goldplättchen, die in den orphischen Gemeinden von Petelia und in anderen Gegenden Süditaliens, aber auch Kretas, den Toten mit in den Sarg gelegt wurden.[12] Die Zypresse, Symbol des Todes und des Geschlechtes,[13] die hier weiß belaubt erscheint, d. h. sonnenhaft wie die Silberpappel (λευκή) des Helios, bedeutet ohne Zweifel Rückkehr ins Leben, deren Gefahr für die Seelen, die in den Gefilden des Hades schweifen, in ihrer Vorzeitigkeit liegt. Die Kraft des Quells, der die Wurzeln der silbrigen Zypresse umspült, ist die gleiche wie die Zauberkraft der Höhlen, wo die Seelen, wenn sie sich am Vergessen ihrer geistigen Heimat berauscht haben, vom Durst nach Verkörperung in irdische Leiber erfüllt werden. Wie diese Höhlen gehört auch jene Zypresse dem Dionysos, nicht als „Abwärtsführer" (καταγωγός), sondern als „Aufwärtsführer" zum Licht der Erdensonne (ἀναγωγός). Aus beiden Quellen – des Vergessens und der Erinnerung – trinkt auch, wer in die Höhle des Trophonios „niedersteigt", um das Orakel des dionysischen Heros zu befragen, der in unterirdischem Gewölbe dem in Schlaf versenkten Wallfahrer weissagt (Paus. IX, 39, 8). Die Vorstellung von den kühlen Wassern des Gedächtnisses stellt wiederum der Welt der irdischen Teilung die jenseitige Welt der göttlichen Einheit entgegen: die Teilung ist das Vergessen, die Wiedervereinigung – die Erinnerung. Platons Anamnesis-Lehre beruht, wie wir sehen, auf der Grundlage religiös-mystischer Überlieferung; sie entwickelte sich aus dem Orphismus und findet im Zusammenhang mit ihm ihren vorbestimmten Platz.

„Der Leidensmythos von der Zerreißung des Dionysos", sagt Plutarch an anderer Stelle, „schließt die Lehre von der Wiedergeburt in sich ein."[14] Nach den Neoplatonikern ist „Dionysos der Gott, der die Wiedergeburt bewirkt, alle Formen der Verkörperung umschafft und alles Entstehende dazu bringt, aus den Türen herauszutreten."[15] Der Gedanke von der Rückkehr aus dem Schatten-

[12] Kaibel, *Epigr. Gr.* 1073. Vgl. O. Kern, „Orphiker auf Kreta", *Hermes* LI (1916), S. 554 ff.

[13] Vgl. Eitrem, *Hermes und die Toten*, Christiania 1909, S. 25 – über Cypresse-Phalli (Martial VI, 49, 4; 73, 7).

[14] Plutarch *De esca carn.* I, 7: τὰ γὰρ δὴ περὶ τὸν Διόνυσον μεμυθευμένα πάθη τοῦ διαμελισμοῦ – ἐστὶ μῦθος εἰς τὴν παλιγγενεσίαν.

[15] Hermias, *In Phaedr.* 55: οὗτος γάρ ἐστιν ὁ τῆς παλιγγενεσίας αἴτιος θεὸς – ὁ καὶ δεύτερον ποιῶν τά τε ἔνυλα εἴδη καὶ πᾶσαν τὴν γένεσιν θύραζε προιέναι παρασκευάζων.

reich war von jeher mit der Gestalt des Dionysos verknüpft; im Zusammenhang mit dieser Vorstellung und dem Mythos von der zwiefachen Geburt des Gottes wurde auch die falsche Ableitung des Namens „Dithyrambos" von „Tür" und dessen Deutung als „Zweitürendurchschreiter" allgemein anerkannt.

„Ich würde mich nicht wundern," sagt Sokrates in Platons Dialog „Gorgias" (492 E), „wenn es sich herausstellte, daß Euripides die Wahrheit gesprochen hat in jenen Versen:

> Vielleicht bedeutet „Leben" bei den Toten „Tod",
> Und was sie „Sterben" nennen, Leben ist's für uns.

Auch von den Weisen habe ich gehört, daß wir tot sind, und daß unser Leib unser Sarg ist." Der Gedanke der Orphiker, der Pythagoreer und des Heraklit von der Polarität des Lebens und des Todes als zweier entgegengesetzter Zustände oder Aspekte ein und desselben Daseins war geistiger Besitz wohl der Mehrzahl aller gebildeten Leute.

In einem zum oxyrhinchischen Papyrusfund gehörenden Gedicht des Alkaios an Melanippos lehnt der große Lyriker von Lesbos die theosophische Lehre, für die sein Freund und politischer Gesinnungsgenosse schwärmt, von der Wiederkehr der Verstorbenen ans Licht der irdischen Sonne ab; nach des Dichters Ansicht ist eine derartige Gedankentüftelei, die nur leere Illusionen weckt, gottlos wie die List des Sisyphus, der für seine vergebliche Flucht aus der Behausung der Toten zu ewigen Qualen verurteilt ward. Das vielsagende Dokument drückt lebhaft den Kampf der Meinungen über die „Palingenesie" an der Grenze des 7. und 6. Jahrhunderts aus, und dies nicht etwa im Kreis der religiösen Denker wie Pindar, der der orphischen Mystik zugetan war, sondern in der militärisch-aristokratischen Gesellschaft des Insel-Hellas.

So horchten weite Kreise auf die Anschauungen der „Theologen" über Gegenstände der öffentlichen Religion und über den Sinn ihrer Bräuche. Diejenigen, die für „Theologen" galten, waren ihrerseits nur auf Vergeistigung und Verinnerlichung des Überlieferten bedacht. Den Hellenen lag, wenigstens vor der Mitte des 5. Jahrhunderts, der Verdacht fern, daß in den Mysterien eine Glaubenslehre vorgetragen wurde, die wesentlich neu und von den exoterischen Kulten grundverschieden war; daher war nicht nur ein harmonisches Beieinander beider religiöser Sphären im Bewußtsein des Einzelnen möglich, sondern auch eine sozialpolitische Berührung und Wechselbeziehung zwischen den beiden. Der heutige Forscher würde eine schwere Schuld auf sich laden, sollte er nicht mit größter Sorgsamkeit ein Philosophem oder Theologem von den allgemeinen volkstümlichen Vorstellungen unterschieden. Jedoch, indem man sich hütet, die Gebiete des naiven und des theosophisch vermittelten

Glaubens miteinander zu vermengen, muß man sich gleichzeitig auch vor einem vorgefaßten Skeptizismus wahren gegenüber den offenkundigen Beweisen ihrer Gleichartigkeit. Einen solchen Beweis liefert u. a. die oben geschilderte partielle Rezeption der orphischen Dogmen in das Gefüge der athenischen Staatskulte im 6. Jahrhundert.[16]

§ 3

Unter Peisistratos wurde die orphische Reform in Attika abgeschlossen. Das heilige Bündnis zwischen Dionysos und Athene, die Gründung der dionysischen Staatsmysterien (die heilige Hochzeit und die Institution der Gerären), die Herstellung einer engen Kultgemeinschaft zwischen der Dionysosreligion und den entsprechend umgestalteten eleusinischen Weihen – das alles konnte nur mit Hilfe der orphischen Mystik zustande kommen. Letztere vertiefte die Verbindung der Frühlingsfeier der Anthesterien mit dem Kultus der Abgeschiedenen und sicherte dem alten Totengedenktage im Zyklus der dionysischen Liturgie einen festen Platz. Die orphische Mystik trug unzweifelhaft bei zu der scharfen Abgrenzung des Dithyrambus und der Tragödie vom „Satyrspiel", zur Trennung also des ernsten und gehobenen Dionysosdienstes (σπουδαῖον) von der dionysischen Ausgelassenheit (σατυρικόν); sie pflanzte in Athen den musischen Kult des Dionysos-Melpomenos, des Gottes der tragischen Muse Melpomene, ein, dessen Name selbst seine Herkunft aus der Wiege der eleusinischen Dromena verrät und dessen Leitung dem Sängergeschlecht der Euniden (Paus. I, 2, 5) übergeben wurde, das nach dem Vorbild der eleusinischen Eumolpiden seine Tätigkeit ausüben sollte. Das orphische Element färbt von Anfang an die attische Tragödie und verleiht ihr liturgische Feierlichkeit: sie wurde in Athen, nach Aristoteles' Zeugnis, erhaben, großartig und weihevoll (ἀπεσεμνύνθη). Eine Einwirkung mußten auch die ältesten orphischen Weiheaufführungen auf sie ausüben, die vom Geschlecht der Lykomidai im attischen Demos von Phlya veranstaltet wurden;[17] als Hauptgottheiten wurden dort die Mutter Erde und ihr männliches sterbendes und wiederauflebendes Korrelat verehrt, das schon frühzeitig dem Vegetations-Dionysos Phleus und Antheus gleichgesetzt wurde; in Phlya wurde wohl gar die Zerreißung des Dionysoskindes durch die Titanen dargestellt. Die Beschränkung selbst der attischen Tragödie auf die Motive der Heldensage, die Ausscheidung also aus ihrem Machtgebiet der direkten Darstellung der Taten und Leiden des Diony-

[16] Vgl. Aristoph. *Ranae* 1032: Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετάς θ' ἡμῖν κατέδειξε κτλ.

[17] Paus. IX, 27, 2; ib. 30, 12; I, 31, 4; IV, 1, 5. Vgl. Kapitel VIII, § 9, letzter Absatz.

sos, erklärt sich gerade durch das Bestreben, die dionysische Gottesverehrung zu erhöhen: in seinem heiligen Bezirk konnten in der zwar sakralen aber doch nicht eigentlich gottesdienstlichen Handlung der Tragödie wohl die Schatten der heroischen Hypostasen des leidenden Gottes, unter geheiligten Masken, in eleusinischen Stolen und auf rituellen Kothurnen, heraufbeschworen werden, jedoch die Leiden des Gottes selbst konnten nicht zum Gegenstand eines öffentlichen Festschauspiels dienen; sie zu betrachten geziemte nur den eingeweihten Teilnehmern an den Mysterien.

Die dionysische Gottesverehrung zum Mittelpunkt der athenischen Staatsreligion machen: das war das Ziel der orphischen Bewegung. Einige Anzeichen legen die Vermutung nahe, daß der erste Schritt zur Erreichung dieses Zieles die Einführung der Dionysosanbetung in alle privaten Kulte war; hieraus konnte sich der Begriff der „Orgeonen" im Sinne von Geschlechtsmitgliedern entwickeln, die gemeinsam Orgien abhielten – wenn wir mit Toepffer den Ausdruck als eine Entlehnung aus der Dionysosreligion betrachten (was übrigens nicht ganz sicher ist).[18] Dabei verband sich der Dionysoskult ganz natürlich mit den gemeinsamen Festen der athenischen Geschlechter zu Ehren der verstorbenen Anverwandten mit den Theoinien und den Apaturien. Da die Archontenbefugnis auf der Volkswahl beruhte, da auch die vierzehn Gerären, welche der Gemahlin des Archon-Basileus bei Verrichtung des Hochzeitsritus beistanden, offenbar nicht immer Vertreterinnen derselben Geschlechter waren (es konnte ja auch in Athen gar nicht so viele dionysische Geschlechter von alters her geben), und da der Ritus des heiligen Beilagers seinem inneren Wesen nach aber gerade mit der Stammesüberlieferung verknüpft war (κατὰ τὰ πάτρια), so drängt sich die Annahme auf, daß von einer gewissen Zeit an alle Geschlechter zu Trägern des Dionysoskultes wurden. Wann dies geschah, läßt sich nicht bestimmen: Peisistratos mag diese Umwandlung des Geschlechterkults zum mindesten schon im Werden vorgefunden haben. Auf jeden Fall bedeutet sie in ihrer endgültigen Gestalt die formelle Vereinigung aller lokalen und ursprünglich getrennten Dionysoskulte von Attika. In der historischen Überlieferung wird Peisistratos mit aller Bestimmtheit als glühender Eiferer und tätiger Verbreiter der dionysischen Gottverehrung geschildert. Bei der Verwirklichung seiner religiös-politischen Absichten stützt er sich ganz und gar auf die Orphiker, denen die Dionysosreligion in Attika ihre abschließende Formung verdankt.

Der Erforschung der Quellen der hellenischen Theologie steht noch manches Vorurteil im Wege. Wir geben uns nicht einmal klare Rechenschaft darüber, daß die vorsokratischen Philosophenschulen aus der Säkularisierung einzelner

[18] Toepffer, *Attische Genealogie,* S. 12 ff.

Stücke der in der Zeiten dunkel begrabenen mythosophischen Überlieferung entstanden sind – einer Überlieferung, unter deren ersten Emissären ausgesandt, um dem Volk die Anfänge der heiligen Weisheit zu künden, wir noch am besten Hesiod kennen, von dem wir nichtsdestoweniger auch so gut wie nichts wissen. Indessen haben wir die lehrreiche Analogie von Indien vor Augen, wo die symbolische Spekulation sich unmittelbar an die Epoche der Hymnen anschließt und der künstlerischen Entwicklung des Epos vorangeht. Es liegt kein Grund vor, der Gemeinde nicht zu trauen, die als ihren Ahnherrn (wie die Homeriden – Homer) den göttlichen Sänger Orpheus verkündet, von dem sie lehrten, daß „er die Mysterien des Dionysos gefunden hat und in Pieria begraben liegt, nachdem er die Zerreißung erlitten hatte“,[19] gleich dem Gott dieser Mysterien, – es liegt kein Grund vor, dieser Gemeinde in ihren Berufungen auf die Autorität alter geheimer Tradition nicht zu trauen und in der gewaltigen liturgischen und dogmatischen Reform, die sie im 6. Jahrhundert durchführte, eine (etwa vom angeblichen Fälscher Onomakritos verübte) Verzerrung und Verdunkelung der nationalen Religion zu erblicken; sie wollte wahrhaftig – um mit dem Wilamowitz der „Homerischen Untersuchungen“ zu reden – das alte Gesetz nicht aufheben, sondern erfüllen.[20]

§ 4

Die Ausbildung des dionysischen Dogmas vollzieht sich im Schoß der orphischen Gemeinde. Es ist kein Versuch, eine neue Religion zu schaffen, und wenn eine Gnosis, so doch keine heterodoxe, keine vom nationalen Glauben und Kultus abtrünnige:[21] Wie hätte sie anders die Gunst der delphischen Priesterschaft gewinnen können? Die orphische Gnosis stützt sich auf die hellenische Überlieferung: Was wir als „Theokrasie“ bezeichnen, wenn wir von den Verfallserscheinungen der nationalen Religionen sprechen, beginnt in Wirklichkeit in der ältesten Religionsgeschichte – dort wo der lokale Kultus aufhört. Die Orphiker setzen das theogonische und kosmogonische Epos fort. So entwikkeln sie das hesiodische Schema der Aufeinanderfolge der Äonen zu einer me-

---

[19] Apollod. I, 15: εὗρε δὲ Ὀρφεὺς καὶ τὰ Διονύσου μυστήρια, καὶ τέθαπται περὶ τὴν Πιερίαν διασπασθείς.

[20] Wilamowitz-Möllendorff, *Homerische Untersuchungen, Excurs über die orphische Interpolation*.

[21] Also findet man die Wurzel der Palingenesielehre – die Vorstellung von der Belebung des dionysischen Opfers – nicht nur im Ritus, sondern auch in dem Mythos, wonach Dionysos als spielendes Kind Böcklein zerreißt und wiederbelebt. Oppian (*Cyneg.* IV, 280), vgl. Otto, *Dionysos,* S. 125.

taphysischen Lehre, nach welcher auf das goldene Zeitalter des Lichtbringers Phanes das silberne des Kronos folgt, und auf dieses das titanische Zeitalter, das mit der Zerreißung des urewigen Kindes Dionysos-Zagreus einsetzt.[22]

In der Lehre von Dionysos schließen die Orphiker sich den bereits gestalteten Glaubensformen an. Das Volk hatte nicht nur den Begriff des geopferten göttlichen Wesens aus den Opferbräuchen abgeleitet, sondern es hatte auch den ideellen Träger der heroischen Leiden – den Gott-Heros, den Stärksten unter den Heroen in der Unterwelt, des himmlischen Vaters Sohn Dionysos genannt, indem es aus der Wesenheit des obersten Zeus eine Reihe alter (vordionysischer) Attribute ausschied und sie auf seinen leidenden und sterbenden Sohn übertrug. Nachdem das Volk das Antlitz des Gottes gefunden hatte, siedelte es ihn, unter anderen Wohnstätten seiner Kraft, auch in der Sonne an. Denn, mögen die Anhänger der Sonnentheorie in gewissen Fällen auch recht haben, insofern einige Gestalten der Volksmythologie tatsächlich Vorstellungen der Sonne widerspiegeln, – so haben wir doch im gegebenen Fall ein Beispiel des umgekehrten Prozesses vor uns, ein Beispiel für die Ansiedelung eines selbständig erkannten göttlichen Wesens in der Sonne.

In seiner Eigenschaft eines leidenden und sterbenden Gottes wird Dionysos vorwiegend mit der untergegangenen und unsichtbaren Sonne identifiziert. Die Phrygier und Paphlagonier sahen im Frühling die Rückkehr oder das Erwachen, im Herbst das Weggehen oder das Hinsiechen des Sonnengottes.[23] Apollon ist die Tagessonne, Dionysos die Sonne der Nacht, die der Unterwelt leuchtet, nach der heiligen Überlieferung von Elis, die, wenn auch unter delphischem Einfluß umgeprägt, doch wahrscheinlich im lokalen Glauben an den unterweltlichen Dionysos als Herrn der Abgeschiedenen wurzelte.[24] Der Dualismus des sommerlichen und winterlichen Sonnenkults lag der zwei-einigen delphischen Religion des Phoibos-Dionysos zu Grunde. Die runden Tempel des Sonnen-Dionysos in Thrakien waren wohl als Grabmäler der Sonne gedacht, indem sie den Schoß der Erde versinnbildlichten, der sich aufgetan, um den Dionysos-Sabazios[25] für die Zeit seiner Entrückung (ἀφανισμός) aufzu-

---

[22] Proklos in Schöll-Studemund, *Anecdota graeca*, 1886, v. II, 58: τρίτον τὸ Τιτανικόν, ὅ φησιν ἐκ τῶν Τιτανικῶν μελῶν τὸν Δία συστήσασθαι· [= Proklos, *In rem pub.* II 74; Anm. d. Hrsg.].

[23] Welcker, *Götterlehre* I, S. 430.

[24] *Etym. Magn.* 277, 47. Zu den Münzen aus Mytilene, auf denen Helios und Dionysos verbunden sind, s. Welcker I, S. 411.

[25] Macrob. I, 18, 11: *in Thracia eundem haberi Solem atque Liberum accipimus, quem illi Sebadium nuncupantes magnifica religione celebrant, ut Alexander scribit. eique deo in colle Zilmisso aedes dicata est specie rotunda, cuius medium interpatet tectum.* Vgl. Sophokles' Fragment „Tereus" (= Fr. 582, 1): Ἥλιε, φιλίπποις Θρῃξὶ πρέσβιστον σέβας.

nehmen und vor den Lebenden zu verbergen; denn die runden Bauwerke sind ihrer uralten Bestimmung nach Grabmäler.

Jedoch neben der Möglichkeit, dem leidenden und sterbenden, oder dem entschwundenen und gefangenen Sonnengott (aus dieser Vorstellung scheint auch der Urmythos der *Odyssee* entsprungen zu sein) einen anderen in der Welt der Lebenden triumphierenden Sonnengott gegenüberzustellen,[26] bot sich auch noch eine andere Möglichkeit: in der Sommersonne die lebendige Gegenwart des Gottes zu ahnen, in der Wintersonne aber einen blassen Abglanz des Hingegangenen, seinen den Lebenden gebliebenen Doppelgänger. Diesen Weg schlug die synkretistische Richtung ein, die frühzeitig bestrebt war, Helios, den Sonnengott, mit Dionysos gleichzusetzen.[27] Im Gegensatz zu dem delphischen Dualismus (der übrigens nach und nach auch zu der synkretistischen Auffassung neigte) suchten die Orphiker die Vorstellung von dem Sonnen-Dionysos als einer neuen Wesensform des ursprünglichen Lichtes, Phanes, zu befestigen: Helios, den das preisende Volk als Dionysos anruft. Er leuchtet wie den Lebendigen so auch den Toten. Wenn er bei den Toten weilt, leidet er nicht, quält er sich nicht in Banden, wie etwa die Paphlagonier wähnten: eine bessere Einsicht hatten von jeher die Thraker und insbesondere die thrakischen Geten (οἱ ἀθανατίζοντες), wie Herodot sie nennt: den seligen Seelen strahlt er als milde Sonne in ungetrübter Herrlichkeit.

Die oben (Kap. II, § 4) zitierte metrische Grabinschrift von Philippi aus der römischen Epoche, die den thrakischen Mystizismus in orphischer Deutung atmet, schildert die jenseitigen Freuden des entschlafenen Knaben im wahren Reich des Dionysos als Spiel und Tanz auf den Wiesen des blühenden Nysa. Das Unterweltreich des Dionysos ist das Reich der Blumen, ebenso wie die dionysischen Anthesterien das Fest der Frühlingsblüten und zugleich der abgeschiedenen Seelen ist. Eine spätere Inschrift aus derselben Gegend unterrichtet uns über Totenfeiern, welche die religiösen Gemeinden des thrakischen Dionysos (*Liberi Patris Tasibasteni*) am Feste der Rosalien veranstalteten.[28] Den Anthesterien war es bestimmt, unter dem Namen Rosalien – Fest der Rosen – noch lange das heidnische Hellas zu überleben.

---

[26] Dieses Kontrast bildete den Gegenstand des Mythos von Orpheus in der Tragödie des Aischylos „Die Bassaren" – Nauck, *Fragm. Trag. Gr.* S. 9; Orpheus (nach Eratosth. *Catast.* 24, S. 140) „verehrte Dionysos nicht, sondern hielt Helios für den höchsten der Götter, den er auch Apollon benannte; er stand vor der Morgenröte auf, stieg auf das Pangaeus-Gebirge und wartete dort auf den Sonnenaufgang, um den ersten Sonnenstrahlen des Gottes zu begegnen."

[27] Zur Zusammenstellung des Dionysos und des Helios, vgl. Wide, *Lakon. Kulte,* S. 161.

[28] *CIL* III, 703.

§ 5

Das Volk kannte auf Erden den wilden Jäger Zagreus, den Seelenfänger, der die Seelen ins Dunkel der Unterwelt entführte – es kannte Aktaion, dessen Standbilder mit Fesseln umwunden wurden, und andere Gestalten und Namen desselben starken Jägers, dessen grimmige Meute den von der gespenstischen Jagd ereilten Bergwanderer zerfleischte. „Das ist Dionysos – der Herr über die Seelen, der sie im Jenseits selig macht und wieder zu erneutem Erdendasein ruft", belehrten die Orphiker. „Man muß ihn segnen. Auch der von den Titanen verschlungene Knabe des Zeus ist kein anderer als jener starke Jäger Zagreus-Dionysos" (s. Kap. I, § 10).

Dionysos geradezu mit dem „Unterwelt-Zeus" (Ζεὺς καταχθόνιος, *Il.* IX, 457) zu identifizieren, war nicht leicht und obendrein unnötig.[29] „Das letzte Gericht über die Toten hält ein anderer Zeus, jener im Reiche des Hades", sagt Aischylos (*Suppl.* 232), der sich bei Aristophanes (*Ran.* 886f.) als Zögling der eleusinischen Mysterien bekennt: „Demeter hat gebildet meinen Geist und Sinn, ich bin deiner Weihen würdig." Gerade als Zögling von Eleusis hat er besondere geheimnisvolle Gründe, den Unterweltsrichter von seiner Sohnesgestalt, dem Dionysos-Iakchos, zu unterscheiden. Heraklit hat keinen Anlaß, auf solche Subtilitäten zu achten: „Ein und derselbe Gott ist Hades und Dionysos, in dessen Namen die Leute rasen und toben." Auch seiner Aussage, der Äon sei das Reich eines spielenden Kindes scheint das orphische Bild des vorzeitlichen Knaben Dionysos Zagreus, dem der Vater das Weltregiment abgetreten hatte, zu Grunde zu liegen. Die Gleichsetzung von Hades und Dionysos war auch im weitverbreiteten orphischen Vers geprägt: „Unter den Lebenden Bakchos, er ist den Entschlafenen Hades."[30]

Eine Schwierigkeit entsprang der rein historischen Ursache: der Unterwelt-Zeus war nämlich eine vordionysische Gottheit,[31] und der neu erschienene Sohn des Zeus mußte von ihr unterschieden werden. Der geheimnisvolle Sinn der Unterscheidung aber war für die Eingeweihten ein tieferer: von alter Zeit an finden wir in der hellenischen Theologie und Mystik die deutliche Erkenntnis einer hypostatischen Mehrheit von Personen in der dem Wesen nach Einen

---

[29] Vgl. Dittenberger, *Syll.* 2, 373: Διονύσῳ Λήνει, Δίι χθονίῳ, Γῇ χθονίῃ.

[30] Βάκχος ἐνι ζώοισιν, ἐνι φθιμένοις Αἰδωνεύς. Vgl. die zum chthonischen Dionysos eingeordneten Darstellungen s. *Wiener Vorlegebl.* XI, 3.

[31] Vgl. Schneider, *Wiener Studien* XXV (1903), S. 148: „Gegenüber dem homerischen, olympischen und anthropomorphen Zeus repräsentiert also Dionysos ‚den anderen Zeus', wie ihn Aischylos nennt (*Suppl.* 217), den vorhomerischen Zeus der mykenischen Epoche, den chthonischen und theriomorphen, als welcher er nach den Ausgrabungen von Kreta bekannt geworden ist."

Gottheit. Auch der eleusinische Dionysos, der Knabe Iakchos, mußte vom Unterwelt-Zeus als Sohneshypostase unterschieden werden, welcher allein die Attribute der göttlichen Geburt, des Todes und der Wiederauferstehung angehörten. Jedoch das Geheimnis der Dionysosgestalt im Reich der Unterwelt, das Geheimnis des Iakchos, blieb Geheimnis für die nicht in die Mysterien Eingeweihten.

Aischylos, der eingeweiht war oder als solcher in Athen galt, identifiziert den Zeus der Unterwelt nicht mit Dionysos. „Leb wohl, Zagreus, und Du gastfreundlicher Gott!" sagt sein Sisyphos, als er das Reich der Unterwelt verläßt. Allein derselbe Dichter nennt den Zagreus bald einen Sohn des Hades, bald – in den „Ägyptern" – geradezu Pluton. In der Hypostase des Vaters und in der des Sohnes erscheint Zeus in der unterirdischen Behausung als der eine Hades-Zeus; aber Dionysos als solcher wird in der Gestalt des Knaben Iakchos gedacht.[32]

Die bereits mehrfach erwähnte Grabschrift von Philippi gibt zwei Bilder für das mutmaßliche Schicksal des entschlafenen Knaben im Jenseits: entweder ist er ein jugendlicher Satyr (das männliche Wort-Korrelat zu „Nymphe-Mänade") in der Schar der geweihten Dienerinnen (μύστιδες) des Dionysos, die den Gott auf blumiger Wiese lobpreisen; oder er ist, mit Fackeln in Händen, Reigenführer der nächtlichen Mänaden des feuchten Nysa. In dieser letzten Gestalt sind ihm Züge des Dionysos selber gegeben, des einzigen Anführers der begeisterten Fackelträgerinnen: diese Identifizierung mit dem Gott, besonders jenseits der Grabesschwelle, ist ein Postulat der mystischen Religion der „Bakchen", deren Ziel die Vergöttlichung (Apotheose) des Menschen ist. Die Satyrn aber als friedliche Genossen der Mänaden werden gleich diesen zu Wärtern des göttlichen Knaben:[33] im ersten Bild wird der Dionysos der jenseitigen Welt als Knabe gedacht, der von der Schar seiner Ammen (τιθῆναι) und Wärter (τιθηνοί) gehegt wird.

---

[32] Isodaites (Ἰσοδαίτης), d. h. „gleich verteilte festliche Bewirtung", ist eine der rituellen Bezeichnungen des Dionysos und außerdem die Bezeichnung des chthonischen Gottes überhaupt. Nach Hesych ist Isodaites-Pluton auch der Sohn des Pluton (ὑπ' ἐνίων ὁ Πλούτων· ὑπὸ δὲ ἄλλων ὁ Πλούτωνος υἱός, s.v. Ἰσοδαίτης). Einer anderen Erklärung nach (Bekker, *Anecd.* S. 267, – worüber Lobeck, *Agl.* S. 621 bemerkt: „*non liquet mihi*") ist Isodaites ein „Sonnengott, der allen gleich den Tod verteilt" (Ἰσοδαίτης θεὸς ὁ ἥλιος, ὁ τὸν ἴσον ἑκάστῳ θάνατον διανέμων) – folglich ist Dionysos-Hades auch die Sonne der Lebenden, obwohl hauptsächlich die Sonne der unterirdischen Welt. Unter dem „Sohn des Plutons" ist auch Zagreus-Dionysos zu verstehen. Im „Sisyphus" nennt Aischylos den Vater und den Sohn zusammen; in den „Ägyptern" wird Pluton Zagreus genannt.

[33] Vgl. *Orph. Hymn.* LIV: Κλῦθί μου, ὦ πολύσεμνε τροφεῦ, Βάκχοιο τιθηνέ, Σιληνῶν ὄχ' ἄριστε. Nicandr. *Alexipharm.* 31: Σιληνοὶ κεραοῖο Διωνύσοιο.

Das Verweilen des Dionysos im Reich der Schatten wird schon als seine beginnende Neugeburt empfunden. Die trieterische Periode der Orgien (sie werden nach der Terminologie des antiken Kalenders alle zwei Jahre einmal gefeiert: „im dritten Jahr") bezeichnet vielleicht die Periode seines Austragens im Schoße der unterirdischen Göttin: die Länge dieser Periode entspricht ungefähr der mystisch-verdreifachten Zeitdauer der weiblichen Schwangerschaft.

Die „Thyiaden" (die parnassischen Mänaden, ursprünglich gleich den Amazonen, den Dienerinnen der Artemis, die orgiastische Schar der einzigen Göttin) begehen, indem sie „den Liknites wecken", im delphischen Monat „der Fackelträgerinnen", welcher dem Zeitpunkt der winterlichen Sonnenwende entspricht, magische Handlungen der Geburtshelferin Eileithyia (einer Hypostase der Artemis); sie „beschwören" den im Schoße der Persephone empfangenen und genährten Gott, durch die Tür der Geburt (θύραζε προιέναι) auf die Erde herauszutreten, und mit zwingenden Rufen (ἀνάκλησις) öffnen sie den Mutterleib der Unterweltsgöttin. Darum – ein Zug des mystischen Zaubers – stellen sie das Wiegen des Kindes dar, das nach ältester ländlicher Sitte in eine Kornmulde (λίκνον) gelegt wird.

§ 6

Was trugen nun also die Orphiker in die Volksreligion hinein? Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und an jenseitige Glückseligkeit war einigen Stämmen, die die Gottheit des Dionysos verehrten, nicht fremd. Dieser war unter seinem hellenischen Namen schon lange vor der orphischen Reform ein sterbender, begrabener und am Lerna-See seither beweinter Gott. Er war auch auf dem Parnaß und in Theben derselbe göttliche Knabe, den wir auf der Wiese von Nysa finden, in der Schar der Nymphen und Wärterinnen, die sich vor dem rasenden Lykurg in den Schoß der Meeresgöttin retten. So jedenfalls heißt es in der Erzählung des Diomedes im VI. Gesang der *Ilias*, die wohl kaum erst von den Textherstellern des Homerischen Epos zur Zeit des Peisistratos interpoliert worden ist. Der uralte Brauch des Heraufbeschwörens (ἀνάκλησις) läßt keinen Zweifel daran, daß Dionysos als wiedergeborener oder von den Toten auferstehender Gott wohl bekannt und erfaßt war. Die Zerreißung eines menschlichen Opfers, das durch die Gegenwart des Gottes vergottet ist und das Teilhaftigwerden des Gottes durch Verzehrung des geopferten Leibes – ein Brauch, der sich im orphischen Mythos in der Verschlingung des urewigen Zeussohnes durch die Titanen widerspiegelt – ist so alt wie der Orgiasmus.

Die Titanen wurden mit den dionysischen Leiden offenbar in einigen lokalen Volkskulten, zum Beispiel in der Umgebung von Patrai,[34] in Zusammenhang gebracht. In Arkadien geht die Annäherung der Artemis an die Despoina Hand in Hand mit der Vorstellung, daß die Titanen diesem Kreis angehören, namentlich der kriegerische (ὡπλισμένος) Titan Anytos als Wärter der Despoina (Paus. VIII, 37, 6, in der Beschreibung der Umgebung von Megalopolis). Pausanias bemerkt allerdings, von den „Leiden", die Dionysos seitens der Titanen erduldete, als von einem orphischen Dogma sprechend, daß die Sage von Anytos arkadischen Ursprungs sei (τὰ μὲν δὴ ἐς τὸν Ἄνυτον ὑπὸ Ἀρκάδων λέγεται). Weiterhin beruft er sich auf das Zeugnis des Aischylos, daß Artemis nicht die Tochter der Leto, sondern der Demeter sei. Laut Diodor sammelt Demeter die Teile des zerstückelten Gottes.[35] Demnach war also in Arkadien die älteste, vorapollinische, chthonische Artemis irgendwie mit den Titanen verbunden. Folglich mußte in der vergessenen Schicht uralter Mythenbildung auch ihr männliches Leidenskorrelat mit ihnen in Verbindung stehen, was uns zu den Sagen von Patrai in Achaia führt. Die Titanen sind wilde, orgiastische Diener einer weiblichen chthonischen Gottheit. Der attische Mythos von Ikarios weist analoge Züge auf, die auf alte orgiastische Bräuche zurückgehen und auf jeden Fall vom Einfluß des Orphismus unabhängig sind. Die Variante des Mythos, nach welcher Rhea die Gliedmaßen des zerrissenen Gottes sammelt und ihn wiederbelebt,[36] konnte nach der attischen Reform entstehen, als die innere Tätigkeit der orphischen Gemeinde sich in Klein-Asien auf rein mystische und liturgische Aufgaben konzentrierte. Verlegt man aber die Anfänge des Orphismus, so ist auf alle Fälle klar, daß die fremdländische Vorstellung von der Großen Göttin, die (nach dem Vorbild von Isis und Osiris) die Glieder des zerstückelten Gottes und Throngenossen sammelt und ihr lebendiges Gefüge wiederherstellt, auf hellenischen Boden verpflanzt wurde in Formen, die der vorhandenen, volkstümlichen hellenischen Sage entsprechend abgewandelt und angeglichen waren, so daß sich das Element des Orgiasmus und Titanismus unabhängig von der bewußten theologischen Erfindung oder Deutung darstellt. Man vergesse übrigens nicht, daß der Mythos von dem kosmischen Heros oder Gott, dessen zerstückelter Leib die Teile des Weltalls bildet, in den

---

[34] Paus. VII, 18, 4; Frazers Kommentar (IV, S. 379) ad Paus. VIII, 37, 5. Mayer, *Giganten und Titanen,* S. 150: „So sollen in Patrai die Titanen dem Dionysoskind nachgestellt haben, eine echt orphische Vorstellung, die hier aber auf dem Grunde alter achaischer Titanensagen zu ruhen scheint."

[35] Diod. III 62, 6: πάλιν δ' ὑπὸ τῆς Δήμητρος τῶν μελῶν συναρμοσθέντων ἐξ ἀρχῆς νέον γεννηθῆναι.

[36] Philodem Περὶ εὐσεβείας, Gomp., II, 16, 44: διασπασθεὶς ὑπὸ τῶν Τιτάνων Ῥέας τὰ μέλη συνθείσης ἀνεβίω.

Glaubensvorstellungen der Inder (Puruscha, der Mensch), der Skandinavier (der Riese Ymir), der Assyro-Babylonier (die Göttin wird von Bel entzweigerissen, so daß die getrennten Hälften ihres Körpers Himmel und Erde bilden), der Irokesen (der Riese Schokanipok) und anderer mehrfach vorkommt. Bei anderen nordamerikanischen Stämmen erscheinen zoomorphische Totems – ein Hund oder ein Biber – als Gegenstände der kosmischen Zerstückelung.[37]

Indem die Orphiker die orgiastischen Bräuche der Opferzerreißung auf das aitiologische Urbild der heiligen Legende zurückführten, hoben sie besonders die Sagen von den Titanen hervor und nützten sie aus. Ferner gaben sie dem Jäger Zagreus die Gestalt eines Knaben und identifizierten ihn mit Dionysos, dem Sohn der Persephone. Wenn Zagreus Dionysos ist, nimmt er naturgemäß Knabengestalt an; wurde jedoch Dionysos schon vor den Orphikern in der Maske des Jägers Zagreus erkannt?

Die inneren Gründe und die allgemeinen Prinzipien der orphischen Methode, die zweifellos in Bezug auf vorhandene Gegebenheiten von Brauch und Mythos konservativ waren, machen die Verkündung eines paradoxen Dogmas, das nicht durch Tatsachen oder zumindest durch die Tendenzen eines bereits bestehenden Kultes begründet war, wenig wahrscheinlich. Und wenn sich der Dichter der Alkmaionis an die Erdgöttin und an Zagreus mit dem Rufe wendet: „Herrin Gea und Zagreus, Du allerhöchster der Götter!“[38] so bestätigt dieses Zeugnis nicht so sehr das hohe Alter der Verherrlichung des Zagreus, auf die uns eine gewisse Verbreitung der von dem Sänger ausgedrückten Anschauung schließen läßt. Er wandte sich nämlich an weite Hörerkreise und nicht an eine Gemeinde von Eingeweihten. Aktaion, der Doppelgänger des Zagreus, war mit Dionysos nicht durch eine für die Mythenbildung maßgebende Instanz identifiziert worden, durch ein Orakel oder eine heilige Legende der Priester und Mysten; doch wird seine Gestalt mit Zügen des Dionysosmythos bereichert. Er wird zu einem jener dionysischen Heroen, die am deutlichsten das Antlitz des Dionysos widerspiegeln, weil sie, gleich dem namenlosen Heros, von Anfang an Urbilder der noch nicht gefundenen Gottheit waren.

Der nach der Alkmaionis und den Erwähnungen bei Aischylos offenbar mächtige, orgiastische Zagreus war gleich dem thrakischen Lykurg eine der vordionysischen Gestalten, der (ein Zeichen ältesten Orgiasmus!) monotheistisch aufgefaßte Gott der Unterwelt für seine Gemeinde der einzige Gott neben der einzigen Göttin Gea. Er wies in seiner Gottheit alle Merkmale auf, die den mystischen und chthonischen Dionysos auszeichnen, alle Züge der urzeitlichen Epiphanie – nicht des Bakchos, den Semele zu Theben gebar, – sondern

---

[37] Andrew Lang, *Mythes, cultes et religion,* S. 225; 228.

[38] Kinkel, *Epic. Fr.*, Alcm. fr. 3, 1: πότνια Γῆ, Ζαγρεῦ τε θεῶν πανυπέρτατε πάντων.

des erstgeborenen Sohnes des Zeus und der unterirdischen Persephone, der sich vom Vater nur hypostatisch unterscheidet.

Wenn die Entstehung des orphischen Mythos soweit klar erscheint, darf man sich die Frage gestatten (denn es handelt sich um die bewußte und zweckmäßige Wirksamkeit eines religiösen Bundes, der bestrebt war, zum Organ dogmatischer Schöpfung zu werden): Welches Ziel setzten sich die Orphiker, indem sie, wie oben beschrieben wurde, bestimmte Kulte und Sagen nach eigener Art zusammenfügten und besonders in den Vordergrund rückten? Welche Tendenz sprach aus ihrem Versuch, dem Volksbewußtsein gerade diesen künstlich aus verschiedenartigen Elementen gebildeten Mythos einzuprägen, der in vielem der bereits geformten Vorstellung des thebanischen Dionysos widersprach? Die Antwort auf diese Frage finden wir auf einem unerwarteten Gebiet, und uns scheint, diese Antwort könne uns zu wichtigen Schlüssen über das Wesen des Orphismus führen.

§ 7

Dank einer glücklichen Mutmaßung von Keil ist es Reitzenstein gelungen, den wahren Sinn der Worte des hermetischen „Poimandres" zu erraten: „ … und so ward meine erste zusammengefügte Form zergliedert."[39] Bei dem Hermetiker Zosimos finden wir eine Beschreibung des gleichen Prozesses der geistigen Wiedergeburt in folgender Vision: „Jemand eilte in schnellem Lauf bei Tagesanbruch herbei; und er überwältigte mich und zerschnitt mich mit einem Messer und zerlegte mich nach meinem harmonischen Bestand und zog mir die Haut vom Kopfe, und mit dem Schwerte – er hatte ein Schwert bei sich – löste er meine Knochen vom Fleisch und fügte die Knochen wieder mit dem Fleisch zusammen und brannte mich mit dem Feuer aus seiner Hand, bis ich gelernt hatte, meinen Leib umwandelnd, Geist zu sein."[40] In der Beschreibung eines zweiten gleichartigen Gesichtes erscheinen bei Zosimos zwei Vollstrecker der Zerteilung: einer mit einem Messer, und der zweite von hinten herantretend

---

[39] Reitzenstein, *Poimandres*, S. 340, 17: καὶ διαμεμέλισταί μοι (emend. Keil; codd.: διὸ / δι᾽ οὗ ἠμελῆταί μοι) τὸ πρῶτον σύνθετον εἶδος.

[40] Ibid., S. 368: ἦλθεν γάρ τις περὶ τὸν ὄρθον δρομαῖος καὶ ἐχειρώσατό με μαχαίρῃ διελών με καὶ διασπάσας κατὰ σύστασιν ἁρμονιας. καὶ ἀποδρεματώσας τὴν κεφαλήν μου τῷ ξίφει τῷ ὑπ᾽ αὐτοῦ κρατουμένῳ τὰ ὀστέα ‹τῶν σαρκῶν ἐχώρισε καὶ πάλιν τὰ ὀστέα› ταῖς σαρξὶ συνέπλεξεν καὶ τῷ πυρὶ τῷ διὰ χειρὸς κατέκαιεν, ἕως ἂν ἔμαθον μετασωματούμενος πνεῦμα γενέσθαι.

mit einem zweischneidigen (kretischen und ältesten dionysischen) Doppelbeil.[41]

Diese visionären Schilderungen hermetischer Weihen stellen offenbar einen alten Brauch dar: so wenigstens schloß Reitzenstein. „Daß sich auch im Zauber der Harraniter (Dozy-Goeje S. 365) und in der aus dem Griechischen ins Arabische übersetzten alchemistischen Literatur (Berthelot, *La Chimie au moyen âge,* II, S. 319) Spuren der Anschauung finden, daß mit der Zerstückelung des Leibes und besonders der Lostrennung des Kopfes der Eintritt eines prophetischen πνεῦμα in den Toten verbunden ist, bestätigte mich sofort in der Voraussetzung, daß uralte Todes- und Zaubervorstellungen in diesen späten Visionen nachwirken. Der συνάρθρωσις τοῦ Λόγου geht eine zunächst ganz sinnlich gedachte λύσις (διαμέλισις[42]) τοῦ σκήνους voraus, und der mehrfach begegnende Ausdruck συλλέγειν ἑαυτόν … muß ursprünglich einem Bestattungsbrauch entsprechen, an dessen Erfüllung die ἀναγέννησις geknüpft ist."[43]

Reitzenstein wendet sich daher zu den Denkmälern des alten Ägyptens (auf welches die hermetische Überlieferung als Wiege der Lehre hinweist), und findet in der Tat die gesuchte Übereinstimmung, wie z. B. die Darstellung eines in sieben Teile zergliederten Menschen[44] mit abgetrennt hingelegtem Kopf in einem demotischen Papyrus. Die Ägyptologie kennt die auf die älteste Epoche zurückreichende „Sitte, dem Toten den Kopf abzuschneiden, die einzelnen Glieder auseinander zu lösen, das Fleisch abzukratzen und die Gebeine dann wieder in Ordnung und zwar in der Stellung des menschlichen Embryo zusammenzufügen". Den Sinn des Brauches legt Wiedemann[45] überzeugend nach Inschriften auf den Pyramiden und nach dem Buch der Toten aus. Die Zusammenfügung der Knochen bedeutete die Erneuerung des Lebens, die Palingenesie; sie wird durch die Gottheit oder durch den Entschlafenen selbst herbeigeführt: „Und Pep sammelte seine Knochen und fügte sein Fleisch wieder zusammen" (vgl. ἑαυτὸν συλλέγει), oder: „Nut gibt dir deinen Kopf und schenkt dir deine Knochen, sammelt dein Fleisch, bringt dir dein Herz" oder über Osiris, dem der Auferstehende sich vergleicht: „Dem Osiris ist sein Haupt nicht genommen, und auch mir ist mein Haupt nicht genommen; ich bin nach

---

[41] Ibid. … καὶ ἄλλος ὀπίσω αὐτοῦ φέρων περιηκονημένον πέλεκυν.

[42] [Sic! Reitzenstein meinte vermutlich διαμελισμός. Anm. d. Hrsg.]

[43] Reitzenstein, *Poimandres*, S. 368.

[44] In dem Ausdruck „nach der Zusammensetzung der Eintracht (Harmonie)" – κατὰ σύστασιν ἁρμονίας – bei Zosimos im oben angeführten Text, sehen wir einen Hinweis auf die siebenfaltige Zergliederung des Körpers: das Prinzip der Harmonie ist die Sieben.

[45] Morgan, *Recherches sur les origines de l'Egypte,* S. 203ff. (zitiert in Reitzenstein, *Poimandres,* S. 369).

meinem Bestande wieder zusammengefügt, ich bin erneuert, ich bin wieder jung, ich bin Osiris." Vgl. ἀπεθεώθην, d. h. „ich bin vergöttlicht".

Reitzenstein benutzte diese Tatsachen zur Auslegung der hermetischen Lehren; wir aber sehen in ihnen den Schlüssel zu der orphischen Doktrin von der Zerstückelung des Dionysos. Es scheint uns vor allem offenkundig, daß dieser Doktrin die ägyptische mystische Überlieferung zu Grunde gelegt wurde. Denn wenn auch die Zerlegung des Körpers und die Enthauptung im vordionysischen (ursprünglich kretischen) Inselkult und in verschiedenen lokalen Dionysoskulten eine ungeheure Rolle spielte, wobei von einer Entlehnung des Brauches aus Ägypten nicht die Rede sein kann, so erhebt sich nichtsdestoweniger diese uralte Opferliturgik nirgends zum Theologem, und die mystisch-spekulative, theologische, okkulte Deutung des bestehenden Rituals, die wir bei den Orphikern finden, hat ganz ersichtlich eine vom Kult getrennte Herkunft.[46] Wir sehen, daß Herodots vielumstrittenes und verschieden gedeutetes Zeugnis über die Orphiker ebenso klar wie genau ist: „Die orphischen und bakchischen Gemeinden sind in Wirklichkeit ägyptisch."[47] Die Orphiker hatten bei den Ägyptern gelernt, und durch ihre Vermittlung drückte die Religion des Osiris dem staatlichen Dionysoskult in Attika ihren Stempel auf: das, was Foucart für einen Beweis der ägyptischen Herkunft der Dionysosreligion erachtete, ist ihre spätere komplizierte Gestalt, die sie dem Orphismus verdankt.

In Ägypten erfuhren die hellenischen Theologen das mystische Geheimnis, daß die Zerstückelung des Gottes die Bedingung seiner Wiedergeburt bedeute und daß die Angleichung des Menschen an den leidenden Gott in seinen Leiden das Pfand sei für die Auferstehung des Menschen mit dem auferstehenden Gotte. Sie erfuhren, daß der unversehrte Bestand siebenfältig und daß die Zerstückelung die Zerlegung der Sieben sei, die Wiederherstellung der Sieben in der Einheit aber – die Wiedergeburt, was sich im Zahlenprinzip des Titanenmythos und der Institution der Gerären widerspiegelt und zugleich den Anlaß gibt, für Dionysos ein mystisches Korrelat zu suchen, einen Gott-Wiederhersteller, der in seiner Person die Sieben und die Eins zugleich darstellte: Das war

---

[46] An die Enthauptung eines Toten, der in der ägyptischen Überlieferung eine so wichtige Bedeutung angemessen wird, erinnern sich die „Theurgen", d. h. letzten Endes die Orphiker, nach der Aussage von Proklos (*Plat. Theol.* IV, 30, 18: τῶν θεουργῶν θάπτειν τὸ σῶμα κελευόντων πλὴν τῆς κεφαλῆς, vgl. Maass, *Orpheus,* S. 176, Anm. 3). Das orphische Gebet für die Verstorbenen von dem Verschenken des kühlen, fließenden Wassers aus dem See der Erinnerung setzt sich in einer späten Epoche mit dem Osiris-Kult zusammen, wie wir sehen, nicht infolge gleichgültigen Synkretismus, sondern auf Grund einer uralten Tradition (*IG* XIV, 1782; Inschrift aus Latium: δοίη σοι Ὄσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ.)

[47] Herod. II, 81: Ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ αἰγυπτίοισι, καὶ <τοῖσι> Πυθαγορείοισι· E. Zeller, *Gesch. der Gr. Philosophie* I, Pythagoreer, passim.

die Deutung Apollons durch die delphische Priesterschaft und die Pythagoreer. Apoll ist der Heptachord, die Harmonie der Sphären, die wiederhergestellte Einheit, und schließlich die Auflösung aller Formen in der Ruhe des Einzig Seienden. Die hellenische Religion blieb übrigens bei der Behauptung der kosmischen Harmonie stehen, und die Anschauung von der Versenkung des Weltalls ins formlose Sein findet man nur in einzelnen Philosophemen: Auf jeden Fall wurde die mystische Religion der Hellenen gemeinschaftlich durch den Bund der delphischen Priesterschaft des Orphismus und des Pythagoreertums unter dem unmittelbaren Einfluß Ägyptens ausgearbeitet.[48] Denn schon lange vor Herodot hatten die hellenischen Weisen das Zusammenfallen einzelner ägyptischer Kulte mit ihren nationalen Glaubensvorstellungen und Bräuchen wahrgenommen. In der Tat war der Unterschied geringer, als etwa der zwischen der hellenischen und italischen Religion zur Zeit der Aufnahme der hellenischen Kulte durch die Italiker. Besonders schloß der Dionysoszyklus alles Notwendige für die Aufnahme der Osiris-Mysterien in sich. Vom Geheimnis der Siebenzahl wußte das Volk natürlich nichts; allein die Verbindung selbst mit Apollon war schon durch die Geschicke des delphischen Heiligtums bezeichnet. Vor allem aber waren im Volksglauben schon die Vorstellungen von den göttlichen Leiden gegeben, von der Geburt des Gottessohnes auf Erden, der sterbenden und wiederauferstehenden Hypostase des Vaters; vorhanden waren auch der Glaube an die Wiederkehr der Seelen aus dem Reich des Jenseits, die geheimnisvollen Opferbräuche der Zerreißung und des Genießens des göttlichen Fleisches – und noch vieles andere, wie etwa die Verehrung des Sargs und der Arche, sowie des vom Leib getrennten Hauptes.

Das Ziel, das sich die Orphiker bei der Umgestaltung und Verkündigung des Mythos von Zagreus und den Titanen gesetzt hatten, den sie vor den Augen des Volkes „verschleierten" und in der Fülle seines geheimnisvollen Sinnes nur den Eingeweihten offenbarten, ist klar: Sie wollten die in der Volksreligion verstreuten Andeutungen und Ahnungen zu einer festen, erhabenen und tröstlichen Glaubenslehre von der Unsterblichkeit der gottähnlichen menschlichen Seele auf dem Boden des Dionysoskultes verschmelzen, der bereits alles Bestimmende für eine solche Lehre in sich trug. Dieses dogmatische Gebäude auf dem Fundament des thebanischen Mythos zu errichten, war nicht möglich: das Leidensantlitz des Gottes trat dort nicht deutlich genug hervor; der Sohn der Semele war nur der „neue Dionysos" – seine Projektion in die urzeitliche metaphysische Sphäre war nötig; nötig war der rein mystische Aspekt der Leidenshypostase des himmlischen Vaters. Damit verknüpfte sich zugleich der Begriff der Palingenesie, als Wiederherstellung des zerstückelten Bestandes (σύστασις)

[48] Vgl. Foucart, *Le Culte de Dionysos,* S. 29.

angesehen, ganz natürlich mit dem Bild der Frucht im Mutterleib und des Kindes: diese Vorstellung war ebenfalls in der Volksreligion gegeben (λικωίτης) und gleichzeitig der mystischen Mythologie Ägyptens nicht fremd. Indem sie die Dionysosreligion endgültig zur Trägerin der Idee der Unsterblichkeit und der Wiedergeburt machten, konnten die Orphiker die eleusinischen Mysterien erneuern und sie mit dem Dionysentum zu einem Ganzen verschmelzen. Das ist der letzte Sinn der schon weiter oben angeführten Worte Plutarchs: „Der Leidensmythos der Zergliederung von Dionysos enthält die geheime Lehre von der Wiedergeburt."

§ 8

Aus der von den Orphikern aufgestellten dionysischen Dogmatik entwickelte sich logisch im Schoß ihrer Gemeinde der Begriff des weltlichen Sündenfalls und der Erbsünde, der aber dem Volk nicht mitgeteilt wurde, weil es an einer klar herausgearbeiteten ergänzenden Lehre von der Erlösung der Welt mangelte, die nichtsdestoweniger so deutlich vom theologischen Denken als Postulat erkannt wurde, daß sie, ungeachtet der Verschwommenheit der mythologischen Symbolik, den verkleideten poetischen Grundgedanken in Aischylos' Trilogie vom Titanen Prometheus bedingte. Das Dogma vom Sündenfall wurde ebenfalls aus dem Titanenmythos abgeleitet.

Dionysos-Lyseus, den „Erlöser", flehten die Orphiker um Vergebung für die uranfängliche Schuld der Titanen an. Das waren zugleich Gebete um die Welterlösung, die erst in einer kommenden Epoche erwartet, doch dem religiösen Bewußtsein unmittelbar nahe gebracht wurde in dem Bilde der begnadigten und versöhnten Titanen, denen verziehen ward, so wie auch für Aischylos in seinem „Befreiten (λυόμενος) Prometheus" die Entfesselung der Titanen den Anfang der neuen Herrschaft des Zeus bedeutet, eines neuen Bundes zwischen Himmel und Erde. Ein Beispiel für die erwähnten Gebete finden wir in folgendem Bruchstück (fr. 208) einer liturgischen Dichtung der Orphiker, die natürlich nicht alles bis ins Letzte ausspricht und einen dogmatischen Kommentar voraussetzt, der mündlich vorgetragen wurde:

> Hekatomben werden im Frühling die Sterblichen Dir schlachten,
> Orgien feiern und beten um Erlösung von alter Kränkung
> Der gesetzübertretenden Ahnen; Starker, Du führst sie empor,
> Du löst sie von aller Mühsal und dem Grimme des ewigen Stachels.[49]

[49] [Anm. d. Hrsg.: Diese Verdeutschung des orphischen Fragments stammt von der Übersetzerin aus dem Russischen. Im Ivanov-Nachlaß finden sich mehrere abweichende

Hier wird die Menschheit schon nicht mehr von den Titanen unterschieden, aus deren Asche sie hervorgegangen ist. Durch Verehrung des Gottes Dionysos betet sie sich von ihrer Erbsünde los. Die dionysischen Orgien erwirken das Seelenheil: denn die Seelen bedürfen der Rettung. Von einer allgemeinen und endgültigen Erlösung schweigt der vorliegende Text; doch die Errettung der einzelnen Seelen wird als Weg dazu angesehen; die Sünde der Titanen ist eine allgemeine universale Sünde, und die Anstrengungen der Einzelnen, sie zu überwinden, haben ebenfalls universale Bedeutung. Der gleiche Titanismus wohnt in allen, und in allen der Eine Dionysos. Der leidende Gott ist der gerettete Gott, denn er ist der Auferstehende – und darum Erlöser der von ihm durchdrungenen Seelen. Wo er unter dem Namen des Attys verehrt wurde, verkündete der Priester bei den Passionsdiensten, in denen der gestorbene Gott beweint wurde:

> Getrost, des Gottes Mysten, des Geretteten!
> Es wird aus Leidensmühsal euch das Heil erstehen.

Die Worte des orphischen Gebetes um die Befreiung der frevelhaften Urahnen (λύσις προγόνων ἀθεμίστων) beziehen sich zweifellos auf die Titanen; der „ewige Stachel" (ἀπείρων οἶστρος) – ist die immerwährende gottwidrige Fehde, die fortwirkende Gärung der gottmörderischen Tat, welche die Ursache der „schweren Mühsal" (χαλεπῶν πόνων) der Welt bildet. Die Titanen seien „aller vielgeprüften unseligen Sterblichen Urquell".[50]

Kann man diesen Vorstellungskreis als wirklich vororphisch anerkennen? Überzeugend ist Erwin Rohdes Urteil (*Psyche* II, S. 118 ff. und Anm.) „Die Titanen ‚zerreißen' den Einen in viele Teile."

Um so sonderbarer scheint es, daß Rohde, der beweist, daß in den Augen der Orphiker die Verkörperung der Seele Strafe und Gefängnis bedeutete,[51] dennoch in der orphischen Lehre keine genaue Bezeichnung der die Seele belastenden Schuld findet. Diese Schuld liegt in der abgesonderten, „titanischen" Selbstbehauptung des menschlichen „Ichs", in der metaphysisch frei gewollten

---

Überarbeitungen. Da im folgenden Text auf die ursprüngliche Fassung Bezug genommen wird, haben wir den Text an dieser Stelle nicht geändert. Im Folgenden geben wir die anscheinend letzte Fassung Ivanovs wieder:

> Sänftigen mit Hekatomben, mit Frühlingsorgien mildern
> wollen die Sterblichen dich, um Erlösung flehend vom Erbfluch
> der von den wütigen Ahnen begangenen Schuld; und du lösest,
> Starker, die du erkoren, von der Glut des grimmigen Stachels.

[50] *Orph. Hymn.* XXXVII, 4 (zu den Titanen): ἀρχαὶ καὶ πηγαὶ πάντων θνητῶν πολυμόχθων.

[51] Plat. *Cratyl.* 400 C: ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσιν.

Individuation, in dem Willen zum Einzel-Dasein. Mit diesem Willen setzt die Seele den Sündenfall der „frevelhaften Ahnen", d.h. der Titanen fort. Allerdings nimmt Rohde an, daß das oben angeführte Gebet nur für die entschlafenen Geschlechtgenossen verrichtet wurde, und er denkt nicht an die Titanen. Aber gerade daraus entspringt das erwähnte Mißverständnis von der Ursünde, die offenbar als allgemeines Gesetz des fleischgewordenen Seins gedacht ist, unabhängig vom persönlichen Schicksal und der Verantwortlichkeit des einzelnen Menschen.

Die Schuld der Seele ist, nach den Orphikern, ihre persönliche Selbstbestimmung. „Tochter der Erde und des gestirnten Himmels", enthält sie in sich den göttlichen Funken der Vernunft, ein Teilchen des zerrissenen Zagreus-Knaben: „Die Vernunft in uns ist dionysische Vernunft und das Ebenbild des Dionysos."[52] Allein die Seele ist aus titanischem Urstoff gewoben, und darum kleidet sie sich auch in physische Materie, in das „Grab des Leibes". Die frevelnden Ahnen sind die Titanen und überhaupt alle Vorfahren, soweit sie erblich den Gotteskampf der Titanen fortsetzen.[53] Aus dem „Kreis der Geburten" und dem „Rad des Schicksals" (κύκλος τῆς γενέσεως, τῆς μοίρας τρόχος) werden nur die wenigen Vollendeten befreit. Was soll nun aber die Seele tun, die nach dem Ausdruck des Apostels Paulus, „im Widerstand befangen" ist? Um aus dem Zustand des Widerstreites und Zwiespalts herauszutreten, muß sie Dionysos in sich aufnehmen, ihn hegen wie eine Wärterin des Bakchos und in dieser Mysterienhandlung der Hippa des neoplatonischen und orphischen Mythos gleich werden: „Hippa, die Weltseele, setzt sich die Wiege (λίκνον) aufs Haupt, umwindet sie mit Schlangen und empfängt darin den Dionysos."[54]

„Die einzige Rettung, welche die Seele aus dem Kreis der Geburten befreit," sagt Proklos, „ist ihr Streben vom Irren in der Welt des Neuwerdens[55] nach der

---

[52] Procl. *In Cratyl.* 133,1: ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς Διονυσιακός ἐστιν καὶ ἄγαλμα ὄντως τοῦ Διονύσου.

[53] Dieses orphische Dogma hat Proteste vonseiten eines anthropologischen Optimismus hervorgerufen, ebenso wie das kirchliche Dogma von der Erbsünde. Dio Chrysost. XXX, 10, 1: μηδὲ εἴ τις ἐπὶ τὸν δυσχερέστατον ἔλθοι τῶν λόγων (λέξω δὲ αὐτὸν ὑμῖν οὔτι που τερπνὸν ὄντα οὐδὲ χαρίεντα· οὐ γὰρ οἶμαι πρὸς χάριν τὴν ἡμετέραν γέγονεν· ἔχοντα δέ τι θαυμαστὸν ἴσως) ὅτι τοῦ τῶν Τιτάνων αἵματός ἐσμεν ἡμεῖς ἅπαντες οἱ ἄνθρωποι. Ibid. 26.3: ἀπὸ γὰρ τῶν θεῶν ἔφη τὸ τῶν ἀνθρώπων εἶναι γένος, οὐκ ἀπὸ Τιτάνων οὐδ' ἀπὸ Γιγάντων.

[54] Procl. *In Tim.* II, 124. S. Kap. VI, § 2, Anm. 24. Dionysos ist hier gleichzeitig Kleinkind in der Wiege-Site sowie Schlange, der himmlische Bräutigam; die Geburt des Kindes ist im Grunde genommen nur eine Verwandlung des Schlangenbräutigams: diese „unaussprechlichen" Mysterien bildeten das uralte Vermächtnis der Frauenorgien auf dem Parnaß und im Kithairon. – Hippa bei den Neoplatonikern ist schon die Seele des Ganzen, die Weltseele.

[55] Procl. *In Tim.* III, 296f.: ἡ πρὸς τὸ νοερὸν εἶδος τῆς ψυχῆς ἀναδρομὴ … ἀπὸ τῆς περὶ τὴν γένεσιν πλάνης.

geistigen Form (Idee), und um diese Zuflucht flehen die Eingeweihten der Gemeinde des Orpheus zu Dionysos und Persephone:

> Aufatmend zu ruhn, dem ewigen Kreisen entgehend."[56]

Hippa bezeichnet eben die Seele, die an Dionysos' Vernunft teilhat und die nach „geistiger Form" strebt.[57] Den Leib aber gewaltsam verlassen (ἐξάγειν ἑαυτούς) soll man nicht, lehrt in seinem Kommentar zu Platons „Phaidon" der Neoplatoniker Olympiodor, wenngleich er auch ein Gefängnis für die Seele ist; denn als Substrat (ὕλη) der menschlichen Natur dient der Rauch (αἰθάλη τῶν ἀτμῶν), der sich über der Asche der von Zeus verbrannten Titanen erhebt; da aber die Titanen das Fleisch des von ihnen zerrissenen Dionysos in sich aufgenommen haben, so war ihr Leib nicht mehr nur titanisch, sondern auch dionysisch. Von dieser Art ist demnach also sogar der niederste leidenschaftliche Teil unseres Wesens: auch dieser ist ein Gemisch aus zwei dem Grade der Göttlichkeit nach ungleichen und einander bekämpfenden Prinzipien; auch unser Leib ist dionysisch (ὡς τοῦ σώματος ἡμῶν Διονυσιακοῦ ὄντος).

Die Zerreißung (διασπασμός) und die Zergliederung (διαμελισμός) des ersten Dionysos ist nicht nur ein negatives Moment im Weltprozeß. Dieses freiwillige Opfer ist göttliche Schöpfung; es hat ja gerade unsere Welt geschaffen. Zweifellos sind die Titanen chaotische Kräfte des weiblichen Urprinzips der Materie, der Mutter-Erde; aber den Dionysos zerreißend und danach trachtend, sich mit ihm anzufüllen, verschmelzen sie auch mit ihm, und der leidende Gott wird zum Impuls der Überwindung von Vielheit und Individuation. Darum ist Zeus der Vater der Werke (πάτηρ ἔργων) und der ewigen Vorbilder; „der einzige Schöpfer hingegen der geteilten Weltbildung" (ποιητὴς μόνος ὁ τῆς μερίστης δημιουργίας); der Urheber des Kreislaufs vom Werden und Vergehen, d. h. der Individuationen und ihrer Aufhebungen, der lebenspendende Beweger der Welt der sich absondernden, bekämpfenden und wieder in dem einen, ungeteilten Bewußtsein untertauchenden Monaden – ist Dionysos-Zagreus.[58] Den gleichen Gedanken kleidet Kaiser Julian in folgende Worte: „Der große Dionysos empfing aus dem einheitlichen und ungeteilten Leben des großen Zeus den Samen seiner geteilten Weltschöpfung und, aus seinem Schoße heraustretend, streute er seine Saat in alle Erscheinungen."[59]

---

[56] κύκλου τ' ἄν λήξαι καὶ ἀναπνεύσαι κακότητος.

[57] Procl. *In Tim*. II, 198: καὶ γὰρ ἔδει νοῦ μετέχουσαν αὐτὴν Διονυσιακοῦ.

[58] Procl. *In Tim*. V, 303.

[59] Julian, *Or.* V, 179 B: τὴν Διονύσου μεριστὴν δημιουργίαν, ἣν ἐκ τῆς ἑνοειδοῦς καὶ μονίμου ζωῆς τοῦ μεγάλου Διὸς ὁ μέγας Διόνυσος παραδεξάμενος, ἅτε καὶ προελθὼν ἐξ ἐκείνου, τοῖς φαινομένοις ἅπασιν ἐγκατένειμεν.

Das Wort „Erscheinung", „Phänomen" als philosophischer Terminus, ist einer jener Marksteine, die uns zu den im Halbdunkel der Mysterien verborgenen Quellen der griechischen Philosophie hinaufführen. Die Wurzeln dieses Begriffs liegen ohne Zweifel in der Religion des Dionysos, des Gottes der „Epiphanien",[60] und in der ekstatischen Erfahrung seiner wunderbaren göttlichen Offenbarungen. Denn Dionysos ist das göttliche Sein in seinen vielfältigen und flüchtigen Kundgebungen, er ist überhaupt die Seele der Erscheinung, der Gott, der verschwindet und wieder ersteht, wie alles in der Welt der Erscheinungen dem Verschwinden und dem Neu-Erstehen unterliegt; in der nächstliegenden und unmittelbarsten Vorstellung ist er der Gott des blitzartig aufflammenden Lichtes, das unerlöschlich ist, aber nur auf kurze Weile und in stets neuen Strahlungen und Gestalten aufleuchtet. Dieses Wesen des Dionysos ist in der Wurzel „phan-" ausgedrückt – darum ist Dionysos für die Orphiker in seiner ursprünglichen Gestalt (Protogonos, *Hymn.* xxx, 2) Phanes:

> Darum Phanes heißet der Gott, und Dionysos heißt er.[61]

§ 9

Als Beispiel für die späte dionysische Theokrasie, die schon längst von den Orphikern vorbereitet worden war, wollen wir folgende Strophen aus einer orphischen Hymne anführen, die von Macrobius (*Sat.* I, 23) mit der Bemerkung eingeleitet werden, „die Sonne nach Orpheus' Lehre sei alles" (*solem esse omnia*):

> Der du, dich schwingend im Kreise durchs Ätherblau, feurige Dünste
> Um dich schlingst, aufwirbelst und ballst, Vorzeitlicher, hör' uns,
> Strahlender Zeus-Dionys, der See und der Erde Erzeuger,
> Vater der Welt, vielgesichtiges All, goldschleudernde Sonne![62]

Die Methode einer solchen Göttervermengung war die Gleichsetzung. Unter den vielnamigen Gestalten der Götter war das religiöse Denken bestrebt, das Eine, einzige göttliche Wesen zu enthüllen. „Alles dies ist eins" (ἕν τάδε πάντα) lehrten die Theosophen, indem sie verschiedene Götter, wie Helios, Horos, Osi-

---

[60] Der Übergang des Begriffs und Namens „Epiphanie" ins Christentum bemerkt Usener, *Sintfluthsagen*, S. 127.

[61] Orpheus ap. Diod. I, 11.3: τούνεκά μιν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον.

[62] Der Pantherpelz (παρδαλῆ) hatte schon früh die symbolische Bedeutung des Sternenhimmels gewonnen (Lobeck, *Agl.* S. 727) – ἀπὸ τῆς τῶν ἄστρων ποικιλίας (Diod. I, 11,4, vgl. Macrob. *Sat.* I, 18).

ris, Dionysos, Apollon aufzählten. Dem mystischen Denken war die Entdekkung des wahren Namens aufgegeben.

> Ehret Attys als Gott, und betet Adonis als Herrn an,
> Reichgelockt, ist er der Spender-Dionysos, Euios ist er.

So sprach das Orakel und gebot den Einwohnern von Rhodos, Attys als „gewaltigen Gott" zu verehren.[63] Bei Ausonius verkündet Dionysos:

> Bei den Ägyptern Osiris, in Misyen walt' ich als Lichtgott;
> Bakchos den Lebenden, Hades den Toten, Dionysos bin ich,
> Feuergeborener Gott, zweihörniger, Gigantenbesieger.[64]

„Ihr setzt Dionysos, Apollon und Helios gleich", sagt Arnobius zu den Heiden (III, 3), „und drückt mit drei Namen amplifizierend den Begriff des einzigen göttlichen Wesens aus."

Als Endergebnis dieser Gleichsetzungen bildete sich der Begriff einer einzigen Gottheit in vier Aspekten heraus, verbunden durch die Wechselbeziehung substanzieller Gleichheit und hypostatischer Verschiedenheit. Von diesen Aspekten gehörten zwei dem Vater und zwei dem Sohne an: 1) der Aspekt des allerhöchsten Vaters ist Zeus; 2) der Aspekt desselben Gottes, in der Tiefe, im Schoße der Erde und im Reiche der Toten wiederholt oder widergespiegelt, ist der untere, unterirdische Zeus (ὁ κάτω Ζεύς) oder Hades; 3) die Sohneshypostase des allerhöchsten Vaters, betrachtet als Sonne der Lebenden, ist der sichtbare Helios (ihm gleichgesetzt ist auch Phoibos, der die äußere Offenbarung des Apollon bezeichnet, nicht aber sein vom Geist erfaßtes, geheimes Wesen, das als Prinzip der kosmischen Monade gilt); 4) die Sohneshypostase des Vaters, erschaut als Sonne der Toten, oder – was dasselbe ist – als Sohneshypostase des unterweltlichen Zeus – ist Dionysos. Daher der orphische Spruch:

> Wisse: es ist nur Ein Gott; und möge der eine Zeus Hades
> Oder auch Helios, oder Dionysos heißen, in Allem;
> Ein Gott. Soll ich das Eine durch vieles Geschwätz dir einschärfen?[65]

---

[63] Socrates *Hist. Eccl.* III, 23. Ἄττιν ἱλάσκεσθε, θεὸν μέγαν ἁγνὸν Ἄδωνιν, Εὔβιον, ὀλβιόδωρον, ἐϋπλόκαμον Διόνυσον. Lobeck, *Agl.* S. 462.

[64] Ausonius *Epigr.* 33. Der „Titanenmörder" bei Ausonius ist nur ein Fehler der späteren Terminologie.

[65] Ps.-Justinus *Cohort.* 16 A: Εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος, Εἷς θεὸς ἐν πάντεσσι. Τί σοι δίχα ταῦτ' ἀγορεύω;

Noch an der Schwelle des 5. Jahrhunderts n. Chr. betet Martianus Capella folgendermaßen zur Sonne-Dionysos, II, 185–193:

> Kraft des unsichtbaren Vaters im Himmel, vor Zeiten geboren,
> Freude des Alls, des Daseins Rechtfertigung, Feste der Götter,
> Dem allein es vergönnt ist, des Vaters Antlitz zu schauen…
> Der du in Memphis Osiris, am Nilufer Sérapis heißest,
> Anderswo Mithras und Hades, ja gar der grimmige Typhon,
> Attys auch oder der Knabe, der über dem Pfluge sich beuget,
> Adon in Byblos und Ammon in Libyens glühender Wüste,
> Heil dir, wahrhaftiges Abbild des Vaters, Angesicht Gottes![66]

Hier überschreitet die Theokrasie schon die Grenzen des antiken Polytheismus und nimmt Elemente in sich auf, die ihr bislang fremd waren. Die okkulte Literatur der „sibyllinischen Orakel" versucht, die entgegengesetzten Religionen zu einem System theosophischen Monotheismus zu verschmelzen. Das folgende „Orakel" des Apollon-Klarios mag als Beispiel dafür dienen:

> Wissende, haltet geheim der Mysterien tröstliche Lehre.
> Schlichten Geistern eröffnet ein kleiner Trug das Verständnis.
> Saget: den sämtlichen Göttern gebietet der mächtigste Iao:
> Hades heißt er im Winter, und Zeus, wenn der Frühling herannaht;
> Helios ist er im Sommer, im üppigen Herbste, Adonis.[67]

Die Folgerichtigkeit dieser Entwicklung ist nicht zu leugnen. Das oben umrissene Schema der vierfachen Hypostasen der einen Gottheit war, wie wir sahen, im Grunde bereits zur Zeit des ersten Nachdenkens über die Beziehungen des Dionysos zur Sonne, über das Wesen des unterirdischen Zeus und das Geheimnis des Iakchos vorgezeichnet. Sofern der Orphismus sich auf den orgiastischen Kult gründete, nahm er von Anbeginn den Keim des Monotheismus

---

[66] Es folgt die rätselhafte Bezeichnung des mystischen Namens (*cui littera trina conformat nomen, cognomen et nomen*) vielleicht des Iaos. Vgl. Lobeck, *Agl.* S. 464:

Ignoti vis celsa patris vel prima propago …
Magnum naturae decus atque assertio divum,
Ultramundanum cui fas est cernere Patrem …
Te Serapin Nilus, Memphis veneratur Osirim,
Dissona sacra Mithram Ditemque ferumque Tiphonem;
Attys pulcher item curvi et puer altus aratri,
Ammon et arentis Libyes, et Byblius Adon …
Salve, vera deum facies voltusque paterne …

[67] Vgl. Macrob. *Sat.* I, 18, 20. Hier werden Adonis und Dionysos als Synonyme angenommen, Lobeck, *Agl.* S. 461.

in sich auf. Doch abgesehen von der allgemeinen Neigung der orgiastischen Religionen zum Ein-Gottglauben, nahm es sich die orphische Gemeinde bewußt vor, die Offenbarung des zerrissenen Dionysos als Weltmysterium des göttlichen Leidens und Auferstehens auszulegen. Die Welt ist der Leidensmodus des einen Seins und Dionysos der Name dieses Modus im Absoluten. Dionysos ist gleich lebendig im Makrokosmos wie im Mikrokosmos; für die Seele gibt es keinen Tod, ebensowenig wie für den Gott. Das sind die wichtigsten dogmatischen Tendenzen der Orphiker, die schon aus Ägypten den Mythos des Osiris-Zagreus mit seiner allegorischen Deutung entlehnten.

§ 10

Allmählich führt die Entwicklung des Orphismus zur Wasserscheide, nach welcher alle Ströme in das universale Becken des Christentums fließen. Das Christentum nahm sie in sich auf, doch ohne sich mit ihnen zu vermischen, so wie auch das Meer seine salzigen Wasser nicht mit den in es mündenden Strömen vermischt. Dem Christentum war im Pantheon der heidnischen Theosophie der höchste Platz bereitet; doch es wollte ihn nicht einnehmen. Insgeheim eignete es sich zahllose Elemente des antiken Ritus- und Glaubensschatzes an: öffentlich aber zeigte es unversöhnliche Feindschaft gerade gegenüber den Gebieten der antiken Religion, aus denen es manche Anregung zu seinem dogmatischen und liturgischen Aufbau schöpfte. Woraus entsprang diese Unversöhnlichkeit? Hatte die Kirche in der Person des Apostel Paulus sich etwa nicht endgültig vom Judentum losgerissen? Erheischte andererseits das heidnische religiöse Denken denn nicht mit aller Bestimmtheit das christliche Dogma? Wir glauben nicht, daß die pantheistische Färbung der hellenischen Theologie eine Versöhnung unmöglich machte: es genügte, das „Titanische" als das „Kreatürliche" anzuerkennen (was dem Geiste des Orphismus nahelag) und sogleich verblaßte diese Färbung oder verschwand völlig. Die kirchliche Christologie war grundsätzlich der hellenischen Weisheit nicht fremd; der Stein des Anstoßes war die Person des „Galiläers", wie Julian der Legende nach Jesus Christus nannte. Vom Glauben an diese Persönlichkeit und ihre einzige Bedeutung lebte das Christentum und durch ihn eroberte es die Welt; hier aber hörte das Heidentum auf, es zu verstehen. Hier begann, was der Apostel den „Wahnsinn für die Hellenen" nannte, – den „rechten Wahnsinn" aber (ὀρθῶς μανῆναι, wie Plato sagte). Die heidnische Weisheit um Dionysos, die schon lange aufgehört hatte, verstand nicht mehr, „dionysisch" zu sein.

Kapitel X

Pathos, Katharsis, Tragödie

§ 1

Ein besonderer Zug zeichnet die hellenische Religion und drückt ihr den Stempel tiefer Eigenart auf: sie ist von Anbeginn an und ganz allgemein vom Prinzip des Pathos durchdrungen. Das Pathos, in bezug auf die Gegenstände des Kultes, ist die Vorstellung von einem Trauer und Wehklagen erweckenden Zustand des vergotteten Wesens; in bezug auf die Vollstrecker des Kultes ist es das widergespiegelte und nachgeahmte Erleben des gleichen Zustandes, ein enthusiastisches Mitfühlen mit ihm in der seelischen Erfahrung und unter entsprechenden äußeren Offenbarungen dieses Erlebnisses.[1] Die Götter der Hellenen waren

[1] Die Schiiten begehen im September jedes Jahres eine ekstatische Klagefeier, die in der Umgangssprache „Schach-sej, Wach-sej" d.h. „Schah Hussein, o Leid, Hussein" genannt wird (vgl. im Griechischen οἰτόλινος, αἴλινον, ὦ τὸν Ἄδωνιν u.ä.). Dieses Gedenkfest ist zwar offensichtlich mit der Erinnerung an den Tod des historischen Hussein verknüpft, geht aber auf sehr viel ältere Klagelieder zurück. Im religiösen Brauchtum Persiens sind auch sonst manche Relikte urtümlicher Kulte erhalten geblieben. In Baku hat der Verfasser folgendes selbst beobachtet: Mehr als eine Woche vor dem Hauptfest kann man nämlich in dieser Stadt, in der Nähe der Moscheen, Umzüge der Gläubigen sehen, die ihren nackten Rücken im Takt ihrer Litaneien mit einem Kettenbündel peitschen oder ihre entblößte Brust mit Faustschlägen traktieren. In den Abendstunden, bei Fackelschein und Trommelschlag, vermehrt sich diese Art von Prozession und gewinnt an Teilnehmern. Vielfarbige Fahnen werden vorausgetragen, Darstellungen der abgehackten Hände des Hussein auf Metallplatten, Turbane, von Schwertern durchbohrt, u.a.m. Von Tag zu Tag wächst die Zahl der Teilnehmer, und je näher der Schlußakt dieses Trauerfestes rückt, um so spürbarer wird die Verzückung. Am letzten Tag beginnt auf einem der großen Plätze eine äußerst prunkvolle Handlung mit vielen Mitwirkenden, mit Kriegern zu Fuß und zu Pferd, in altertümlichen Rüstungen, mit den Kindern Husseins und als Frauen verkleideten Männern. Bereits im Prolog sehen die Zuschauer Hussein, hoch zu Pferd, mit einem Turban auf dem Haupt, in welchem schon die Äxte stecken. Dargestellt werden, mit vielen Einzelheiten, eine Schlacht, der Verrat an Hussein, ein Zweikampf und der Märtyrertod des Helden. Sein Zelt (wie „die Hütte" des Python bei den delphischen Septerien) steht zum Schluß der Handlung in Flammen. Beim Anblick des blutüberströmten, enthaupteten und von den Mördern verstümmelten Körpers wird die Volksmenge von einer echten Raserei ergriffen, und die weißen Gewänder bedecken sich mit den ersten Tropfen frisch vergossenen Blutes. Noch dichtere und farbenfreudigere Prozessionsgruppen ergießen sich in die Straßen, mit Trommelschlag und dem Klirren von Waffen und rhythmischem Psalmodieren. Die Flagellanten, im

von jeher menschenähnlich, nicht nur ihrer äußeren Gestalt nach, sondern auch der Seelenverfassung und dem Lebensschicksal gemäß. In den vorhomerischen Zeiten war auf diese Weise die Grenze zwischen ihnen und den gottähnlichen Sterblichen verwischt, und sie konnten unter Umständen, den „Heroen" gleich, zum Gegenstand des Betrauerns werden. Von den edelsten Gefühlen, die den Menschen mit seiner Gottheit verbinden, kannte der Hellene nicht nur Dankbarkeit und Ehrfurcht, sondern auch das Weinen um seinen Gott.

Wenn wir von dem pathetischen Prinzip im oben dargelegten Sinn als von einem für die hellenische Gottesverehrung bezeichnenden Zug sprechen, so

---

schwarzen Gewand, das im Rücken und auf der Brust geöffnet ist, geißeln sich mit immer zunehmendem Eifer. Die Mehrzahl jedoch, mit einem kaum wiederzugebenden Ausdruck angespannter Entschlossenheit in den verzerrten Gesichtern und mit wild loderndem Feuer in den weit aufgerissenen Augen, bewegt sich durch die Straßen mit Schwertern, Krummsäbeln und Dolchen, um zu einem bestimmten Zeitpunkt und an zugewiesenen Kreuzungen ihr Blutbad fortzusetzen. Die weißen Gewänder nehmen allmählich eine dunkelrote Färbung an, denn die Geißler bringen sich tiefe Schnitte und Wunden bei. Selbst ihre Köpfe sind nicht ausgenommen, die vorher zum Teil rasiert worden sind. Zunächst werden die Schläge noch mit einer gewissen Berechnung ausgeführt, alsbald wächst jedoch die Verzükkung und steigert sich bis zum völligen Selbstvergessen. Und wenn jemand sich dabei töten würde: im Jenseits wäre ihm der Lohn sicher, wie einem im Glaubensstreit gefallenen Krieger! Mehr als einer der Teilnehmer scheidet vorzeitig aus und wird von seinen Glaubensgenossen weggeführt. Die übrigen Zuschauer verhalten sich passiv, aber nur bis zu einem gewissen Grade, denn sie folgen den Geschehnissen voller Spannung, und aus ihren Reihen hört man immer wieder lautes Schluchzen und kummervolles Stöhnen. Die weiß- und buntverschleierten Frauen halten sich indes auf den flachen Dächern ihrer Häuser auf. Ehedem hatten sie als Klageweiber in ein rituelles Wehklagen eingestimmt. Auf geschmückten Pferden reiten die Kinder Husseins vorbei, aber es werden auch Hengste mit einem Turban am Sattel vorbeigeführt, die an die im Kampf gefallenen Reiter erinnern sollen. Ihnen folgt – mit einer blutbesudelten Schabracke bedeckt – das Roß des Heiligen selbst. Gebete murmelnde Derwische überholen es von Zeit zu Zeit, umarmen und streicheln liebevoll den Pferdekopf. Zu guter Letzt wird der verhüllte Leichnam Husseins vorbeigetragen, von welchem nur mehr die nackten, von Blut und Wunden bedeckten Beine zu sehen sind. Das Suchen nach dem abgeschlagenen und von den Feinden geraubten Haupt des Heiligen hat sich zu einem eigenen Brauch entwickelt: Die Suchenden schauen im Vorbeigehen in alle Höfe und Winkel hinein und lassen sowohl Kummer und Sorge, wie auch Hoffnung erkennen. Bemerkenswert erscheint in der Überlieferung, daß der abgeschlagene Kopf des Heiligen den Mund öffnet und das Bekenntnis zum alleinigen Gott und seinem Propheten ablegt. Dem pathetischen Teil des Festes folgt die Katharsis, eingeleitet durch einige Fastentage, die wiederum durch ein großes Festgelage abgelöst werden. Solcherart sind die heutigen Relikte des uralten enthusiastischen Wehklagens, in seiner noch immer erhalten gebliebenen Unmittelbarkeit und all dem, was damit verbunden war: Die mimische Darstellung, das Einsammeln der zerstückelten Körperteile, und der Kult des prophezeienden abgeschlagenen Hauptes. Dies sind alles Manifestationen, die der Dionysos-Religion verwandt sind. – Den Brauch der Karier in Ägypten, sich bei der Beweinung des Osiris Kopfwunden mit Messern beizubringen, hat übrigens Herodot (II, 61) überliefert.

vergessen wir dabei weder Kleinasien, das klassische Land der Klageweiber und der rituellen Kunst des Klagens, noch die pathetischen Bräuche in Ägypten und Syrien. Wir haben die nationalen und gewissermaßen autochthonen Wurzeln des hellenischen Pathos im Auge, wie es sich in der uralten Totenverehrung und in den Grundvorstellungen von der Gottheit schon in der Epoche vor der kleinasiatischen Kolonisation offenbart, und das gestattet uns, die genannte Erscheinung als eine original hellenische zu betrachten. Andererseits haben wir im Auge den qualitativen Unterschied des hellenischen Pathos von fremdländischen Leidensriten, seine eigenartige Beschaffenheit im Hellenentum: denn bei den Hellenen allein bedingte das Pathos eine spezifische Entwicklung des Heroenkultes; es wurde zum Urquell der tragischen Form in der Kunst und in der Denkweise, in Hinsicht auf die Götter aber zum Prinzip jenes gänzlich durchgeführten Anthropomorphismus, der eine unbestreitbare Eigentümlichkeit der hellenischen Religion bildet.

Ein anschauliches Zeugnis für die oben ausgesprochene Behauptung bietet die richtig verstandene *Ilias* des Homer, die von Aristoteles treffend als eine „pathetische" Dichtung bezeichnet wird. Entstanden aus dem Pathos – denn das war die Beweinung der Helden – , der Darstellung ihrer Leidensschicksale gewidmet und den Widerhall uralter Klagegebräuche wahrend (*Il.* VI, 499; XXIV, 723-776; vgl. *Od.* XXIV, 60) sammelt sie die religiösen Erfahrungen einer langen Reihe vorangegangener Geschlechter und vermittelt gleichzeitig zwischen ihnen und den Formen späterer Entwicklung der Leidensidee im Kultus und im künstlerischen Schaffen. Darum wird sie auch in der Folge, in der tragischen Periode, als Königin der Tragödie Jahrhunderte vor deren eigentlicher Entstehung empfunden. Und wenn Aischylos seine Werke als Brosamen von der Tafel des Homer bezeichnet, so meint er damit offenbar nicht nur Homers Reichtum an Heldensagen, sondern auch deren Bearbeitung bereits im Geiste der Tragödie. Übrigens konnte die Heldensage ihrer Natur nach niemals etwas anderes sein. Die aristotelischen Kriterien für die Tragödie, Furcht und Mitleid, können uneingeschränkt an das ganze Epos angelegt werden, insbesondere an ihre Gipfelpunkte, etwa den XXII. Gesang von Hektors Tod. Soviel zur Bedeutung der *Ilias* im Bereich des heroischen Pathos; jetzt wollen wir einen Blick auf die Vorstellung von der Natur der Götter werfen, die sich in dem Gedicht herauskristallisiert haben.

Wie bekannt, haben Homer und Hesiod, nach den Worten Herodots (II, 53), „die Hellenen ihre Götter gelehrt: sie verteilten unter den Göttern die heiligen Namen, die einem jeden zukamen, den jeweils zustehenden Bereich der Herrschaft und die angemessene Art der Verehrung; anschaulich beschrieben sie

das Bild einer jeden Gottheit."[2] Aus dem Chaos der lokalen Kulte, in denen, infolge der Verschiedenartigkeit der Riten und darum auch der Vorstellungen von den ursprünglich eben denselben Gegenständen der Verehrung, besonders aber infolge des ununterbrochen fortgesetzten kultischen Schaffens göttlicher Namen, sich die ursprünglichen Züge selbst der ältesten und all-hellenischen Gottheiten verwischt hatten, mußte die homerische Schule vor allen Dingen den nationalen Glauben sammeln. Der dunklen Dämonologie der Massen suchte sie das lichte System des harmonisch aufgebauten Olymps gegenüberzustellen. Sie führte die verschwommenen, häufig in ihrer beängstigenden Unbestimmtheit Schrecken einflößenden Umrisse der Hirngespinste einer grandiosen und furchtsamen volkstümlichen Phantasie auf Menschenmaß und -form zurück, sie setzte dem Volksglauben ästhetische und rationelle Schranken. Da sie historisch betrachtet eine Emanation der neuen feudalen Schicht war, verlieh sie dem neuen Göttersystem einen aristokratischen Charakter. Zwischen der Familie der schönen, „unsterblichen" und „seligen" Olympier und dem Geschlecht der Sterblichen gähnte ein unüberschreitbarer Abgrund. Alle Bestrebungen der aufklärerisch gesinnten Schule gingen auf die Entwicklung des moralischen Gefühls aus, auf die Einpflanzung und Festigung der Idee einer moralisch gerechtfertigten Weltordnung, auf die Befreiung des Menschen von den ihn beängstigenden Vorstellungen eines blinden Fatalismus. Sie konzentrierten sich auf das Herausarbeiten einer erhabenen Auffassung von Zeus als „Vater der Götter und Menschen", der die höhere Vernünftigkeit der dunkeln Schicksalsbeschlüsse durch das Siegel seines mit ihnen übereinstimmenden Willens (Διὸς αἶσα) sichert, welcher als Ausdruck seiner obersten Vorsehung, seiner weitschauenden Güte erscheint. Kraft der tief wurzelnden Voraussetzungen der Volksreligion, die bei all ihrer Plastizität in ihrem Kern, in ihrem Wesen, in ihrer organischen Substanz unwandelbar war, mußten alle diese Versuche, Zeus dem Ideal der absoluten Gottheit nahezubringen, dennoch auf halbem Wege stecken bleiben. Der pathetische Charakter der hellenischen Götter blieb unausrottbar.

In der Tat konnte man sich die olympische Herrschaft nicht anders vorstellen denn als ein Moment des kosmogonischen Werdegangs, den schon Homer andeutet, indem er den Ozean den gebärenden Schoß der Gottheit (θεῶν γένεσις) nennt. Demnach besteht der neue All-Erhalter nicht von Ewigkeit an; hinter ihm öffnet sich das Dämmern gewesener und gestürzter Götter. Die Zukunft ist undurchdringlich; verhängnisvolle Zufälle sind nicht ausgeschlossen;

[2] Herodot II, 53: Ἡσίοδον γὰρ καὶ Ὅμηρον ἡλικίην τετρακοσίοισι ἔτεσι δοκέω μέο πρεσβυτέρους γενέσθαι καὶ οὐ πλέοσι· οὗτοι δέ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμάς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἴδεα αὐτῶν σημήναντες·

hatte doch nur die rechtzeitige Hilfe der Thetis Zeus vor den Fesseln gerettet, mit denen Hera, Poseidon und Athene schon bereit waren, ihn zu binden. Um die Macht des Zeus als unerschütterlich darzustellen, war Homer gezwungen, die unvergleichliche Überlegenheit seiner Kraft über die gesamten Kräfte der übrigen Himmelsbewohner hervorzuheben: alle zusammen wären sie, das unterste Ende der goldenen Kette packend, die Zeus vom Himmel herabhängen ließ, nicht imstande, ihn zu sich herunterzuziehen; er aber zöge sie alle an der Kette hinauf, und Erde und Meer mit ihnen; er schlänge das oberste Kettenende um den Gipfel des Olympos, und so müßten sie denn am andern Ende, samt Erde und Meer, im Raume schwebend schaukeln.

Zeus erhöhend, beschränken, wie wir sehen, die Aoiden die Macht der übrigen Götter; ihn zu unerreichbarer Höhe erhebend, nähern sie jene dem Ausmaß eines menschenähnlicheren Seins an. Auch sind die homerischen Götter dem ausgesetzt, was in der sakralen Sprache als „Pathos" bezeichnet wird. Hera, die den Zeus erzürnt hat, wird von ihm tatsächlich an einer goldenen Kette aufgehängt. Hephaistos, den der Vater vom Olympos schleudert, stürzt einen Tag lang, fällt dann auf Lemnos nieder und hinkt fortan. Der Held Diomedes verwundet in der Schlacht Aphrodite und Ares. Solche Zugeständnisse macht Homer dem volkstümlichen Glauben, der von den Leiden des Feuergottes, nicht nur des Hephaistos, sondern eines noch älteren – des Prometheus – wußte, sowie auch von den Leiden der Sonne, von den uralten Leiden der vielgeprüften Mutter Demeter – jener Volksglaube, der, als er durch den Mund der hesiodischen Schule zu sprechen begann, die pathetische Natur aller Gottheiten überhaupt enthüllte.

Der Begriff der göttlichen „Unsterblichkeit" war in der Auffassung des Volkes äußerst relativ, und die erste Berührung mit den Bräuchen der orgiastischen Scharen, deren Verbreitung in Hellas schon zu Homers Zeiten bemerkbar ist, diente als Antrieb dazu, die Heroenbeweinung auf die Gottheiten zu übertragen. Die Möglichkeit zur Verehrung der göttlichen Grabmäler bot sich dort, wo die Gottheiten, wenn auch nur eines zeitweiligen Todes gestorben, nach jener Anschauung begraben lagen. Von Seiten Homers jedoch ist die Anerkennung von göttlichem Pathos – und sei es als vereinzelte Ausnahme – nur ein Zugeständnis an die öffentliche Meinung: seine Tendenz geht dahin, die unsterblichen Olympier unbedingt als von anderer Art als das Geschlecht der Sterblichen hinzustellen, sie gleichsam durch eine feurige Ätherwand vor den chaotischen Gespenstern der volkstümlichen Dämonologie zu schützen, ihr Reich durch eine nicht zu überschreitende Linie von der Wirkenssphäre der chthonischen Kräfte abzugrenzen. Einzig Hermes bleibt es vorbehalten, Mittler zu sein zwischen den Bewohnern des Olymps und der Unterwelt. Apollon, der Schirmherr der homerischen Sängergemeinde, erscheint als der oberste Be-

wahrer dieser Scheidung. Im Lichte triumphieren die „neuen“ oder „jüngeren“ (νεώτεροι) Götter; die „alten“ sind in Finsternis begraben.

So entstand ein eigenartiger kultischer Dualismus, der Jahrhunderte lang die ganze Struktur der hellenischen Religion bestimmte. Die Gottesdienste für die olympischen und für die chthonischen Götter (zu letzterem Kult zählte auch der Heroenkult) waren nach Ort und Zeit streng geschieden; eine Vereinigung des einen und des andern in gemeinsamer Gebetshandlung war verboten (vgl. *Il.* XXIV, 91). Ein doppeltes System der Kultverrichtungen wurde eingeführt: „Getrennt sollt Ihr die Götter ehren“ (χωρὶς γὰρ ἡ τιμὴ θεῶν), spricht der Bote in Aischylos' Tragödie „Agamemnon“ (637). Er meint damit das Verbot einer Vermischung der an die Himmlischen und an die Unterirdischen gerichteten Gebete. Künder von Sieg und Erfolg, wagt er nicht, den Tag des Segens (εὔφημον ἦμαρ) mit einer üblen Nachricht zu beflecken (μιαίνειν): das Klagelied für die Gefallenen ist ein Weihedienst zu Ehren der Gottheiten der Finsternis, ein „Paian für die Erinnyen“ (645). Was dem Bereich der unterirdischen Mächte und der Seelen jenseits des Grabes angehört, ist im olympischen Kultkreis etwas Unreines (μίασμα, μιαρόν). Das Wehgeschrei der Kassandra, die Apollon anruft, das Hereinziehen von Gott Phoibos in den Nachtbereich pathetischer Zustände, erscheint dem entsetzten Greisenchor in der gleichen Tragödie als frevelhafte Gotteslästerung:

> Mit gotteslästerlichem Jammer ruft sie an
> Ihn, der sein Antlitz wendet von den Klageweibern. (1078 f.)

Der besagte Zwiespalt war folgenschwer. Welcher Art diese Folgen im Bereich der musischen Künste waren, werden wir weiter unten (§ 9) sehen. In der religiösen Psychologie des Volkes bildete er den nächsten Anlaß, nach einer neuen synthetischen religiösen Form zu suchen, die in Gestalt eines vorwiegend pathetischen Gottes, eines Himmelsbewohners und Heros zugleich, gleich mächtig im Olymp wie in der Wohnung der Toten, den Menschen nah und fast ein Gottmensch, zum Verbindungsglied werden konnte zwischen den einander gegenüberstehenden Machtbezirken, von denen der beiden unterworfene, beiden fremde Mensch in gleicher Weise abhing und vor denen er in gleicher Weise bebte. In der Kultsphäre schließlich forderte der gleiche Zwiespalt, der allem Leidenschaftlichen und Leidenvollen den Zutritt zu den lichten Gottesdiensten versagte, eine Lösung von allem Pathos durch eine zu vollziehende Befreiung davon, die schon in der vordionysischen Epoche unter dem Namen „Katharsis“ (κάθαρσις, καθαρμός) zur unumgänglichen „reinigenden“ Bedingung für die Wiederherstellung geordneter Beziehungen zwischen den Teilnehmern der pathetischen Weihehandlungen und den oberen Göttern wurde. Hieraus entwik-

kelt sich das System der „Reinigungen" – Kathartik und Telestik – das sich als unmittelbares Ziel setzt (die Reinigung vom vergossenen Blut scheint uns eine sekundäre und abgeleitete Bildung zu sein), das Pathos harmonisch in einen allgemeinen Zusammenhang des religiösen Lebens zu bringen, indem es ihm die ihm anhaftende chthonische „Befleckung" (μίασμα) vor dem Antlitz der himmlischen Götter nimmt.

§ 2

Um die Religion des Leidens und ihre Entfaltung in der Tragödie psychologisch zu werten, muß man sich in die allgemeine „pathetische" (um mit Aristoteles zu reden) Seelenverfassung der Griechen einfühlen, deren gesteigerte Empfindsamkeit heftige Reaktionen auf die Lebenserfahrungen und eine melancholische Konzentriertheit überhaupt hervorrief. Mit der ihm eigenen Neigung zu sentimentalen Illusionen scheut sich Renan noch nicht davor, den Gemeinplatz von der kindlichen Helle des Geistes und der naiven Lebensfreude der Hellenen zu wiederholen; Girard dagegen bemerkt sehr richtig, daß im Griechen die ängstliche Sorge um sich selbst, seine Lage und seine Zukunft zur gleichen Zeit wie seine strahlende Phantasie erwachte und den ersten Schöpfungen des hellenischen Genius, ungeachtet aller Lebensenergie, die sie durchdringt, einen Ton der Klage verlieh, dessen pathetische Stärke von keinem Volk der modernen Geschichte je überboten worden ist.[3]

Da in den ältesten Epochen die Religion ganz und gar die bewußten Beziehungen des Menschen zu Welt und Person, zu seinem und seiner Nächsten Los bestimmte, da es damals für den Menschen noch keine sittlichen oder eigentlich ästhetischen Werte gab, die nicht unmittelbar oder mittelbar durch Ritus oder Glauben bedingt wären, so darf man annehmen, daß die wehmütige Grundstimmung der griechischen Seele in der epischen Epoche vom Gefüge ihrer religiösen Vorstellungen abhing. Wie die persönlichen Eigenheiten und Anlagen des Menschen (*Il.* III, 65), so sind auch die Wendungen seines Schicksals (*Od.* XVIII, 142) nach Homer „Gaben" der Götter. Dieser Ausdruck (δῶρα θεῶν) hat für den Hellenen eine doppelte und unheimliche Bedeutung. Es ist

[3] J. Girard, *Le sentiment religieux en Grèce,* S. 8: „Un accent de plainte, dont rien chez les modernes n'a dépassé la force pathétique". In seiner Einführung in die Geschichte der griechischen Religion unterwirft sich Croiset der Autorität Renans. Unter dem Einfluß der Theorien des jungen Nietzsche hat Jakob Burckhardt in seiner *Griechischen Kulturgeschichte* eine große Anzahl von Nachrichten gesammelt, die den „Pessimismus" der Hellenen erhellen.

ein vorwiegend euphemistischer Ausdruck[4] für eine verhängnisvolle „Heimsuchung" der göttlichen Mächte, Kummer und Leiden, in deren Unentrinnbarkeit man sich ergeben muß; denn unvergleichlich viel stärker als die sterblichen Menschen sind die unsterblichen Götter. So lesen wir in dem homerischen Hymnos an Demeter:

> Mutter, wir müssen auch leidend die Gaben des Gottes ertragen,
> Notdurft zwingt uns dazu, wer mag den Himmlischen trotzen? (146)

Und in dem gleichen Hymnos heißt es weiter:

> Not ist es uns, auch leidend die Göttergaben zu dulden,
> Denn uns bindet ein Zwang, uns lastet ein Joch auf dem Nacken. (216)

Die reichen Geber der natürlichen „Segensgüter", (δωτῆρες ἐάων – *dâtắras vásûnâm* in der Veda) wie die ersten arischen Hymnen die Götter priesen, sind zu Austeilern verhängnisvoller „Gaben" geworden. Es ist deutlich, daß in den Glaubensanschauungen des Volkes sich eine Umwandlung vollzogen hatte. Wir haben eine Religion von Unterjochern vor uns, die irdische, soziale Verhältnisse auf den Olympos projiziert. Die volkstümlichen Religionsformen wurden unterdrückt und auf die kargen ländlichen Kulte chthonischer Dämonen reduziert. Diese Dämonen waren häufig wohltätige Helfer in der Not, jedenfalls niemals unzugängliche Herrscher; sie begnügten sich mit wenig, kamen den schlichten Anforderungen des Lebens entgegen, setzten nicht der Menschen, nicht der Geschlechter Schicksal aufs Spiel um ihrer gegenseitigen Eifersucht willen. Wir möchten sogar behaupten, daß selbst die in der homerischen Epoche schon halbvergessenen Menschenopfer die Volksseele nicht so sehr bedrückten wie die Religion des hehren Olymp mit ihrer kalten und hochmütigen Abkehr von den alltäglichen Bedürfnissen des einfachen Daseins. Die Aoiden taten allerdings alles, was sie vermochten, um diese Religion zu mildern, zu adeln und geistig zu erhöhen; aber sie blieb sich dennoch treu in ihrem althergebrachten Despotismus, ihrer Grausamkeit und ihrer Hoffart. Sobald daher die religiöse Seele des Volkes spricht – und das geschieht schon in der hesiodischen Schule des Epos –, hören wir dumpfe Klagen gegen die Weltordnung. Es entsteht das geflügelte Wort, oftmals von den Tragikern wiederholt und von Aristoteles in Silens Mund gelegt als tiefstes Geheimnis der Mutter Erde: das beste Los sei, nicht auf dieser Welt geboren zu sein; ist man aber ge-

[4] Nicht umsonst werden in der *Ilias* (XXIV, 528 ff.) πίθος ἐάων (nicht δώρων) und πίθος κακῶν δώρων einander gegenübergestellt. Pandoras Büchse ist ein verhängnisvolles Geschenk.

boren, sie so schnell wie möglich wieder zu verlassen. Allein das Volk ist geduldig; es beschränkt sich auf demütige Hinnahme der trüben Wahrheit. Bei dem anmaßenden, stets erbitterten Aristokraten Theognis – es war schon nicht mehr der frühere ritterliche, sondern ein neuer und schon im Absterben begriffener Adel – spitzen sich solche Klagen aufs Äußerste zu.

Aber auch der herbe, männliche Aischylos, ein Genie unter den marathonischen Helden, weiß sicher, daß nur die Dahingegangenen glücklich seien: sie haben die Erdenmühsal hinter sich; ihnen droht nicht mehr mit neuen, bitteren Nöten der nur zeitweilig eingeschlafene, später um so tückischer sich meldende Schmerz, jene Krankheit, die Leben heißt; sie segnen das erfüllte Los, das sie ins Grab geführt hat; sie schlafen tief und wünschen nicht, wieder zu erwachen und aus ihren Gräbern aufzustehen (*Ag.* 568f.).

Wir sehen die ekstatische Religion des Dionysos mit ihren seelenreinigenden Orgien, mit ihrem Glauben an das Herabsteigen der Gottheit in Sohnesgestalt, leidend, wie es der Erdgeborenen Los ist, und dennoch göttlich sieghaft; mit ihrer Erleuchtung des finstern Seelenreiches durch die Fackel des sterbenden und wiederauferstehenden Gottes; mit ihren idealen der mystischen Reinheit und Heiligkeit (ὁσιότης), der jenseitigen Seligkeit (μακαρία), des heroischen Leidens (πάθος) und des Erbarmens (ἔλεος); schließlich mit ihrer neuen, hinreißenden, allen gemeinsamen und alle berauschenden Daseinsfreude, die sich aus der Seelentiefe in freien, ungestümen Äußerungen herausrang – wir sehen, diese Religion bedeutete die Befriedigung eines äußersten Bedürfnisses, sie war für das Griechentum notwendig als eine heilbringende Krise in der Krankheit, als Gesundung.[5]

Auf der Suche nach einer genauen und echten Darstellung der dionysischen Idee – nach einer sakralen Formel, die alle Kundgebungen dieses mystischen Empfindens, sowohl in den einzelnen Kulten und Mythen wie auch im Denken und Schaffen des gesamten Volks, umfassen könnte – auf dieser Suche halten wir bei dem Begriff der „Leiden" mit dem damit verbundenen Begriff der „Reinigungen" inne, und die Natur und den konkret-kultischen Sinn dieses Begriffs erforschend gelangen wir zu dem Schluß, daß der Glaube an den leidenden Gott vor allem als pathetisches und kathartisches Prinzip des hellenischen religiösen Lebens erscheint.

---

[5] Der Begriff der „Passion" verringert erheblich die Bitternis der üblichen pessimistischen Bewertung des irdischen Lebens. Der Spruch „Jedem fällt ein Los des Leidens zu; das Leben ist ein Rad, das Glück wendet sich" (Ps.-Phocylides 27, *PLG* II, 459 (= *Orac. Sib.* 2, 87): κοινὰ πάθη πάντων, βίοτος τροχός, ἄστατος ὄλβος) geht vermutlich auf einen alten Aphorismus zurück, der den orphischen Gedanken von dem Rad der Geburten (κύκλος, τρόχος γενέσεως) als eine sittliche Regel wiedergibt.

Allerdings gilt die religiöse Sphäre der „Reinigungen“ oder der „Kathartik“, unter deren machtvoller Einwirkung die hellenische Welt sich aufgebaut hatte, durchweg als eine Errungenschaft der apollinischen Religion. Aber diese apollinische Kathartik war wesentlich anders geartet, verfolgte andere, praktisch näherliegende Ziele. Ihre Bestimmung war die Wiederherstellung der überschrittenen Wechselbeziehungen zwischen der Einzelpersönlichkeit und den himmlischen Göttern und durch diese auch den Menschen, deren Gemeinde ihren festen Gesetzen unterstand; sie entfernte und band die ganze vielgesichtige Macht der Finsternis und des Totenreiches.[6] Die dionysische Kathartik war nicht dazu berufen, zwischen Gesetz und Rechtsverletzung zu vermitteln; dafür waltete sie über alle irrationalen Zustände der Einzel- und der Volksseele und über das ganze Gebiet der Beziehungen mit den Göttern und Geistern der Erde und der Unterwelt. Sie verbannte die Schatten nicht aus der Gemeinschaft der Lebenden; im Gegenteil, sie eröffnete den Lebenden den Zugang zu den unterirdischen Wohnungen, ließ sie teilhaben an jenseitigen Eingebungen und Einwirkungen und gab sie danach „gereinigt“ dem Gesetz des Lebens im hellen Licht des Tages wieder.

Der Dualismus zweier Reiche und zweier Heiligtümer – der Nacht und des Tages, der finstern (in den Augen der Hellenen durchaus nicht bösen, sondern im Gegenteil gnädigen oder verhängnisvollen) Unterweltfürsten und der lichten Götter – trug vor dem Kommen des Dionysos den Keim eines unerträglichen seelischen Zwiespalts; mit Dionysos kam die Versöhnung der beiden Göttersysteme. Der Mensch hörte auf, gleich stark doch auf verschiedene Art, vor dem nächtigen Abgrund und den sich davon abwendenden Olympiern zu zittern. Man kann sagen, daß die dionysische Kathartik das Griechentum vor dem Wahnsinn rettete, zu dem es der Doppelglauben führte, der die polare Gegensätzlichkeit des religiösen Bewußtseins kennzeichnete: die Antinomie der Geheimnisse des Himmels und der Erden, der Gesetze von Leben und Tod, des Paians und des Threnos, des augenfälligen Kosmos und des unsichtbaren Hades.

§ 3

Das Wort „Leiden“ (πάθη) ist üblich als Bezeichnung für das Los eines Helden; es drückt die religiöse Kanonisierung des Heros aus.[7] Welcker hat feinfühlig

[6] Erwin Rohde leitet die Kathartik aus den chthonischen Kulten ab (*Psyche* I, S. 272 f.) und hält ihre moralisch-normative Absicht auf jeden Fall nicht für ursprünglich (ibid. II, S. 72 f.).

[7] Das Wort „Leiden“ in Bezug auf Heroen findet man in folgenden Verbindungen: τοῦ

den sakralen Charakter des Ausdrucks erfaßt, der offenbar von alters her auf Choraufführungen bezogen wurde. So verherrlichten, nach Herodot, die sikyonischen tragischen Chöre die „Leiden" des Adrastos, ehe der Tyrann Kleisthenes die Chöre an Dionysos „abgegeben" hatte: es ist die älteste bestimmte Erwähnung eines Dionysos geweihten Leidensdienstes in Form einer Choraufführung.[8] Charakteristisch ist die gleiche Anwendung des Wortes in bezug auf die handelnden Personen (die heroischen Hypostasen) des dionysischen aitiologischen Mythos, der den orgiastischen Kult mit seiner Raserei und seinen Menschenopfern widerspiegelt.[9]

Der „Metamorphose" (wie dem späteren Katasterismus) liegt stets der Begriff der „Leiden" zugrunde. Schon dieses Merkmal enthüllt den Bruch des ältesten Zoomorphismus und Phytomorphismus im Kultkreis der orgiastischen Religion. Der Ritus, aus dem sich dieser Vorstellungskreis entwickelt, ist ohne Zweifel der ekstatische Gottesdienst in Tiermasken, bei dem Teilnehmer sich vom Gott besessen und in seine Tiere verwandelt fühlen. Die „Metamorphose" tritt ein entweder als göttliche Erlösung vom heroischen Untergang oder als göttliche Strafe oder als ein von den Göttern eröffneter Ausweg aus dem Verzweiflungszustand des Wahnsinns, der Melancholie und dergleichen.

Der Begriff der göttlichen Leiden umfaßte verschiedene Arten des Erleidens. „Leiden der Götter" sind zum Beispiel „die Fesseln des Ares, die Knechtschaft des Apollon, der Sturz des Hephaistos ins Meer, aber auch die Kümmernisse der Ino, das verschiedentliche Flüchten vor Verfolgungen"[10] – und schließlich

---

Λίνου τὰ παθήματα (Paus. IX, 29, 7); τὰ Μελανίππου παθήματα (ib. VII, 19, 3); πάθος Δίρκης (ib XI, 17, 6); τὰ Παλαμήδους πάθη (Xenoph. *Memor.* IV, 2, 33); οἷον δὲ ὁ Ἰκάριος ἔπαθεν (Lucian. *Dial. deor.* 22, 2); μνήμην τοῦ πάθεος des Adonis (Lucian. *de Syria dea*, 6); θνητοὶ καὶ οὐ μάκαρες παθέεσσι bei Gregor von Nazianz (*Epigr.* 29, 1ff.) – über Herakles, Empedotimos, Trophonios und Aristaios.

[8] Vgl. Kap. IV, § 3, Anm. 14. Welcker, *Götterlehre* II, S. 631.

[9] Beispiele: τὸ πάθος τὸ ἐν Θρᾴκῃ κατατολμηθὲν – über Prokne, Philomele und Tereia bei Aelian, mit der vielbedeutenden Berufung auf Hesiod (Aelian, *Var. hist.* XII, 20 – Hesiod Rz. Fr. 203-125; ὑπόμνημα τοῦ πάθους τούτου μυστικὸν φαλλοὶ κατὰ πόλεις ἀνίστανται Διονύσῳ – über die phallischen Mysterien in Halimous zur Erinnerung an die Leiden des Prosymnos (Clem. *Protr.* II, 34, 5); ὑπόμνημα τοῦ πάθους ἡ τοιαύτη ἑόρτη – über den phallischen Kult, den das Orakel vorgeschrieben hat, um die Bevölkerung von dem Wahnsinn zu befreien, der sie nach der Tötung des Ikarios plagte (s. Kap. VI, Anm. 69), – und derselbe Ausdruck in einer anderen Version der aitiologischen Sage, wo die Krankheit als πάθος dient, die Dionysos den Bewohnern Attikas sendet, weil sie sein von dem Eleuther Pegasos gebrachtes Idol mißachtet hatten. (Schol. Aristoph. *Ach.* 243: ἵσταται δὲ ὁ φαλλὸς τῷ Διονύσῳ κατά τι μυστήριον. κτλ. ὡ πεισθέντες οὖν τοῖς ἠγγελμένοις (σψ. ὑπὸ θεωρῶν) οἱ Ἀθηναῖοι φαλλοὺς ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ κατεσκεύασαν, καὶ τούτοις ἐγέραιρον τὸν θεόν, ὑπόμνημα ποιούμενοι τοῦ πάθους.

[10] Aristid. *Or.* III, 25 (S. 42 Dind.); vgl. Lobeck, *Agl.* S. 1103f.: „*nomen autem* πάθη *varios deorum casus significat;* Κρόνου πάθη … Περσεφόνης πάθος … Ἰνοῦς πάθη … Διονύσου

Wahnsinn und Tod. Die Möglichkeit des Todes der Götter – soweit es sich nicht um Dionysos und Persephone handelte – vermochte der aitiologische Mythos nicht zu begründen; allein der heroische Kult der heiligen Gräber wurde nichtsdestoweniger schon in alter Zeit auf die Götter übertragen. Erwähnt werden Grabmäler von Zeus, Kronos, Aphrodite, Ares, Hermes, Pluton, Poseidon, Helios, Selene[11] und auch von Apollon, Isis und Demeter (vgl. Anm. 23 unten). Und wenn auch bei weitem nicht alle nach späten Zeugnissen genannten Gräber als beglaubigt anerkannt werden können, wie etwa das älteste Grabmal des Zeus auf dem kretischen Ida-Berg,[12] so unterliegt der Typus des Kults selbst und sein vordionysisches Alter keinerlei Zweifel. Pindar sagt (*Nem.* X, 56) in der schönen, den Kyprien entnommenen Erzählung von den Leiden der Dioskuren, daß die göttlichen Brüder in ewigem Wechsel einen Tag bei Zeus verbringen und den andern im Schoß der Erde, im Grabgewölbe von Therapne in Lakonien.[13] Die erwähnten Einzelfälle sind Abzweigungen ein und desselben vordionysischen Leidenskults, der sich im Dionysosmythos vollständig enthüllt. Nicht umsonst ist, nach Clemens von Alexandrien, Iakchos-Dionysos der Urheber und Anführer der „Mysterien" als geheimnisvoller Passionsdienste und Offenbarungen der göttlichen Leiden.[14]

Ist das dionysische Fest eine „Gedenkfeier des Leidens" (ὑπόμνημα πάθους; s. Anm. 9 oben), so wird die enthusiastische Handlung, die es begleitet, zu des Leidens Nachahmung (μίμησις πάθους).[15] In Wirklichkeit ist natürlich das Ver-

---

πάθη … *quibus tum fuga dei tum insania, tum etiam interitus significari potest*". Paus VIII, 37, 5: Ὀνομάκριτος … εἶναι τοὺς Τιτᾶνας τῷ Διονύσῳ τῶν παθημάτων ἐποίησεν αὐτουργούς. Dionys. Hal. II, 19: τὰ Διονύσου πάθη. Clem. *Strom.* VI, 2, 26: Διονύσου ἀφανισμός. Dionysos" Wahnsinn ist Pathos (Plut. *De fluv.* 24, 1).

[11] Über die Gräber von Göttern vgl. Lobeck, *Agl.* S. 574 ff. Die Ps.-Clementinen (*Hom.* V, 23) kennen, abgesehen vom delphischen, in Theben noch ein anderes Dionysos-Grab. Pausanias erwähnt das Grab des Dämons Orion in Tanagra (IX, 20,3). Des weiteren bemerkt er bei der Beschreibung des eleischen Silenus-Heiligtums am dortigen Dionysos-Tempel (VI, 24, 8), daß die Silene nicht unsterblich seien, da von zweien von ihnen Grabmäler in Palästina und in Pergamon bekannt sind. Beachtenswert ist ferner, daß der Porphyr-Sarkophag von Konstanze, der Tochter Konstantin des Großen, in den Vatikanischen Museen im 17. Jahrhundert, nach Mabillon, als das „Bakchosgrabmal" bezeichnet wurde. Die Erinnerungen an die Gräber der Götter erwiesen sich wohl infolge der Darstellung von zwei geflügelten Jünglingen, die Weintrauben ernten und auspressen, sowie von Lämmern und Pfauen noch als durchaus lebendig.

[12] Rohde, *Psyche* I, S. 131, Anm. 1.

[13] Vgl. Bethe in Pauly-Wissowa, *RE* V, 1091, 1098, 1108. Castors Grab in Sparta kennt Pausanias (III, 13, 1). Vgl. Hom. *Il.* III, 243; *Od.* XI, 300.

[14] Strabo X, 3, 10: Ἴακχόν τε καὶ τὸν Διόνυσον καλοῦσι καὶ τὸν ἀρχηγέτην τῶν μυστηρίων.

[15] Nach den Scholien zu Photius, ad Demosth. *De cor.* 259, bedeutet νεβρίζειν laut der mystischen Überlieferung (κατὰ ἄρρητον λόγον) entweder „das Fell eines jungen Hirsches

hältnis des Leidensmythos zum Leidensritus umgekehrt: das Mythologem dient zur aitiologischen Erklärung eines schon bestehenden Ritus; doch einmal geschaffen, kann es seinerseits den Ritus umgestalten.[16]

Wenn die Leidensdienste von der ganzen zu ihrer Begehung herbeigerufenen Gemeinde abgehalten werden und alle zu diesen Diensten Zugelassenen unmittelbar teilnehmen, werden sie mit dem Wort „Orgien" (ὄργια) bezeichnet. Sofern aber zur Teilnahme an ihnen nur Personen bestimmter Kategorien bevollmächtigt sind (zum Beispiel nach gewissen Fristen der ganze weibliche Sprengel des lokalen Dionysostempels, der dem Befehl der obersten Priesterinnen untersteht, oder die Mitglieder des betreffenden bakchischen Thiasos), heißen dieselben Leidensdienste „Mysterien".[17] Schließlich tragen sie, nach ihrer

---

tragen" oder „junge Hirsche zerstückeln" (in Nachahmung der dionysischen Leiden – κατὰ μίμησιν τοῦ περὶ Διόνυσον πάθους) [Anm. d. Hrsg: Zitat nicht verifizierbar, aber vgl. Suda s.v. νεβρίζων]. Schol in Demosth. Or. 21, 617: οἱ πομπεύοντες τῷ Διονύσῳ κατὰ μίμησιν τῆς περὶ αὐτὸν θεραπείας ἐπόμπευον, οἱ μὲν τὸ τῶν Σατύρων σχῆμα σῴζοντες, οἱ δὲ τὸ τῶν Βάκχων, οἱ δὲ τὸ τῶν Σειληνῶν ἐμιμοῦντο**.** Nach Lactantius ist der Ritus eine Nachahmung göttlichen Tuns oder Leidens (V, 19, 15). So wurde der Kult der Großen Mutter als eine Nachahmung (ἀπομιμουμένους – Diod. III, 57) erklärt. Vgl. Ovid *Fast.* IV, 211f.: *priscique manent imitamina facti; aera deae comites raucaque terga movent.* Der Name „Mimallonen" (die makedonischen Mänaden) haben die Alten von der mimetischen Wiedergabe der Taten und des Abbildes des Dionysos abgeleitet (Schol. in Lycophr. 1237: Μιμαλλόνες ἐκάλουντο διὰ τὸ μιμεῖσθαι αὐτὰς τὸν Διόνυσον, κερατοφόρουσι γὰρ καὶ αὗται κατὰ μίμησιν Διονύσου, ταυρόκρανος γὰρ φαντάζεται καὶ ζωγραφεῖται) Vgl. Kap. VII, § 5, Anm. 49. Vgl. auch ebenda Anm. 52 und 53.

[16] Omophagie – das Fressen eines noch lebenden Opfers – kann als mystische Wiederholung des Tuns der Titanen an dem sich opfernden Dionysos-Zagreus erklärt werden. Schol. Clem. Alex. *Protr.* I, 318: ὠμὰ γὰρ ἤσθιον οἱ μυούμενοι τῷ Διονύσῳ, δεῖγμα τοῦτο τελούμενοι τοῦ σπαραγμοῦ, ὃν ὑπέστη Διόνυσος ὑπὸ Τιτάνων. [= O. Stählin, U. Treu (Hrsg.), *Die griechischen christlichen Schriftsteller* 12, S. 318, wo es statt ὑπὸ Τιτάνων heißt: ὑπὸ τῶν Μαινάδων. Anm. d. Hrsg.]. Aber diese Deutung hat auch zu Maskenhandlungen der Titanen geführt. Gleichzeitig hat der Ritus, der auf die Urzeit zurückzuführen ist, auch andere aitiologische Mythen geschaffen, wie z. B. den Pelops-Mythos (κρεουργία τοῦ Πέλοπος – Schol. Aristid. S. 216 Frommel (= 172, 11 Jebb)). Und ohne Zweifel hat Otfried Müller recht, wenn er erraten hat, daß die Erzählung vom Fressen der pelopsischen Biene – als Konsequenz des ähnlichen Klanges der Wörter ὦμος (Schulter) und ὠμός (roh) – aus einem nicht geglückten Versuch entstand, den heiligen Namen „Omophagie" etymologisch zu deuten (*Prolegomenon,* S. 335, Anm. 7).

[17] Steph. Byz. s. v. Ἄγραι· … μικρὰ μυστήρια ἐπιτελεῖται, μίμημα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον· Daher die „Epoptien" d. h. die Betrachtung der Eingeweihten. Was die δρώμενα (heiligen Handlungen) angeht, so waren auch sie Vorstellungen für Außenstehende, aber sie wurden in Delphi von in ihre geheime Bedeutung eingeweihten Thyiaden aufgeführt. Dazu gehörten die delphische Handlung der Tötung des Pythons μίμημα τῆς πρὸς τὸν Πύθωνα τοῦ θεοῦ μάχης [Plut. *Quaest. gr.* 293 C, Anm. d. Hrsg.] mit der Teilnahme eines Jünglings, der wohl Apollon oder Dionysos geweiht war, und besonders der mystische Teil der delphischen ἡρωίς – die Himmelfahrt und die olympische Hochzeit der Semele (Kap. II, Anm. 31).

inneren Bedeutung für die Teilnehmer, die sakrale Bezeichnung „Weihungen" und „Reinigungen" (τελεταί, καθαρμοί).[18] Die Teilnehmer werden, solange und insoweit sie von der Gnade dieser Reinigungen erfüllt sind, für „heilig" (ὅσιοι) erklärt. „Gereinigt werden" (κεκαρθάρθαι) und „geweiht werden" (ἐφωσιῶσθαι) sind synonym.[19]

Die „Gedenkfeier der Leiden" ist ein aitiologischer Mythos, der zum Gemeingut geworden ist. Die geheimen Weihehandlungen der Orgien sind eben darum geheim oder Mysterien, weil der Mythos, der ihren Teilnehmern vorschwebt, vor „Uneingeweihten", „Außenstehenden" geheimgehalten und nur in der dem Volk unzugänglichen Weihehandlung selbst geoffenbart wird. In wörtlicher Fassung stellt er für den Griechen schon keinen „Mythos" mehr dar, d. h. keine von Mund zu Mund gehende und daher schwankende Götter- und Heldensage, die im ganzen indessen von der Zustimmung und dem Vertrauen des ganzen Volkes getragen wird, sondern eine „heilige Geschichte" (ἱερὸς λόγος), die in Ausnahmefällen mit aller Genauigkeit einzelnen Auserwählten zur Erbauung, nicht zur Weiterverbreitung anvertraut wird, oder sogar ein „unaussprechliches Wort" (ἄρρητος λόγος).

Athenagoras, ein christlicher Schriftsteller des 2. Jahrhunderts, sieht in den hellenischen Mysterien die Darstellung der göttlichen Leiden und bezieht sich zur Bestätigung seiner Worte auf den „Vater der Geschichte".[20] In der Tat spricht Herodot im 5. Jahrhundert schon in der Sprache der späten Mystiker von den Leiden des Osiris, die den Inhalt der ägyptischen „Mysterien" bildeten, und von dessen Grabe (II, 170). Auf jeden Fall ist es lehrreich, daß er in ihnen etwas mit den Kulten von Hellas Verwandtes sieht und ohne Verwunderung die Grabmäler (ταφαί) der Götter erwähnt. Andrerseits geht Diodor, der den Melampos als Verbreiter der ägyptischen Leidensdienste und Mythen in Hellas nennt und in diesem Sinn seine Lehre als Urquell „der ganzen griechischen heiligen Geschichte von den Leiden der Götter"[21] anerkennt, von der Behauptung Herodots aus: „Melampos, der von den Ägyptern gelernt hatte, neben anderen Göttermythen auch das, was er über den Leidensdienst des Dionysos

[18] Lobeck *Agl.* S. 304: *Bacchicorum orgiorum et nominis* τελετὴ *exemplum antiquissimum praebet Hesiodi locus ab Apollodoro excerptus* II. 2. 2 (ἐμάνησαν, ὡς μὲν Ἡσίοδός φησιν, ὅτι τὰς Διονύσου τελετὰς οὐ κατεδέχοντο – über die Töchter des Proitos (= Apoll. II, 26)).

[19] Rohde, *Psyche* I, S. 288, Anm. 1.

[20] Athenagoras, *Supplic. pro christianis* 32, 1: τὰ πάθη αὐτῶν (d. h. θεῶν) δεικνύουσι μυστήρια. Ibid. 28, 8: Ἡρόδοτος δὲ καὶ τὰ παθήματα αὐτῶν φησι μυστήρια. Clemens von Alexandrien leitet die Herkunft der mystischen Handlungen und Mysterien von den heroischen Gastmählern mit ihren sportlichen Spielen, aber auch von Passionsspielen zu Ehren der Helden ab: Μυστήρια ἦσαν ἄρα, ὡς ἔοικεν, οἱ ἀγῶνες ἐπὶ νεκροῖς διαθλούμενοι (*Protr.* II, 34).

[21] Diod. I, 97, 4: τὸ σύνολον τὴν περὶ τὰ πάθη τῶν θεῶν ἱστορίαν.

dort erfahren hatte, kundtat, indem er nur wenig an dem Gehörten änderte."[22] Eine Anlehnung an Ägypten kann, wie wir gesehen haben, nur im orphischen Dionysoskult nachgewiesen werden; aufschlußreich aber ist in dem Zeugnis Herodots die Analogie selbst, die er hervorhebt.

§ 4

Wir sehen, daß der berühmte Euhemeros, Mythograph des 4. Jahrhunderts, der verkündete, daß alle Götter historische Heroen aus grauer Vorzeit wären, nur die heroische Idee der göttlichen Leiden rationalisierte. Der mystische Synkretismus, den wir bei Herodot finden, behauptete, daß die Götter leiden und sterben; der Rationalismus zog daraus den Schluß, daß die Götter Menschen gewesen sind. Die historische Methode der Zeit gestattete, mit Tatsachen zu argumentieren: das Grabmal des Zeus selbst war auf Kreta, nicht weit von Knossos, zu sehen.[23] Verwarf man die rationalistische Theorie, so mußte man sich auch gegen die mystische Überlieferung auflehnen, was Kallimachos in bezug auf das Grabmal des Zeus tat:[24]

> Immer lügen die Kreter: und Kreter sannen Dein Grab aus;
> Aber Du starbst nicht, o Zeus, Du lebst, allewiger Herrscher!

Man mußte zwei Arten von Göttern unterscheiden: unvergängliche, unveränderliche, „apathische" (ἀπαθεῖς) einerseits – und solche, die dem Leiden und der Veränderung unterworfen waren (ἐμπαθεῖς). Diese Unterscheidung nahm Euhemeros vor:[25] der ersten Kategorie, der er die Seelen von Sonne, Mond und Wind zuteilte, stellte er die Götter gegenüber, die auf der Erde geboren worden waren (ἐπιγείους θεούς), wie Herakles, Dionysos, Aristaios; das sind Wohltäter der Menschheit, von dieser aus Dankbarkeit vergöttlicht, auf jeden Fall Wesen irgendwie übermenschlicher Art.

---

[22] Herod. II, 49: Μελάμποδα … πυθόμενον ἀπ' Αἰγύπτου ἄλλα τε πολλὰ ἐσηγήσασθαι Ἕλλησι καὶ τὰ περὶ τὸν Διόνυσον, ὀλίγα αὐτῶν παραλλάξαντα. Der Ausdruck τὰ περὶ τὸν Διόνυσον bedeutet die dionysischen Leiden (τὰ Διονύσου πάθη – Dionys. Hal. II, 19, Διονύσου παθήματα – Paus. VIII, 37, 5) und nimmt seinen Anfang vielleicht von den chorischen Handlungen, wo der Platz des Gottes in der Mitte des Reigens (κύκλιος χόρος) war, woher die Bezeichnung der Schauspieler als οἱ περὶ Διόνυσον τεχνῖται kam.

[23] Minuc. Fel. *Oct.* 21, 1: *ob merita virtutis aut muneris deos habitos Euhemerus exsequitur et eorum natales patrias sepulcra dinumerat et per provincias monstrat, Dictaei Iovis, Apollinis Delphici, et Phariae Isidis et Cereris Eleusiniae.*

[24] Callim. *H. in Iovem,* 8 f. Vgl. Rohde, *Psyche* I, S. 130, Anm. 1.

[25] Laut Diodor bei Eusebius, *Praep. ev.* II, 2, 59 Dind.

Doch nicht Euhemeros allein nahm seine Zuflucht zu einer solchen Unterscheidung. Bei Plutarch finden wir Aussagen, die wir keineswegs erwartet hätten, wenn wir uns daran erinnerten, daß er immerhin durch eine Schule der Mysterien hindurchgegangen war. Eusebios hat uns einen Brief des Neuplatonikers Porphyrios an den ägyptischen Priester Anebo aufbewahrt: hier finden wir die gleiche Teilung in apathische θεοί, und pathetische δαίμονες, und die Zweifel, die daraus entsprangen. Dem Porphyrios antwortet der Meister Anebo-Abammon, unter dessen Maske sich vielleicht Jamblichos verbirgt;[26] er löst die Zweifel des Porphyrios durch den Hinweis darauf, daß die göttliche Natur an sich stets und unbedingt frei von Affekten sei, einige Götter aber in ihrer Person eben das Prinzip des Pathos verkörpern und als seine lebendigen Erreger dienen; gleich der Seele des Menschen, die, an sich unveränderlich, dennoch die erlittenen Affekte verursacht; so seien auch die Leidensgottheiten in den ihnen geweihten phallischen Kulten (mit ihren αἴσχρολογίαι) zwar Urheber der Leidenschaft, ihr wahres Wesen aber sei über jenes Erleiden erhaben.

Solcher Art waren die künstlichen Versuche der Philosophen, das durch die religiöse Wirklichkeit aufgegebene Dilemma zu lösen: entweder sind die Götter unbeweglich und leidenschaftslos, dann wäre die ganze hellenische Religion nur ein Aberglaube; oder die Götter sind den Leiden und Leidenschaften unterworfen, dann wären sie keine absoluten Wesen. Das Hellenentum vermochte weder auf die Idee des göttlichen Leidens zu verzichten, noch sie in ihre religiöse Synthese harmonisch einzufügen. Weder die delphische Religionspolitik noch die orphische Reform konnten die herkömmliche Anarchie der Glaubensformen in eine wohlgeordnete Einheit zusammenfassen. Beide Ströme, in dem einen Flußbett der all-hellenischen Religion vereint – die Religion des Olympos und die der unterirdischen Götter – vermischten sich nie gänzlich; in den Mysterien allein enthüllte sich eine Gotteserkenntnis, die alle Widersprüche aufhob.

Die heidnische Mystik und Theologie der göttlichen Leiden ließ durch ihre Analogie mit dem Passionsgehalt des Christentums den kirchlichen Apologeten und Polemikern keine Ruhe. „Wie kann die allegorische Lehre von den Göttern", so fragt Arnobius die Heiden (*Adv. gentes* V, 44), „in Erzählungen von ihren Fesseln, ihrer Verwaisung, ihrem Umherirren, ihrem Erleiden von Martern, Wunden und Begräbnis beschlossen sein? Und wenn dem so sei, warum erkennen sie dann Gott nicht in dem Gekreuzigten?" Oder nach Origenes (*C. Cels.* IV, 171): Wenn den Heiden Allegorien gestattet sind für die Geschicke der Seele, die mit Dionysos verglichen wird, mit Dionysos, der von den Titanen

[26] Vgl. Bernays, *Grundzüge der verlornen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie.*

betrogen wird, vom väterlichen Thron stürzt, in Stücke zerrissen, dann aber aufs neue gesammelt und wiederbelebt wird, um in den Himmel einzugehen, – warum sollen dann die Christen nicht an die Auferstehung von Jesus Christus glauben?[27] Allein, die Zuhörer des Apostels Paulus in Athen entfernen sich bei der Erwähnung von Jesu Auferstehung; die christlichen Schriftsteller aber wollen heidnischer sein als die Heiden selber, indem sie ihnen die Unvereinbarkeit des Leidens mit der Idee der göttlichen Wesenheit zu beweisen suchen.

Wie nahe die späteren heidnischen Leidensmysterien in Charakter und Ton den christlichen Mysterien standen, sahen wir schon aus der oben (Kap. IX, § 8) angeführten Formel, die der Priester in einer der Nächte zwischen der Bestattung des Attys und seiner Wiederauferstehung von den Toten vorsang. Der Begriff der „Leiden" ging geradenwegs aus der hellenischen Religion ins Christentum in der ganzen Fülle seines Gehaltes als mystischer und kultischer Terminus über. Die byzantinischen Versuche, die Tragödienformen des Euripides dem religiös-poetischen christlichen Vorstellungskreis der göttlichen Leiden anzupassen, sind nicht zufällig: schon der Titel des Mysteriums „Der leidende Christus" (Χριστὸς πάσχων) zeigt, daß das antike Drama als der poetische Kanon der im Prinzip mit dem Christentum verwandten „Leidenshandlung" angesehen wurde.

Die Vermutung ist ausgesprochen worden, daß die Kirche durch den Märtyrerkultus die alten Formen des Ahnenkults zu ersetzen suchte. Dies konnte aber ohne Voraussetzung des Leidensbegriffs nicht geschehen. Wesentlich für das Heidentum war die Sippen- und Geschlechtsverehrung der Toten. Das Abschwören des alten Glaubens kam der Lossagung von den Vorvätern in der Unterwelt gleich, und furchtbar war die Rache der unsichtbaren Helfer und Wohltäter für den Verrat an ihren heiligen und dräuenden Schatten. Die christlichen Märtyrer mußten vor das heidnische Bewußtsein in Gestalt starker Bewohner jener Welt treten, mächtig genug, um den Schutz der verwaisten Lebenden und die Versöhnung der beleidigten Toten auf sich zu nehmen. Waren aber die neuen Ankömmlinge auch wirklich stark, wirklich „Heroen"? Das Kriterium des „Heros" war die Leidenstradition der Leichenfeiern, die heroischen πάθη. Die Märtyrer waren auch im heidnischen Sinn mit diesem „heroischen" Kranz gekrönt. Die Liturgien an den Särgen der Märtyrer sind die direkte Fortsetzung des Heroenkults.

Dem gläubigen Hellenen mußte das Christentum naturgemäß als eine Verwirklichung der heimatlichen Urbilder, Vorahnungen und Verkündigungen

[27] Justin, *Dial. c. Tryph.* 69: ὅταν γὰρ Διόνυσον μὲν υἱὸν τοῦ Διὸς ἐκ μίξεως ἣν μεμῖχθαι αὐτὸν τῇ Σεμέλῃ, γεγενῆσθαι λέγωσι, καὶ τοῦτον εὑρετὴν ἀμπέλου γενόμενον, καὶ διασπαραχθέντα καὶ ἀποθανόντα ἀναστῆναι, … Id. *Apolog.* I, 55, 1: Ἀλλ' οὐδαμοῦ οὐδ' ἐπί τινος τῶν λεγομένων υἱῶν τοῦ Διὸς τὸ σταυρωθῆναι ἐμιμήσαντο.

erscheinen – als klares Gesicht dessen, was bislang nur ahnend zu erfassen und wie durch ein trübes Glas zu schauen war. Vor allem erhob sich vor der Kirche natürlich die erzieherische Aufgabe, gegen die Vorstellung anzukämpfen, der neue Glaube sei nur eine Form der gleichen Mysterien, und die Überzeugung einzuschärfen, daß die Sakramente die endgültigen und einzig seelenrettenden, nicht verdunkelten sondern vollendeten, nicht gleichnishaften, sondern realen Mysterien seien.

§ 5

Bei den enthusiastischen Leidenskulten unterschied man im Altertum psychologisch zwei Momente: das Erlebnis der Seelenerregung und deren beruhigende Lösung. In der priesterlichen Terminologie wurde das erste mit dem Wort „Pathos" (der Leidenszustand) bezeichnet, das zweite mit dem Wort „Katharsis" (Reinigung). Das gottesdienstliche Miterleben der göttlichen oder heroischen Leiden erforderte, wie jede Berührung mit der Sphäre des Jenseits in den Augen der Hellenen, eine „Reinigung". Gleichzeitig aber war der Leidensdienst notwendig als erster Akt des reinigenden und heiligenden Mysteriums. So waren die Mysterien des Dionysos beschaffen.[28]

Das allgemeine Ziel der Kathartik (sie ist zugleich auch Heilkunst und Mantik) ist die Gesundung von Leib und Seele durch Beseitigung von Elementen, die entweder bösartig sind und die menschliche Natur beflecken wie eine schlimme Ansteckung (μίασμα), oder die nicht substanziell sondern nur modal (πάθημα) schädlich sind. Ein an sich erwünschtes Element kann das Gleichgewicht der Seelenkräfte durch Unmaß und Unordnung gefährlich stören; in diesem Fall strebte die antike Kathartik danach, ihm dynamische Spannung zu verleihen, und eröffnete ihm den natürlichen Weg zur Objektivierung der erregten Energien.[29]

„Alle Reinigungen sowohl in der Heilkunst wie in der Mantik", sagt Platon in seinem Dialog „Kratylos", „haben ein gemeinsames Ziel: Leib und Seele des Menschen rein zu machen."[30] Im Dialog „Phaidon" nennt derselbe Philosoph (unter Berufung auf die Mysterien, in denen die Reinigungen als Bedingung

---

[28] Serv. *Georg.* I, 166: *Liberi Patris sacra ad purgationem animae pertinebant.* Plat. *Legg.* VII, 815 C: περὶ καθαρμούς τε καὶ τελετάς τινας ἀποτελούντων (über die Aufführer der dionysischen mimetischen Maskentänze).

[29] Vgl. Rohde, *Psyche* II, S. 47 ff (über den Koribantiasmus und dessen Heilung durch Rhythmen).

[30] Plat. *Crat.* 405 A: ἡ κάθαρσις καὶ οἱ καθαρμοὶ καὶ κατὰ τὴν ἰατρικὴν καὶ κατὰ τὴν μαντικὴν καὶ αἱ τοῖς ἰατρικοῖς φαρμάκοις καὶ αἱ τοῖς μαντικοῖς περιθειώσεις τε καὶ τὰ λουτρὰ

für die Seligkeit im Jenseits gelten[31]) das richtige Verständnis und die darauf beruhende Tugend als „Reinigung" (κάθαρσις) von allen irdischen Bestrebungen, welche offenbar im Zusammenhang des Traktates als „Leiden" (πάθη) angesehen werden.[32] Im „Phaidros" erwähnt Platon die Reinigungen (καθαρμοὶ καὶ τελεταί) als Mittel der Befreiung von krankhaftem Wahnsinn, der zu „rechtem Wahnsinn", anders ausgedrückt, zu göttlicher Begeisterung werden müsse; und ein wenig weiter oben setzt er die Reinigung der „Weihe" bzw. der „Heiligung" gleich.[33] Der Begriff der Reinigung als Heilung des Körpers wurde zweifellos vorwiegend durch das Pythagoreertum herausgearbeitet, dessen Widerhall auch bei Platon zu spüren ist;[34] aber gerade weil die Heilkunde pythagoreisch war, muß man ihr den religiösen Charakter zugestehen: diesem zweiten Prinzip ist Platon gleicherweise treu.

Körperliche und besonders seelische Übel wurden, da sie eine Form von „Leiden" waren, durch die Reinigung behoben. Der Verbrecher (sofern er μιαρός war) mußte wie ein mit Krankheit Behafteter (παθητικός) „gereinigt" werden. Aber gleich dem Kranken bedurfte auch der an den Leidensdiensten Teilnehmende der „Reinigung". Enthusiasmus ist nach Platon (*Tim.* 71 D) ein Pathos. Was sollte denn als *miasma* aus der Seele eines Dionysosdieners durch die reinigenden Weihehandlungen entfernt werden? Wovon sollte er gereinigt werden? Von der Wirkung einer chthonischen, wenn auch vielleicht wohltätigen Kraft in ihm. Ihr Träger konnte nicht im Licht der Sonne leben, noch mit den lichten Göttern verkehren. Erst wenn der Kreis seines mystischen Erleidens sich durch die Reinigung geschlossen hatte, war sein Verhältnis zum staatlichen Verband des Vaterlandes und der himmlischen Stadt der olympischen Götter wiederhergestellt. Die Angleichung an den chthonischen Gott

---

τὰ ἐν τοῖς τοιούτοις καὶ αἱ περιρράνσεις, πάντα ἕν τι ταῦτα δύναιτ' ἄν, καθαρὸν παρέχειν τὸν ἄνθρωπον καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχήν.

[31] In seinem *Staat* (II, 364 E) deutet Platon mit großer Bestimmtheit die orphischen Mysterien (τελεταί) als solche, in denen „die Befreiung und Reinigung von Sünden" (λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων) gewichtig sei für das Schicksal der Seelen jenseits der Todesschwelle. Bemerkenswert dabei ist, daß die beiden Gründer der obengenannten Mysterien, Orpheus und Musaios, von der Wahrheit ihrer Lehre nicht nur einzelne Personen, sondern ganze Städte überzeugt haben. Darin läßt sich ein Hinweis auf eine teilweise Übernahme des Orphismus in den festen Bestand der Athener Staatsreligion erkennen. (Vgl. Kap. IX, § 1 und § 3).

[32] Plat. *Phaed.* 69 B. Vgl. ibid. 82 D – λύσις καὶ καθαρμὸς τῆς φιλοσοφίας.

[33] Plat. *Phaedr.* 242 C: ἥ (d. h. φωνὴ) με οὐκ ἐᾷ ἀπιέναι πρὶν ἄν ἀφοσιώσωμαι.

[34] Howald, „Eine vorplatonische Kunsttheorie", *Hermes* LIV (1919), S. 203 ff. Jedoch sind wir mit dem Autor dieses Aufsatzes nicht damit einverstanden, daß das Wort κάθαρσις und die Lehre von Katharsis gänzlich und von alters her pythagoräisch seien und daß die ursprüngliche Bedeutung der Katharsis ausschließlich medizinisch sei.

(μίμησις πάθους), die Vereinigung mit ihm (συγγενέσθαι τῷ δαιμονίῳ)[35], seine Aufnahme in sich (ἐνθουσιασμός) – das ist der Inhalt des kultischen „Pathos", des heiligen Erduldens der göttlichen „Leiden".[36] Das Ergebnis – die ganze Fülle der Gnadenwirkung – ist die „Reinigung", die „Katharsis".[37]

„Pathos" und „Katharsis" sind unzertrennlich. Die Katharsis ist die *causa finalis* des Pathos; und zugleich ist die „Katharsis" das Kriterium der Rechtmäßigkeit und der Echtheit des Pathos. Daher singen die Bakchantinnen in der Tragödie des Euripides: „Selig, wer, von den Göttern begünstigt, ihre Geheimnisse erkannt hat und das Leben heiligt, seine Seele mit der Gemeinde des Dionysos vereint, ihn in den Bergen mit gottbegeistertem Entzücken preist und teil hat an seinen heiligen Reinigungen."[38] Wir sehen, das ganze System der Kathartik war auf ein einziges Ziel hinausgearbeitet: zwei nicht übereinstimmende Glaubensformen zu versöhnen und in harmonische, fruchtbare Wechselbeziehung zu bringen, zwei miteinander nicht vereinbare Welten im religiösen Bewußtsein zu vereinbaren – die Unterwelt mit ihren lebenschaffenden Kräften und Geheimnissen, und die Oberwelt mit ihren formenden Prinzipien von Gesetz und Ordnung.

Indem er die Katharsis als Bewußtseinszustand näher zu bestimmen sucht, kommt Platon im „Phaidon" zu folgendem Schluß, der zwar wesentlich von seiner Metaphysik abhängt dennoch, wie er selbst sagt, einer gewissen alten (orphisch-pythagoräischen) Überlieferung verpflichtet ist. Nach Platon ist die Katharsis ein Loswerden der seelischen Kräfte vom Einfluß der körperlichen; durch das Erleben der Katharsis gewöhne sich die Seele gleichsam daran, sich aus allen Teilen des menschlichen Gefüges zu einer Einheit zu „sammeln" und sich darin zu konzentrieren; so erlange sie ein unabhängiges Sein und Bewußtsein in sich selbst und werde frei von den Fesseln des Körpers[39].

---

[35] Max. Tyr. VIII, 2. Vgl. Diels, *Parmenides,* S. 17.

[36] Vgl. Plut. *Brut.* 15: „Sie hüpfte schreiend, wie die besessenen Weiber in der bakchischen Passion" (ὥσπερ αἱ κατάσχετοι τοῖς βακχικοῖς πάθεσιν). Appian. *Lib.* VIII, 92: „Besinungslose und rasende Aufregung zwingt die Frauen in bakchischen Passionen – ἐν τοῖς βακχικοῖς πάθεσιν – ungeheuerliche Handlungen zu begehen." Die Bestimmung der Ekstase (ἔκστασις) in der Mithrasliturgie ist ὑπέκλυτος δὲ ἔσει τῇ ψυχῇ καὶ οὐκ ἐν σεαυτῷ ἔσει (Dieterich, *Mithrasliturgie,* S. 16). Die Neuplatoniker waren der Meinung, daß eine echte μανία dem klaren Bewußtsein vorzuziehen sei, und selbst eine falsche besäße einen gewissen Anschein göttlicher Präsenz (Procl. *In Alc.* 16).

[37] Iambl. *De myst.* III, 10: βακχείας καὶ ἀποκαθάρσεις ψυχῶν καὶ λύσεις παλαιῶν μηνιμάτων. Vgl. Plat. *Resp.* II, 364 E.

[38] Eurip. *Ba.* 72 ff.: ὦ μάκαρ, ὅστις εὐδαίμων / τελετὰς θεῶν εἰδὼς / βιοτὰν ἁγιστεύει καὶ / θιασεύεται ψυχὰν / ἐν ὄρεσσι βακχεύων / ὁσίοις καθαρμοῖσιν.

[39] *Phaed.* 67 C: Κάθαρσις δὲ εἶναι ἆρα οὐ τοῦτο συμβαίνει, ὅπερ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται, τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὑτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαί τε καὶ ἀθροίζεσθαι, καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατὸν

Auf jeden Fall wurde jener befreiende Schluß des enthusiastischen Geschehens ohne Zweifel stets als die Wiederherstellung der Einheit in der Seele empfunden, die sich durch das Einfahren des Gottes entweder als verdoppelt oder als zerspalten empfindet. Die die Ganzheit der Persönlichkeit rettende Katharsis ist die versöhnende Aufhebung der in der Seele klaffenden Dyas, deren Erlebnis im Hellenentum ekstatischen Wahnsinn und tragische Inspiration erzeugte.[40]

§ 6

Nach den „Gesetzen" (VI, 790 E) des Platon birgt die menschliche Seele irgendein ihr angeborenes orgiastisch-chaotisches Prinzip, eine „grauenerregende und wahnsinnige Bewegung" (φοβερὰ καὶ μανικὴ κίνησις), deren ungestüme Kundgebungen Aufruhr und Zerstörung mit sich bringen. Darum sei eine andere „Bewegung" nötig, die von außen auf die aufgerührte Seele versöhnend einwirke und die von innen blind und wild drängende elementare Kraft überwinde, auf daß sie, leicht und freudig sich befreiend, in die Harmonie des Kosmos sich einfüge. Wie die Mütter nicht durch die Ruhe ihre Kindlein besänftigen, sondern sie mit gleichmäßigem Schaukeln und Gesang einwiegen, und wie die Heiler des Korybantiasmus gleichsam mit Flöten das Wogen der kindlichen Seele durch Tanz- und Musenzauber (χορείᾳ καὶ μούσῃ) beschwören (καταυλοῦσιν), so müßten auch die Gesetzgeber, die die Erzieher des Volkes sind, die den Menschen innewohnende ekstatische Energie nicht unterdrücken sondern richtig anspannen, um die Menschen von wahnwitziger Raserei (τῶν ἐκφρόνων βακχείων) zu heilen. Und dann wird Stille auf sie herabsinken, wie die Windstille auf das Meer (ἡσυχία καὶ γαλήνη), und – erweckt – werden sie zu den Klängen bakchischer Flöten mit den Göttern tanzen, denen sie, unter günstigen Vorzeichen in Schönheit priesterlich dienend, die Dankesopfer ihres heiteren Kultes darbringen.

In dieser Analyse schildert Platon, in Analogie zu den Methoden der Heiler des Korybantiasmus und ähnlicher Erscheinungen, den Dionysosdienst als seelische Zustände des reinigenden, d. h. die Katharsis herbeiführenden Enthusiasmus. An anderen Stellen definiert er die Gottesbesessenheit (ἐνθουσιασμός) als einen Leidenszustand, als „Passion" oder „Pathos". „Ist Liebe nicht Wahnsinn?" lesen wir im „Phaidros" (265 AB):

καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷἔπειτα μόνην καθ' αὑτήν, ἐκλυομένην ὥσπερ [ἐκ] δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος;

[40] Für eine Rechtfertigung und Entwicklung dieser Idee (über die Dyas als Prinzip der Tragödie), s. unseren Aufsatz „Der Sinn der antiken Tragödie" (Anhang I).

Ja, freilich! Zwei Arten gibt es von Wahnsinn: die eine entspringt der menschlichen Krankheit, die andere einer göttlichen Veränderung gewohnter und normaler Seelenzustände. Und in dieser letzten – der Gottesbesessenheit – unterscheiden wir vier Arten: die prophetische Eingebung – von Apollon; die mystischen Weihen (Telestik) – von Dionysos; die dichterische Begeisterung – von den Musen; und schließlich die Überragendste aller vier Arten heiligen Wahnsinns – den Wahnsinn der Liebe – von Aphrodite und Eros.

Diejenigen, denen der Gott innewohnt, werden (nach Platon) selbst göttlich als Gottesgefäße, weil seine Kraft sie begeistert und bewegt; und dann sagen sie mit großer Wirksamkeit Vieles und Großes aus, ohne selbst zu wissen, was sie da sagen.[41]

„Was für einen Sinn und Zweck hatten die Orgien des Dionysos?" schreibt ein angesehener russischer Forscher.[42] Die Antwort erteilt ihr Endergebnis: Es war die Ekstase. Der ursprüngliche Sinn des Wortes, wie die Alten selber es auslegten, war das Heraustreten der Seele aus dem Körper. Der Arzt Galenos definierte die Ekstase als ὀλιγοχρόνιος μανία („einen kurzfristigen Wahnsinn"). Jedoch dieser Wahnsinn ist eine ἱερομανία („heiliger Wahnsinn"), ein Zustand, in dem die Seele unmittelbar mit dem Gott verkehrt. In diesem Zustand befindet sich der Mensch unter der Eingebung der Gottheit, er ist ἔνθεος („Gottesträger"), vereint sich unmittelbar mit der Gottheit und lebt mit ihr und in ihr. Nach der Definition von Platon nimmt der Mensch im Zustand der Ekstase das Wesen des Gottes in sich auf, soweit ihm gegeben ist, sich mit dem Gott zu verbinden. Der Scholiast des Euripides gibt folgende Definition: „ἔνθεοι werden jene genannt, die unter der Einwirkung irgendeines Gesichtes den Verstand verloren haben, die besessen sind von dem Gott, der das Gesicht sandte, und die das ausführen, was eben diesem Gotte geziemt." In der Ekstase tritt der Mensch aus seiner Beschränktheit heraus, es gibt für ihn weder Zeit noch Raum, er schaut das Künftige wie gegenwärtig. (s. Anm. 39 oben).

Der Zusammenhang der soeben herangezogenen Platonstelle,[43] von welcher

---

[41] *Menon* 99 D: θείους τε εἶναι καὶ ἐνθουσιάζειν, ἐπίπνους ὄντας καὶ κατεχομένους ἐκ τοῦ θεοῦ. Über die Visionen, in welche sich die Ekstase auflöst, sagt Philon, daß „sich die bakchischen Orgier und Korybanten einem Glaubenseifer übergeben, bis sie das Begehrte sehen" (Philo *De vit. cont.* 12: οἱ βακχευόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιάζουσι, μέχρις ἂν τὸ ποθούμενον ἴδωσιν. Rohde, *Psyche* II, S. 11, Anm. 2. Die Bestimmung des apollinischen Prinzips im Erlebnis der Tragödie als ein spezifisch-visionäres (bei Nietzsche in seiner berühmten Arbeit *Die Geburt der Tragödie*) bleibt aus der religiös-historischen Perspektive unbegründet.

[42] J. A. Kulakowskij, *Tod und Unsterblichkeit in den Vorstellungen der alten Griechen,* S. 82-83.

[43] *Phaedr.* 253 A: ἐνθουσιῶντες ἐξ ἐκείνου (scil. ἐκ θεοῦ τινος) λαμβάνουσι τὰ ἤθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα, καθ' ὅσον δυνατὸν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν·

auch der Scholiast des Euripides abhängt, ist folgender: Verschiedenen Gottheiten dienend, werden die Menschen von ihnen beherrscht und geben unwillkürlich und nach Maßgabe ihrer Kräfte in ihrem Leben, ihrem Fühlen und Gebaren innere und äußere Eigenart der sie beherrschenden Gottheit wieder. Deutlich geht dieser Gedanke aus der Beobachtung des Leidenskultes hervor, der als „Nachahmung" der göttlichen Leiden erklärt wird. Erleiden die von Gott beherrschten Menschen das „Pathos" der Liebe, so wird ihre Liebe auf den Menschen gerichtet, der am meisten dem göttlichen Urbilde gleicht, das sich in ihnen eingeprägt hat. Dann wird der Geliebte für sie zum Gegenstand der Vergottung, zum Abbild ihres Gottes, zu seinem lebendigen Ebenbild. Indem sie in dem Geliebten die Züge ihrer Gottheit erschauen, „lieben die Menschen ihn um so mehr," fährt Platon fort, „und wenn sie aus Zeus geschöpft haben, besprengen sie, wie die Mänaden, die Seele des Geliebten, damit dieser um so gottähnlicher werde." An einer andern Stelle sagt Platon von den Dichtern, daß sie, gleich den Korybanten, die ihrer selbst nicht mehr mächtig sind, tanzen, sich an Harmonie und Rhythmus begeistern und dann, von göttlicher Inspiration besessen, unbewußt schaffen: So schöpfen die Mänaden, von der Gottesmacht ergriffen, Milch und Honig aus den Flüssen, was sie bei gewöhnlichem Bewußtsein nicht vermögen.[44]

Auch physiologische Erklärungen der bakchischen Zustände waren der Antike nicht fremd. Nach Aristoteles kamen sie von der „schwarzen Galle" und „hitziger" Vermischung (κρᾶσις) der organischen Säfte; daher grenzen sie auch an die Gemütskrankheiten der geistigen Umnachtung und der Raserei. Der Wahnsinn der Sibyllen und Mänaden und andere Formen der heiligen Ekstase und Besessenheit haben indessen nichts Krankhaftes an sich, obgleich sie derselben physischen Ursache entspringen, die auch die krankhafte Tobsucht erzeugt; denn in diesen Fällen ist die bezeichnete Mischung natürlich: sie verläuft normal und findet ihren gesunden Ausweg.[45]

§ 7

Wenn Aristoteles von der Tragödie „Reinigung von Leidenschaften" fordert,[46] spricht er in der Sprache der Telestik und Kathartik, der religiösen Disziplinen

---

[44] Platon, *Ion* 534 A: ὥσπερ αἱ βάκχαι ἀρύονται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα κατεχόμεναι, ἔμφρονες δὲ οὖσαι οὔ.

[45] Arist. *Probl.* 954a: νοσήμασιν ἁλίσκονται μανικοῖς ἢ ἐνθουσιαστικοῖς, ὅθεν Σίβυλλαι καὶ Βάκιδες καὶ οἱ ἔνθεοι γίνονται πάντες, ὅταν μὴ νοσήματι γένωνται ἀλλὰ φυσικῇ κράσει.

[46] Arist. *Poet.* 6: δι᾽ ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.

von heilenden Weihen des Leibes und der Seele.[47] Im Grunde wiederholt der Verfasser der „Poetik" die alte religiöse Wahrheit von der dionysischen Entsühnung; er sucht sie aber in neuer Beleuchtung zu zeigen, indem er sie rein psychologisch und unabhängig von religiösen Voraussetzungen deutet. Allerdings ist diese Unabhängigkeit nur eine scheinbare.

In der Tat ist vom religiösen Gesichtspunkt aus das Beiwohnen bei der Weihehandlung, die nachahmend die göttlichen oder heroischen Leiden darstellt, ein Teilhaben an den Leidensorgien des Dionysos; er ist aber als Entsühner auch der Löser (Λύσιος). Aristoteles will nicht von Religion sprechen; aber auch für ihn sind die den nachahmenden Handlungen Beiwohnenden vom gemeinsamen Affekt beherrscht, sie sind alle an einem „Pathos" beteiligt.[48]

Ja, der Gedanke, daß die Tragödie gerade durch die Erregung der Affekte den Zuschauer zur „Reinigung" führe, gemahnt an die traditionelle Methode der kathartischen Heilkunst: die älteste Überlieferung von der dionysischen Telestik bei Hesiod zeigt uns schon den Kontrast zwischen dem „rechten Wahnsinn" der bakchischen Orgien und der verderblichen Raserei der sie abweisenden Töchter des Proitos,[49] deren Heilung mittels enthusiastischer Tänze (ἔνθεοι χορεῖαι) bewirkt wird. Aristoteles hat die religiöse Psychiatrie der pathologischen Zustände des Korybantiasmus und des Enthusiasmus im Auge, deren beliebtes Kunstmittel es war, die Ekstase künstlich zu verstärken durch erregende Einwirkungen bis zu ihrer harmonischen Lösung. Er selbst spricht übrigens von den „heiligen, die Seele berauschenden Melodien" (worunter er die orgiastische Auletik versteht), welche die von Ekstase Gepackten beschwichtigen und davon befreien, gleichsam als ob sie eine Heilung oder Reinigung erführen.[50] Denn ohne Zweifel hat Bernays recht mit seiner Behauptung, daß die Theorie des tragischen Affektes die Theorie der Erregung oder „Sollizitation" ist.[51]

In der obenerwähnten Arbeit (s. Anm. 34) versucht Howald zu zeigen, daß die angeführten Wörter des Aristoteles aus einer anderen Quelle herkommen als der erste Teil der bekannten Bestimmung der Tragödie, und daß diese Quelle pythagoräisch sei, wobei er sie auch einseitig als rein medizinisch charakterisiert.

[47] Vgl. Rohde, *Psyche* II, S. 48-49, Anm. 1: „Aus diesen priesterlich-musikalischen, nicht aus den eigentlich medizinischen Erfahrungen und Praktiken hat Aristoteles, der Anregung des Plato, *Rep.* X, 606 folgend, die Vorstellung von der durch vehemente Entladung (und nicht vermittelst Beruhigung der Affecte durch einen „versöhnenden Schluß") bewirkten κάθαρσις τῶν παθημάτων auf die Tragoedie übertragen."

[48] *Polit.* 1340 a 12: ἀκροώμενοι τῶν μιμήσεων γίγνονται πάντες συμπαθεῖς.

[49] Apollod. II, 2, 2. – Hesiod. Rz. Fr. 27 (52): ἐμάνησαν, ὡς μὲν Ἡσίοδός φησιν, ὅτι τὰς Διονύσου τελετὰς οὐ κατεδέχοντο (= Apollod. II, 26). Vgl. oben, Kap. I, § 8.

[50] *Polit.* 1342 a 8ff.: ἐκ τῶν δ' ἱερῶν μελῶν ὁρῶμεν τούτους, ὅταν χρήσωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι, καθισταμένους ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως.

[51] Bernays, *Grundzüge der verlornen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie,* S. 161.

Schließlich ist auch der Gedanke, daß die tragischen, der Reinigung unterliegenden Affekte gerade Furcht und Mitleid seien, von religiöser Herkunft. Das aristotelische „Mitleid" (ἔλεος) erwuchs aus der orgiastischen Klage um das göttliche Sterben, die schließlich in jubelnde Freude überging. Auf den dionysischen Grundboden des Eleos-Kults weist auch die Errichtung eines ihm geweihten Altars durch den Kreter Epimenides hin.[52] Das Grauen, das die Orgien erweckten und das nur durch Versenkung in ihr Element behoben wurde (vgl. φοβεροὶ μῖμοι im „Edonen"-Fragment des Aischylos) – das ist die Wurzel der tragischen „Furcht" (φόβος). An einer anderen Stelle (*Polit.* I, 1) nennt Aristoteles, bei Aufzählung der Affekte, die der „Reinigung" bedürfen, außer den zwei erwähnten noch den „Enthusiasmus": Es handelt sich dabei um die Wirkung der musikalischen Lyrik. In der Abhandlung über die Tragödie wäre eine Erwähnung des Zustandes des Enthusiasmus unangebracht gewesen, weil Aristoteles den „Zuschauer" (θεατής) im Auge hat – und zwar den „Nur-Zuschauer", wie er im 4. Jahrhundert war, als er sich schon nicht mehr als unmittelbar an der Handlung Beteiligten fühlte – und es zur Aufgabe des Kunsttheoretikers geworden war, den Kanon der zeitgenössischen Tragödie zu bestimmen, die sich von ihren religiösen und dithyrambischen Wurzeln so weit losgerissen hatte, daß selbst Aristoteles – *horribile dictu !* – die Lektüre einer Tragödie ihrem Erleben im Theater vorzog.

In der Lehre des Aristoteles zeichnet sich demnach die Ästhetik noch nicht als selbständige Doktrin ab, sondern differenziert sich nur von der Religion. Das hat Bernays nicht in gebührendem Maße in Anrechnung gebracht; und darum kann man seine einseitige medizinische (oder „pathologische") Interpretation der berühmten Definition der Tragödie nicht für genügend halten. Sondert sich die Medizin doch auch erst gerade von der Kathartik ab. Die Alternative, die sich Bernays bietet (S. 142), daß die Katharsis des Aristoteles entweder Lustration oder Heilkur sei, ist natürlich nicht stichhaltig. Der Ästhetiker Aristoteles bewegt sich ebenso sehr im Kreis medizinischer wie sakraler Vorstellungen; er will ein sowohl von diesem wie von jenem Gebiet unabhängiges Wort sprechen, will nur Ästhetiker und Psychologe sein; aus diesem wie aus jenem Gebiet schöpft er nur Analogien[53] – aber zu diesem Zweck benutzt er in gleicher Weise und ohne sie voneinander zu trennen beide, aus dem einfachen

[52] Die Meinung der Alten über Kreta als die Heimat der Kathartik, wo sich Apollon selbst von dem Blut des Python gereinigt hat (Rohde, *Psyche* II, S. 96, Anm. 1), ist bedeutsam und entspricht durchaus unserer Auffassung von einem entscheidenden Einfluß kretischer Kulte auf die Entwicklung der dionysischen Religion. Sie steht in Verbindung mit der Überlieferung über die Rolle der Kreter bei der Errichtung des delphischen Orakels und weist auf die vordionysischen Wurzeln der Reinigungsbräuche priesterlicher Mantik hin.

[53] Vgl. Anm. 50 (oben): ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως.

Grund, weil sie, besonders insofern es sich um die psychiatrischen Momente der Katharsis handelte, überhaupt nicht getrennt waren; nicht umsonst verschreibt unser Philosoph in seiner „Politik" als Heilmittel für die seelische Hygiene der Gesellschaft in religiösem Sinne „kathartische Gesänge" (καθαρτικὰ μέλη).

Andrerseits hat der Gegner von Bernays, Spengel[54] natürlich nicht recht, wenn er versucht, der Katharsis von Aristoteles eine ethische Bedeutung beizulegen. Ethisch erscheint der religiöse Heilbegriff nur in soweit wir uns bereit finden, unter Ethik die Hygiene der Seele zu verstehen; in diesem Sinn aber ist im Grunde alles Hellenische ethisch. Aristoteles liegt die Bestrebung fern, der Kunst erzieherische Aufgaben beizumessen, die Platon ihr auferlegt hat; für Aristoteles ist die Kunst nur in psychologischer, nicht aber in moralischer Beziehung normativ. Was das Normative auf psychologischem Gebiet angeht, so zeigt Aristoteles, wie übrigens fast alle hellenischen Philosophen, die Neigung dazu, das „pathetische" Element im Menschen zu beschränken, und dieser Kampf gegen das Pathos gestattet uns, auf den Grad der angeborenen, allgemeinen hellenischen Morbidezza zu schließen. Wenigstens beschreibt Aristoteles uns eine Reihe von krankhaften Menschentypen, wie die Exaltierten, die Lebensscheuen, die an der Gemütsdepression Leidenden, die Allzumitleidsvollen (παθητικοί, φοβητικοί, ἐλεήμονες).

Die Definition der Tragödie bei Aristoteles ist nicht durchweg klar. Das kommt daher, daß der ursprüngliche konkrete Inhalt der Begriffe, die der rein religiösen Sphäre angehören (wie die gesamte älteste Kunst der Hellenen), zu seiner Zeit halbvergessen und verwischt war. Die diese Begriffe bezeichnenden Kunstausdrücke waren zu bloßen Symbolen geworden; diese besaßen noch die frühere Wirksamkeit und die alte Wahrheit; sie entsprachen noch immer dem allerdings schon verdunkelten und abgeschwächten Erleben; die außerreligiöse Ästhetik erwies sich nur als eine Subtilisierung religiöser Überbleibsel. Nichtsdestoweniger wurde die in ihrer *subtilitas* leicht irreführende Lehre des Aristoteles der späteren antiken Poetik zugrunde gelegt. Die erste Frage, die sich der Ausleger Homers vorlegte, war: Warum beginnt die *Ilias* mit dem Worte „Zorn"? Und die Antwort, die den Scholiasten befriedigte, fand er bei Aristoteles: Homer beginnt sein Gedicht mit der Erregung des „Pathos", das sich in der „Katharsis" lösen soll, u. s. w. Der Zorn ist ja gerade ein „kurzweiliger Wahnsinn" („*ira furor brevis est*", sagt Horaz, *Epist.* 1, 2, 62). Den ruhigen und fast heiteren Gesichtsausdruck der tragischen Muse im Vatikan ist Helbig geneigt,

[54] *Abhandlungen der bayer. Akademie,* 1863.

durch den Einfluß der aristotelischen Lehre von der Katharsis auf die Entwicklung des Kunsttypus der Melpomene zu erklären.[55]

Das Wichtigste für unsern Zweck in der oben angeführten Analyse ist indessen nicht die Auslegung oder Kritik der aristotelischen Definition, sondern die durch seine Untersuchung vorbereitete historische Schlußfolgerung. Die Anregung, an die Tragödie Maßstäbe anzulegen, die der Telestik und Kathartik entlehnt sind, zeugt an sich dafür, daß sie in den Augen von Aristoteles vor allen Dingen eine enthusiastische und pathetische, d. h. dionysische Handlung war. Offenbar war der Philosoph von vornherein geneigt, auf die von ihm untersuchte Dichtungsart fremdartige, heteronome Begriffe zu übertragen. Er war dazu von der Tradition veranlaßt, die er, da er sie nicht formell zu verwerfen wagte, nach seiner Art umdeuten mußte. Ist dem so, so bedeutet es, daß die Tragödie von alters her ihren autonomen religiösen Wert hatte wegen des von ihr erregten Pathos und der durch sie zu erlangenden Katharsis. Wo schimmert aber im Gewebe der „Poetik" der Faden dieser Tradition durch? Wir meinen, dort, wo ihr Verfasser von der Entwicklung der Tragödie aus dem Dithyrambos spricht, d. h. aus der dionysischen Kultverrichtung. So bestätigt Aristoteles indirekt den sakralen Keim und die spätere Verweltlichung.

§ 8

In jener Epoche, da die Tragödie schon als Kunst bestand – als religiöse Kunst allerdings, und nicht mehr als reiner Gottesdienst – schied die Religion der göttlichen Leiden, woraus diese Kunst erwachsen war, aus dem Bestand der öffentlichen Kulte scharf aus und konzentrierte sich: in den periodischen weiblichen Orgien, die durch die ständigen priesterlichen Organisationen (die Thiasoi der Mänaden) angekündigt waren; in den gottesdienstlichen Kultverrichtungen verschiedenartiger lokaler Feiern, deren Leitung in den Händen des erblichen Geschlechtspriestertums lag; und schließlich in den Kultübungen und Glaubensdogmen der weit verbreiteten und einflußreichen mystischen Gemeinden. Außerdem erschienen gewisse Tempel und Orakelstätten als ihr Sitz, besonders das Orakel zu Delphi mit seiner geheimen dogmatischen und liturgischen Überlieferung, und teilweise die all-hellenischen Mysterien wie die von Eleusis.[56]

---

[55] W. Helbig, *Führer* I, S. 176; Müller-Wieseler, *Denkm.* II, T. 59, 747; Baumeister, *Denkm.* II, S. 971.

[56] In welchem Grade ein völliges Verständnis des ganzen Dionysentums als Religion der Leiden auch denjenigen fremd ist, deren originelle Untersuchung die verschiedensten und vielleicht auch dunkelsten Seiten des heiligen Labyrinths hellenischen Glaubens in den lei-

Die Gemeinden, in welchen geheime Weihehandlungen vorgenommen wurden, schlossen sich priesterhaft vom Leben ab; die lokalen Riten waren häufig unverständlich in ihrer veralteten und mitunter wunderlichen Eigenart; in den alltäglichen und allgemein üblichen Formen des Dionysoskultes aber, vorwiegend festlicher und symposialer Art, war das Opferantlitz des leidenden Gottes verdunkelt und gleichsam übermalt. Die Priesterschaft von Delphi hielt unumwunden das dionysische Ritual aufrecht und pflanzte es weiter ein; durch direkte und indirekte Einwirkungen fuhr sie fort, das Hellenentum in ihrer geheimen Offenbarung von der mystischen Zweieinheit der delphischen Throngenossen Apollon und Dionysos zu erziehen. Allein, es genügt nicht, die Kultur von außen, aus der rein religiösen Sphäre, zu beeinflussen; in der Kultur selbst mußten lebendige Quellen des dionysischen Schaffens entdeckt werden.

Die Leidensidee des uralten Dionysentums und des mit ihm verwachsenen Heroenkultes hätte nicht unmittelbar ins Leben umgesetzt werden können, wäre nicht die Tragödie – zur Hälfte zwar noch Gottesdienst, aber doch schon als dionysische Kunst aufblühend – zur Trägerin dieser Idee und zur mächtigen Vermittlerin zwischen den mystischen Tiefen der religiösen Erfahrung und dem Volksempfinden geworden. Zur Kunst geworden, blieb sie ihrem Ursprung treu und übernahm die Aufgabe, die ganze heilige Geschichte der väterlichen Götter und Heroen im dionysischen Geiste auszulegen.

Mit derselben eigenartigen Bestimmtheit, mit der in der Entwicklung der hellenischen Dichtkunst sich die Epochen der aufeinanderfolgenden Blüten der epischen, lyrischen und dramatischen Dichtung scheiden, löst die Tragödie, Ende des 4. Jahrhunderts, mit ihrer die ganze Kultur umfassenden Herrschaft die schon überlebte Hegemonie der Lyrik ab und sammelt alle Strahlen des hellenischen Geisteslebens in einen Brennpunkt zusammen. Die Kunst, die ihrem Wesen nach dem ganzen Volke gehörte und dem Volk unterstand, ja die nur dann verwirklicht werden konnte, wenn sie von den Staatsvertretern gebilligt war, so daß sie letzten Endes von deren Gutheißen abhing, verband würdig und weise ihre Macht (die sich sogar auf wesentliche Neuerungen in Mythos und Dogma erstreckte) mit echter Treue der Überlieferung, und vereinigte re-

---

denden Gott erhellte, kann man aus den folgenden Gedanken Erwin Rohdes sehen: „Woher die große Inbrunst im Mysterienglauben? Die Gottheit tritt, anders <(?)> als im gewöhnlichen Glauben und Mythus, als eine l e i d e n d e auf. Wir leiden, verzaubert, mit ihr, sie mit uns; das Leiden der Welt geht in uns ein, läutert uns von unserem Privatschmerz. Ursprung der Tragödie?“ … (*Cogitata* 80 in Crusius, *E. Rohde*, S. 250 f.). A. Dieterich exzerpiert diesen seiner Meinung nach „schopenhauerisch befruchteten“ Aphorismus (was teilweise richtig ist) und findet ihn nicht mehr als bemerkenswert, obwohl er offensichtlich von ihm in seinem Versuch beflügelt wird, die Tragödie aus den Mysterien herzuleiten. [Das Fragezeichen in spitzen Klammern stammt von Ivanov; Anm. d. Hrsg.]

ligiösen Konservatismus mit Verständnis für die Anforderungen der sich wandelnden Geistesverfassung.

Diese Verbindung verlangte eben das Volk von ihr. Die unangetastete volle Freiheit des Mythenschaffens wurde als unveräußerlicher Besitz und als Auszeichnung der tragischen Muse anerkannt:

> Tragödiendichter melden's; die allein befugt
> Sind, alles zu ersinnen und zu sagen frei.[57]

Einst diente als Ausdrucksmittel des Mythenschaffens im Volk das heroische und theogonische Epos. Dieses ist ganz von Elementen der mystischen und nächtlichen Leidensreligion durchtränkt; jenes, aus dem Heroenkult erblüht, ist von Hause aus mit ihr innerlich verwandt. Die dionysische Kunst des Dithyrambos und der Tragödie bemächtigt sich des Inhalts des Heroenepos, modelt es um und bereichert es. Die Tragödie wird an Stelle des gesungenen Heldenliedes zum Organ einer neuen, andersgearteten Mythenschöpfung. So wird die ganze Götter- und Heldentradition im Dionysosbereich reflektiert. Hieraus entspringt auch eine besondere Schwierigkeit, das dionysische Wesen zu charakterisieren: in größerem oder geringerem Maße ist es in allen Betätigungen des hellenischen Geistes gegenwärtig. Verschieden verteilt und geformt, wohnt es allem inne, was Hellenentum heißt.

Bis zum Ausgang des 5. Jahrhunderts wird die Grundidee des dionysischen Leidenskults vor dem ganzen Volk durch die Tragödie ausgedrückt (während eine andere Facette aufleuchtet im wunderlichen Farbenspiel des genial-unbändigen Lachens der hohen Komödie). Allerdings sprach die Kunst nicht unmittelbar, wie es in den Mysterien geschah, deren Handlungen die Person und das Wirken der Götter den Eingeweihten ohne Hülle zeigten, sondern nur abgespiegelt in einem idealen Abbild des Menschenlebens und im Sinnbild der göttlichen Geheimnisse.

Unter der Maske trat die tragische Muse vor die Menge und hielt sie von der letzten Lösung des heiligen Pathos zurück: der Beweinung des Gottes. Nicht die Leiden des Gottes enthüllte sie, sondern das Los des vom Gotte bewegten Menschen – nicht Dionysos in seinem übersinnlichen Wesen, sondern Dionysos im Heros. Es mag diese Symbolik nur dem heutigen Forscher dunkel erscheinen (so sah Wilamowitz nicht, was die Tragödie im Grunde mit Dionysos gemein hätte), dem Hellenen war ihr Sinn klar, denn er verstand die Sprache seiner Götter- und Heroengeschichte wie seine eigene, und die ganze kultische

---

[57] Diphilos ap. Athen. VI, 1 (= Frag. 30, 4f): ὡς οἱ τραγῳδοί φασιν, οἷς ἐξουσία ἔστιν λέγειν ἅπαντα καὶ ποιεῖν μόνοις.

Einrichtung der Handlung führte ihm unter der Maske des Schauspiels das göttliche Urbild der geschauten heroischen Leiden vor.

Die religiöse Bedeutung der Tragödie zur Zeit ihrer Blüte offenbart sich an den Folgen ihres Verfalls. Noch lange hallte ihr letztes ersterbendes Echo wider und weckte in den Herzen dionysisches Zittern des Entzückens und des Entsetzens. Nachdem es endgültig verstummt war und die eben noch in zarter Purpurröte schmelzenden, jetzt aber kalten und schweren Gipfel des feierlichen Schauspiels im weißen, totenstarren Schnee erbleichten, da strebte der geistliche Durst unaufhaltsam anderen Quellen der gleichen Leidensoffenbarungen zu. Die Epoche der hellenistischen Mysterien setzte ein, und in bis dahin unbekannter Zahl breiteten sich mystische Gemeinden aus, die unter verschiedenen Namen und Formen alle von dem einen begeisterten Glauben beseelt waren an den leidenden, sterbenden und wiederauferstehenden Gott.[58]

§ 9

Behaupten wir den religiös-pathetischen Charakter und Sinn der Trauerchöre und Masken der dionysischen Orchestra, so können wir die strittige und in mancher Hinsicht beinahe hoffnungslos dunkle Frage nach der Entstehung der Tragödie nicht umgehen. Ehe wir jedoch im folgenden Kapitel unsere Stellungnahme zu diesem Problem darlegen, wollen wir uns ins Gedächtnis rufen, was aus dem bisher gesagten über die Leiden und die Reinigung zu seiner Erhellung dienen kann.

Das pathetische und enthusiastische Element durchdringt von jeher die hellenische Religion im allgemeinen, und im besonderen den Heroenkult, und verleiht ihnen eine eigenartige Färbung. Infolge der zu Homers Zeit festgesetzten Teilung der gesamten Religion in zwei selbständige Sphären, die olympische und die chthonische, wobei alles Pathetische und Enthusiastische aus der ersten ausgeschlossen wurde, entstand die Notwendigkeit, den Begriff der Katharsis als Brücke zwischen den beiden Bereichen aufzustellen. Abgesehen von dessen Anwendung auf dem sozialen Gebiet und in der Heilkunst, wurde die Katharsis als befreiende Vollendung und Lösung der pathetischen und enthusiastischen Zustände, als unabänderliche Bedingung anerkannt für die Wiederherstellung der durch die Versenkung in diese Zustände gestörten Wechselbeziehungen zwischen dem Menschen und den Himmelsbewohnern. Die Gottesverehrung des Dionysos – eine neue Erscheinung im religiösen Leben der Hellenen – faßt, als chthonischer Kult des universalen Gott-Heros, alles zu-

[58] Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*.

sammen, was den Stempel des Pathos und des Enthusiasmus trägt; und gleichzeitig, als olympischer Kult des himmlischen Zeus in seinem Sohnesaspekt, wird sie zum Quell einer selbständigen Katharsis. Der Triumph dieser orgiastischen Religion zeigt sich darin, daß ihr im Bereich der Reinigungen volle Autonomie zugestanden wird: Dionysos ruft pathetische Zustände hervor und löst sie auch selbst wieder, indem er die von ihm gnadenvoll heimgesuchte Seele zur heilsamen Ruhe führt. Dieselbe Autarkie dehnt sich auch auf andere chthonische Kulte aus, wie auf die Dienste der Demeter und der Artemis, insofern sie durch die Throngemeinschaft der Götter sich mit dem Dionysoskult berühren und mit ihm verwandt sind: so war dessen Einführung in den eleusinischen Kreis die Bedingung für die Autonomie der eleusinischen Mysterien. Man kann sagen, daß das vordionysische Pathos und der vordionysische Enthusiasmus ihre Katharsis in sich selbst nicht fanden, und daß in diesem Sinn die Religion des Dionysos die allgemeine Katharsis des Hellenentums war. In der Vereinigung von Pathos und Katharsis, in dem Aufblühen jenes in dieser, liegen Sinn und Inhalt dieser Religion beschlossen, „Orgien und Mysterien des Dionysos" (ὄργια καὶ τελεταὶ Διονύσου, τὰ περὶ Δίονυσον ὄργια καὶ τελεταί).

Der pathetische Kult erzeugt Handlungen, welche die göttlichen und heroischen Leiden nachahmen (μιμήσεις παθῶν). Diese Handlungen sind in bezug auf die von ihnen erwirkte Katharsis den Orgien und Mysterien gleichwertig. Wie jeder Bestandteil der ursprünglichen gottesdienstlichen Gesamtkunst, gravitieren sie zur Absonderung in eine selbständige Kunstart. Sooft sich die nachahmenden Handlungen zu einer abgerundeten und in sich geschlossenen Aktion entfalten, verzichten sie auf ihre ausschließlich sakrale Bestimmung, ohne jedoch ihren Platz im religiösen Festkreis einzubüßen. Pathos und Katharsis werden nunmehr in ihrer realen Wirkung abgeschwächt und in einem symbolischen Abglanz erlebt. Von den früheren Teilnehmern an der Handlung – nun aber nur noch Schauspieler und Zuschauer – kann man schon nicht mehr sagen, daß sie am Schluß derselben im konkret-religiösen Sinn des Wortes „geweiht und geläutert" (ὅσιοι καθαροί) seien. Dennoch dienen sie alle Dionysos durch ihr Miterleben seiner Leiden nicht minder als durch ihr Teilnehmen an der der Handlung vorangehenden feierlichen Überführung des Dionysos-Holzbildes aus seinem ältesten Heiligtum vor den Toren der Stadt in den Theatertempel (ξόανον); und ein jeder wird, gemeinsam mit der ganzen Stadt, des reinigenden Segens der Gottheit teilhaftig. Die Tragödie ist das öffentliche Orgienfest der ganzen Bürgerschaft, ein Gottesdienst ohne Mitwirkung eines Priesters, aber dennoch kein Mysterium, und darum ist in ihr das direkte Auf-

treten des Dionysos nicht zulässig: der dionysische Strahl wird hier widergespiegelt und gebrochen in den heroischen Hypostasen des Gottes.[59]

Die Teilung des ganzen Religionsbereiches in die olympische und die chthonische Sphäre besaß ihr Gegenstück in ebensolcher Teilung auf dem musischen Gebiet. Ursprünglich bezog sich alles, was die abgeklärten Formen der Kunst erreichte, auf den gottesdienstlichen Kreis der lichten Himmelsbewohner. Alle musischen Manifestierungen des Pathos und des Enthusiasmus fanden, da sie der religiösen Katharsis bedurften, keinerlei Schutz der himmlischen Musen, deren uraltes Bündnis mit der chthonischen Welt längst vergessen war. Die Dionysosreligion, die zugleich himmlisch und chthonisch ist, „reinigt" diese musische Sphäre und erringt für sie gleichsam das Bürgerrecht in der universalen Stadt der im Äther lebenden Herrscher und ihrer erdgeborenen Verehrer. Den Musen wird der Eintritt in jeden bisher versagten Bezirk eröffnet: aus dem Kult kann nunmehr die Kunst entstehen. Die dithyrambische Kunst umfaßt alles, was sich in ihren Grenzen künstlerisch behaupten kann. Die Nachahmungen der Leiden erzeugen eine Form des Dithyrambos; aus dem Dithyrambos ist die Tragödie geboren. Dann erst wird die Wiederherstellung der Heroenlegende in den Formen des Heroenkultes möglich, worauf das Homerische Epos verzichtet hatte. Die Tragödie ist ihrem Inhalt nach dasselbe wie das Homerische Epos – so weit hatte Wilamowitz recht,[60] aber nicht als ein den Him-

[59] In seiner kurzen Skizze der Geschichte der Religion (1904) schätzt Wilamowitz-Moellendorf das Verhältnis des Dramas zu Dionysos richtiger ein als in seiner fünfzehn Jahre früher geschriebenen *Einführung in die Tragödie* (vgl. § 8), wenn er von der durch den Einbruch des dionysischen Kultes erregten wohltuende Erschütterung auf das religiöse Bewußtsein spricht, die die seelischen Mächte der Persönlichkeit eröffnet: „Die Bedeutsamkeit dieser religiösen Erschütterung erschließt man schon daraus, daß sie am Ende zur Entstehung des Dramas geführt hat" (dadurch behauptet er die von ihm früher abgelehnte innere Verbindung der Tragödie mit dem Dionysentum, da das Drama als ein Produkt des letzteren und nicht etwa als eine wesensfremde Nebenbildung erfaßt wird, die auf dem Boden des dionysischen religiösen Seins nur die günstigen äußeren Bedingungen zur Blüte fand), „das freilich seine Würde erst erhielt, als es sich von dem specifisch Dionysischen ebenso löste, wie von der Kirche, dem Gottesdienst im eigentlichen Sinne." (*Reden und Vorträge,* 3. Aufl., 1913, S. 178). Diese letzte Einschränkung schwächt die erste These nicht, insofern als sie ein allgemeines Gesetz des Ritus in der Kunst ausdrückt; aber als eine „spezifische" dionysische Kunst ist die Tragödie nicht nur νόμῳ, sondern auch φύσει geblieben: das erste ist eine philologische Binsenweisheit, das zweite sollte wohl einem der besten Kenner der griechischen Tragödie verständlich sein, der gerade da von dem Dionysentum als eine „Steigerung des individuellen Gefühles, des Empfindungslebens" wie von der „Erschließung der Herzen für innere Erlebnisse neuer Art" spricht und dafürhält, diese neue Tatsache des Bewußtseins „viel höher noch zu veranschlagen" als den Ursprung der Tragödie selbst.

[60] *Einleitung in die Tragödie,* 2. Aufl. 1910, S. 108 (*Herakles* I, 1. Auflage): „eine attische Tragödie ist ein in sich abgeschlossenes Stück der Heldensage, poëtisch bearbeitet in erhabenem Stile für die Darstellung durch einen attischen Bürgerchor und zwei bis drei Schau-

melsbewohnern geweihter hymnischer Dienst (wie die Gesänge der Aoiden), sondern als chthonischer Heroendienst im Namen des Gott-Heros (μίμησις πάθους). Dieser wesentliche Unterschied, der die Natur (φύσις) der Tragödie bestimmt, ist Wilamowitz entgangen. Wir wollen nun zur näheren Rechtfertigung unserer Auffassung auf die Genesis der tragischen Form eingehen.

---

spieler und bestimmt als Teil des öffentlichen Gottesdienstes im Heiligtume des Dionysos aufgeführt zu werden."

Kapitel XI

Die Entstehung der Tragödie

„Es gibt nur einen Gott, Dionysos, und einen Künstler, Aischylos."

Die letzten Worte aus der letzten Arbeit von A. Dieterich, *Die Entstehung der Tragödie*

§ 1

Der kultische Dualismus, der die Kathartik erzeugt hatte (Kap. X, §§ 1, 2 und 9), bestimmte auch die Geschicke der musischen Künste, die noch ganz der Religion untergeordnet waren. Die Hauptgattungen von Dichtkunst und Musik waren dem olympischen Kultkreis zugewiesen worden; die übrigen Arten fielen den unterirdischen Göttern zu. Die Grenze zwischen den beiden Gattungen entsprach der Scheidung der Saiten- und der Blasmusik, von denen die erstere den Olympiern, die letztere den Chthoniern geweiht war. Da sich indessen das Flötenspiel – kraft einer wohl uralten, wenn auch Homer fremden Tradition – bei allen Opferdiensten, mit Ausnahme einzelner (ἄναυλοι θυσίαι) und der Totenopfer, erhielt: da andrerseits der Mythos die Erfindung der Kithara dem arkadischen chthonischen Gott Hermes zuschreibt und in den prähistorischen Sängern, deren Führer der chthonische Orpheus wie auch der chthonische Linos sind, Leierspieler sieht, so kann man annehmen, daß die erwähnte Trennung nicht von Anfang an bestanden hat;[1] jedenfalls liegt sie dem epischen Kanon zugrunde.

So entstehen in der musischen Kunst zwei entgegengesetzte Ordnungen, die kitharische und die auletische. Während diese teils einen klagevoll wehmütigen, teils einen enthusiastisch aufregenden Charakter trug, zeichnete sich jene

[1] Die Flöte, die auf den Darstellungen der mykenischen Epoche zu finden ist, wurde wahrscheinlich von den uralten „Achäern" von der vorhellenischen Bevölkerung in Hellas zusammen mit anderen Kulturformen übernommen; die neuen Wellen von Ankömmlingen hellenischen Blutes brachten ihre primitive Phorminx mit sich. Der spätere kleinasiatische Einfluß, besonders nach dem Einfall der Kimmerier in Phrygien im 7. Jahrhundert, hat die Benutzung der Flöte im Hellenentum nur wiederhergestellt, verbreitet und gefestigt, und machte es damit zum ersten Mal mit den östlichen Moden bekannt.

(besonders bei den Dorern beliebt) durch Einheit und Ganzheit des Ethos aus, und strebte danach, Maß und Gleichgewicht und männlichen Mut in den Seelen zu erwirken. Sie war die Kraft, die das Bewußtsein klärte, den Willen sammelte, das Gemüt waffnete zur Abwehr der Gefahr und Erlangung des Sieges, um dann den Sieger wieder zu ruhiger Selbstbeherrschung zurückzuführen, also eine kriegerisch erziehende und bürgerliche Eintracht stiftende Kraft – Ausdruck der Prinzipien von Eunomie und Harmonie. Dem Amphion, um mit der Macht der Musik die Mauernsteine von Theben zusammenzufügen, dem Terpander, um den Bürgerkrieg zu Sparta beizulegen, ist die Leier nötig. Die ersten bis zu uns gelangten Klänge dieser Gattung sind die feierlich gedehnten Terpanders. Zu ihr gehört vor allem der uralte Paian, von dessen bei Salamis erwiesener, beinahe wundertätiger Wirksamkeit einer der Teilnehmer der Schlacht, Aischylos, berichtet (*Pers*. 384ff.):

> Da aber kleidet der weißrossige Tag
> Mit seinem Glanz die ganze Erde.
> Der erste Klang, der zu uns drang,
> War der harmonische Paian der betenden Hellenen;
> Die kriegerischen Rufe wiederholte
> Das Echo von den schroffen Inselfelsen.
> In ihrer Hoffnung jäh getäuscht
> Wurden von Angst ergriffen die Barbaren:
> Nicht vor der Flucht, wohl stimmt der Feind
> Mit solcher Macht den Siegeshymnus an!

Und bei einer anderen Gelegenheit („Septem" 250 ff) spricht derselbe Dichter als von dem eigenartigen, den Gegner verwirrenden heiligen Ruf (ὀλολυγμός), mit dem der Paian nach griechischem Gesetz anhebt:

> Schleudre gen Himmel Siegesgeheul, ruf aus den Paian!
> Den Hellenen ist er vertraut, dieser heilige Schrei;
> In den Seinen weckt er den Mut, im Herzen des Feindes die Angst.

Einst war dieser Ruf ein nicht weniger enthusiastischer als ein dithyrambischer Aufschrei[2]. Jene kollektive Magie, deren Spuren noch so frisch sind in Homers

[2] Vgl. Homer, *Hymn. in Apol. Pyth.* 267 (oben S. 42). Xenoph. *Anab.* IV, 3, 19: ἐπαιάνιζον πάντες οἱ στρατιῶται καὶ ἀνηλάλαζον, συνωλόλυζον δὲ καὶ αἱ γυναῖκες ἅπασαι. Den paianischen Ololygmos beschreibt Aischylos in den oben angeführten Versen aus „Sieben gegen Theben" als θυστὰς βοή. Zur Erklärung der Worte des Dichters: „Ἑλληνικὸν νόμισμα θυστάδος βοῆς" bemerkt der Scholiast: τῆς παρὰ ταῖς θυσίαις γινομένης, ἀφ' ἧς ἐνίοτε καὶ ἡ βάκχη. Also nähert er θυστάς an θυιάς. Und wenn, wie er fortführt, νενομισμένον Ἕλλησι

Beschreibung des die Pest abwendenden Paians der „achäischen Knaben" (κοῦροι Ἀχαίων, *Il.* I, 473), verkörperte sich in den Formen eines orgiastischen Kultes. Am Ende der Entwicklung der griechischen Melik und Chorlyrik zeichnet sich als ihr ideales Ziel, als höchste Vollendung, das hesychastische Ethos ab: die reine Harmonie, über welche die Musen gebieten, ist die unbewegliche Ruhe des Seins, das erstarrt ist in der schönen Gottesoffenbarung des Kosmos. Der Gedanke der Eleaten von der Unbeweglichkeit des wahrhaft Seienden scheint das letzte Wort der Epoche der Hymnen zu sein. Als, nach einer Sage, die Emathiden, Töchter des Pieros, sich in einen Wettstreit mit den Musen, den Pieriden, einließen und zu singen anhuben, begann auch die ganze Natur mit ihnen zu singen und offenbarte die ihr innewohnende Allbeseelung und Allbelebung; sobald aber ihre göttlichen Rivalinnen die Stimme erhoben, da hielten die Wasserströme ihren Lauf an, und die Gestirne der Nacht standen am Himmel still: einzig Pegasus unterbrach mit einem Hufschlag den Zauberbann der erstarrten Welt. In der ersten pythischen Ode singt Pindar davon, wie die goldene Phorminx des Apoll und der Musen Zeus' Adler in süßen Schlummer versenkt habe, daß der Windhauch nicht wagte, im Laub zu säuseln, um die honigsüße Weise nicht zu stören, und in einem andern Fragment, das von dem angeführten kaum mit Recht getrennt wird, vergleicht er die eingetretene Stille mit der „heiligen Windstille" der letzten Winterwochen, da die Alkyonen ihre Nester auf dem spiegelglatten Meer bauen.

Das war die lyrische oder kitharodische Ordnung, die sich anfangs geradezu antagonistisch verhielt zu der innerlich bewegten und gewaltsam bewegenden auletischen Ordnung. Für den Urheber der letzteren galt Olympos, der seine Weisen dem Bergsatyr Marsyas abgelauscht haben soll. Der Kampf zwischen dem apollinischen bindenden Saitenspiel (τὸν δ' Ἀπόλλωνα μεθ' ἡσυχίας καὶ τάξεως μέλπουσιν, sagt Philochoros in der Atthis (Fr. 172 Jacoby)) und der vordionysischen berauschenden Flöte ist eine bedeutsame Seite der griechischen Geschichte. Noch im 5. Jahrhundert beschäftigte die Streitfrage, welcher von den beiden Musikarten der historische Vorrang gebührte, lebhaft die Geister. Die Versöhnung war zwar schon durch das Bündnis der delphischen Brüder angekündigt worden; aber die Gemüter waren damit allerorten noch nicht beruhigt. Wir wollen diesen Kampf hier nicht schildern, um unsern Weg nicht zu verlängern; wir wollen nur auf die Frage nach seinem Ursprung antworten. Warum kam die Kithara des Hermes in Apollons Besitz? Die Homerische Aoiden-Gemeinde wählte den mächtigen Schirmer Apollon zu ihrem Beschützer

παρὰ τὰς θυσίας ὀλολύζειν (vgl. Stengel, *Gr. Cultus-Alterthümer,* S. 79; 112), dann sind wir berechtigt, in dieser rituellen Anrufung und dem sie begleitenden Flöten-Klang einen Nachhall des ursprünglichen Enthusiasmus, der überhaupt allen Kulten vor der Epoche des rituellen Doppelprinzips eigen ist, anzunehmen.

und weihte sich seiner Verherrlichung. Indem sie seine überwältigende Macht in der delischen Hymne hochpries und die *Ilias* mit der Schilderung der entsetzlichen Folgen seines Zorns über die Beleidigung seines Priesters begann,[3] schützte sie sich dadurch selbst, erhöhte ihr Ansehen, sicherte vor allen Dingen ihre übernationale und überregionale Unabhängigkeit. In ihr wurde der Gott-Bogenschütze zum Gott der Leier, der Schirmherr der Sänger zu ihrem Oberhaupt. Das aus der Beweinung der Helden erwachsene Epos war nicht mehr Klagelied (θρῆνος), wurde „Preislied" (οἰμή), denn von Apoll begünstigt ging es in den gottesdienstlichen Kreis der Olympier ein. Es wurde hesychastisch, beschaulich, leidenschaftslos, sein Pathos in einer fernen Vision abgespielt.

Die apollinische Kunst war expansiv. Nicht umsonst beteiligten sich die Aoiden, Lobdichter, auch als Vorsänger der weiblichen Klagechöre (*Il*. XXIV, 721): dieses uralte Gebiet der weiblichen Ekstase (ibid., und VI, 499; vgl. *Od*. XXIV, 60) durch ihre einflußreiche Mitwirkung mäßigend und mildernd, gestalteten sie natürlich auch dieses nach ihrer neuen Ordnung um. Daß neben den trauervollen[4] auch andersartige auletische Nomen dem Sänger Olympos zugeschrieben wurden (namentlich zu Ehren Apollons und der Athene), zeugt andererseits von einer entsprechenden Anpassung gewisser Teile der Auletik an die apollinische Kunstgattung. Das Gleiche kann man von dem pythischen Nomos des Sakkadas annehmen, des Siegers im ersten auletischen Wettstreit zu Delphi (im Jahr 582).

In einem gewissen Maße bewahrte die Elegie die Form der ursprünglichen Klagegesänge: der Hexameter des elegischen Distichons kündet Namen und Tat; im Pentameter bestätigt der Klagechor, vielleicht in zwei Halbchöre geteilt, die Mitteilung des „heroischen Verses" [5] durch zwei amöbäische, den Dochmien ähnliche Halbverse und entwickelt sie zu den Klängen der Flöte. Die Legende von der Erfindung der Elegie im Zustand der Ekstase und die antike Meinung, sie sei aus den Wehklagen der Weiber entstanden, sind beachtenswert: die Aoiden scheinen sie von den kleinasiatischen Heul- und Klageweibern übernommen zu haben. Noch in der biographischen Überlieferung von Mimnermos schimmert ihre uralte kultische Bedeutung durch, die unzertrennlich ist vom Dienst der Frauen. Die Elegie wird naturgemäß in die Festmahlsordnung aufgenommen, insoweit das Festmahl Züge des Totengedächtnisrituals bewahrt. Aber auch diese so ausgesprochen aulodische Gattung wird im Alter-

[3] Es scheint, daß dem ersten Gesangs der *Ilias* ein einst unabhängiger Hymnos zugrunde liegt, der mit den Worten: Μῆνιν ἄειδε, θεά, ἑκατηβολοῦ Ἀπολλῶνος anhub.

[4] Aristoph. *Equ*. und die Scholiasten.

[5] Dies rechtfertigt prinzipiell und erklärt die spätere und mißlungene Amplifikation der Einleitung der *Ilias* durch eingesetzte Pentameter, die Pigres von Halikarnaß zugeschrieben wurden.

tum theoretisch als ein Seitenzweig des Epos angesehen, das voll und ganz dem neuen Musagetes Apollon übergeben worden ist.

Die Lyrik, die das Epos abgelöst hatte, schritt auf dem ihr von jenem vorgezeichneten Weg fort, und selbst im Kreise der melischen Monodie hören wir die Sappho verkünden, es dürfe im Haus der Dienerinnen der Muse kein Klagesang um die Entschlafenen ertönen.[6] Daher blieben die epolyrischen Chor-Kantaten des Stesichoros, trotz ihres heroischen Pathos und der ihnen innewohnenden Kraft einer dramatischen Entwicklung, außerhalb der Evolution der Tragödie. Die apollinische Ordnung siegt überall und beengt das Wachstum der Triebe ihrer Rivalin. Die Beziehung der Tragödie zum Epos wird eben durch ihren Ton bestimmt, denn sie ist nicht nur eine Dramatisierung des Epos (Kap. X, § 8), sondern seine Umsetzung oder Transponierung desselben in eine andere Tonart, die wir etwa mit dem – um in der Musiksprache zu reden – „Moll" vergleichen könnten. Die Änderung der Tonart brachte eine neue Form mit sich, die dramatische.

Die Alten erachteten jegliche Art musischer Kunst definiert und als solche bestehend erst von der Zeit an, da sie, aus der rein kultischen Sphäre des wogenden unpersönlichen Schaffens ausgeschieden, einem für sie neu erfundenen festen Kunstkanon unterstellt ist. So wurden die volkstümlichen ausgelassenen Jamben des orgiastischen Weiberkultes der chthonischen Demeter in den musischen Kreis von Archilochos eingeführt, der bei aller Unbändigkeit seines persönlichen künstlerischen Temperamentes von diesem Gesichtspunkt aus als Bändiger des Jambos anerkannt werden kann. Wenn die Geschichte von einem Kanonstifter nichts wüßte, so postulierte die quasi-geschichtliche Überlieferung einen solchen; und die Dichterschule, die die betreffende Gattung ausarbeitete, bekam ihren Archegeten: daher die Sage von Arion, dem Schöpfer der „tragischen Art" als eines selbständigen Zweiges des Dithyrambos. Es unterliegt keinem Zweifel, daß neben dem Volkslied zahlreiche Arten von enthusiastischer und threnetischer Musik außerhalb des dem musischen Kanon unterstellten Gebiets bestanden und gleich dem Volkslied längst verschwunden und vergessen waren. So ging schon im Altertum die ursprüngliche bukolische Dichtung verloren, deren Spuren auf Euböa und in Arkadien, in Lakonien und in Sizilien nachweisbar sind. Einzig der Dithyrambos (und das war der Sieg der neuen Dionysosreligion) setzte sich verhältnismäßig früh, noch vor Archilochos, dessen Name auf jeden Fall eine seiner ältesten Formen krönt, als selbständige Gattung fest in dem ihm entsprechenden Kultkreis auf den Inseln und

[6] Fr. 103 Hiller-Crusius (= Fr. 250 Page): οὐ γὰρ θέμις ἐν μοισοπόλων †οἰκίαι† / θρῆνον ἔμμεν'· οὔ κ' ἄμμι τάδε πρέποι. Nicht umsonst entfernt sich Apollon vom Admetos-Haus im Prolog der euripideischen „Alkestis", um der Befleckung des Todes zu entkommen.

wurde in seiner spezifischen, tief in der vordionysischen Vergangenheit wurzelnden Eigenart religiös kanonisiert. Als dionysischer Gesang frei von den durch den kultischen Dualismus bedingten Schranken konnte er die beiden Pole des Enthusiasmus, von Festmahlsjubel[7] bis zur ekstatischen Trauer in sich vereinen. Es ist kein Wunder, daß seine Weisen mit disharmonischen Rufen durchsetzt sind.[8] Dieser der Phantasie des Aischylos vorschwebende orgiastische Dithyrambos, voller Rufen und Schreien (ὀργιαστικὸς καὶ παθητικός, wie Aristoteles sagt), war offenbar nicht jener heitere attische Frühlings-Dithyrambos, von dem zum Beispiel die dem Simonides zugeschriebene Inschrift (des Antigones?) über die Siege der Phyle der Akamantiden in den Chorwettspielen der athenischen Anthesterien eine Vorstellung gibt:

> Nicht selten mischten die dionysischen Horen in den Chören der Akamantiden
> Ihren Aufschrei mit dem Dithyrambos, dem efeubekränzten,
> Und umwanden mit Rosen und Binden das gesalbte Haar der weisen Aoiden.[9]

Aber die lauten Ausrufe des Entzückens und der Begeisterung werden in gleicher Weise von beiden Dichtern verzeichnet, Plutarch in seiner Charakteristik der enthusiastischen Natur des Dithyrambos (siehe Kap. IX, § 2) weist auf die ihn auszeichnende Raschheit der Übergänge hin, auf den plötzlichen Wechsel der ausgedrückten Gemütszustände, auf die aufgeregte Ungleichheit des Tons (ἀνωμαλία).

Im Gegensatz zu andern musischen Gattungen erscheint der Dithyrambos von Anfang an vielgestaltig. In der Tat wurde in diese eine gegebene Form ein bis zum Übermaß reicher Gehalt zusammengedrängt, weil es kein anderes musisches Ausdrucksmittel gab für all das, was in dem oben (Kap. X) erschlossenen Sinn für pathetisch galt. Die Pathetik des Dithyrambos veranlagt ihn von vornherein zur Annäherung an den Heroenkult, wie es aus dem Übergang der heroischen Trauerriten von Sikyon in die dithyrambischen Chöre ersichtlich ist. Ja, diese Annäherung ging so weit, daß die das Heroenleben besingenden Hymnen zuletzt als Regel den Dithyramben zugezählt wurden.[10] Im Dithyrambos findet die hellenische Musik zum ersten Mal sich selbst, und ohne ihn

---

[7] Epicharmos in „Philoktet" (Athen. XIV, 24): οὐκ ἔστι διθύραμβος, ὅκχ' ὕδωρ πίῃς. Die heroischen Hypostasen des Dionysos ἐν οἴνῳ καὶ μέθῃ μελπομένου sind Akratos und Akratopotes im attischen Mounichia. In Phigalia ist Dionysos selbst Akratophoros.

[8] Aischylos Fr. 701: μιξοβόαν πρέπει διθύραμβον ὁμαρτεῖν.

[9] Hiller-Crusius, *Anth. lyr.* Simonides 146, 1–4 [= *Anth. Pal.* 13, 28]: Πολλάκι δὴ φυλῆς Ἀκαμαντίδος ἐν χοροῖσιν Ὧραι / ἀνωλόλυξαν κισσοφόροις ἐπὶ διθυράμβοις / αἱ Διονυσιάδες, μίτραισι δὲ καὶ ῥόδων ἀώτοις / σοφῶν ἀοιδῶν ἐσκίασαν λιπαρὰν ἔθειραν.

[10] Plut. *De mus.* 10: περὶ δὲ Ξενοκρίτου … ἀμφισβητεῖται εἰ παιάνων ποιητὴς γέγονεν· ἡρωϊκῶν γὰρ ὑποθέσεων πράγματα ἐχουσῶν ποιητὴν γεγονέναι φασὶν αὐτόν· διὸ καί τινας

wäre die üppige Entwicklung der Chorformen in der Kunst des Pindar oder der Tragödiendichter unmöglich gewesen. Er verkörperte den „Geist der Musik", und nicht nur ein frohlockender Überschwang der brausenden Lebenskräfte fand in ihm seine Stimme. Alles Nächtliche und Leidvolle, Ahnung und Angst, Sehnsucht und Groll – was bisher, wie wild schäumende Fluten auf dem Grund dunkler enger Schluchten dahinströmte, brach gleichsam in einen sich plötzlich auftuenden tiefen Kraterkessel ein und verwandelte ihn in einen überfüllten See: so überfüllt war der älteste Dithyrambos. Der gewaltige Strom, der aus diesem See herausfloß, war die *Tragödie*.

Wenn die Tragödie sich überhaupt aus irgendeiner vorhergehenden Form der musischen Künste entwickelt hat, so wird diese Entwicklung eben aus dem Dithyrambos durch die Ausschließung aller andern bewiesen. Man könnte zwar versuchen, diese Behauptung durch einen Hinweis auf den Threnos abzuschwächen; allein dieser hatte keine selbständige Form gefunden und wurde darum teils in den apollinischen Kreis aufgenommen (hierzu gehören offenbar die Trauergesänge von Pindar und Simonides), teils, wie wir später sehen werden, von dem Dithyrambos aufgesogen; womit die sporadische Erhaltung lokaler, vom Dithyrambos unabhängiger Klagebräuche, die sich nicht zur Kunst entwickelt haben, natürlich keineswegs im Widerspruch steht. Andererseits mußte der Dithyrambos notwendig sich zur Tragödie entfalten. Die innere Notwendigkeit des tragischen Ausklangs der dithyrambischen Spannung gestattet uns, nicht an der Richtigkeit des aristotelischen Zeugnisses im wesentlichen zu zweifeln: „Der Werdegang der Tragödie begann mit den Vorsängern des Dithyrambos; erst nach vielen Veränderungen fand sie die ihrer Natur entsprechende Form."[11]

Widerspricht aber Aristoteles, wie manche Gelehrte meinen, die die Glaubwürdigkeit des beigebrachten Zeugnisses vollauf anerkennen,[12] nicht sich

διθυράμβους καλεῖν αὐτοῦ τὰς ὑποθέσεις· Crusius „Dithyrambos", in Pauly-Wissowa, *RE* V, 1209.

[11] Aristoteles *Poet.* 4, 1449 a 10–16: γενομένη δ' οὖν ἀπ' ἀρχῆς αὐτοσχεδιαστικῆς – καὶ αὐτὴ (sc. ἡ τραγῳδία) καὶ ἡ κωμῳδία, καὶ ἡ μὲν ἀπὸ τῶν ἐξαρχόντων τὸν διθύραμβον, ἡ δὲ ἀπὸ τῶν τὰ φαλλικὰ ἃ ἔτι καὶ νῦν ἐν πολλαῖς τῶν πόλεων διαμένει νομιζόμενα – κατὰ μικρὸν ηὐξήθη προαγόντων ὅσον ἐγίγνετο φανερὸν αὐτῆς· καὶ πολλὰς μεταβολὰς μεταβαλοῦσα ἡ τραγῳδία ἐπαύσατο, ἐπεὶ ἔσχε τὴν αὑτῆς φύσιν.

[12] Christ-Schmid, *Gesch. d. gr. Lit.* I, S. 247, Anm. 3: „Dieser Anschauung, die wir kaum bestreiten können, widerspricht die andere Behauptung bei demselben Aristoteles, daß die Tragödie aus dem Satyrspiel erwachsen sei, die auch bei Suidas (οὐδὲν πρὸς τὸν Διόνυσον) vorliegt. Die Angaben des Aristoteles beruhen zum größten Teil auf Konstruktion, besonders in zwei Punkten: 1. alle Poesie geht aus von αὐτοσχεδιάσματα einzelner (daher die ἐξάρχοντες): 2. die Entwicklung der Kunstgattungen steht unter einem teleologischen Gesetz." Der Annahme einer reinen Konstruierung widersprechen die konkreten Zeugnisse, z. B. des Solons, von denen unten die Rede sein wird. Die Theorie der Improvisation ist mit der

selbst, wenn er ein paar Zeilen nach seinen hier wiedergegebenen Worten behauptet, die Tragödie sei aus den Satyrhandlungen hervorgegangen?[13] Augenscheinlich fand er in der Gegenüberstellung dieser beiden Behauptungen keinen Widerspruch. Die Satyrn erscheinen ihm also als die nächsten Teilnehmer oder Ausführer jenes dithyrambischen Dienstes, welcher der Keim der erwachsenden Tragödie war. In welchem Maße dieses denkbar und wahrscheinlich ist, wird die folgende Erörterung zeigen; daß aber die Charakteristik der Satyrn bei Aristoteles ganz dem entspricht, was sie im 6. Jahrhundert waren, dürfen wir kaum erwarten; die „μίκροι μῦθοι" und „λέξις γελοία" als ausschließlicher Inhalt des Satyrspiels waren dem attischen Satyrdrama des 5. Jahrhunderts eigen – gerade weil es ganz und gar von der Tragödie getrennt war; in der frühen synkretistischen Handlung aber war das Tragisch-Trauervolle mit dem Lustigen und Ausgelassenen wunderlich vermischt. Aber selbst wenn Aristoteles keine klare Vorstellung vom ältesten Dithyrambos der Satyrn, von denen er die Tragödie ableitet, gehabt hätte, so folgt daraus doch nicht, daß sie von ihm unrichtig angegeben wäre. Auch erscheinen die aristotelischen Behauptungen nicht als Frucht verstandesmäßigen Nachdenkens, denn die Voraussetzung der mimetischen Improvisation, von der der Verfasser der „Poetik" ausgeht, führt nicht *a priori* zum Dithyrambos oder zu den Satyrn; im Gegenteil, diese beiden Erscheinungen erschweren und verwickeln die einfachen Linien der abstrakt-ästhetischen Theorie.

§ 2

Jene ursprüngliche, noch nicht zergliederte Einheit der musischen Künste, die Alexander Wesselowski als allen Völkern gemeinsames Anfangsstadium der Poesie und mit dem Namen „synkretische Kunst" getauft hat, hinterließ bei den Hellenen tiefe Spuren sowohl in der unlösbaren Verbindung des dichterischen Wortes mit der Musik und dem Tanz, wie auch in den mannigfaltigen Manifestierungen des von demselben Gelehrten aufgestellten Gesetzes der „Amöbäität" (Antiphonie, *responsio, alterni versus*), vom Homerischen Auftakt: τὸν δ' ἀπαμειβόμενος προσέφη und den sich abwechselnden Weiberklagen bei Homer bis zur strophischen Architektonik des Chorgesanges und den

---

Theorie der Nachahmung eng verbunden und hat eine andere Quelle als die aristotelische Geschichte des Dithyrambos und seine Lehre von der Katharsis (s. Kap. X, § 7); die Vorsänger des Dithyrambos wurden von Archilochos bezeugt. Und endlich ändert das teleologische Verständnis der Evolution nichts an ihrem empirischen Schema.

[13] Aristoteles *Poet.* 4, 1449 a 19–21: ἔτι δὲ τὸ μέγεθος· ἐκ μικρῶν μύθων καὶ λέξεως γελοίας διὰ τὸ ἐκ σατυρικοῦ μεταβαλεῖν ὀψὲ ἀπεσεμνύνθη.

agonistischen Formen der Epolyrik, die im Bukoliasmus üblich waren. Damit ist gesagt, daß das Drama bei den Hellenen *in statu nascendi* vor dem Epos bestanden hat, und insoweit es diesem seinen pathetischen Charakter und seine Amöbäität vermachte, als sein Vorfahre angenommen werden muß (vgl. Kap. X, § 1). Es fragt sich, wie lange die Überreste des Volksdramas sie vorwiegend im Mutterland erhielten, während in den kleinasiatischen Kolonien auf der Grundlage der feudalen Gesittung sich die Kunst der Aoiden entwickelte.

Mimetische Tänze kriegerischen Charakters, die den Zweikampf und Tod des Kriegers nunmehr bloß typisch darstellen, sind ebenso bekannt wie die alten, einem bestimmten Ort und Heroen-Namen angepaßten Kulthandlungen, wie etwa die thrakischen Zweikämpfe auf dem Grabhügel der Harpalyke (s. Kap. V, § 3). So gibt Xenophon in seiner Erzählung vom Rückzug der Zehntausend folgende Beschreibung der kriegerischen Belustigungen, welche die Bewirtung der paphlagonischen Gesandten im Lager der Hellenen begleitete: „Nachdem die Trankopfer vollzogen und der Paian gesungen war, standen als erste die Thraker auf und tanzten zum Klang der Flöte in voller Bewaffnung; sie sprangen leicht und hoch, ihre Messer schwingend; zum Schluß traf einer den andern tödlich, wie es allen schien, – aber jener stellte sich nur tot. Die Paphlagonier schrien auf, und der den Stoß geführt hatte, nahm dem Besiegten die Waffen ab und entfernte sich, ein Lied zum Ruhme des Sitalkas anstimmend; die andern Thraker trugen den scheinbar Toten hinaus. Danach traten die Thessalier aus Ainos und Magnesia an und führten einen Waffentanz auf, der „Karpaia" hieß. Er besteht in Folgendem: Einer legt seine Waffen zu Boden und tut, als ob er säe und pflüge, wobei er sich häufig umschaut, als fürchte er einen Überfall; unterdessen schleicht sich ein Räuber heran. Als er seiner gewahr wird, greift der erste zu seinen Waffen, wirft sich dem Anschleichenden entgegen und kämpft mit ihm um sein Gespann. Alle diese Handlungen werden rhythmisch zu Flötenmelodien ausgeführt. Zum Schluß bindet entweder der Räuber den Pflüger und treibt das Ochsengespann fort oder der Pflüger bezwingt den Räuber, bindet ihm die Arme kreuzweis auf dem Rücken und treibt ihn, vor den Pflug gespannt, zusammen mit den Ochsen vorwärts". (Xenoph. *Anab.* VI, 1, 5-8). Bei der ersten Handlung muß man einen threnetischen Abschluß voraussetzen, der vermutlich als unangebracht bei einer festlich tafelnden Versammlung weggelassen wurde; bei der zweiten haben wir jene Vereinigung der pathetischen Kultübung mit dem magischen Ackerkult (*karpaia* von *karpos*?) vor uns, die wir auch bei den athenischen Buphonien finden (s. Kap. VIII, § 4). Das Motiv des Zweikampfes war wahrscheinlich ein Lieblingsmotiv der nachahmenden Gedächtnisspiele. So kann man mit Nilsson in der eleutheräischen Sage vom Zweikampf des Xanthos und Melanaigis die Aitio-

logie der dionysischen Kulthandlungen sehen, die den Zweikampf darstellen.[14]

Die mimetischen Tänze und Beweinungen an geheiligten Stätten, auf von alters her verehrten Grabhügeln – μιμήσεις παθῶν (s. Kap. X, § 3) – waren eine Form der ältesten synkretischen Urkunst und lebten, ohne Unterbrechung in der ganzen epischen Periode, bis zu einer verhältnismäßig späten Zeit fort. Solcherart waren vermutlich die „Chöre der Böcke" – τραγικοὶ χοροί – im Sikyon des 6. Jahrhunderts (s. Kap. IV, § 3; Kap. X, § 3), deren Erwähnung bei Herodot trotz aller Flüchtigkeit Veranlassung gibt, in dieser kultischen Handlung eine althergebrachte lokale Einrichtung zu vermuten.

Gegenstand der Beweinung und Verherrlichung waren die „Heroen"; Ausführende waren nicht mehr, wie man angenommen hat, einfach Landleute, *agroikoi*, in Ziegenfellen, (τραγαῖ δοραὶ αἰγῶν), sondern idealisierte, verkleidete Ackerleute, die Satyrn in Bocksgestalt vorstellten. Dies ist ein anderer Typus der Mimetik, der mit dem oben beschriebenen kriegerischen parallel geht – ein lyrischer und vorwiegend pathetischer Typus, und der dem Dionysos am nächsten steht, soweit dieser sich von seinem grimmigen Doppelgänger Ares unterscheidet. Die Satyr-Böcke im Peloponnes, in andern Gegenden „Rosse" – ἵπποι – Silene – standen den Heroen nahe als chthonische Dämonen, oder, wie Dieterich dachte, als dämonische Kömmlinge aus Gräbern, nach Vasenbildern: Begleiter der aus dem Reich der Unterwelt zurückkehrenden Persephone, Seelen Verstorbener, ihrer menschlichen Individualisierung entkleidet, ins elementare Leben der Natur getaucht. Wild und toll, finster und fröhlich zugleich, die ewigen Gesetze der Erde kennend und verständnislos für die menschlichen Einrichtungen, scheu die Kundgebungen eines höheren idealen Bewußtseins meidend, das den obersten Bewohnern des Äthers eigen und den Menschen zugänglich ist (die „Spürhunde" des Sophokles fürchten sich so vor den ihnen fremden Klängen der Kithara des Hermes), bringen sie aus dem fruchtbaren Hades neuen Zustrom von Lebenskräften mit, wecken die Vegetation, vermehren den Zuchtertrag, verstärken die Fortpflanzung: die beschriebenen Volksbelustigungen wie auch der ganze volkstümliche Heroenkult verbanden sich ganz natürlich mit der Ackermagie.

Von Dionysos war in diesem Kreis, der seinem Geist nach enthusiastisch und dionysisch, seinen historischen Wurzeln nach vordionysisch war, noch nicht die Rede. Einen solchen Ursprung des Dramas müssen wir annehmen – von der Vorstellung der ursprünglichen synkretischen Handlung sowie vom Charakter des volkstümlichen Heroenkultes ausgehend. Von den Satyrn wis-

[14] Nilsson in seinem Aufsatz zum Ursprung der Tragödie, *Neue Jahrbücher* XXVII (1911,) S. 609–642, 673–696.

sen wir, daß nicht Dionysos sie mitgebracht hat, sondern daß sie, da sie früher keinen Herren über sich kannten, sich am liebsten um Pan und den arkadischen Hermes scharten; als aber der „Gott-Heros" sich den Hellenen zu erkennen gegeben hatte, umringten sie ihn und, von ihm freundlich aufgenommen, trennten sich nicht mehr von seinem Gefolge. Die Folgerungen, die Ridgeway aus den heutigen thrakischen „survivals" zieht (s. Kap. VI, § 6), sind für die Anfänge der Tragödie unannehmbar; wertvoll jedoch ist sein Hinweis darauf, daß Grabmäler oder Grabhügel den szenischen Mittelpunkt zahlreicher Tragödien bilden (bei den „Persern" und den „Choephoren" des Aischylos; im „Ajas", in der „Antigone" und in „Ödipus auf Kolonos" von Sophokles; in der „Helena" und „Hekabe" des Euripides), sein Hinweis auf Opfer – mitunter auch Menschenopfer – auf diesen Gräbern, und auf die Erscheinung der darin Bestatteten in der Orchestra.[15] Es ist kaum möglich, bei diesen Spuren nicht das Schema der künftigen Tragödie in dem Rundtanz des Trauerchores um das Grab zu erblicken – mit einem dem Tode Geweihten und die Maske des Protagonisten Tragenden in der Mitte, wie zuweilen bei Aufführungen von Tragödien im kaiserzeitlichen Rom. Es mag daran erinnert werden, daß bei den römischen Bestattungen Schauspieler in den Wachsmasken der längst verstorbenen Familienmitglieder in deren Namen Ansprachen hielten.[16] Schon Nilsson hat in der oben erwähnten Untersuchung höchst überzeugend gezeigt, daß der heroische Threnos den eigentlichen Kern der Tragödie bildet.[17]

Wenn aber die sikyonischen Chöre des 6. Jahrhunderts, die den Helden Adrastos beweinten und, nach Herodot, Dionysos nicht preisen wollten, unmittelbar aus einem heroischen Ur-Drama hervorgegangen zu sein scheinen, welchen Sinn hat dann die Maßnahme des Stadtherrschers, der die Chöre an Dionysos „abgab" (ἀπένδοκε)? Bedeutet das, daß Kleisthenes sie dem Gott als dessen uralten Besitz „wiedergab" (vgl. Kap. IV, § 3), oder daß er sie, wie Ridgeway es auslegt, von Adrastos auf Dionysos übertrug? Wir halten dafür, daß in den Augen des Kleisthenes alles Heroische und Pathetische letzten Endes zum Machtgebiet des Dionysos gehörte, denn das war herrschende Vorstellung in

[15] Reinhold Wagner in der *Wochenschrift für klass. Philologie* 3–4 (1918), S. 28; 31.

[16] S. unsere „Dionysosreligion" in *Voprosy žizni* („Lebensfragen"), 1905. Aus Schol. Aristid. S. 216 (Frommel) ἐν τῇ κρεουργίᾳ τοῦ Πέλοπος ὠρχήσατο ὁ Πάν kann man schließen, wenn man im Mythos das αἴτιον des Ritus annimmt, daß in den vordionysischen (scheinbar homophagischen) Pelopsopferungen die von Pan vorgeführten Ziegenböcke tanzten.

[17] S. oben Anm. 14. Der Beerdigungsreigen, der den Threnos begleitete, ist auf einer dipylonischen Vase dargestellt (*Monumenti Antichi Inediti*, Bd. IX, Tafel 39). Aus Megara wurde nach Korinth ein aus fünfzig Jünglingen und Jungfrauen bestehender Chor zur Betrauerung der Toten aus dem Hause der Bakchiaden (Μεγαρέων δάκρυα) geschickt. Siehe Reisch in dem Aufsatz über „Chor" in Pauly-Wissowa, *RE* III, 2376. Im Jahre 1904 begann Crusius als erster die Verbindung der Tragödie mit Beerdigungs- und Gedenkriten zu erraten.

jener Zeit; aber die lokalen religiösen Vorurteile lehnten sich gegen die Neuerung auf, und die unzufriedenen Sikyoner konnten dem Tyrannen entgegenhalten: „Was gehen uns Adrastos und Dionysos an?“ (Siehe Kap. IV, § 1). Kleisthenes sah in dem eigenartigen Brauch einen typischen Dithyrambos-Dienst; die Sikyoner aber hielten ihn als eine vom Dithyrambos unabhängige, sehr alte Sitte. Die auf Dionysos übertragenen tragischen Chöre bildeten auf jeden Fall eine dramatische Form des Dithyrambos. Wahrscheinlich zog dieser, sich von den Inseln aus über den Peloponnes verbreitend, alle mit dem Heroenkult verbundenen orgiastischen Satyrhandlungen in seinen Kreis. Seinen Abschluß findet dieser Prozeß in der musischen Reform des Dithyrambos, die dem Arion zugeschrieben wird.

Die Übertragung der tragischen Chöre auf Dionysos wurde durch folgende Umstände erleichtert. Wenn erstens, wie Welcker vermutete und einige neuere Forscher (Schmid, Reisch und andere) ohne unserer Ansicht nach hinreichenden Grund bestritten, die Leiden des Adrastos durch „tragische Chöre“ im eigentlichen Sinn, d. h. durch „τράγοι“ oder Satyrn in Bocksgestalt betrauert wurden,[18] und wenn die jahraus, jahrein sich gleich bleibende Handlung keine Erneuerung der Rollen oder keinen Wechsel der Masken erforderte, dann brauchte man bloß in der Mitte des Reigens an dem Platze des Adrastos Dionysos zu stellen, um den Kult aus einer Verherrlichung der Leiden des Adrastos in eine Verherrlichung der dionysischen Leiden zu verwandeln. Zweitens wurde auch der Inseldithyrambos durch einen kyklischen (kreisförmigen) Chor aufgeführt, der sich unverändert auch in späterer Zeit erhielt, und, soweit er sich dem Typus eines Dramas näherte, aus einem Dialog zwischen dem Chor und dem in der Mitte des Kreises stehenden Vorsänger bestand. Der Vorsänger, der als Erster den Chorgesang anstimmt, wird sowohl in dem Fragment des Dithyrambos von Archilochos als auch in der homerischen Beschreibung von der Klage um Hektors Leiche erwähnt. Die schöpferische Selbständigkeit dieses Exarchos im Chor, welcher seine anhebenden Worte zustimmend oder widersprechend aufgreift und sich seinem Tun und Handeln gemäß so oder anders gebart, bedingte, wie es sich auch Aristoteles wohl dachte, die Möglichkeit einer dramatischen Bewegung. Der Vorsänger unseres Volksliedes hat von seiner einstigen Führerschaft nur kleine Überreste einer rein melodischen Initiative bewahrt; in der Morgenröte der beginnenden Tragödie fiel ihm eine andere Bedeutung zu. Wenn die Umstände, auf die hier hingewiesen wurde, die Übertragung der tragischen Chöre auf Dionysos erleichterten, so machte der religiöse Imperativ diese Neuerung geradezu zu einer Notwendigkeit: die dionysi-

[18] *Etym. M.* 764 s.v. Τραγωιδία: ὅτι τὰ πολλὰ οἱ χοροὶ ἐκ σατύρων συνίσταντο· οὓς ἐκάλουν τράγους …

sche Religion umfaßte in ihrer universalen Idee alles, was bis dahin gesondert im Namen einzelner lokaler Heroen verrichtet wurde.

Was konnte nun den Inhalt der neuen tragischen, an Dionysos abgegebenen Handlungen bilden, und wenn es die Leiden des Gottes waren, dann welche?[19] Wir denken weder an die Verfolgung des göttlichen Kindes durch Lykurg – ein fernliegendes Motiv, das später von Aischylos bearbeitet wurde – noch an den orphischen Titanen-Mythos und jene Leiden, die in den attischen Mysterien der Lykomiden dargestellt wurden (s. unten, Anm. 44); aber ähnlich wie in der adrastischen Handlung höchstwahrscheinlich sein Hingang in das Reich der Unterwelt beweint wurde, so stellte man sich in diesem Kreis vermutlich auch Dionysos vor, wie er in den Hades hinabsteigt, und am Ende vielleicht, wie er aus dem Reich der Toten aufersteht inmitten der jubelnden Schar der Satyrn. Auf jeden Fall haben wir einen enthusiastischen und pathetischen Kult vor uns, der noch fern von aller Kunst im Anfang ausgesprochen chthonisch ist, später auf eigene Art die vordionysische Überlieferung des volkstümlichen Heroenkultes mit dem ihn kreuzenden Lauf des ebenfalls im Anfang vordionysischen Dithyrambos vereint, der aber in der erforschten Epoche schon dionysisch war – jenes Dithyrambos, dem in seiner alten kretischen Heimat die alteingewurzelten kretischen Weihehandlungen noch nicht fremd sein konnten (s. Kap. VII, §§ 1 u. 5).

Man darf sich dabei das eigentlich dramatische Prinzip in den ältesten tragischen Chören nicht als bestimmt ausgedrückt vorstellen; in jener Anfangsperiode des Dramas war die dramatische Bewegung natürlich noch unbedeutender als in der frühen attischen Tragödie, deren Eigenart sich indessen schon abzeichnete und die, nach dem Ausdruck des Aristoteles, „ihre Natur gefunden hatte". So glauben wir nicht einmal, daß in der Handlung von den Leiden des Adrastos die Tötung des Adrastos durch Melanippos anschaulich vorgeführt wurde, oder daß der Leidensheros auf seinem schwarzen Roß herangeritten kam: von Melanippos mochte die Rede sein, doch trat er selbst wohl kaum in

[19] A. Dieterich, „Entstehung der Tragödie", *Archiv für Religionswiss.* XI (1908), S. 175. „Davon, daß an dem Dionysosfeste die Leiden des Dionysos beklagt worden seien, kann nicht mehr die Rede sein, denn es gab keine <hier erinnert der Autor in einer Art von Hypnose an Wilamowitzens resolutes „Leiden gibt es nicht">. Die späteren <?> Lehren des orphischen Kultes haben jedenfalls hier keinen Platz, und das Zerfleischen des tiergestaltigen Gottes, das es ohne Zweifel an anderen Orten und in anderen Kulten und Riten gab, hat im alten Athen ebenfalls keine Stelle." Über das Verhältnis des attischen Dramas zum Motiv der göttlichen Leiden kommen wir noch zu sprechen; was aber die sikyonischen Chöre anbelangt, ist es klar, daß sie als pathetische ganz und gar nicht auf Dionysos übertragen werden könnten, wenn sie beim Ersetzen des Heros durch den Gott nicht ihrer grundsätzlichen Bestimmung (πάθεα γεραίρειν) treu geblieben wären. [Anm. d. Hrsg.: N.B. Text und Zeichensetzung in spitzen Klammern < > wurden von Ivanov hinzugefügt.]

Erscheinung. Nicht zufällig sagt Herodot, daß die Leiden des Adrastos nicht dargestellt sondern „lobgepriesen" wurden (πάθεα ἐγέραιρον). Es ist bemerkenswert, daß die kultischen Darstellungen von Zweikämpfen wohl keinerlei Einfluß auf die Entstehung der Tragödie ausgeübt haben.[20] Eine Mimetik dieser Art finden wir bei zahlreichen Stämmen, doch die Tragödie ist einzig von Hellenen erschaffen worden, und zwar wurde sie nicht aus der nachahmenden äußeren Handlung, sondern in Wahrheit „aus dem Geist der Musik" geboren. Gerade das Dithyrambische war dazu notwendig: die musikalische Begeisterung und die Ekstase des Anders-Seins oder der Verwandlung, religiös erlebt in der kultischen Weihehandlung – das ist ihr innerstes Wesen. Die attische Orchestra kennt weder Zweikampf noch Verfolgung noch Tötung: Sache der Boten ist es, die Choreuten und die Darsteller von allem äußeren Geschehen zu unterrichten. Und die einzige physische Bewegung, die in dem geweihten Umkreis statthaft ist, ist der Tanz, der untrennbar ist vom gesungenen Worte.

§ 3

In der Suda lesen wir, Arion[21] sei nach allgemeiner Meinung der Erfinder des tragischen τρόπος gewesen (wir deuten: er erhob diese Gattung zum ersten Mal

[20] Nilsson meint, daß die Tragödie zusammen mit dem Kult des Dionysos-Eleuthereus, dem die Großen Dionysien gewidmet waren, nach Athen aus der Stadt Eleutherai gekommen sei, wo die Legende von dem obenerwähnten Zweikampf (s. Anm. 14) auf die den Zweikampf darstellenden dionysischen Handlungen hinweise. Diese Auffassung ist unbewiesen und in sich nicht überzeugend. Vgl. auch Wilamowitzens Einwände in seinem Aufsatz über Sophokles' „Spürhunde" (*N. Jahrb.* (1912), S. 472 f.). Was die Festlegung der tragischen Agonen auf die Feier der Großen Dionysien angeht, meint Nilsson, daß der heroische Charakter der Tragödie sie mit den Anthesterien verbinde. Diese Festlegung beruht eher auf der Tendenz in Attika, den Dionysos als den Gott über die Sphäre der Heroen zu erhöhen. Außerdem sonderten sich die Helden der Tragödie selbst von der Schar der Seelen des Totentages durch ihre hohe Vergöttlichung ab. Wir schreiben diese subtilen Unterscheidungen den Orphikern – den Organisatoren des Dionysoskultes in Attika – zu.

[21] λέγεται καὶ τραγικοῦ τρόπου εὑρετὴς γενέσθαι καὶ πρῶτος χορὸν στῆσαι καὶ διθύραμβον ᾆσαι καὶ ὀνομάσαι τὸ ᾀδόμενον ὑπὸ τοῦ χοροῦ καὶ Σατύρους εἰσενεγκεῖν ἔμμετρα λέγοντας. Wir würden die Lesung ἀπὸ τοῦ χοροῦ vorschlagen, was wir im Sinne von κατὰ χορόν verstehen, wenn auch ὑπό in dieser Bedeutung nicht verwendet wäre; auf jeden Fall macht ὑπό in Verbindung des Objektes mit ᾀδόμενον und nicht ὀνομάσαι die Sprache unangenehm und falsch. Es führt nichts Neues ein, weil χορὸν στῆσαι schon da war, und der Sinn wird letzten Endes hoffnungslos verwirrt. Arion wird die Erfindung des Wortes „Dithyrambos" – oder seine Verwendung mit Bezug auf den chorischen Gesang – zugeschrieben, was auf den ersten Blick der Behauptung von Herodot entspricht (Anm. 22); aber auch Herodot mußte gewußt haben, daß der Reigen-Dithyrambos existierte und so bereits vor Arion genannt wurde, daß der Name „Dithyrambos" Epiklese des Dionysos sel-

zur Kunst), und er habe als erster einen Chor aufgestellt (wir interpretieren: die früheren tragischen Chöre waren technisch nicht ausgebildet und wurden nicht von einem Künstler nach seiner Absicht und seiner Eingebung aufgeführt); und er habe auch den Dithyrambos angestimmt (er trat also offenbar selber als Vorsänger seines dramatischen Dithyrambos auf), und er habe das Gesungene nach dem Chor benannt (was unserer Ansicht nach folgendes bedeutet: er benannte die einzelnen Dithyramben mit verschiedenen Namen in der Mehrzahl, je nach dem, was die Schar der Chorsänger darstellen sollte, so wie auch später die Tragödien, Komödien, Satyrspiele und Dithyramben in der Pluralform betitelt wurden, je nach ihrem Chor, z. B. die „Phönikierinnen", die „Perser", die „Choephoren", die „Wespen", die „Reiter", die „Spürhunde", die „Knaben"), er habe schließlich Satyrn auftreten lassen, die in gebundener Rede sprachen (d. h. an Stelle der früheren Commedia dell'arte der Böcke schrieb er, ihre freie Improvisation – die „autoschediasmata" des Aristoteles – beschränkend oder gar beseitigend, für die Rollen der Satyrn ein festes Versmaß vor.)

Das angeführte Zeugnis hängt im Wesentlichen von Herodot ab, nach dessen Aussage Arion „als erster, von dem wir wissen" den Dithyrambos schuf (wir deuten es wiederum dahin, daß er aus dem dithyrambischen Ritus ein Kunstwerk gemacht hat), den dithyrambischen Chören Namen gab (wir meinen: die einzelnen Dithyramben mit den entsprechenden Benennungen je nach dem Chor bezeichnete) und die Chöre in Korinth einübte.[22] Jedoch versucht die Suda die herodoteischen Mitteilungen aus anderen Quellen zu ergänzen. So erwähnt Herodot die Satyrn überhaupt nicht, und der Sudas Aussage über sie mag auf die grammatische Literatur der Peripatetiker zurückgehen, die die Worte des Aristoteles, der von dem Satyrspiel als von der Wiege der Tragödie spricht, weiter entwickelten; es ist schon oben gesagt worden (§ 2), daß kein Grund vorliegt, die aristotelische Behauptung als eine durch literarhistorische Überlieferung nicht begründete apriorische Konstruktion abzulehnen. Auf jeden Fall fanden die beiden besprochenen Nachrichten eine unerwartete, allerdings nur teilweise, aber wesentliche Bestätigung in der von dem byzantinischen Grammatiker Johannes Diakonos vorgenommenen Paraphrase aus den Elegien des Solon, die uns die maßgebende Meinung der größten Autorität der vor-aischyleischen Epoche aufbewahrt hat: „Die erste Aufführung der Tragö-

---

ber gewesen ist. Was die chorische Form des Dithyrambos anbelangt, so waren ἐξάρξαι des Archilochos allen in Erinnerung. Wir interpretieren Herodots ὀνομάσαι im Sinne der Betitelung einzelner Dithyramben, was diese Gattung von der allgemeinen hymnischen Dichtung auszeichnete und sie den Hymnen des Stesichoros oder den problematischen τραγικὰ δράματα Pindars annäherte.

[22] Herod. I, 23: καὶ διθύραμβον πρῶτον ἀνθρώπων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν ποιήσαντά τε καὶ ὀνομάσαντα καὶ διδάξαντα ἐν Κορίνθῳ.

die ist Arions, des Methymnäers, Tat, wie Solon in seinen Elegien lehrt."[23] Es besteht wirklich nicht der geringste Grund mehr, mit Ridgeway die dorische Herkunft der Tragödie zu leugnen: die Anerkennung derselben begrenzt keineswegs unsere Perspektive auf ihre entfernte, vorpeloponnesische Vergangenheit (vgl. § 2), andrerseits erklärt einzig diese Anerkennung befriedigend sowohl den konventionell dorischen Dialekt der Chorteile des attischen Dramas und das ständige Erscheinen der Bock-Satyrn auf dem Boden der attischen Pferd-Satyrn (Silene) – sowohl in dem Fragment des Satyrspiels „Prometheus" des Aischylos, wie in den „Spürhunden" des Sophokles.

Wir denken mit Crusius,[24] daß das angeführte Zeugnis aus der Enzyklopädie Sudas „sich ganz und gar auf den Dithyrambos bezieht", der in Übereinstimmung mit der Doktrin von Aristoteles als „primäre Form der Tragödie" angesehen wird, und daß der anfangs erwähnte „τραγικὸς τρόπος" der Maske der Satyrn am Ende der zitierten Mitteilung entspricht; somit können wir uns der Ansicht von Reisch[25] nicht anschließen, nach welcher dieses Zeugnis in drei gesonderte Nachrichten über drei verschiedene Neuerungen des Arion zerfällt, und zwar: a) über den kyklischen Dithyrambos, b) über die tragische Vorführung und c) über das Satyrdrama. Es ist klar, daß zu Anfang bei der Suda von der tragischen Gattung im allgemeinen die Rede ist, dann vom Chor, durch welchen sie verwirklicht wurde (das sind die „τραγικοὶ χοροί" des Herodot, sie sind ja „κύκλιοι", daher auch die runde Orchestra der Dionysischen Schaubühne) und zugleich vom Vorsänger des Chores, dem Urheber der dramatischen Handlung (διθύραμβον ᾄσαι), ferner von den mannigfachen Titeln der arionschen Dramen, schließlich von der Einführung verschiedenartiger Masken je nach dem Inhalt des dithyrambischen Schauspiels. Was nun die Satyrn anbelangt, die bei Arion in gebundener Sprache zu reden begannen, so kann man Reisch mit Vorbehalt zugeben, daß es sich hier schon um das σατυρικὸν δρᾶμα handelt in seinem Keim, als Nachspiel zu einer bereits abgeschlossenen Hand-

---

[23] τῆς δὲ τραγῳδίας πρῶτον δρᾶμα Ἀρίων ὁ Μηθυμναῖος εἰσήγαγεν, ὥσπερ Σόλων ἐν ταῖς ἐπιγραφομέναις Ἐλεγείας ἐδίδαξε. Die Zuverlässigkeit dieses Zitats verteidigte Th. Zielinski in überzeugender Weise in einer geistreichen Studie, in „Arion und die Tragödie," im russischen *Hermes* 1909 [= „Arion i tragedija", *Hermes* 3 (1909), S. 80–83. Anm. d. Hrsg.]. Auch Wilamowitz hält dies für richtig. Letzterer bemerkt mit Recht, daß das Wort τραγῳδία von Solon nicht verwendet wurde – es paßt ja nicht zum elegischen Metrum; also sprach er entweder von τραγικὸν δρᾶμα oder τραγικὸς τρόπος. [Anm. d. Hrsg.: Das Zitat entstammt dem Hermogenes-Kommentar des von Ivanov erwähnten Johannes Diakonos, erstmals von H. Rabe publiziert in: *Rheinisches Museum* LXIII (1908), S. 129–51; der relevante Text findet sich auf S. 150.]

[24] Im Aufsatz „Arion" in Pauly-Wissowa, *RE* II, 840 f.

[25] E. Reisch, „Zur Vorgeschichte der attischen Tragödie", *Festschrift für Th. Gomperz*, 1902.

lung, ein Nachspiel aber, das immer in engstem Zusammenhang mit der Handlung selbst stand, während später das Satyrdrama auch der Fabel nach von der vorangehenden Tragödie völlig unabhängig wurde. Die Leiden des Heroen sind soeben vollbracht, die dämonischen Begleiter des Dionysos, die sich bei Darstellung des Heldenschicksals in Greise und Quellennyphen verwandelt hatten, nehmen ihre gewöhnliche Bocksgestalt wieder an; die Reaktion hemmungsloser Fröhlichkeit setzt ein und löst die Trauerklage ab; in diesem Augenblick begannen von je die Tänze in Tierfratzen (Anm. 17): Arion mag sie künstlerisch vervollkommnet haben. Man kann auch denken, daß die Schar der Böcke zwischenhinein in die Trauerhandlung einfiel, was in der peloponnesischen Tragödie vielleicht den Charakter kurzer possenhafter Zwischenspiele trug. Die weitere Entwicklung der Tragödie neigte dazu, ihr größere Harmonie und Feierlichkeit zu verleihen; sie schloß sich gegen den Humor (γελοία λέξις) der mutwilligen Bande ab, bis auch ihre ausgelassenen Spiele an die Reihe kamen.

Dieselbe Untersuchung von Reisch weist mit Recht die Meinung ab, die Schar der Satyrn sei der einzige unabänderlich theriomorphische Chor des Heroendramas gewesen. Ohne auf die oben berührte Frage einzugehen, ob schon die Pferdemaske nicht von alters her die Bocksmaske mehr oder weniger verdrängt habe, schließen wir das Vorhandensein der Silene bei den peloponnesischen Volksbelustigungen entschieden aus und stellen uns die „tragischen Chöre" des Herodot nicht anders als in Gestalt der Böcke vor. So erachten wir den Gedanken des genannten Gelehrten für wertvoll, daß man unter den Bökken (τράγοι) in Perianders Machtgebiet Mitglieder religiöser Gemeinden verstehen konnte, die von uralten Riten her Tiernamen bewahrt hatten, wie das von vielen andern Gemeinschaften bekannt ist; wir möchten aber daran erinnern, daß das Beibehalten des Namens gewöhnlich in diesen Fällen auch vom Beibehalten des kultischen Mummenschanzes begleitet war. Aber gerade der Mummenschanz liebt den Maskenwechsel; und ohne diesen läßt sich die Verschiedenartigkeit der arionschen Dramentitel, also auch Mythen, nicht denken. Wenn dem so ist, so finden wir in der durch den Namen des Arion bezeichneten Epoche im Peloponnes Gemeinden von Dionysosverehrern, die sich unter dem Namen der „Böcke" oder Satyrn den dithyrambischen Chorhandlungen geweiht hatten. Dies waren also schon „Dionysos' Werkleute" τὰ περὶ Διόνυσον τεχνῖται oder genauer: „Werkleute um Dionysos", wie später die Schauspieler genannt wurden, diejenigen, die „ihr Leben in Tragödien verbrachten" (ὅσοις ἐν τραγῳδίαις ἦν ὁ βίος), wie ein Biograph des Aischylos von den aischyleischen Bühnenkünstlern spricht, die einen besonderen Thiasos im Namen des Dionysos und der Musen bildeten und auf dem Grab ihres Dichters

heroische Opfer (ἐναγίσματα) darbrachten.[26] Der Ausdruck „um Dionysos" in der üblichen Bezeichnung der Schauspieler ist dem kultischen Ausdruck „Leiden um Dionysos" (τὰ περὶ Διόνυσον πάθη) analog; zu Grunde liegt die altertümliche Vorstellung von dem in der Mitte des Chorkreises stehenden Opferhelden.

Daß Arion nicht der „Erfinder" des Dithyrambos war, sondern nur sein erster kunstsinniger Gestalter, sagt die Überlieferung selber, die ihn einen Sohn des Kykleus nennt, d. h. Nachfolger der Kult- und Kunsttradition des kyklischen Chores; seine Heimat war Lesbos, d. h. das Reich des Insel-Dithyrambos. Seine historische Existenz ist kaum glaubwürdiger gesichert als die Homers; in ihm erkannte die Gemeinde der dionysischen Choreuten seinen Archegeten, wie der Homerische Aoidenverband den Seinigen in Homer. Die Arionslegende ist eine Variante des Dionysos-Mythos; dies bringt den methymnäischen Kitharoden mit dem auf Lesbos verehrten, aus dem Meere entstehenden Insel-Dionysos in Verbindung, dessen ältestes Symbol das Doppelbeil war (s. Kap. VII, § 3); der Dithyrambos aber ist, wie es oben gezeigt wurde (s. Kap. VII, § 1), ursprünglich gerade ein Doppelbeils-Gesang. Die phallische Natur des enthaupteten Gottes macht grundsätzlich Arions Freundschaft mit den Satyrn möglich. Aber der aus dem Meer gerettete Arion ist nicht enthauptet (wie Orpheus und der Dionysos von Methymna, deren Häupter von einer Meereswoge ans Ufer gespült werden), wie es die Logik des Mythos erfordern würde (s. Kap. VII, § 3): der Grund liegt in dem Wechsel des Totems, denn im peloponnesischen Dithyrambos nimmt der Bock die Stelle des Stieres ein. Hieraus erhellt der organische Zusammenhang der Satyr-Böcke mit Arions Drama, und die historische Glaubwürdigkeit der Mitteilung der Suda, die als theoretische Klügelei verdächtigt wurde, ist endgültig bestätigt.

Insofern die ältesten Heroendramen, wie die der sikyonischen Chöre, noch außerhalb des Kreises der dionysischen Religion stehen, erscheinen sie als eine Abwandlung des chthonischen Kultes; auf Dionysos übertragen, gewinnen sie im religiösen Sinn reinigende Wirkung und können demnach, wie alle Dithyramben, an den lichten Festtagen aufgeführt werden. Denn die Dionysosreligion schließt in sich sowohl das Pathos wie die Katharsis ein, und darin besteht ihr Hauptunterschied von der rein chthonischen Religion; da sie nur zur Hälfte

[26] Eine analoge Gemeinde ist die der Komödientruppe eines gewissen Antheas (der Name ist dionysisch und mag daher von dem Betreffenden in der Gemeinde selber aus religiöser Anregung angenommen worden sein); Philomnest von Rhodos (bei Athen. X, 63) berichtet über ihn, daß er „sein ganzes Leben lang Dionysos diente, dionysische Kleidung trug und für den Lebensunterhalt vieler Mitbrüder im bakchischen Dienste sorgte (πολλοὺς τρέφων συμβάκχους), Tag und Nacht führte er den Komos, verfaßte Komödien und war Koryphäe der Phallophorien"!

chthonisch ist, genügt sie sich selbst und braucht nicht mehr eine Ergänzung bei Apollon oder in irgend einem andern olympischen Kult zu suchen (Kap. X, § 9). In Dionysos entfaltete sich das primitive Kultdrama ungehemmt zur eigentlichen Kunst.

§ 4

Arions Dithyrambos war also ein heroisches Drama, das im 6. Jahrhundert zu Ehren des Dionysos durch die Masken-Chöre von Korinth und Phlius aufgeführt wurde (Pratinas brachte die Satyrspiele aus Phlius nach Athen); die dionysischen Chorvereine wurden, nach der Hauptmaske, in welcher sie als dämonische Begleiter des Gottes auftraten, als Böcke (τράγοι) genannt. Die Bock-Chöre, die mit ihren Spielen das Heroengedächtnis feierten, gehen auf die vordionysische Epoche zurück; sie wurden zu Chören des Dionysos durch die Auflösung des gesamten Heroenkultes in den des Dionysos. Die Zuweisung dieser Trauerspiele zu dem dionysischen Kreis zeigte sich darin, daß die Bocksdramen oder (was dasselbe ist) „tragischen" Dramen einen Dithyrambos bildeten, der von alters her wie jene eine Art Reigen war. Denn wenn wir in den späteren Chor-Dithyramben, zum Beispiel in den attischen, die kreisförmige Aufstellung finden, so erklärt sich diese offenbar nicht durch die Tradition des arionischen Dithyrambos, der eine besondere, sich zur Tragödie entwickelnde Form darstellte, und auch nicht durch eine Analogie zur Tragödie, die im Gegenteil die kyklische Form des Chores verliert, sondern diese Aufstellung erklärt sich durch die Überlieferung des ursprünglichen Inselkultes.[27] Andrerseits unterschied sich der arionische Dithyrambos vom Inseldithyrambos dadurch, daß er seinem Wesen nach ein Reigen der vordionysischen Böcke blieb, die dem Dithyrambos als solchem fremd waren und demnach nichts mehr mit dem Stier zu schaffen hatten, mit dem er einst geradezu identifiziert wurde (s. Kap. VII, § 1).

Der arionische Dithyrambos verkörperte schon die Tragödie als dionysisches Heroendrama,[28] nur mit der Einschränkung, daß in ihr kein anderer

[27] Weil offenbar der Inseldithyrambos schon die für die Dionysosreligion charakteristische Tendenz zeigte, den ganzen Heroenkult in seine Sphäre hineinzuziehen, wird der aus heroischer Legende geschöpfte Inhalt hauptsächlich in der späteren Zeit als typisch für den Dithyrambos anerkannt. Vgl. Anm. 9 oben.

[28] Der scharf-resolute Ton einer dogmatischen Behauptung kann eine dieser Überzeugung entgegenstehende Wirkung verursachen (ὕβριν γὰρ εἴ τις τῶν θεῶν Πειθὼ μισεῖ) und eine ebenso kategorische Verneinung hervorrufen. Diese psychologische Wahrheit kommt einem in den Sinn, wenn man bei Wilamowitz die Interpretation des arionschen Dithyram-

Schauspieler auftrat als der Vorsänger: dieser hat sich noch nicht endgültig vom Chor geschieden, spielte aber dennoch schon eine selbständige Rolle, so daß er und der Chor gegenseitig aufeinander reagieren, wenn sie auch in den gleichen Rhythmen singen und sich bewegen. Diese der attischen Tragödie vorangehende Form des mimetischen Dithyrambos, der einen lyrisch-dramatischen Dialog zwischen Vorsänger und Chor darstellt, umriß einst August Boeckh im großen Ganzen richtig, indem er von einer „lyrischen Tragödie" vor Thespis sprach.[29] Über diese Form können wir heute genauer urteilen, nachdem im Jahr 1896 in den Papyri des Britischen Museums ein dialogisches Gedicht des Bakchylides unter dem Titel „Theseus" gefunden wurde, das zu einer den alten

---

bos mit der sie begleitenden Polemik liest, *Einleitung in die gr. Tragödie,* S. 85: „Arion wählte sich statt der gewöhnlichen Choreuten die peloponnesischen Böcke und ließ sie das besonders orgiastische <?> dionysische Festlied singen. Eine späte Notiz … drückt das ganz scharf so aus, daß er Dithyramben im τρόπος τραγικός verfaßt hätte, nur muß man dabei nicht an etwas Tragisches denken. Was die Modernen von tragischen Dithyramben, lyrischer Tragödie und Komödie zusammengefabelt haben, die späten Grammatiker von Tragödien Pindars und anderer Lyriker erzählen, ist ein Gebräu von Unkritik und Confusion. Die Sache ist längst abgetan, und jedes Wort darum verloren. Wer so etwas glaubt, den soll man nicht stören." [N.B. Zeichensetzung in spitzen Klammern < > wurde von Ivanov hinzugefügt. Anm. d. Hrsg.]

[29] Treffend und präzis ist Goethes Urteil über den Usprung der Tragödie in seinem Brief an Zelter vom 4. August 1803, der scheinbar die Aufmerksamkeit keines der Philologen auf sich gelenkt hat. Goethe schreibt:

„Wie sich nun die griechische Tragödie aus dem lyrischen loswand, so haben wir noch in unsern Tagen ein merkwürdiges Beyspiel, wie sich das Drama aus dem historischen, oder vielmehr epischen, loszuwinden trachtete. Wir finden es in der Art mit welcher, in der Charwoche, in katholischen Kirchen, die Leidensgeschichte abgesungen wird. Drey einzelne Menschen, wovon einer den Evangelisten, der andere Christum, der dritte die übrigen Zwischenredner vorstellt, und der Chor (*turba*) stellen das Ganze dar, wie Ihnen genugsam bekannt seyn wird. Zur schnellern Übersicht will ich ein Stückchen hersetzen. *Evang.:* ‚Da sprach Pilatus zu ihm'. *Interlocutor:* ‚So bist du dennoch ein König?' *Evang.:* ‚Jesus antwortete:' *Christus.* ‚Du sagests! Ich bin ein König. Ich bin dazu geboren und in die Welt kommen, daß ich die Wahrheit zeugen soll. Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme.' *Evang.:* ‚Spricht Pilatus zu ihm:' *Interlocutor:* ‚Was ist Wahrheit?' *Evang.:* ‚Und da er das gesagt, ging er wieder hinaus zu den Juden und spricht zu ihnen:' *Interlocutor:* ‚Ich finde keine Schuld an ihm. Ihr habt aber eine Gewohnheit daß ich euch einen auf Ostern losgebe, wollt ihr nun daß ich euch der Juden König losgebe?' *Evang.:* ‚Da schrieen sie wieder allesamt und sprachen:' *Turba:* ‚Nicht diesen, sondern Barrabam!' *Evang.:* ‚Barrabas aber war ein Mörder.'

Verweisen Sie nun die Function des Evangelisten blos auf den Anfang hin, so daß er eine allgemeine historische Einleitung, als Prologus, spreche, und machen, durch Kommen und Gehen, Bewegen und Handeln der Personen, die von ihm gegenwärtig emanirenden Zwischenbestimmungen unnütz; so haben Sie schon ein Drama recht gut eingeleitet."

Grammatikern bekannten Gruppe von Hymnen gehört, wie eine zufällige Berufung auf sie unter der Bezeichnung „Dithyramben" bei Servius verrät.[30]

Diese Entdeckung hat unsere bisher unvollkommene und widerspruchsvolle Vorstellungen von dieser Gattung antiker Poesie wesentlich verändert. Überraschenderweise fanden wir in diesen Überresten dionysischer Lyrik eine strophische Struktur, deren Fehlen bereits von Pindar an für das gewöhnliche Kennzeichen des Dithyrambos gehalten wurde. Wir finden nicht eine einzige von den inneren Eigenheiten des uns verhältnismäßig bekannteren sogenannten „neuen Dithyrambos" in den auferstandenen Hymnen vom Anfang des 5. Jahrhunderts. Schließlich haben wir in einem Gedicht der genannten Gruppe das Beispiel eines szenischen Dialoges vor uns, dessen Keime im ältesten Dithyrambos festzustellen von so großer Wichtigkeit ist für das Verständnis der Zeugnisse über die Herkunft der Tragödie aus den dionysischen Chören. Wie man auch die Frage nach ihrer Entstehung stellen mag, kann man nicht umhin, in den Formen des „Theseus" von Bakchylides ein Glied zu erkennen, das die Tragödie mit dem ursprünglichen dionysischen Chordrama verknüpft. Es scheint, daß der mimetische oder dramatische Dithyrambos, nachdem er die Tragödie aus sich ausgeschieden hatte, fortfuhr, sich in seiner lyrischen Besonderheit zu behaupten und eine der Tragödie parallele Form erzeugte, deren Muster wir hier vor uns haben. (Man könnte sie folgendermaßen definieren: *dithyrambi genus, quod, quia* τραγικῷ τρόπῳ *decantatur, tragicum, qui a personatis, drama dithyrambicum appellatur*). Diese Parallelform trägt die alten Familienzüge der Tragödie und vor allen Dingen natürlich jenen, der in den Augen der Alten entscheidend für die Frage war, ob das Werk der tragischen oder – was dasselbe ist – der dionysischen Muse zugehörte: der Dithyrambos war seinem Geist nach „des Dionysos voll". Mit der gleichen Autonomie des unmittelbaren Empfindens, mit der wir subjektiv entscheiden, ob dieses oder jenes Gedicht „poetisch" ist oder nicht, behaupteten tatsächlich auch die Alten, daß

[30] Wilamowitz (*Göttingische gelehrte Anzeigen* CLX (1898), S. 145) meint, daß die alexandrinischen literarischen Klassifikatoren diese Gedichte nach ihrem aus Mythen entnommenen Inhalt Dithyramben genannt haben. Aber zu welcher Gattung gehören sie ihrem Wesen nach und ursprünglich – und insbesondere der Dialog „Theseus"? Entweder die τραγικὰ δράματα Pindars, die vielleicht deswegen in der *Vita Pindari* nicht einzeln erwähnt sind, weil sie zu den Dithyramben gezählt worden sind (vgl. Christ-Schmid, *Gesch. d .gr. Litt.* I, 5. Aufl., S. 222, Anm. 2; Crusius in Pauly-Wissowa, *RE* V, 1215)? Oder die διθυραμβικὰ δράματα des Diagoras? Allerdings waren der Dithyrambos und der Paian auch früher nicht streng unterschieden; genauer gesagt, der Dithyrambos wurde manchmal Paian genannt, besonders in den synkretistischen apollono-dionysischen Kulten wie auf Delos, wo die bakchylideischen „Jünglinge" am Feiertag Apollons (Bacchyl. 3, 130 ff.) aufgeführt wurden. S. jedoch unten Anm. 33. Dafür kann der „Theseus" ohne Zweifel als *drama tragicum sive dithyrambicum* genannt werden.

eine Tragödie, wenn sie auch nicht direkt den Dionysosmythos berührte, wie etwa die „Sieben gegen Theben" des Aischylos, „des Dionysos voll" (Διονύσου πλήρη) sei,[31] eine andere aber „nichts Dionysisches" (οὐδὲν πρὸς Διόνυσον) in sich enthalte. Diese Unterscheidung scheint ein Widerhall jener Epoche zu sein, da der Dithyrambos und die aufkeimende Tragödie begannen, den kultisch beengten Kreis ihres Inhalts zu erweitern durch die Übertragung Dionysischer Züge auf die Heroen, die gleichsam als Masken oder Hypostasen des göttlichen Heros der tragischen Passion auftauchten.

Bei Bakchylides nähert sich der von niemandem erkannte Theseus, der Sohn des vor den Zuschauern auftretenden Aigeus, noch unsichtbar wie die Sonne, die im Begriff ist, aufzugehen, und erfüllt das Theater mit jener für die antike Melpomene charakteristischen Erwartungsangst, mit jenem unruhigen und bangen Vorgefühl des heranreifenden Verhängnisses, das wir auch in den „Persern" und im „Agamemnon", im „Rhesus" und im „König Ödipus" finden. Theseus kommt herbei, wie Dionysos selber, gleich mächtig, sich wohltätig oder verderblich zu erweisen – er geht dem Sieg und Ruhm entgegen, oder auch der Gefahr und dem Leid, wie sein göttliches Urbild. Im bakchylideischen Dithyrambos, „die Knaben" (Ἠΐθεοι) sind die dionysischen Züge der übermenschlichen Gestalt des Theseus noch schärfer ausgedrückt.[32] Der allgemeine Eindruck ist entweder völlig nichtssagend oder vorwiegend musikalisch. Alles Äußerliche ist nur angedeutet, um der inneren dionysischen Musik Raum zu geben. Aus dem Schoß dieser Musik steigen klar die Stimmen der tragischen Furcht vor dem Heros als dem Träger des Verhängnisses auf, und der tragischen Furcht um sein Schicksal, die jenem „Mitleid" verwandt ist, von dem Aristoteles in seiner Definition der Tragödie spricht: denn im festlichen Athen erwarten den Theseus die ihm vom Schicksal bereiteten Gefahren, wie dem antiken Zuschauer wohlbekannt und erinnerlich war. Diese musikalischen und tragischen Empfindungen finden ihren Ausdruck in den Worten: „Was wird geschehen? Wie soll nun alles enden?" – die an den Kehrreim des ersten Chorlieds im „Agamemnon" erinnern: „Weinet und klaget, das Gute wird dennoch siegen"!

---

[31] Daher kommt die Legende, daß Dionysos den großen Tragikern in der Kindheit erschienen sei, sowie das Gerücht, daß Aischylos seine Tragödien „im Rausch" verfaßt habe.

[32] Vgl. Toepffer, *Beiträge zur griech. Alterthumswiss.,* Theseus und Peirithoos, S. 161: „Nach derselben Richtung <gemeint ist die vermutlich thessalische Heimat der beiden Heroen, Theseus und Peirithoos> weisen uns die merkwürdigen im Kultus besonders augenfällig hervortretenden Beziehungen des Theseus zu Dionysos, der ja nach uralter Anschauung gleich dem göttlichen Vater dieses Helden in der Tiefe des Meeres waltete." Der Kranz der Amphitrite ist der Kranz, den Dionysos Ariadne gegeben hat: Robert, *Hermes* XXXVII (1898), S. 132. [Anm. d. Hrsg.: N.B. Text in spitzen Klammern < > wurde von Ivanov hinzugefügt.]

Es erübrigt sich zu sagen, daß die klassische Ballade der Blütezeit nichts gemein hat mit Arions archaischem Stil. Es ist jedoch wichtig, in ihr einige der tragischen Gattung eigenen Züge zu erkennen und sich an ihrem Beispiel davon zu überzeugen, daß eine lyrisch-dramatische Form des Dialogs zwischen dem Chorführer, der schon halb als Protagonist auftritt, und dem Chor möglich war. Allerdings ist bei Bakchylides der Protagonist eigentlich kein Exarchos, nur Unterredner; er spielt die Rolle des Vaters eines unbekannten Sohnes; die Erkenntnisszene mit Hilfe des von Aigeus zufällig erwähnten Schwertes (ἀναγνώρισις) steht nur bevor, mußte aber schon im voraus auf den antiken Schauspieler die größte Bühnenwirkung ausüben. Das Gemeinsame zwischen diesem Unterredner und dem ursprünglichen Exarchos besteht nur in dem gleichen Strophenbau ihres Wechselgesprächs mit dem Chor. Anderseits kann man sich im Rahmen unseres Textes neben den Protagonisten auch den eigentlichen Exarchos denken und statt eines Chors zwei Halbchöre vermuten, deren einer des Königs Rittergefolge darstellt, der andere das von dem Koryphäen geführte Volk. Unter dieser Voraussetzung würde in der Königsrede die erste Hälfte vom Protagonisten (d. h. dem König) rezitiert, die zweite Hälfte aber von seinem Rittergefolge. Ebenso würde im Volksgesang die erste Hälfte vom Koryphäen und die zweite vom ganzen Volk gesungen.[33]

§ 5

In Attika könnte man eine selbständige Entwicklung der Tragödie aus den lokalen Bräuchen vermuten in der Art, wie etwa ihre jüngere Schwester die Komödie ein natürliches Gewächs des attischen Bodens war.

In der Tat können in der Heimat des ältesten attischen Tragöden, Thespis, dem Gau Ikaria, die dionysischen Leiden des lokalen Heros-Eponymos von alters her Gegenstand von Trauerspielen, wie in Sikyon, gewesen sein; sie hatten vielleicht die Erhaltung und weiteres Wachsen der Sage vom Spender des Weines und Dulder Ikarios bedingt; denn die Legende bereicherte sich durch von außen hineingetragene Züge der auf der Suche nach des Vaters Leichnam herumirrenden Tochter, ihres Selbstmordes und des Sternenhundes Maira. Auf

[33] Über die Verteilung der Stimmen in den dithyrambischen Kompositionen wissen wir nichts. Hat das strophische Prinzip die Norm der Verteilung bestimmt? War die Antistrophe nicht nur die Rückkehr der Melodie? Wurden im Dithyrambos „Die Jünglinge" die Stimmen des Theseus und Minos von Solisten gesungen, und bildete die Stimme des Koryphaios den größeren Teil der Erzählung? Auf jeden Fall wurde die letzte Anrufung Apollons nach παιάνιξαν ἐρατᾷ ὀπί – und vielleicht die ganzen letzten sechs Versen nach ὠλόλυξαν – vom ganzen Chor gesungen.

jeden Fall ist der für Ikarien bezeugte Tanz um den Ziegenbock (Kap. VI, § 5, Anm. 61) aufschlußreich als Merkmal des orgiastischen Threnos (vgl. oben, Anm. 17). Wenn dem so ist, so muß der ursprüngliche Askoliasmos, d. h. das Wettspringen auf dem aufgeblasenen und mit Öl beschmierten Weinschlauch, als heiterer Abschluß des traurigen Ritus ausgelegt werden; darum eben erhielten die Weingärtner (Nachkommen der Mörder des Ikarios, rohe Hirten und Ackerbauer, die von der göttlichen Weingabe wahnsinnig geworden waren) wegen ihrer mit roter Weinhefe (τρύξ) beschmutzten Gesichtern den Beinamen der „beschmutzten Dämonen", τρυγοδαίμονες (s. Kap. VII, § 6): die Landleute (ἀγροῖκοι) des Ritus und der Legende wurden demnach als Vegetationsdämonen aufgefaßt und bildeten das Gegenstück zu den peloponnesischen Satyrn, die wohl in den Leichenfeiern ebenfalls eine mythische Projektion der realen, in Ziegenfellen fröhlich feiernden Ackerbauern waren (§ 2). Es ist dabei nicht ausgeschlossen, daß die ikarischen Dämonen Bocksgestalt hatten, da die um den Bock Herumtanzenden im Ritus natürlich Böcke darstellten, so wie der Bock, der den Sieger in den ikarischen Spielen als Belohnung erwartete, einen kultischen Sinn nur als Stammestotem gewinnt. Man könnte daraus weiter folgern, daß der Name τρυγοδαίμονες mit der daraus abgeleiteten τρυγῳδία (einer scherzhaften Bezeichnung der Komödie als heiteres Pendant zur Tragödie) nichts weiter als eine witzige Abänderung der ursprünglichen τραγοδαίμονες wäre (was einfach „Satyr-Böcke" bedeutet hätte) und vielleicht sogar schon der τραγῳδία. Im attischen Ikarien finden wir also offenbar von alters her gerade die Elemente vereint, die auf der Peloponnes notwendig und zugleich ausreichend waren für die Entstehung des vorarionischen „tragischen Tropos". In diesem Sinn und innerhalb dieser Grenzen läßt sich die antike Meinung rechtfertigen, welche die Erfindung der Tragödie den ikarischen Winzern zuschreibt.[34]

Was nun den berühmten Thespis-Karren betrifft, den Horaz sich voller Schauspieler und Sänger in Gestalt der oben erwähnten Trygodaimones vorstellt,[35] so ist es ja sicher, daß diese späte und entstellte Vorstellung aus einer irrigen Ausdeutung der Kunde von dem Schiffskarren der „großen Dionysien" entspringt, auf welchem der Gott von Satyrn umgeben stand, so wie er auf einer Bologneser Vase dargestellt ist.[36] Schon darum, weil dieses Schiff (*carrus*

---

[34] Athen. II, 11.: ἀπὸ μέθης καὶ ἡ τῆς κωμῳδίας καὶ ἡ τῆς τραγῳδίας εὕρεσις ἐν Ἰκαρίῳ τῆς Ἀττικῆς.

[35] Horaz *De arte poet.*, 245 ff.: *ignotum tragicae genus invenisse Camenae dicitur et plaustris vexisse poëmata Thespis, quae canerent agerentque peruncti faecibus ora.*

[36] Salis, *Jahrbuch des arch. Instituts,* 1910. Dümmler, *Rhein. Mus.* XLIII (1888), S. 355 ff. Vgl. die dionysische Triere in Smyrna (Philostr. *V. soph.* I, 530 f.; Aristid. *Or. Sm.* 230) und die schwarzfigurierte Schale des Exekias (*Wiener Vorlegebl.* 1888, Taf. VII, 1) mit Darstel-

navalis, das dem späteren „Carnevale“ seinen Namen gab) eine deutliche Erinnerung an die Ankunft des Dionysos über die See in das Land ist, in welchem er seinen Kult begründen will (wie Th. Zielinski in der Einführung zu seinem „Sophokles“ richtig bemerkt), kann man in der Tragödie des Thespis keine Vervollkommnung des heimatlichen Ritus sehen, worin die Erinnerung an Dionysos als an einen Gebirgswanderer fortlebte, welcher die Bergbewohner den Weinbau lehrt, und nicht als an einen überseeischen Gast. Also: verhält sich Thespis zu den Bräuchen seiner Landsleute nicht etwa so, wie Arion zu den alten „tragischen Chören“ der Peloponnes? Wenn aber Arion ein neues Element, mit dem er sein Chordrama befruchtete, im Inseldithyrambos gefunden hatte, so diente Thespis für den entsprechenden Zweck zwar derselbe Dithyrambos, aber auf seinem Wege über Korinth. Arions Reform scheint einer selbständigen Entfaltung der attischen Tragödie zuvorgekommen zu sein. „Stand er unter dem Einfluß von Arion?“ fragt Th. Zielinski von Thespis: „wahrscheinlich, sintemalen er Tragödien aufführte“.[37] In der Tat, so wie die spontane Entstehung der Komödie in Attika auch durch das neugemünzte Wort κομῳδία gekennzeichnet wird, so zeugt der Ausdruck τραγικὸν δρᾶμα für die Priorität der Peloponnes. Über den Streit entscheidet Solon: „τῆς τραγῳδίας πρῶτον δρᾶμα Ἀρίων εἰσήγαγεν“ (s. § 3, Anm. 23 oben).

§ 6

Wenn wir die attische Tragödie mit ihrer peloponnesischen Vorläuferin vergleichen, so ersehen wir aus den Andeutungen der fragmentarischen und unklaren Überlieferung, daß sie zu Anfang geschwankt hatte zwischen dem Hinabsteigen zum Gemeinen und der Menge Gefälligen und der Erhebung zum Weihevollen und Seelenerschütternden. Im ersten Fall fügt sie sich den Einwirkungen teils der heimatlichen ländlichen Dionysosreligion, teils, und in größerem Maße, der fremdländischen Satyrn; im zweiten Fall unterliegt sie dem entgegengesetzten Einfluß der Mysterien. Die ionische Strömung, beiden Richtungen gleich fremd, scheint nichts Wesentliches zu ihrer endgültigen Formbildung beigetragen zu haben. Nach einem kurzen Zaudern wählt sie rasch und entschlossen den zweiten Weg. Äußerlich ist dieser Umschwung durch den Verzicht auf die zyklische Aufstellung des Chors unter Beibehaltung jedoch der kreisrunden Orchestra gekennzeichnet, die an den dithyrambischen

---

lung des auf einem delphinförmigen, von Weinreben umwundenen Schiff liegenden Dionysos.

[37] Einführung zu Sophokles, *Dramy*. Bd. 1, S. xxxvi.

Ursprung des Dramas erinnerte. Der Chor der attischen Tragödie bildet ein Viereck, das in den Tanzraum der Orchestra eingeschrieben ist; dieser Chor ist nicht κύκλιος sondern τετράγωνος, was auch seine häufige Teilung in zwei Halbchöre erleichtert. Die Orchestra wird von der Agora in das Holztheater des Dionysos versetzt, das im heiligen Bezirk (τέμενος Διονύσου) von Peisistratos am Südabhang der Akropolis erbaut wurde, und erhält sich im Verlauf des ganzen fünften Jahrhunderts in ihrer ursprünglichen Gestalt, wie es Dörpfeld gezeigt hat. Aus den Blöcken eines von ihm eben eröffneten Steinbruchs (wie derselbe Dörpfeld nachgewiesen hat) errichtete der stets von den Orphikern inspirierte Peisistratos in der unmittelbaren Nähe des Theaters einen Tempel des Dionysos, wo sein uraltes hölzernes Götzenbild aufbewahrt wurde. Das Verlassen des Marktplatzes verrät ohne Zweifel das Suchen nach einem strengeren und erhabeneren Stil. Wodurch erklärt sich der Wechsel in der Aufstellung des dithyrambischen Chores? Wir antworten unumwunden: durch das Beispiel der eleusinischen Mysterien. Der große Saal, der den Versammlungen der Mysten diente, die zur Epoptie zugelassen waren, zur Anschauung der geheimen Dromena, bildete in Eleusis, wie die Ausgrabungen gezeigt haben, ein Viereck. Die Reform der Tragödie war die Tat der Orphiker (s. Kap. IX, § 3), die auch die eleusinischen Mysterien reformiert hatten.

Die hier geäußerte Ansicht nähert uns dem Gesichtspunkt von Dieterich, der die Tragödie aus den Mysterien herleitet, zeigt aber zugleich unsere wesentliche Meinungsverschiedenheit. In dem peloponnesischen Dithyrambos will er nicht die unmittelbare Herkunft der Tragödie erblicken – er sucht nach einem andern Quell und findet ihn in Eleusis; wir aber schreiben dem eleusinischen Kult, oder besser gesagt, den Orphikern, die den eleusinischen Kult reformiert hatten, nur eine bestimmte Mitwirkung an der Neugestaltung der Tragödie zu. Woher aber kam das Mysteriendrama selbst?

Es unterliegt auf jeden Fall keinem Zweifel, daß es von alters her für sich bestand und älter war als der tragische Tropos. Es ist sogar wahrscheinlich, daß es auf vor-hellenische Zeiten zurückgeht. Bauten in Gestalt von Stufenreihen, die ansteigen und sich rechtwinklig überschneiden, wie breite Sitzbänke für Zuschauer, sind in den kretischen Palästen von Knossos und Phestos gefunden und von Evans als Überreste von Theatern gedeutet worden. Wenn das wahr ist, so kann man sich in der minoischen Arena kaum ein anderes Schauspiel als eine Weihehandlung denken – vielleicht einen vorbukolischen Ritus, der in der Opferung der Gefangenen zu Ehren des Stiers bestand und in der Verfolgung und Tötung des Stiergottes selbst gipfelte. Bei den Hellenen findet sich der Gebrauch heiliger Masken in der ritualen Mimetik in verschiedenen Kulten,[38] was

[38] Schoemann, *Gr. Alterthümer* II, 3. Auflage, S. 433 et passim.

ihnen einen mehr oder weniger orgiastischen Charakter verleiht. Bei näherer Betrachtung erweist sich dieser Gebrauch als eine Erinnerung an die Orgien des Dionysos, der Artemis und der Demeter. Zum vordionysischen Kreis gehört die mimetische Darstellung der Geburt des Zeus auf Kreta,[39] wo ohne Zweifel die Heimat der Weihehandlungen zu suchen ist (s. Kap. VII, § 6); zum dionysischen Kreis gehören die verschiedenen Verkleidungen (s. Kap. VII, § 5). Zu Ehren der Artemis werden die Riten der „Bärinnen" (ἄρκτοι) in Brauron und die Ausfahrt der Priesterin in einem Hirschgespann in Patrae gefeiert; zu Ehren der Demeter der Ritus im arkadischen Pheneos. Pallene, wo die Priesterin der Athene sich als die kriegerische Göttin verkleidet, ist vom Dionysoskult durchdrungen, wie aus dem Mythos vom Kampf des Dionysos mit der Jungfrau Pallene hervorgeht. In Ephesos sind dem Poseidon Züge des Dionysos verliehen (siehe Kap. VII, § 2); daher der Stier-Ritus (ταῦροι) von Ephesos. Der vordionysische Charakter der athenischen Buphonien ist in der Erörterung der Bukolien dargelegt worden. Die zwei Knaben, die an dem in die Höhle des Trophonios „Hinabsteigenden" die reinigende Waschung vollziehen, werden Ἑρμαῖ genannt:[40] sie sind die Führer zum unterirdischen dionysischen Heros.

Das dionysische Doppelbeil-Opfer auf Tenedos (s. Kap. VIII, § 4) ist in diesem Zusammenhang besonders bemerkenswert durch den Umstand, daß das zu opfernde Kalb Kothurne trug; daraus erhellt, daß die Tragödie die Kothurne sakralen Riten entnommen hatte. Stola (στολή) ist seit Aischylos' Zeit die allgemeine technische Bezeichnung für die Kleidung der eleusinischen Priester und der tragischen Schauspieler.[41] Die delphischen Septerien mit ihrem Knaben-Fackelträger, der den Apollon darstellt und Pythons Hütte in Brand steckt, gehen, wie wir (Kap. II, § 4) sahen, auf die vordionysische Periode von Delphi zurück und wurden von den Orphikern umgestaltet; die „Hütte" des Python (καλιά) ist bereits die tragische „Skene" (σκηνή), als welche Strabon sie auch direkt bezeichnet.[42]

---

[39] Diod. V, 77.

[40] Paus. IX, 39, 7.

[41] Pringsheim, *Archäol. Beiträge zur Geschichte des eleusin. Cults,* S. 7. Aischylos konnte aus persönlichem Grund seine Schauspieler nicht in eleusinische Gewänder kleiden (cf. Athen. I, 39: Αἰσχύλος δὲ οὐ μόνον ἐξεῦρε τὴν τῆς στολῆς εὐπρέπειαν κτλ.): er benutzte nur eine lange vorher gegebene Erlaubnis oder Weisung, welche nur von den orphischen Führungskreisen ausgehen konnte.

[42] Strab. IX, 3, 12: σκηνὴ τοῦ Πύθωνος. Was die anderen pythischen δρώμενα angeht, so gehören selbst der Name Herois und der Inhalt der die ἀναγογή Semeles darstellenden Handlung dem dionysischen und nicht apollinischen Kult; das Fest Χάριλα hat seinen Ursprung in den vordionysischen Riten der Thyiaden und verhält sich ähnlich zum Kult des Dionysos und Artemis, dem attischen (ikarischen) Fest Αἰώρα.

In Korinth, das die rituelle Kunst liebte (vgl. Anm. 17), trugen die Dromena zum Gedächtnis des Melikertes, einer Hypostase des Dionysos, und der Kinder der Medea den Charakter mystischer und enthusiastischer Trauerspiele:[43] hier haben wir gewissermaßen einen Kreuzpunkt dreier Kräfte vor uns, die auf die Tragödie einwirkten – das rituelle Drama, der Threnos (§ 2), und schließlich der korinthische Dithyrambos, woraus deutlich die innere Verwandtschaft aller drei ersichtlich ist. Die attischen Dromena der Lykomiden im Gau von Phlya (s. Kap. VIII, § 9; Kap. IX, § 3) sind dionysisch und altorphisch;[44] sie hätten eine erste Anregung zur Entwicklung des attischen Dramas werden können, wären sie der Form nach dramatisch genug gewesen und hätten sie sich nicht ausschließlich auf die esoterische Gottesgeschichte beschränkt; wie dem auch sei, kann man sie nicht außer Acht lassen als ein Element der Mysterieneinwirkung auf die bereits Gestalt gewinnende Tragödie. Endlich sind die geheimen Dromena von Eleusis selbst, denen die Tragödie, wie wir sahen, die neue Aufstellung des Chores und die hieratische Pracht der Inszenierung verdankt (Anm. 41), Frucht der synkretischen Vereinigung des Demeter- und des Dionysoskultes: nicht umsonst bringen die ältesten attischen Überlieferungen die Ankunft der eleusinischen Göttin-Mutter mit der des Dionysos in Attika zusammen, und nicht umsonst gewinnt seine mystische Verehrung in Eleusis eine grundlegende Bedeutung für die esoterische Dionysosreligion in der dortigen Mythos- und Kultbildung um den Namen des Iakchos, dessen Kindesgestalt ein anderer Aspekt des orphischen Zagreus zu sein scheint (s. Kap. IX, § 5). Die Namen des athenischen Dionysos-Melpomenos und der Muse Melpomene, die nach und nach zur tragischen Muse wird, bezeugen die von den Orphikern hergestellte Verbindung zwischen der Orchestra von Athen und Eleusis, der Stadt des Sängers Eumolpos (s. Kap. IX, § 3). Die Abstammung selbst des großen Eleusiniers Aischylos wandte ihn ganz natürlich der Tragödie zu.

Als Ergebnis obiger Zusammenstellung geht hervor, daß das Korrektiv des rituellen Dramas, welches in Athen die dithyrambische Spiele umformt hat, seinerseits dionysischer Herkunft ist. Maske und Mimetik stammen stets von Dionysos her; hat die Mysterienmasken die Vermummungen der Volksspiele geadelt, indem sie ihnen ihre erhabenen Züge aufdrückte, so geschah dies im

---

[43] Fl. Philostr. *H.* XX, 24 (= 740, 14): τὰ μὲν δὴ Κορινθίων ἐπὶ Μελικέρτῃ – τούτους γὰρ δὴ τοὺς ἀπὸ Σισύφου εἶπον – καὶ ὁπόσα οἱ αὐτοὶ δρῶσιν ἐπὶ τοῖς τῆς Μηδείας παισίν, οὓς ὑπὲρ τῆς Γλαύκης ἀπέκτειναν, θρήνῳ εἴκασται τελεστικῷ τε καὶ ἐνθέῳ.

[44] Olen, Pamphos und Orpheus wurden ἔπη … πεποιημένα … ἐς Ἔρωτα, ἵνα ἐπὶ τοῖς δρωμένοις Λυκομίδαι καὶ ταῦτα ᾄδωσιν (Paus. IX, 27, 2) zugeschrieben. Ihre Hymnen an Dionysos mußten, wie auf Delphi, Dithyramben und zugleich δρώμενα gewesen sein; also haben wir eine andere Art ἐξαρχόντων τὸν διθύραμβον, und schon zweifelsohne von πάθη Διονύσου (im orphischen Sinne) handelnd. Vgl. S. 179 f.

Namen und mit Hilfe eben desselben Dionysos. Die Idee der göttlichen Leiden selbst aber, die der Tragödie zugrunde liegt, wurde nur vertieft und ihre Wirksamkeit verstärkt durch den Zustrom neuer Energien aus jener Sphäre, in der diese Idee in ihrem vollen Gehalt, wenn auch nur durch die Heroenschar durchschimmernd, bewahrt und gehegt wurde.

§ 7

Eine Folge der neuen Aufstellung des Chores war die Entfernung der Satyrn aus dem tragischen Drama, die zur Durchführung eines strengeren und feierlicheren Stiles notwendig war. Bezeichnend aber ist nicht die Beseitigung der Satyrn von der feierlichen Handlung, sondern ihre Beibehaltung in dem naturhaft-launischen und menschenfernen Possen-Nachspiel – im σατυρικὸν δρᾶμα. Sie zeugt von dem lebendigen Gefühl der natürlichen Zugehörigkeit ihrer Spiele zu dem ein für allemal bestimmten tragischen Tropos; sie werden, der kultischen Tradition gemäß, als ein wesentliches Bestandteil davon anerkannt. Am Ende des Tages also, der der Tragödie gewidmet war, enthüllte sich der hohe Chor als Schar der chthonischen Begleiter des Dionysos, was die ganze tragische Handlung in eine Epiphanie des vielgesichtigen Gottes verwandelte und die am Zuschauer vorüberziehend Mannigfaltigkeit der Heroenschicksale in ein einheitliches Erleben der geheimnisvollen dionysischen Kraft bannte, welche die Gestalten der Heroen wie das ganze umgebende bunte, vielfältige Leben aus dem Reich der Toten heraufbeschwört und wieder in die jenseitigen Gefilde des Unsichtbaren – des Hades – hinabführt. Von Dionysos als dem auferstehenden und alles neu belebenden Gott wissen die Satyrn in ihrem beschränkten und an den Alltag sich wendenden Spiel nicht.

Die historische Begründung für diesen Abschluß des Trauerspiels durch das Satyrspiel lag offenbar in der Herkunft der Tragödie aus der synkretischen Form, die sowohl das Heroische (τὸ ἡρωικόν) wie das Elementare (τὸ σατυρικόν) in sich einschloß. Im Ritus – die Tragödie aber war ein Ritus – bedarf nur das Neue einer Rechtfertigung; eine Überlieferung, die ihren Sinn verloren hat, erhält eine neue Sinndeutung; je tiefer und organischer jedoch diese neue Sinndeutung, um so näher tritt sie an das alte dunkle Empfinden heran. Welches war nun der innere Sinn des Satyrspiels in dem religiös-künstlerischen Ganzen der attischen Tragödie? Die symbolische Kunst antwortet darauf durch ihre Symbolik selbst; sie zu deuten ist uns nur in den uns zugänglichen Symbolen gegeben – in den Begriffen unseres Denkens.

In der heroischen Maske der Tragödie ist die Einzelerscheinung verdichtet; die tierisch-rohe Satyr-Larve ist die feinste Hülle des Allgemeinen; in ihr ist das

Individuelle bis aufs Äußerste, beinahe Schattenhafte abgeschwächt. Die erste stellt den Gipfel menschlicher Selbstbehauptung in den Grenzen der irdischen Existenz dar; in der zweiten ist das Einzelbewußtsein aufgehoben. Die Erde, freigebiges Grab, verherrlicht mit der Stimme des unschuldigen Instinktes durch die halbtierischen Gebilde das unpersönliche, unsterbliche Leben; die individuellen Verkörperungen zergehen und lösen sich auf in einem wesenlosen Traum. Die Woge schwillt an und bricht sich ins Meer – und abermals lacht das Meer sein „zahlloses Lächeln", nachdem es sie in sich aufgenommen, um sie an anderer Stelle von neuem emporzuheben. So philosophiert unbewußt, mit der Welt spielend, wie der vorweltliche Knabe Zagreus, das göttliche Kind, die dionysische Kunst. Die tiefste Idee der Dionysosreligion – die Idee der Identität von Tod und Leben, die Idee der Verdichtung zur Individuation und ihrer Auflösung, die Idee des Hinscheidens und der Wiederkehr – trat mit höchster symbolischer Kraft in der Tragödie zu Tage, die, in untrennbarer Verbindung mit dem Satyrspiel, wahrlich den Charakter offener Volksmysterien annahm, als Gegenstück zu den eleusinischen geheimen Weihen mit ihrem Wissen um die persönliche Unsterblichkeit, um das Korn, das in der Erde stirbt und auf die Erde Ähren hinaufschickt.

Aber wo sind die „Leiden des Dionysos", deren formales Fehlen manchen Forscher verführt hat, die innere Verbindung der Tragödie mit dem mystischen Wesen des Dionysoskultes zu verneinen? Eben in der Zurückführung der heroischen Leichenfeiern auf das universale Prinzip des mit und in der Welt leidenden Gottes: in den Heroen leidet der Gott-Heros selber. Zu Füßen des gefesselten Prometheus weinten die Okeaniden; den Eteokles, welcher den verhängnisvollen Fluch zu vollstrecken eilt, umringen, laut jammernd, die entsetzten Frauen von Theben: verflogen ist der Zauber, das grelle Leben hat seinen traurigen Urgrund enthüllt, doch die Trauer wandelte sich in unbegreifliche Freude, und auf einen Augenblick tauchte lachend der efeuumkränzte Gott auf, der Zauberer und Trugmeister, umringt von den tanzenden Dämonen der finsteren Schlünde. „*Tat tvam asi*" – „Das bist Du" hätte ein Inder beim Verlassen des Theaters gesagt, getroffen von dem kathartischen Strahl des dionysischen inneren Erlebnisses.

§ 8

Nach einer Reihe von Verwandlungen (μεταβολαί) findet die Tragödie die Form, die ihrer Natur eigen ist (τὴν ἑαυτῆς φύσιν, wie Aristoteles sagt), indem sie sich unter dem Einfluß der Mysterien einen hieratisch-feierlichen, majestätischen Charakter aneignet (ἀπεσεμνύνθη). Sie schied aus ihrem inneren Kern

wie ein Himmelskörper seinen Trabanten das Element, das Aristoteles als τὸ σατυρικόν bezeichnet, in der Gestalt des Satyrnachspiels aus und konzentrierte sich auf das Heroisch-Erhabene (σπουδαῖον). Diese Ausscheidung jedoch bedeutete den Verzicht auf die unmittelbare Darstellung des Dionysos selbst mit seinem rasenden Thiasos – abgesehen von jenen seltenen Fällen, wo der Gott in Begleitung der ruhigen Mänaden oder Nymphen in den Lykurg- oder Pentheustragödien dargestellt wurde – und die Beschränkung des Inhalts der szenischen Darstellungen auf die Helden der epischen Sage, denen man, als besondere Ausnahme, übrigens auch die eben erst heroisierten Seelen der im Kampfe gegen Xerxes gefallenen Krieger hinzuzählte.

Bedingung der weihevollen Erhabenheit (σεμνότης) war also, wie paradox das auch scheinen mag, das Schweigen von den Taten und Leiden des Gottes. Und diese Selbstentsagung der attischen Tragödie (die Komödie bedurfte ja keiner religiösen Sanktion) hatte gerade einen religiösen Sinn. Der peloponnesische Dithyrambos ist durch die Vermischung zweier Dramatypen charakterisiert – des göttlichen und des heroischen Dramas: das ist aus der Ersetzung des Adrastos-Mythos durch den dionysischen in der Orchestra der sikyonischen Chöre ersichtlich. In Attika durften die heiligen Festspiele – die geheimen Dromena der Mysterien – sich nicht mit der Tragödie vermischen, deren Charakter als öffentliches Volksschauspiel, im Gegensatz stand zu den eleusinischen Mysterien. Die Mysterien den Göttern, die Tragödie – den Heroen: das war die im athenischen Sakralwesen geltende Norm. So wie die Sitte bis auf den heutigen Tag das Darstellen auf der Bühne der Personen der heiligen Geschichte oder der Sakramente nicht gerne leidet, so durfte auch in Attika die Göttergeschichte nicht vor den Zuschauern auf der offenen Orchestra aufgeführt werden. Dieser Vergleich bedarf indessen eines Vorbehaltes: es besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen unserer und der antiken Auffassung des Theaters; das heutige Drama ist endgültig eine *res profana* geworden, das antike blieb Gottesdienst. Die Tragödie wurde im „heiligen Bezirk des Dionysos" gespielt und bildete einen Teil seines Kultes; aber sie war den Heroen gewidmet. Das heroische Drama ist zwar ebenfalls eine Weihehandlung, hat jedoch nicht die Bedeutung, nicht jenen Grad der Heiligkeit, wie die Darstellung der göttlichen Geheimnisse. So ist in der Tragödie den Göttern auch ein besonderer Platz angewiesen; aber nicht auf, sondern über der Orchestra. So war die Bühne der mittelalterlichen Mysterien, so wird sie auch in ihren heutigen Überbleibseln eingerichtet. Aus den dunkeln Gerüchten über Aischylos, der beschuldigt worden war, die eleusinischen Mysterien nachgeahmt oder einiges daraus entlehnt und auf die Bühne gebracht zu haben, kann man erraten, wie eifersüchtig die öffentliche Meinung die Grenze zwischen diesen beiden Kultverrichtungen behütete. Andrerseits stieß das Hinausgehen der Tragödie über die ihr vorge-

zeichneten Schranken in die Sphäre der politischen Aktualität ebenfalls auf öffentlichen Protest, und das Einverständnis des Demos mit den „Persern" des Aischylos, nach dem Mißerfolg des Phrynichos, erklärt sich unserer Ansicht nach vor allem durch die eben promulgierte Heroisierung der Kämpfer von Marathon und Salamis, deren Grabhügel, wie Simonides von den an den Thermopylen Gefallenen sang, zu Altären geworden waren.

Was die Person des Dionysos anbelangt, muß ein besonderer Umstand berücksichtigt werden: seine Doppelnatur als Heros und als Gott. In Attika überwog, infolge der religiösen Politik des Peisistratos und der hohen Autorität der Mysterien, die Gottesverehrung des Dionysos dermaßen, daß es unangebracht schien, ihn in der Tragödie auftreten zu lassen, besonders in göttlicher Gestalt, in der er etwa im Titanenmythos erscheint, im Gegensatz zum Mythos des Pentheus, wo ein geheimnisvoller Anführer der Mänaden unter der Maske des jugendlichen Verkünders des Dionysos handelt. Freilich war es keine absolute Regel; in seltenen Fällen – zum Beispiel in der Lykurgtragödie – wurden die individuellen Leiden des Gottes dargestellt; immerhin war auch in dem genannten Werk nicht Dionysos der Protagonist. Mit dem Ausschluß des Protagonisten Dionysos aber wird auch die von ihm unzertrennliche Satyrschar ausgeschlossen. Das war die wichtigste unter den „Wandlungen", welche die Tragödie erfuhr: besagt das, daß sie aufhörte, dionysischer Gottesdienst zu sein, und sie zum ersten Mal ihre wahre Natur fand, nachdem sie sich von ihm befreit hatte? Daß der leidende Gott in ihr nicht mehr innewohnte? Man kann seine lebendige Immanenz in ihr nur verstehen, wenn man den ganzen Sinn der Volksvorstellung vom Gott-Heros erfaßt. Jedes Heroenschicksal, im heiligen Bezirk des Dionysos in dessen Namen dargestellt, in der Wolke des ihm entzündeten Opferrauches, nach nächtlichem Dienst zum Gedächtnis an sein heroisches Hinabsteigen ins dunkle Reich, ist eine Bestätigung der für die Hellenen klaren religiösen Wahrheit vom göttlichen Archegeten der Leiden, so wie jede Verherrlichung eines christlichen Märtyrers in den Katakomben oder in den Kirchen ein Christus geweihter Dienst ist. Viele aber sind nicht fähig, sich von dem Vorurteil frei zu machen, als wäre die hellenische Religion durch und durch „naturalistisch": sie müssen und werden auch weiter wie zuvor behaupten, wenn sie die Orestie lesen: „Keine Spur von Dionysos" (οὐδὲν πρὸς Διόνυσον) – und die Achseln zucken über das sinnlose Überbleibsel des dionysischen Opfers, welches die Aufführung begleitet: „Was hat das mit Orestes zu tun?" (οὐδὲν πρὸς Ὀρέστην).

Indem sie aber Dienst des Dionysos ist, ist die Tragödie gleichzeitig auch Ritus des Heroenkultes – das heroische Epos, das am Ende seiner Entwicklung zu seinem Ausgangspunkt, der uralten Leichenfeier, zurückgekehrt ist (Kap. X, § 4). Daraus entspringen zwei Eigentümlichkeiten der Tragödie. Erstens die he-

roische Maske, ihrer ursprünglichen Bedeutung nach die gleiche wie die mykenische goldene, die Schliemann für die Maske des Agamemnon hielt, oder die römische wächserne, in welcher bei vornehmen Bestattungen der Schauspieler einen der Vorfahren des Verstorbenen darstellte, d. h. eine Totenmaske, oder eine die man als solche anzuerkennen pflegt. Die Tragödie ist in den Augen des antiken Zuschauers die Heraufbeschwörung der Heroen des nationalen Epos auf den Tanzplatz des Dionysischen Chores, in greifbaren Verkörperungen und den heiligen Totenmasken ihrer Vorfahren. Daher ist das Heraufsteigen eines Hingeschiedenen, zum Beispiel des Darius, aus seiner Grabstätte auf der Orchestra so angebracht. Die zweite Eigentümlichkeit der Tragödie ist die beinahe vollkommene körperliche Untätigkeit der auf Kothurnen deklamierenden Schauspieler. Die Kothurne selbst, von deren religiöser Bedeutung schon die Rede war (§ 6), verleihen den Personen des Dramas übermenschliche Größe, Merkmal der Gäste aus der jenseitigen Welt, und machen jegliche freie Bewegung unmöglich.[45] Diese fällt, im orchestrischen Sinne, dem Chor zu. Handlungen, die komplizierte Körperbewegungen verlangen, vollziehen sich hinter der Bühne; der Chor wird durch Boten darüber episch unterrichtet. Der Zuschauer schaut die ihre Gräber verlassenden Gespenster der Heroen; sie scheinen in ihren prangenden Gewändern und mit ihren unbeweglichen Masken riesige, zum Leben erwachte Götzenbilder; das Vergangene umfängt sie; sie wiederholen, wie die Masken der römischen Totenfeier, die einst von ihnen gesprochenen, tatenschwangeren Worte, deren feierlich-gedehnter Klang dem täglichen Leben seltsam fremd ist. Was sie dereinst getan, ist ein für allemal abgelebt, und es wäre ein frevelhaftes Unterfangen, sie durch den Zauber der Kunst zur Wiederholung ihrer alten verhängnisvollen Tathandlungen zu nötigen. Was immer sie vollendeten, ward längst vollendet; die Leidenschaften, die sie erregten, hallen in der Ewigkeit in immer wachem Echo wider. So zürnt Ajas auch in der Unterwelt seinen Beleidigern immerfort. Unvergleichlich größere Freiheit im äußeren Gebaren besaß die Komödie, die aber nicht zum Heroenkult gehörte. Es war für die Tragödie nicht eine Frage der Technik, sondern eine Frage des Stils; was aber später nur Stil ist, war anfänglich ein Bedürfnis der praktischen Zweckmäßigkeit und entsprang aus der Natur der Sache. Das δρᾶμα ist nicht ein Spiel der „handelnden Personen" in unserem heutigen Sinn und sucht durchaus nicht das, was man heute von einer Bühnen-

[45] Dieterich hält die στολή im Theater überwiegend für eine Neuerung des Aischylos, die er aus den Mysterien übernommen habe; vgl. aber Anm. 41. Auf jeden Fall hatten sie eine liturgische Bedeutung. ὄγκος ist gleichbedeutend mit Heroisation; im Zusammenhang mit einem langen Priestergewand (wie in den Skulptur-Typen der Melpomene und des Apollon-Kitharodos) charakterisiert er auch, ebenso wie die männliche Nacktheit in plastischen Darstellungen, die göttliche oder heroische Natur.

aktion erwartet: δρᾶμα ist ein mimetischer Ritus (δρώμενον), und die Handelnden sind diejenigen, die ihn verrichten (δρῶσιν).[46]

[46] Nicht ohne Interesse sind die Vermutungen eines meiner Universitätshörer, M.S. Altman, über die religiöse Symbolik der Tragödie, worin er die überall verbreiteten Mysterien vom Abstieg in den Hades sieht, diese Mysterien, in denen alle ohne Ausnahme Mysten sind („da alle vor dem Gesicht des Todes gleich sind"), die sich in dionysischer Umgebung („manchmal bewußt, manchmal unbewußt") für die gemeinsame Einweihung in die Geheimnisse der Mutter und Tochter (Demeter und Persephone), des Vaters und Sohnes (Zeus und Dionysos), sammeln. Ich mache auf diese teils gewiß treffenden, teils geistreichen, allerdings aber auch problematischen Ideen aufmerksam, ohne sie im ganzen zu verteidigen. Die dreitägliche Periode der tragischen Handlungen (genauer, wie ich hinzufügen würde – da nicht immer und nicht unbedingt dreitäglich – das trilogische oder triadische Zusammenfügen der Tragödien, von denen jede einen idealen Tag darstellt) entspricht der laut Auffassung mehrerer Völker dreitäglichen Macht des Hades über dem aus seiner Gefangenschaft befreiten Gefangenen. In der euripidischen Tragödie muß demnach die ihrem Gatten zurückgegebene Alkestis drei Tage lang schweigen. Aber der Aufenthalt derer, dessen Schicksal es ist, zu den Lebenden zurückzukehren, darf nicht mehr als vierundzwanzig Stunden dauern, wie auch Dante sich eilt, innerhalb dieser Frist seine Wanderung zu beenden. Daher der „ideale Tag" der Tragödie, mit anderen Worten, die „Einheit der Zeit". Das Satyrdrama kennzeichnet das Ende des unterirdischen Tages und vermittelt – als Übergangsstufe, auf der der Held erscheint, wie die Uneingeweihten ihn sehen – zwischen dem Todesreich und der Welt der Lebenden. Die „Einheit des Raums" nimmt seinen Anfang in der Vorstellung, daß die Orchestra ein gewisser *locus mysticus* vor den „Toren des Hades" ist, welche die Mitteltür des Prosceniums symbolisiert (ebenso, wie ich hinzufügen würde, bezeichnet Kassandra bei Aischylos den Haupteingang zum Atriden-Palast, der in der kultischen Überlieferung der Baukunstformen den „Königstüren" der östlichen Kirche entspricht): auf dieser „Schwelle zwischen Leben und Tod" treffen die in den Hades Herabsteigenden seine Bewohner – die Heroen. Selbst die *cavea* des Theaters erinnert durch ihre talkesselförmige Neigung an die „Hinabsteigung in die zu den Schatten führende Schlucht". Die Pracht der eleusinischen Heroenkleidung ist die Pracht der Totengewänder. Das der Tragödie vorausgehende Opfer auf dem Helden-Herd des Dionysos außerhalb der Stadt ist dazu bestimmt, die schweigenden Seelen mit Blut zu nähren, damit sie in der dramatischen Handlung der Sprache mächtig werden: eine Voraussetzung für den Umgang mit den Verstorbenen, wie sie aus der *Odyssee* bekannt ist. Der Altar des Dionysos-Gottes im Heiligtum seines Theaters ist notwendig als Zufluchtsstätte, welche die „Hinabsteigenden" vor der feindseligen Macht der Finsternis schützt. Als Zufluchtsstätte dient er auch den Verfolgten im Rahmen des dargestellten Ereignisses, wie etwa den Danaiden oder Orestes. Der Chor ist die rettende Barriere zwischen der Orchestra und den Zuschauern, denn ohne sie wäre die zerbrechliche Seele der Hellenen an der Tragödie zerschollen: der Chor dient als Entschärfung der Tragödie und nimmt wie eine ins Meer hineinragende Mole die heftigsten Wogenschläge auf. Im Drama der Neuzeit wurde der antike Chor durch den Narren ersetzt; aber auch dem antiken Chor ging derselbe Narr in Gestalt des dionysischen Satyrn, der Iamba der Demeter oder des homerischen Thersites voran. Gesellschaftlich gesehen entspricht der Chor derjenigen Struktur, mit der das Volk den Entscheidungen der Herrscher seine Zustimmung gab oder vorenthielt; er ist ja im Königsdrama das demokratische und opponierende Prinzip (ich füge hinzu, daß die Opposition der verspotteten Aristokratie des Thersites in der Tat wiederauflebt in der Kritik an dem von den Atriden egoistisch angestifteten

§ 9

Die Tragödie, sagten wir, ist die Rückkehr des Heldenepos, in Dionysos und durch Dionysos, zu seinem vordionysischen Ursprung; sein Ursprung aber war der enthusiastische Threnos, die Beweinung der Heroenleiden (Kap. X, § 1). In alten Zeiten aber gab es keine Beweinung ohne Klageweib, und von diesem Gesichtspunkt aus muß die Macht des weiblichen Elements in der Tragödie bewertet und erklärt werden – eine wichtige und nicht genug beleuchtete Frage.

Man kann es unmöglich übersehen, daß das Auftreten von Frauen in der Tragödie besonders häufig ist (so haben, um nicht von dem ionischen Drama des Phrynichos und denen des Euripides zu reden, fünf von den sieben uns erhaltenen dramatischen Werken des Aischylos einen Frauenchor); dabei sind die weiblichen Hauptrollen besonders wirkungsvoll. Die Herkunft der Tragödie aus den männlichen Chören und die völlige Verdrängung der Frauen von der Teilnahme an den Spielen reimt sich schlecht mit dem Platz, welcher der weiblichen Maske sowohl in der Darstellung der tragischen Leiden selbst wie auch in der chorischen Einfassung des Leidensschicksals in der Orchestra zu-

---

Krieg, die wir aus dem Mund des Chors im „Agamemnon" des Aischylos hören). Um zur Religionssymbolik zurückzukehren: das Schiff, das uralte Symbol der Überfahrt ins Reich der Verstorbenen, ob als finsteres Land jenseits des Flusses oder als weiße Insel der Glückseligen, bedeutet Tod und Begräbnis: vgl. das Ruder auf dem Grab; das Ruder auf der Schulter des Odysseus in der ihm vorausgesagten letzten Wanderung; das Phaiakenschiff, auf dem derselbe Odysseus in einen todesähnlichen Schlaf versinkt; das mit Pech verschmierte Schiff mit einem zum Tod vorbestimmten Helden, das anscheinend auf einen uralten Begräbnisbrauch zurückgreift. Daraus kann man mit Wahrscheinlichkeit schließen, daß der *carrus navalis* der Großen Dionysien das Beerdigungswagenschiff des Gottes der Tragödie ist, das nicht umsonst von chthonischen Satyren begleitet wird; der darauf stehende Dionysos ist derselbe wie der Dionysos des Aristophanes im Schiff des Charons oder der Dionysos des homerischen Hymnos auf dem Schiff der Piraten, denn die Gefangenschaft des Dionysos ist die Gefangenschaft im Hades. Die besondere Frömmigkeit, die in der Paulusrede den Athenern des Areopags zugeschrieben wird, zeigt sich in ihrer „freiwilligen jährlichen Kommunion zum Mysterium des Todes und der Auferstehung in Dionysos". „Das Ende der Tragödie war das Ende von Hellas; die *membra disiecta* des in der Tragödie nicht mehr zu objektivierenden Dionysos ist der Hellenismus."

Zum Referat der Altmanschen Ideen würden wir hinzufügen, daß die Charakteristik der mystischen Bedeutung der an den tragischen Handlungen beteiligten Gestalten als „Hinabsteigende" (laut Aristoteles haben ja alle an den nachahmenden Handlungen teilnehmenden Zuhörer einen gemeinsamen pathetischen Zustand, vgl. Kap. X, Anm. 48) durch den auf das religiöse Bündnis im Theater des Dionysos (Kap. III, § 2) angewendeten Ausdruck καταβαταί der Inschrift aus Magnesien bestätigt wird; Dionysos selbst, der im heiligen Bezirk der Theater verehrt wird, heißt der „hinunterführender Gott" oder der „Führer der Hinabsteigenden" (καθηγεμών).

gewiesen ist. Die Mänade ist vom Dionysosdienst untrennbar, wenn auch nur ideell; die „Tragödie" selber (τραγῳδία, auf Vasen der κομῳδία entsprechend) ist eine Mänade, so wie später die Muse Melpomene die tragische Dichtung personifiziert. In der Theorie wären wir geneigt, diese Erscheinung dadurch zu erklären, daß in der weiblichen Seele mit erschütternder Gewalt sich jene Kluft auftut, die das psychologische und ästhetische Prinzip des Tragischen ausmacht (Kap. X, § 5 Ende), daß die tragische Ekstase sich schärfer und vollkommener in ihr verwirklicht, daß die weibliche Rolle aus diesem Grund für den Dichter besonders dankbar ist. Aber diese Antwort würde eine weitere Frage hervorrufen: welche historisch-konkrete Formen entsprechen einer solchen Erklärung? So gelangen wir zu der enthusiastischen Trauerhandlung der uralten Zeiten. Mit Recht wurde auf die Fülle des threnetischen Elementes in der frühen Tragödie hingewiesen: diese Fülle ist ein charakteristischer Zug bei Aischylos, aber der Threnos ist von alters her der angeborene, unentwendbare, beinahe ausschließliche Besitz der Frauen.

Das Gefüge der Tragödie ist ein doppeltes: das Dithyrambische und Chorische ist vom Dialogischen und dem, was die individuelle Aktion ausmacht, in allem verschieden: in Rhythmus und Komposition, in Dialekt und Stil. Man weiß, daß der älteste tragische Dialog, der vorwiegend in lyrischem Ton gehalten wurde, in Trochäen aufgebaut war, die schon bei Aischylos selten werden: der trochäische Tetrameter hatte überall dem jambischen Trimeter weichen müssen. Die Trochäen scheinen ein Erbe des ursprünglichen Dithyrambus gewesen zu sein; nicht umsonst „stimmte" Archilochos dem König Dionysos seinen Dithyrambos noch in Trochäen „an". Soll man das Auftreten des Jambos in der Tragödie dem Einfluß der eleusinischen Riten zuschreiben, der Ἰάμβη und der Scherze gedenkend, die die Frauen bei den orgiastischen Festen der Demeter trieben? Das stünde aber nicht im Einklang mit der Art der eleusinischen Einwirkung auf die werdende Tragödie, mit ihrer Tendenz, sie emporzuheben und von allem Volkstümlichen fernzuhalten: denn die Sphäre des Jambos war das äußere, jenseits der Umfriedung des Heiligtums liegende Gebiet *vulgi profani*. Wir ziehen die Möglichkeit der Anwendung der traditionellen Versmaße auch in dem heiligen Drama der Mysterien in Betracht, jedoch wesentlich erscheint uns in diesem Fall nicht der Zusammenhang mit Eleusis als dem heiligen Herd der berühmten Geheimdienste, sondern die weibliche Natur des Orgiasmus. Nicht der Hieratismus ist hier bestimmend, sondern der γεφυρισμός (zotige Schimpfverslein der Weiber an der Eleusinischen Brücke). Die Klagelieder des Aischylos, das Jammern seiner Klageweiber ist (wie Wilamowitz schon längst feinfühlig bemerkt hat) in eigenartigen Jamben ausgedrückt, die reich an Auflösungen der Langzeilen und an Polybrachyen sind. Der Jambos ist das rituelle orgiastische Versmaß für die Worte der ekstatischen Beweinung der

Frauen und der weiblichen Lustbarkeit, für Flüche (Ἀραί als Personifikation), für herausfordernden Spott und sexuelle Dreistigkeit. Der Knabe Archilochos hat die Jamben auf Paros abgelauscht, an den Festen der Demeter; seine Aufgabe war es, die volkstümliche poetische Form künstlerisch zu vervollkommnen, wie er das mit einer ebenfalls primitiven und ebenfalls orgiastischen Form des Dithyrambos tat. Uns scheint der Jambos ein ebenso altes Element des dionysischen Dramas zu sein als der Dithyrambos, wenn auch Aristoteles Recht hat, seine erste Anwendung in der Tragödie den attischen Dichtern zuzuschreiben, das heißt, sein Fehlen in den peloponnesischen Chören festzustellen. Dem Jambos des Dialogs als einem den weiblichen Klageliedern entlehnten Maß entspricht gewissermaßen im chorischen und melischen Teil der Tragödie der Dochmius, welcher der übrigen Lyrik fremd und einer besonderen Form der Klage eigen ist – den κομμοί, die man gleichfalls als eine Erfindung der Frauen anerkennen muß.

Denken wir uns hypothetisch eine Art primitiven Dramas, worin der Chor aus enthusiastischen Weibern bestünde. Wie hätte sich dieses Drama verwandeln müssen, nach der von den sozialen Verhältnissen notwendig gewordenen Entfernung des weiblichen Elements von den öffentlichen Volksspielen? Wodurch hätte die weibliche orgiastische Schar, welche die dionysischen Nymphen, die homerischen „Dionysos-Ammen" vertrat, ersetzt werden können? Offenbar durch die Satyrn. Denn σάτυρος ist das Maskulinum zu Νύμφη oder Νύμφη μαινάς. So steht grundsätzlich nichts im Wege, in der ältesten und zwar mykenischen bzw. minoischen Epoche das dithyrambische Drama als einen Mänaden-Ritus vorauszusetzen.

Kreta war die Heimat des Inseldithyrambus, der unter dem Zeichen des Stiers und des Doppelbeils stand, der mimetischen Tänze und der schlangenschwingenden, vorhellenischen Mänaden, die mit dem Kult des Doppelbeils auf Engste verbunden waren. Herrscht ja das Doppelbeil als geheimnisvolle Symbol über Aischylos' Orestie, in der die alte Kränkung der Frau wegen des Verlustes ihrer einstigen Herrschaft noch mächtig nachklingt.[47] Dort auf den Inseln, im Machtbereich der kretischen Kultur, konnte in die weibliche Choreia Dochmien wie auch besonders Jamben eingestreut werden. Sappho erwähnt flüchtig kretischen Frauen-Reigen.[48] Es ist möglich, daß die Frauenmaske aus der Sitte hervorging, sich als Frauen zu verkleiden (Kap. VII, § 5), um die einst von Frauen selbst vollführten heiligen Handlungen wiederzugeben. Auf jeden Fall scheint der Chor der Danaïden bei Aischylos Widerhall irgendeiner historischen Wirklichkeit zu sein; aufschlußreich ist auch die Überlieferung von den

[47] S. Kap. IV, § 5, Anm. 32.
[48] Hiller-Crusius, *Anth. lyr.* Fr. *52 (46).

kriegerischen Mänaden, die vom Meer nach Argos kamen unter dem Oberbefehl der Anführerin ihrer Tänze, Choreia (s. Kap. VII, § 3). Noch einen Schritt weiter gehen hieße Mißbrauch mit den Rechten der Hypothese treiben. Wie dem auch sei, der threnetische Ton, der die ältere Tragödie auszeichnet, muß auf die vergessenen Trauerspiele der orgiastischen Weiber zurückgeführt werden: aber die von Dionysos Begeisterte ist zugleich Wahrsagerin, Tänzerin, Klageweib – als Klageweib tritt bei Aischylos die gottbesessene Prophetin Kassandra auf.

Kapitel XII

Der Weg der Forschung. Das Problem der Herkunft der Dionysosreligion

§ 1

Wir stehen am Ende unserer Untersuchung. Dem Mangel der Prolegomena, in welchen deren Methode und Kriterien klargelegt worden wären, können die nächstfolgenden Epilegomena nachhelfen. Besonders ist die Untersuchung als eine philologische anzusprechen. Ihre Hauptaufgabe besteht darin, einen gewissen schöpferischen Akt des hellenischen Geistes in seiner Eigenartigkeit festzustellen, zu beschreiben und zu deuten. Sie strebt danach, diesen Akt, wie er sich in einem vielumfassenden, religiösen Phänomen von ungeheurer und allseitiger Bedeutsamkeit manifestiert hat, gänzlich zu begreifen. So unterscheidet sie sich durch ihre Zielsetzung von den Forschungen der vergleichenden Religionsgeschichte, welche der Religion ständige Merkmale, ihren gesetzmäßigen Fortgang, das Allgemeine und Typische abzugewinnen sucht; da aber ein Vergleich nur auf der idiographischen Untersuchung gegründet werden kann, so hat sie auch in der Religionsgeschichte Mitbürgerschaft, wie die Geschichte der antiken Religion ihrerseits einen Teil der gesamten klassischen Altertumskunde bildet.

Die vergleichende Religionsgeschichte und die Ethnographie erscheinen von diesem Gesichtspunkt aus nur als Hilfsdisziplinen; aber dank ihnen, besonders nach den Arbeiten von Mannhardt über die Vegetationskulte und dem „Goldenen Zweig" von Frazer, haben sich vor den Augen des Forschers der antiken Religion ungeahnte Aussichten aufgetan. Im Einzelnen sind wir ihnen zu Dank verpflichtet einerseits für die Aufstellung gewisser allgemeiner Kategorien des sich organisch entwickelnden religiösen Bewußtseins wie Animismus, Magie, Zoomorphismus, Totemismus u. dgl. m., andererseits für wertvolle Analogien. Hier ein Beispiel dafür, wie Analogien von vorgefaßten Meinungen befreien, die zu falschen Kriterien werden können: Die Philologen lehnen mit zuweilen übertriebener Argwohn die Anerkennung des wahren Alters von Tatsachen, die ihnen als Erzeugnis späterer mythischen Spekulation zu sein scheinen; einen solchen Eindruck machen der orphische Mythos von der Zerreißung des

Knaben Dionysos-Zagreus durch die Titanen und der ihm entsprechende Ritus; indessen sind die mimetischen Darstellungen der Götterschicksale wie etwa der Geburt des Frühlingsgottes – und in Besonderem ihrer Leiden, ihres Todes und ihrer Wiederauferstehung schon bei den Azteken bekannt. Doch die verführerische Ähnlichkeit einzelner Züge des religiösen Lebens und der Mythenbildung, die so häufig, dennoch aber nicht immer bei den verschiedenen Völkerstämmen ihren Wurzeln nach verwandt sind, darf dem Philologen nichtsdestoweniger nicht als Basis einer Schlußfolgerung dienen, die ihre uralte Identität zur Voraussetzung hat, und darf ihn nicht von seiner idiographischen Aufgabe ablenken, von der kritischen Untersuchung und Erklärung jeder gegebenen Erscheinung in ihrem individuellen historischen Kreis.

Die allgemeine philologische Methode kann auf die Kunst zurückgeführt werden, Kritik und Hermeneutik an die Denkmäler des Schrifttums anzuwenden – sie bilden, zusammen mit den Inschriftentexten, unser hauptsächlichstes Material, das durch die Ergebnisse der Archäologie ergänzt wird, die die Kenntnis des Altertums durch immer neue Entdeckungen erweitert und vertieft. Es genügt, an die „ägäische Kultur" zu erinnern, um mit einem Wort die Unermesslichkeit der Perspektiven zu bezeichnen, die sich vor dem Erforscher des frühen Griechenlands nach Schliemann und Evans eröffneten. Die archäologischen Angaben sind, was den engeren Kreis unserer Untersuchungen betrifft, nicht so zahlreich wie die Zeugnisse des Schrifttums; dafür gewinnen sie nicht selten entscheidende Bedeutung. Zu diesen gehören z. B. Spuren des Heroenkultes in der mykenischen Epoche; die Kultgegenstände von Kreta und Klein-Asien; die religiösen Symbole, wie das Zeichen des Doppelbeils auf den hellenischen Kunstwerken und Münzen; die Steinplatten der ursprünglichen kreisrunden Orchestra im Theater von Athen und die Etappen der griechischen Theaterarchitektonik überhaupt; Steinblöcke aus Peisistratos' Zeit im Tempelgebäude beim Dionysostheater; die attischen Bestattungssitten nach Vasenbildern und Ausgrabungen; die Reliefdarstellungen des namenlosen Heros; Dionysos und sein Thiasos in der frühen Keramik; die Vasenbilder des *Carrus navalis* oder der thrakischen Omophagie eines Kindes; Einweihungen in die bakchischen Mysterien auf Vasen und Reliefs u.s.w. Das Hauptmaterial der Forschung bildet aber, wir wiederholen es, das Schrifttum, und dieses unterliegt der philologischen Untersuchung. Die sogenannte „niedere" Kritik und Hermeneutik ist der exakteste Teil der Philologie, der sie unter den historischen Disziplinen zu einem Muster an wissenschaftlicher Strenge macht: beim heutigen Zustand dieser Studien können wir getrost sagen, daß wir – mit unbedeutenden Ausnahmen – nicht nur alles das verstehen, was die Alten uns sagen, sondern auch, wie sie es sagen und worauf sie mit ihren Worten nur anspielen.

Die „höhere“ Hermeneutik büßt einiges von dieser positiven Sicherheit ihrer Ergebnisse ein, in dem Maße, wie sie auf den Stufen der Verallgemeinerung von der Emendation und Interpretation des Textes zur Erklärung und Bewertung aufsteigt, des Werkes, des Autors, dann der ganzen von ihm vertretenen literarischen Gattung und Richtung, und schließlich zur Charakteristik des Zeitgeistes übergeht und sogar zur Auslegung dieses oder jenes Aspektes des antiken Denkens und Schaffens. Wenn in der niederen Kritik und Hermeneutik die Divination unmittelbar mit den einfachsten Maßstäben des zuerst aufgedeckten Zusammenhangs vertieften Verständnisses gemessen wird – so ist in der höheren Hermeneutik das intuitive Element, das nach und nach die Oberhand über das Positive gewinnt, durchaus nicht immer in der Lage, seinen Anspruch auf Glaubwürdigkeit unbestreitbar zu rechtfertigen, und die Form der Schlußfolgerungen nimmt unvermeidlich einen mehr oder weniger hypothetischen Charakter an. Hier hört die „Geisteswissenschaft“ bei den ersten Schritten auf, mit jenen Wissenschaften zu wetteifern, die wahrlich das Recht erworben haben, sich die „exakten“ zu nennen, wenngleich auch diese in ihrem Kreis ein eigenes höheres Gebiet einer synthetischen Erkenntnis kennen, die ebenfalls, der Natur der Dinge nach, vorwiegend hypothetisch ist.

Aus diesem Grunde kann man von der weltanschaulichen Einstellung des Forschers nicht absehen, besonders bei der Behandlung einer solchen Frage wie „der Glaube der Hellenen“. Grundverschieden sind die Richtungen etwa von Gottfried Hermann, Lobeck, Wilamowitz einerseits, andererseits von Karl Otfried Müller, Welcker, Rohde, Dieterich: Ausdeutung und Bewertung von Tatsachen des geistigen Lebens sind bei jenen überwiegend formell, empirisch und im aufklärerischen Sinne skeptisch; bei diesen beruhen sie auf innerlichen Sich-Einfühlen und Miterleben.

Dazu kommt die Voreingenommenheit derjenigen Gelehrten, welche die Probleme des antiken Bewußtseins vom Standpunkte und im Lichte ihrer theoretischen Voraussetzungen einseitig mitunter auch gewaltsam zu lösen suchen. So herrschte vor kurzem die naturalistische Auffassung der griechischen Mythologie, die sie als Spiegelung und Personifizierung der Naturphänomene deutete; heutzutage ist neben vereinzelten Versuchen einer psychoanalytischen Interpretation in allerlei Gestaltungen die materialistische Erklärung der Tatsachen des religiösen Lebens verbreitet, die sie aus den sozial-ökonomischen Zuständen ableitet. Jedenfalls muß die beliebige verallgemeinernde Hypothese daraufhin geprüft werden, ob sie nicht in Widerspruch gerät, sei es mit sich selbst, sei es mit den historisch gesicherten Tatsachen und ihren Folgen.

§ 2

Bisher sprachen wir über die Philologie im allgemeinen; die sogenannte „Real-Philologie", die mit Recht unser Thema für sich beansprucht, ist nicht eine Philologie der Worte und Begriffe, sondern der konkreten, historischen Tatsachen. Die Real-Philologie, von August Boeckh begründet, kann die Form einer systematischen Beschreibung des antiken Lebens annehmen, welches nach den einzelnen Epochen angesehen als statischer Komplex der in ihrem Kreise vollendeten Erscheinungen betrachtet wird. So entsteht das System der Altertumskunde; der Gesichtswinkel, unter dem sie (sofern sie rein deskriptiv ist) ihren Gegenstand betrachtet und erforscht, wird als „antiquarisch" bezeichnet; uns ist sie, sooft sie über sakrale Bräuche und Riten berichtet, eine Hilfsdisziplin. Andererseits kann die Real-Philologie eine Wissenschaft von der Entstehung und allmählicher Umgestaltung der Kultformen sein; sie sucht dann, jeder dieser Formen einen Sinn zu geben, indem sie auf die Frage antwortet, wie die betreffende Form geworden sei. Das ist *Geschichte* in des Wortes eigentlicher Bedeutung, und das eben möchte unsere Untersuchung sein – ebenso historisch wie philologisch. Woraus die Verpflichtung entspringt, den Grundlagen der eigentlich historischen Methode treu zu bleiben, von der historischen Kritik und Bewertung der Quelle bis zur kritischen Feststellung der äußeren und inneren Ursächlichkeit im Wechsel der Erscheinungen und zu einer derartigen Begründung der allgemeinen Konzeption von der Entwicklung der erforschten Religion, bei der jede der in der zeitweiligen Perspektive sich ändernden Formen durch organische Wechselbeziehungen mit der Gesamtheit des historischen Lebens des Hellenentums verbunden erscheint.

Somit stellen wir uns auf den Boden der allgemeinen Tatsachen. Bei historischer Betrachtung verliert das Einzelne einen Teil jener selbstständigen Bedeutung, die ihm auf dem Gebiet der Philologie im engeren Sinne eignet. Es wird uns wichtig entweder als typischer Ausdruck des Gemeingültigen oder als ein im Gemeinwesen tätiges *agens*, oder endlich als eine Abweichung von der Heerstraße der Entwicklung, die, sei es das Fortleben des Vergangenen, sei es den Beginn der Auflösung und des Verfalls, aufdeckt. Je schärfer aber unser Blick aufs Allgemeine gerichtet ist, je lebhafter erscheint die individuelle Färbung der Quelle: so werden wir die Worte Heraklits oder Platons ohne ganz besondere Begründung nicht für die öffentliche Meinung halten und die religiösen Vorstellungen des Aischylos oder Pindar mit denen der Volksreligion nicht vermengen.

Die ganze Fülle des Materials übersehend, welches uns im Kreise der unternommenen Studien teils aus direkten Zeugnissen, teils aus dichterischen und philosophischen Aussagen zuströmt, kommen wir zur Unterscheidung der gei-

stigen und der materiellen Tatsachen. Ohne auf die allgemeine Frage einzugehen, welcher von den beiden Kategorien die Priorität im historischen Prozesse zukommt, ist es als Charakteristikum unseres Gegenstands hervorzuheben, daß das Phänomen der vordionysischen Religion von Hause aus als Tatsache nicht des äußeren Daseins, sondern des inneren Bewußtseins gegeben ist. Es handelt sich um ein sich immer gleiches, seelisches Ereignis, das je nach dem Boden, worin es verpflanzt wird, verschiedene Lebensformen annimmt.

Die dionysische Religion samt ihren vordionysischen Wurzeln ist aus einer internationalen Kultgemeinschaft durch eine Art orgiastischer Ansteckung hervorgegangen. Nicht auf hellenischem Boden ist sie zuerst aufgekeimt, und sie kann in ihrem Kern nicht aus den historischen Existenzbedingungen der hellenischen Stämme abgeleitet werden. Wir sind genötigt, in Übereinstimmung mit den Sagen von Einwanderungen orgiastischer Scharen, in ihr eine von außen her kommende Gegebenheit anzuerkennen, die sich nicht in die Elemente der hellenischen Daseins- und Glaubensstruktur zerlegen läßt. Zwei Züge sind für dieselbe charakteristisch: einerseits entsprach sie nicht jenen sozial-ökonomischen Zuständen, in die sie sich einleben mußte als fremdartiges Element, das eine primitivere Lebensweise und eine größere Machtentfaltung des Weibes voraussetzte – eine Lebensweise, welche, soweit von thrakischen Einflüssen die Rede ist, die eines Jägervolkes war. Andererseits war die hereinbrechende neue Kraft viel reicher an psychologischem Gehalt, komplizierter und innerlich gespannter als die Seelenverfassung der Hellenen.

Der Prozeß des Zusammenwachsens setzt ein; er besteht in der Aneignung der Elemente der neuen Religion durch die Umgebung und in ihrer Anpassung an das sie aufnehmendes Milieu, wobei folgende Bedingungen besonders günstig sind: 1) das Vorhandensein von Vegetationskulten mit ihrer Feldmagie und ihren orgiastischen Bräuchen, die der ackerbauenden Bevölkerung eigen sind; 2) das Vorhandensein enthusiastischer Heroenkulte, die eine dunkle Erinnerung an längst dahingegangene Stammesführer und ihre kriegerischen Wanderzüge bewahrt haben, nunmehr aber in einer synkretischen Verbindung mit den Agrarischen gebracht worden sind; 3) der Antagonismus zwischen den Bräuchen der vorwiegend chthonischen Volks-Religion und den Formen der von den herrschenden Klassen ausgearbeiteten olympischen; 4) die Unterstützung, welche die alte Priesterschaft, die von den Feudalherren ihrer Machtsphäre beschränkt war, der volkstümlichen chthonischen Religion leistete; 5) bedeutend später, und zwar besonders im 6. Jahrhundert, die demokratische Religionspolitik der Tyrannen, die in ihrem Kampf gegen den Adel eine Stütze in den volkstümlichen Kulten suchten.

Die ausdrücklichen Zeugnisse von den Tatsachen des seelischen Lebens sind naturgemäß späteren Ursprungs: sie setzten eine hohe Entwicklung nicht nur

der Sprache voraus, die fähig sein muß, den entsprechenden Zuständen Ausdruck zu verleihen, sondern auch der Reflexion. Der Wert dieser Zeugnisse kann bedeutend sein für die Kenntnis ihrer Epoche, verringert sich aber in dem Maße, wie wir uns von dieser in die ihr vorangegangenen Zeiten entfernen. Soweit unsere Aufmerksamkeit auf die Quellen gerichtet ist – auf die ῥιζώματα, – müssen wir aus diesen Belegen Rückschlüsse ziehen vom späteren Zustand auf den, der ihn logisch in der Vergangenheit bedingt haben muß. Es gilt, darin den einfachsten Inhaltskern herauszuschälen, den wir aber aus der Vergangenheit nur in dem Falle herleiten dürfen, wenn sich darin historisch Konkretes vorfindet, das mit ihm organisch verwachsen erscheint.

Die Schwierigkeit und Verantwortlichkeit dieser Kritik besteht im Abstreifen neuerer Denkschichten. Die Bloßlegung dieses Kerns erfordert in erhöhtem Maße die Fähigkeit des Einfühlens; aber dafür, daß dieser Kern wirklich da ist, für die Echtheit des darin aufbewahrten Erlebnisses, bürgt der den Griechen eigene Konservatismus in der religiösen Emotionssphäre nicht weniger als der des Mythos, der, wie auch Erwin Rohde behauptete, in all seinen reichen Verzweigungen und mannigfaltigen Metamorphosen mit staunenswerter Treue sein morphologisches Prinzip, sein Urbild wahrt. So gibt Euripides in seiner Tragödie „Die Bakchantinnen" auf Grund schon abgeschwächter innerer Erfahrungen der ihm zeitgenössischen, wenn auch schwer zugänglichen Riten (denn es handelt sich um geheime Frauenorgien) eine unbedingt glaubwürdige Darstellung der dionysischen μανία – glaubwürdig nicht nur darum, weil sie durch die ganze bis auf Hesiod und Homer zurückgehende Überlieferung bestätigt wird, sondern weil sie, der oben besprochenen Forderung der historischen Konkretheit entsprechend, genau übereinstimmt mit von anderer Seite beglaubigten Ereignissen von weit größerer Kraft und Bedeutung als ihre halb verhallten Nachklänge im kultischen Leben des ausgehenden 5. Jahrhunderts.

Nehmen wir nun ein anderes Beispiel, das die geistigen Tatsachen in Gestalt eines Philosophems ausdrückt. Ein Philosophem religiöser Ordnung verzichtet selbst darauf, Quelle der historischen Erkenntnis zu sein: es ist nicht Zeugnis, sondern Reflexion über einen Gegenstand religiösen Bewußtseins, aber nichtsdestoweniger läßt es aber doch eine religiös-historische Wirklichkeit hindurchschimmern. Die Neoplatoniker sprechen, sich auf Orpheus berufend, von der Doppelnatur des Menschen: vom chaotischen Prinzip der Titanen und dem geistig-vernünftigen des Dionysos in ihm. In den orphischen Goldplättchen, die den Verstorbenen als Einlaß-Pässe für die höheren Seelenregionen dienten, wird der Mensch „ein Kind der Erde und des Sternenhimmels" genannt – nach seiner zwiefachen Abkunft von den Titanen und von Dionysos. Der Mythos von den frevlerischen Ahnen des Menschen, von den Titanen, die das göttliche

Fleisch des zerrissenen Dionysos gekostet und dadurch ihren Nachkommen zugleich mit der Erbsünde auch das von ihnen genossene himmlische Prinzip übermacht haben, – dieser Mythos ist, wie wir es nachzuweisen suchten, die Dogma der orphischen Gemeinde im 6. Jahrhundert. Das späte Philosophem erweist sich als ein altes Mythologem: die Form hat sich geändert; der Gehalt und die psychologische Aura sind dieselben geblieben. Die Neoplatoniker sprechen von Dionysos als von dem Herrscher über das „zerteilte Weltall" (μεριστὴ δημιουργία); die alten Orphiker von der kosmischen Zerstückelung (διαμελισμός) des Dionysos (eine spekulative Vorstellung, die man bei verschiedenen Völkern auf niederen Stufen des mythologischen Denkens findet): die Neoplatoniker denken und lehren in metaphysischen Begriffen, die Orphiker – in Symbolen, das Philosophem aber erweist sich als eine genaue Exegese des Mythologems; und daß das erste schon als Keim im zweiten enthalten ist, bezeugt die nach Diels den Orphikern verwandte Lehre des Anaximander vom Tode als einer gerechten Buße für die Schuld der Vereinzelung.

Aber auch ein solches Mythologem ist schon ein „Überbau" über dem ursprünglichen naiven Volksglauben, der sich unmittelbar äußert und in dessen Begründung sich mit dem schematischen Vormythos begnügt. Der Ritus ist die zuverlässigste Basis einer religionsgeschichtlichen Rekonstruktion. Er muß zugleich mit den materiellen Existenzbedingungen, die ihn hervorgerufen haben, erklärt und als Tatsache des seelischen Lebens ausgelegt werden.

§ 3

Woher schöpfen wir aber die Kenntnis des Ritus? Vor allem natürlich aus den literarischen, epigraphischen und archäologischen Zeugnissen. Die Beschreibungen eines Ritus, der zur Staatseinrichtung geworden ist, können (besonders wenn von offiziellen Formeln begleitet, wie etwa der Gerären-Eid in der Neaira-Rede) ihrer historischen Bedeutung nach mit den amtlichen Mitteilungen der Inschriften verglichen werden. Andererseits ist ein literarischer Bericht über einen ständigen Kultbrauch auch dann wertvoll, wenn er von einer sonst historischen unzuverlässigen Schrift stammt. Der Ritus ist seiner Natur nach stabil und langlebig: er entsteht früh, ändert sich wenig in seinem äußeren Bestand und stirbt spät ab. Und wenn in vielen Aussagen aus verschiedenen Epochen von einem althergebrachten und weitverbreiteten Volksbrauch die Rede ist, so haben wir damit offensichtlich eine der grundlegenden Kult-Tatsachen vor uns: so steht es überhaupt mit dem Mänadenwesen. Kann man auch nur im geringsten am Uralter der Omophagie oder der dionysischen Symbolik des Efeus und des Thyrsos zweifeln? In diesen Fällen müssen nur die Epochen des

Ritus unterschieden werden, die Änderungen mit sich gebracht haben mögen, nicht so sehr freilich im Bestand des Ritus selbst als in dem Verhältnis der Gläubigen zu ihm. Schwieriger ist die Erforschung der sporadischen Einzelkulte von dem Typus, der uns in Pausanias' Beschreibung der Heiligtümer von Hellas entgegentritt: diese Berichte, für die Epoche des Zeugnisses sicher beglaubigt, müssen kritisch gesichtet werden, wenn wir den Mythos bearbeiten im Bestreben, seine ursprüngliche Gestalt von den späteren Zutaten freizulegen. So wird oft eine Kreuzung oder Kontamination mehrerer Kulte bloßgelegt – vielleicht eine Art Synkretismus, wie wir solchen bei den ältesten Bukolen beobachtet haben, oder eine Kultverschiebung, d. h. Übertragung alter Riten auf eine neue Gottheit (s. Kapitel V, § 3); das Ergebnis ist die Rekonstruktion des grundlegenden Ausgangstypus.

Aber diese direkten Zeugnisse genügen nicht: wir wenden uns den Widerspiegelungen oder Projektionen des Ritus im Mythos zu – und hier finden wir einen reichen Zustrom der gesuchten Kenntnisse. Allerdings ist das auf den Ritus Bezügliche im Mythologischen wie das Gold in goldhaltigem Sand enthalten: man kann nicht einfach danach greifen, man muß es künstlich abgewinnen. Doch sind die Mittel zu dieser Aussonderung durchaus zuverlässig, und wir können mit voller Ruhe unseres wissenschaftlichen Gewissens zum Beispiel aus der Melampos-Sage Schlüsse auf die reinigenden und heilkräftigen Tänze ziehen, die auch sonst zur Genüge bekannt sind; oder auf Grund der wenn auch dunkeln Überlieferung vom Tanz des Pans bei Pelops' Opferung (s. Kapitel XI, Anm. 16) auf die Teilnahme des peloponnesischen Bock-Chors an den ältesten schon mit der Omophagie verbundenen Trauerspielen schließen, oder in einzelnen heroischen Leidensmythen Erinnerungen an Menschenopfer erkennen. Um übrigens unseren Standpunkt weiter zu begründen, wollen wir versuchen, ein allgemeines Schema der mythenbildenden Funktion im religionsgeschichtlichen Prozess zu entwerfen.

Der primäre Kultakt, der bei steter Wiederholung sich in einen Ritus verwandelt, verankert durch seine unmittelbare Symbolik eine gewisse Vorstellung, die sich aus der emotionellen Sphäre heraushebt und sie zu regeln beginnt; diese Vorstellung in Worten ausgedrückt, kann als Proto-Mythos oder Vor-Mythos bezeichnet werden. Dieser ist, im Unterschied zum späteren Mythologem, schlicht und kurz: das Pragmatische in ihm ist noch nicht entwikkelt, dafür verdunkelt es auch sein Wesen nicht. Der Vor-Mythos spricht aus – und erschöpft – die älteste Anschauung in Form eines synthetischen Urteils, worin der Name der Gottheit oder der animistisch belebten und als „Daimon" aufgefaßten Konkretheit der sinnlichen Welt als Subjekt dient, als Prädikat aber das Verbum, das die Handlung oder den Zustand angibt, welche diesem dämonischen Wesen zugeschrieben werden. Eben das verbale Prädikat bildet

den Kern der künftigen mythischen Erzählung. Es führt das Subjekt des im Vor-Mythos enthaltenen synthetischen Urteils in Gestalt einer handelnden oder etwas erleidenden Person vor. So trägt es in die Umwelt der vielgestaltigen lebendigen Wesenheiten das Prinzip der Bewegung und des Geschehens. Das Urteil des Vor-Mythos, sofern es synthetisch ist, erweckt ein Gefühl des Staunens durch das unerwartete Enthüllen einer Verbindung zwischen Subjekt und Handlung und kann geheimnisvoll erscheinen. Als Vor-Mythen sind die Erkenntnisse zu betrachten, wie die im Baum lebende Dryade stöhnt und stirbt unter der Axt des Holzfällers – darum erscheint sie ihm zuweilen vorwurfsvoll und drohend im Traum; die Seele verläßt den Leib des Menschen, aus seinen Nasenlöchern entweichend – im Schlaf, in der Ekstase und im Tod, kehrt aber in den ersten beiden Fällen wieder in ihn zurück; die Sonne leidet im Winter, in die Unterwelt hinabsinkend; der verliebte Himmel befruchtet mit dem Regen die Mutter Erde; Dionysos fließt aus Zeus in die blumige Nyse (ἐκ Διὸς εἰς Νῦσαν ῥεῖ) u. dgl. m. Zu den Vor-Mythen gehören auch die ihrem Wesen nach mystischen Grundlagen des ältesten Orgiasmus; der Gott fährt in den Menschen, der von ihm beherrscht oder besessen wird; der Unterweltsdrache wird als Knäblein auf Erden geboren; das Opfer ist Gott, und Gott ist das Opfer; Dionysos spaltet sich in den Verfolger und den Verfolgten, in den Opferpriester und das Opfer; Fleisch und Blut des lebendig verzehrten Opfers (ὠμοφαγία) ist Dionysos selber, u. a. Alle diese Vor-Mythen werden im Ritus eher erlebt und verwirklicht als dargestellt.

Der Ritus indessen ist widerstandsfähiger als geistige Vorstellungen: er dauert fort, während die für das Nacherleben des Vor-Mythos im Gemüt erforderliche Energie allmählich erlahmt und seine großartig-schlichten Züge verschwimmen. Am zähesten erhalten sich Ritus und Vor-Mythos in den geschlossenen orgiastischen Kulten. Es kommt die Zeit eines zaghaft neugierigen Nachdenkens über den Sinn des Ritus, der immer undurchsichtiger wird, immer komplizierter durch Hinzutreten auswärtiger Einwirkungen, durch Neigung zum Synkretismus und zur Anpassung, durch Vermehrung magischer Hilfsmittel, durch das Ausdenken neuer Anrufungsnamen (ἐπικλήσεις) der Götter. Um auf die Frage zu antworten, woraus der Ritus entstanden sei und warum gerade in dieser Form, und um sein Alter und seine Echtheit durch die Antwort zu begründen, wurde die ätiologische Erzählung geschaffen. Mit unbeirrbarer, alle Willkür ausschließender Folgerichtigkeit in der poetischen und symbolischen Entwicklung des Vor-Mythos gibt diese Erzählung den Kult in der idealen Projektion des Mythologems oder in der ideal-historischen der Sage wieder. Wie die Sage, so haftet auch das Mythologem fest an den heimatlichen Zuständen und Stammsymbolen. Der größte Teil der Mythen, soweit sie in der Wiedergabe der Dichter noch nicht Allgemeinbesitz geworden sind, son-

dern noch auf dem Boden, auf dem sie entstanden sind oder im Altertum Wurzel gefaßt haben, beobachtet werden, stellt die ätiologische Widerspiegelung der lokalen Kulte dar.

Für die kultische Interpretation des Mythologems muß man den Schlüssel – richtiger: die Schlüssel – zu seiner Symbolik besitzen. Das Typische, das auf diesem Gebiet herrscht, gestattet, in den Anspielungen und Sinnbildern des Mythos die ständige Bedeutung einer Reihe von Bildern, Begriffen und Situationen zu erfassen. Beinahe jeder Schritt unserer Untersuchung gibt uns den Anlaß, irgendein Mittel der kultischen Hermeneutik des Mythos anzuwenden. Die handelnden Personen des Mythologems werden durch ihre Namen, Eigenschaften und Attribute charakterisiert. Ein euphemistischer Name, das Motiv der Gastfreundschaft, die Bilder des Jägers und der Jagdleute, das schwarze Roß, das schwarze Ziegenfell um die Schultern des Heros, die Schlange, die Biene, der Granatapfel u. dgl. m. geben uns zu verstehen, daß wir es mit dem Reich der Unterwelt zu tun haben. In den Heroengestalten erkennt man nicht selten schon am Namen und an den Attributen Doppelgänger oder Hypostasen der Gottheit, die zu ihren Vasallen wurden, nachdem sie, auf die Heroen-Stufe herabgesetzt, aufgehört hatten, mit ihr identisch zu sein, wie Iphigenie und Artemis, Aktaion und Hades-Zagreus, oder wie der dem Typus nach verwandte vordionysische Aristeus; erkannt wird ihre Verbindung mit der betreffenden Gottheit an den Geschehnissen ihres Lebens, an dessen Abhängigkeit von dem göttlichen Urbild, besonders an ihrem Opferschicksal (Iphigenie, Orpheus, Pentheus, Leukippos); denn im Mythos ist die Identität von Gott und Opfer grundlegend. Der Leidenscharakter, der den Heroen überhaupt als Erbe der alten Beweinungen und Totenfeiern (Achilleus, Palamedes, Phaeton) zu eigen ist, tritt in den Mythen besonders unter dem Einfluß der Dionysosreligion in den Vordergrund und ist in der heroischen Umgebung von Dionysos selbst spezifisch verdichtet.

Von wesentlicher Bedeutung für die Erklärung von Ritus und Mythos ist ihre Migration, obwohl die Probleme der historischen Verknüpfung und Zusammengehörigkeit räumlich getrennter gleichartiger Kulte den Forscher leicht hinreißen – wie wir am Beispiel von O. Gruppe und seiner an Zusammenstellungen des Materials überreichen „Geschichte der griechischen Religion" sehen – und ihn ins Labyrinth hypothetischer Filiationen verlocken. Ritus und Mythos werden von einer Gegend in die andere übertragen, nehmen, auf neuen Boden verpflanzt, bei Unveränderlichkeit ihres ursprünglichen Kerns, neue peripherische Züge an, büßen frühere ein. In der älteren Zeit kann man solche Kultübertragungen bei Einwanderungen beobachten, später bei kolonialen Niederlassungen und Aussiedelungen einzelner Geschlechter. Die Aneignung eines fremden Kultes kann die Folge von Verkehrsbeziehungen zwischen Staa-

ten oder Völkerstämmen sein (so entlehnte das skythische Olbia, wie Herodot erzählt, die dionysischen Orgien den Hellenen), sie kann Sache der Religionspolitik sein, am häufigsten aber des delphischen Orakels (so wurde nach dem Zeugnis der magnesischen Inschrift (s. Kapitel III, § 2) der thebanische Dionysoskult in Magnesia am Mäander eingepflanzt); und schließlich kann sie das Ergebnis einer besonderen Beliebtheit sein, die sich irgendein Kult in den Volksmassen erworben hat (so wurde Sophokles in Athen zum Gastgeber des Gottes Asklepios und darum auch unter dem Namen Dexion (Δεξαμενός) heroisiert). Kult ist ein Stammbesitz; die Übertragung eines Kultes setzt die Übersiedlung eines Stammes oder eines Zweiges desselben in neue Gegenden voraus, oder die Herstellung einer mehr oder weniger künstlichen Verbindung des eingesessenen Stammes mit dem fremdländischen, der von alters her dem betreffenden Kult huldigt, mit Hilfe einer sakral-juristischen Fiktion genealogischer Ordnung. Aus der magnesischen Inschrift ersehen wir, daß eine genealogische Verbindung mit der Metropole des Kultes auch in den Fällen notwendig ist, wo derselbe unmittelbar durch die Autorität des Orakels und ein Dekret der weltlichen Obrigkeit in das Statut der staatlichen Religion eingeführt wird. Und die Heroisierung des Sophokles hat das deutliche Ziel, einen Archegeten für den neugestifteten Erbkult einzusetzen.

Kann man nicht von diesem Gesichtspunkt aus auch das Auftauchen der Dionysosreligion im Hellenentum als einen Sonderfall kultischer Migration ansehen? Wir werden weiter unten (§ 7) sehen, daß die Sache bei weitem verwikkelter ist; einige Momente ihrer Rezeption sind zweifellos mit Einwanderungen verknüpft. Die alte und halbvergessenen Hypothese Karl Otfried Müllers, wonach eine gewisse thrakische Sippe von Verehrern des Dionysos und der Musen in sehr früher Zeit in hellenische Lande gekommen wäre und sich allmählich aus Pierien nach Böotien und dem Vorgebirge des Parnassos ausgebreitet hätte, beruht auf einer alten obwohl legendären Überlieferung und hat nicht geringe Wahrscheinlichkeit für sich. Doch das war auf jeden Fall nicht alles; die dionysische Religion ist offenbar in aufeinanderfolgenden Wogen nach Hellas eingeströmt, und insbesondere die thrakischen Einflüsse darauf haben Jahrhunderte lang nicht aufgehört. Der Name des Dionysos ist den Hellenen lange Zeit unbekannt; er mag in den hellenischen Kolonien an der thrakischen Küste gebildet worden sein (s. Kapitel V, Anm. 1). Wie dem auch sei, das Problem des Ursprungs der Dionysosreligion führt uns über die Grenzen des Hellenentums hinaus. Wird dieses Problem vollständig durch den Hinweis auf Thrakien gelöst, wo alle die mannigfaltigen lokalen Kulte nur Abarten des einen Dionysosglaubens, des einen dionysischen Orgiasmus waren? So dachte Erwin Rohde. Oder finden wir auch in anderen Kulturen des Altertums eine dem Wesen nach gleiche Erscheinung, und reichen nicht minder organische Lebensfäden

von ihnen zur hellenischen Dionysosreligion hinüber? In diesem Sinn wandten frühere Gelehrte ihre Aufmerksamkeit auf Indien mit seinem Sôma-Kult (in der Avesta Haôma) und auf Ägypten mit seiner Verehrung des Osiris. Und das war wohl in der vordionysischen Epoche der Fall. Wir wollen unsere prinzipielle Stellung den erwähnten Analogien gegenüber näher bestimmen.

§ 4

Um eine Ähnlichkeit zwischen der hellenischen Dionysosreligion im Ganzen mit irgendeiner anderen Religion festzustellen, muß man von ihrer synthetischen Charakteristik ausgehen; diese aber hängt wesentlich davon ab, was wir in seinem komplizierten Gefüge als das Grundlegende und Unterscheidende anerkennen. Die Analyse der Gesamtheit der Tatsachen, die sie umfaßt, bringt uns zu der Überzeugung, daß die dionysische Religion in ihrer ursprünglichen Gestalt zuerst dort an den Tag tritt, wo das Phänomen der Ekstase und des Orgiasmus sich als unbedingt vorherrschende, wenn nicht als die ausschließlich treibende Kraft des Kultes erweist, der von Frauen geleitet wird und hinausläuft auf ununterbrochen aufrecht erhaltene Knaben- und Männeropfer, welche die Wechselbeziehungen zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der Toten bestimmen; wobei die praktische Anwendung dieser Opfer (wie zum Beispiel die Feldmagie) nur als Folge, nicht aber als Motiv der kultischen Handlung wirkt, die ziellos ist, insoweit sie unmittelbar den Zustand und die Impulse der Raserei verkörpert, welche letzten Endes im Geschlechtsbewußtsein und in den ältesten Beziehungen zwischen den Geschlechtern zu wurzeln scheint.

Die Kennzeichen des orgiastischen Opfers, der Omophagie und der Weiberorgien fehlen in den indischen Analogien zum hellenischen Kult der lebensspendenden Feuchte und des Vegetationsreichtums: diese Elemente, von der Dionysosreligion aus der Zeusreligion aufgenommen, sind ursprünglich von ihr unabhängig und scheinen ein altes allgemein-arisches Erbe zu sein, das in den Besitz des orgiastischen Gottes übergegangen ist, als er der Sohn des himmlischen Vaters wurde, der aus des Vaters Schoß auf die Erde hinabfließt (s. Kapitel V, § 1). Insoweit es sich im Kreise der Dionysosverehrung um die Wesenheit der Feuchte und um das Wasser des Lebens handelt, deren erster Spender und Gebieter er ist, um Nysa und die die Erde beregnende Ambrosia, befinden wir uns in einer Welt von Vorstellungen, die Indien verwandt und alt – wie Zeus – sind. Allein die Feuchte und die ambrosische Kraft gehören nicht dem Dionysos an sich, sondern dem Sohn des Zeus und im Grunde Zeus selber, dem „Beregner" von alters her. Wenn man in diesem Merkmal das Wesen des orgiastischen Gottes zu sehen hätte, dann würde sich sein Erscheinen nur

durch eine Differenzierung der Vorstellungen von der obersten Gottheit erklären lassen. Wenn jedoch die Charakteristik des indischen Soma durch eine solche Differenzierung erschöpft ist, so weist Dionysos noch andere spezifische Züge auf, und obendrein primitive Züge; was zu der Annahme zwingt, daß er existierte, ehe er zum Sohn des Vaters und zum Übermittler der feuchten Zeusgabe an die Erde wurde.

Wie jeder Vegetationskult ist auch der Soma-Kult mit der Verehrung der Seelen, die die Unterwelt bewohnen, verbunden – was ihn noch näher an den Dionysos-Kult bringt. So entspricht die allgemein übliche Formel, mit der die unterirdischen Gäste am Fest der Anthesterien aus den Häusern ihrer Verwandten vertrieben wurden (vgl. Kapitel IX, § 1): „Keren heraus! die Blumenfeste sind vorbei!" (θύραζε, Κᾶρες, οὐκέτ' Ἀνθεστήρια), einer ähnlichen Beschwörungsformel in der Veda-Religion: „Geht weg, ihr Väter, ihr Somafreunde, auf euren tiefen, alten Pfaden. Aber über einen Monat ›um die Zeit, also, der Großen Dionysien in Griechenland?‹ kommt wieder zu unserm Hause das Opfer zu essen, reich an Nachkommen, an Mannen."[1] Diese auffallende Übereinstimmung ist ein Zeugnis dafür, daß ebenso wie der Frühlingsbrauch des Heraufrufens und Vertreibens der Seelen, auch die ersten Vorstellungen von der Palingenesie ins tiefste, den Indern und Hellenen gemeinsame Altertum zurückreichen. Die Idee der Palingenesie entwickelt sich mächtig bei den letzteren im Schoß der Dionysosreligion mit dem Advent des Gottes, der zusammen mit den Gestorbenen stirbt und sie aus der Unterwelt heraufführt ans Licht der Sonne. Bei den Indern ist die Wiederbelebung bedingt durch den Genuß des Soma, des göttlichen Rauschsaftes, oder vielmehr des Soma-Gottes, der sich opfernd ergießt, um mit dem lebenspendenden Trank Götter und Menschen zu berauschen. Die Vorstellung von Dionysos als Führer der Seelen ist anfangs nicht mit seiner Eigenschaft als Rauschgott verknüpft. Die ältesten Anthesterien verkünden und postulieren nur den Dionysos; die Schatten heraufbeschwörend weiß man noch nicht ihren Führer herbeizurufen (ἀνακαλεῖν). Ehe der orgiastische Gott sich den Hellenen auch als der gesuchte, jedoch unbekannte Soma offenbarte, kannte man weder Antlitz noch Namen dessen, der an den Gedenkfeiern der Seelen, die Verstorbenen mit Libationen göttlich speiste und die Sterblichen wie die Himmelsbewohner und sogar die Moiren süß berauschte. Schon die Kommentatoren des Altertums bemerken, daß Homer den Wein nicht eine Erfindung des Dionysos nennt.[2] Dafür aber wird in der *Odyssee* – wenn auch in einem der Entstehungszeit nach sehr späten Teil von ihr – Diony-

[1] Oldenberg, *Rel. d. Veda,* S. 553. Anmerkung Ivanovs in spitzen Klammern.

[2] τὸ μὴ παραδιδόναι Ὅμηρον Διόνυσον οἴνου εὑρέτην [= Schol. in Hom. *Od.* IX, 198; Anm. d. Hrsg.]; Rohde, *Psyche* I, S. 5, Anm. 1. Vgl. oben Kap. II, Anm. 49 und Kap. VI, § 5.

sos rätselhaft mit der Idee des Todes verknüpft: er schenkt der Thetis einen Schrein, in welchem die Asche des Achilleus ruhen soll (XXIV, 74). Um jene Zeit ist er übrigens vermutlich auch schon der Gott des Weines, und darum die „Wonne der Sterblichen" (χάρμα βροτοῖσιν): seine chthonische Natur verwandelt ihn unmittelbar in den Gott der Vegetationskraft.

Insofern als alles Dionysische vor Dionysos als vordionysisch bezeichnet werden kann, erweisen sich die von uns betrachteten Elemente der vordionysischen Glaubenslehren und religiösen Handlungen bei den Hellenen als ältestes indo-europäisches Erbe. Es gibt noch einen gemeinsamen Zug zwischen dem indischen Wesen und jenen Vorstellungen, die der hellenischen Aufnahme des dionysischen Orgiasmus zur Voraussetzung diente. Soma-Trankopfer weisen eine merkwürdige Übereinstimmung mit den Eigentümlichkeiten des dionysischen Opfers auf: wir meinen das Ineinssetzen von Gott und Opfer beim Kult des Agni. Allein daraus kann man nur schließen, daß wir vor uns den ältesten Typus des Opfers haben. Denn viele Anzeichen machen wahrscheinlich, daß diese Art Opfer sich wesentlich von einer anderen – und wohl späteren – unterschied, deren Prinzip eine vereinbarte Teilung der Opferspeise zwischen Mensch und Gott war. Jenes Opfer dagegen beruht auf Vorstellungen, die wir heute mystisch nennen würden, und erscheint eher als eine Vereinigung mit der Gottheit und ein wahre Kommunion mit ihr denn als eine ihm dargebrachte Gabe.

Soviel von Indien; gehen wir zu Ägypten über, in welchem eine maßgebende Richtung der hellenischen Theologie – anscheinend schon vor Herodot – die Pflanzstätte des Dionysoskultes sah.

§ 5

Die moderne Theorie von der ägyptischen Herkunft der Dionysosreligion ist mit dem Namen Foucarts verknüpft; ist es ihr nicht gelungen, sich in der Wissenschaft auf die Dauer zu behaupten, weder in der Form, die das Altertum kannte, noch im Sinne der romantischen und mysteriosophischen Mythologen der Zeit Creuzers, noch in der Gestalt, in der der berühmte französische Archäologe und Epigraphiker sie neu zu beleben versuchte.

Foucart geht von der Behauptung aus, daß es einen all-hellenischen Dionysos überhaupt nicht gegeben hat, wobei er die Besonderheiten der Epochen und der geographischen Gebiete zuspitzt bis zum Leugnen jeglicher Verbindung zwischen a) dem thrakischen orgiastischen und rasenden Gott, b) dem delphischen (nach Foucart kretischen) Kind in der Wiege, das beim Dreifuß begraben ist, c) dem böotischen Sohn der Semele (er ist auch der Gott der atheni-

schen Großen Dionysien), und schließlich d) dem sanften Begründer der Mysterien und dem Spender der Weinrebe, dem attischen oder eleusinischen Dionysos, dem Opfer der Titanen – er ist auch der ägyptische Osiris und kam nach Attika mit Demeter-Isis im 15. vorchristlichen Jahrhundert. Die aufgezählten Götter, aus einem Mißverständnis mit einem einzigen Namen benannt, seien verschieden Gottheiten; die Athener merkten einfach nicht, daß ihre ersten und zweiten Frühlings-Dionysien nichts miteinander gemein hätten, wie überhaupt die Hellenen sich der Vermengung nicht bewußt waren, die sie überall infolge der im Altertum herrschenden synkretistischen und unitaristischen Tendenz zuließen.[3] Den lebendigen Organismus einer im Innern einheitlichen Religion, an deren Einheit die Hellenen ebenso wenig Grund zu zweifeln hatten, wie wir an der Einheit des Christentums zu zweifeln: einer Religion, in welcher der auf den ersten Blick verblüffende Reichtum der Formen von Kult und Mythos vielleicht mehr als bei anderen Kulten einer gleichförmigen, typischen Norm unterworfen ist. Den lebendigen Organismus dieser in allen ihren Manifestierungen spezifisch orgiastischen und pathetischen Religion zwingt Foucart wahrhaftig, das Los des Osiris zu erleiden, nur mit dem Unterschied, daß Osiris-Dionysos in vierzehn Stücke zerteilt wurde, unser Analytiker aber sich mit einer Vierteilung begnügt, obwohl eine Reihe anderer, höchst eigenartiger lokaler Kulte ihn naturgemäß zu weiterer „Zerstückelung" hätte verführen müssen.

Die Versuche der Mythographen, die widersprechenden Mythologeme miteinander in Einklang zu bringen und eine kanonische Überlieferung von aufeinanderfolgenden Erscheinungen (Epiphanien) des sterbenden und wiederauferstehenden Gottes[4] festzustellen, diente Foucart als erste, wenig zuverlässige Grundlage für die von ihm vorgenommene Klassifizierung, die er nicht ohne Gewaltsamkeiten mit jenem Kanon (vielmehr, dem Entwurf eines Kanons) in Übereinstimmung zu bringen sucht, obgleich nach seiner eigenen Auslegung alle Varianten desselben nicht nach Ägypten, sondern nach Kreta als auf die vordionysische Heimat der uns beschäftigenden Religion hinweist.[5] Um weiterhin seine Klassifizierung zu rechtfertigen, ist Foucart genötigt, das Vorhandensein von zwei Dionysoi in Delphi anzunehmen, den kindlichen Aspekt des Gottes in Thrakien (trotz der Lykurg-Sage)[6] und in Attika (mit seinem Iakchos

[3] P. Foucart, *Le Culte de Dionysos en Attique,* Paris 1904, S. 28: – „tendance générale des anciens à brouiller et à ramener à l'unité tous les dieux qui portaient le même nom." Aber wie lässt sich die Identität des Namens erklären?

[4] Ampelius 9; Io. Lyd. *De mens.* IV, 38; Cic. *De nat. deor.* III, 23. S. oben Kap. VII, § 6.

[5] Das Versetzen des ganzen Mythos des Ur-Dionysos nach Kreta finden wir auch bei dem Anhänger der ägyptischen Theorie Diodorus (V, 57). Vgl. Lobeck, *Agl.* S. 571 f.

[6] Vgl. auch die Darstellung auf einer attischen Hydria des Britischen Museums (*Journal*

und Erichthonios) zu ignorieren und die Allgemeinheit der orgiastischen Verzückungen tendenziös in Schatten zu stellen. Um seine wichtigste Behauptung, daß Osiris und Isis unter den Namen von Dionysos und Demeter nach Attika gekommen sind, zu begründen, postuliert Foucart einen uralten Kult der Göttin in Eleusis, von dem nicht nur der Homerische Hymnos, dieser helle Spiegel des ursprünglichen Eleusis, schweigt, sondern was auch das Bild selber der von alters her eleusinischen Demeter bis zu Unkenntlichkeit verändert. Was die ikarische Sage anbelangt – von der übrigens weiter oben mehr als einmal die Rede war – , so haben die späteren Erinnerungen des Orakels, daß Dionys bereits nach Attika und Ikarien gekommen sei, den Charakter, dem Dionysos einen Kult zuzuschreiben, der ursprünglich seiner vordionysischen Hypostase gehörte. Der Eriogone eigen ist von Anfang an nicht der Zug des Umherirrens und Suchens nach dem Leichnam des Ikarios, der sie zweifellos der Isis nahe bringt, und nicht ihr Aspekt als Aletis, sondern ihr Wahnsinn und ihr Erhängen und der mit ihrem Namen verknüpfte Brauch der „Aiora" (αἰώρα) und ihre Bedeutung als Dienerin und Hypostase der Artemis; so daß als Ausgangskult des Ikarios der für die Gegenden der alten dionysischen und vordionysischen Gottesverehrung typische zwei-einige orgiastische Kultus der Artemis und ihres männlichen Korrelats des Gott-Heros der Leidensopfer erscheint.

Als ein Verdienst muß unserer Ansicht nach Foucart die Entdeckung zweifelloser Spuren eines ägyptischen Einflusses angerechnet werden, die sich dem attischen Kult aufprägten. So ist es unmöglich, die Zahl der vierzehn Gerären, die bei der Vermählung des Dionysos mit der Gattin des Archon-Basileus als Priesterinnen wirken, nicht in direkte Verbindung mit der Zahlensymbolik der Leiden des Osiris zu bringen (vgl. Kapitel IX, § 7). Allein der erwähnte Einfluß ist nicht älter als der Orphismus: die Orphiker übertrugen auf die von ihnen im 6. Jahrhundert reformierte attische Dionysosreligion eine Reihe von Vorstellungen und Bräuchen, die sie in den Heiligtümern des Osiris und der Isis von den Ägyptern entlehnt hatten. Von jener Zeit an nimmt auch Dionysos seinen Platz als Throngenosse in Eleusis ein, wo das ihm geweihte Fest der Aloia den Charakter eines Anhängsels an den Ur-Kultus trägt und wo der Mythos von Ikarios und Erigone seine Vollendung findet.[7]

Wenn aber die mystische Tradition von alters her, wie Herodot behauptet, durch Lehren aus Ägypten befruchtet wurde, so erweckt die ägyptische Religion des Osiris selbst als Gott der Leiden – wenigstens in jener Mysterienform, in

---

of Hellenic Studies, 1890, S. 343); vgl. Kap. VI, Anm. 69 und τὸ πάθος τὸ ἐν Θρᾴκῃ κατατολμηθέν (Aelian. *Var. hist.* XII, 20); vgl. Kap. X, Anm. 9.

[7] Dass die den Ritus der Aioren begleitenden Lieder einer künstlichen liturgischen Verarbeitung unterzogen wurden, ist durch die Erwähnung der μέλη des Theodors bei Athenaios (XVI, 10) bekannt: ἔτι γὰρ καὶ νῦν αἱ γυναῖκες ᾄδουσιν αὐτοῦ μέλη περὶ τὰς ἐώρας.

der sie den Hellenen am nächsten verwandt schien – im Vergleich mit andern Kulten, in deren Schoß aus dem Orgiasmus die Konzeption des leidenden Gottes erwuchs, nicht den Eindruck eines sehr tiefen und urhaften Alters. Die verwandten Züge zwingen dazu, eine gemeinsame Quelle für sie und das hellenische Dionysostum anzunehmen; seine Wiege aber war sie nicht. Denn mit größerem Recht als den ägyptischen Schrein kann man als Wiege des Dionysos den λίκνον der Bergmänaden bezeichnen, dessen Verehrung, verbunden mit einem Komplex bedeutsamer und eigenartiger Vorstellungen von den Wechselbeziehungen zwischen Sarg und Baum, Tod und Leben, dem feuchten Element und dem in ihm geretteten lebensspendenden Feuer, sich allerdings über den Inselkult als mächtiger Strom in die Dionysosreligion ergoß, jedoch als Zustrom in das Bett eines Flusses, der schon Hochwasser führte.

§ 6

Die mannigfachen archäologischen Ermittlungen und Entdeckungen der neueren Zeit haben einiges Licht auf die Religion der Hethiter geworfen, aus der die orgiastischen Formen der kleinasiatischen Kulte hervorgegangen sind. Andrerseits ist festgestellt, daß im zweiten Jahrtausend vor Chr. zwischen ihr und der Religion von Kreta, auf das die hethitische Kultur einen mächtigen Einfluß ausübte, die engste Verbindung bestand. Klein-Asien mit seinen Korybanten und Kreta mit seinen Kureten entwickeln in der frühen Zeit des Hellenentums orgiastische Gottesdienste und den Glauben an einen zur Welt kommenden und sterbenden Gott. In Klein-Asien aber behält die urälteste weibliche Gottheit ihre vorherrschende Bedeutung, während sie auf Kreta ihre Herrschaft dem obersten männlichen Gott abzutreten scheint.

Bei den Hethitern entspricht dem kretischen Zeus der Gott Teshub, in dem man leicht den künftigen Zeus-Bakchos von Pergamon erkennt (S. 80). Die Große Mutter, Ma oder bei den Hellenen Rhea, feiert mit Teshub im Frühling Hochzeit – Gegenstand einer in den Felsen von Jazyly-Kaja gemeißelten Darstellung, offenbar aus dem 14. Jahrhundert. Der Göttin dienen Frauen oder Männer in weiblicher Gewandung. „Dieser Bund ist aber kein dauernder," sagt Eduard Meyer,[8] „sondern erneut sich in jedem Jahre mit dem Erwachen des Frühlings und der Vegetation, um dann alsbald wieder jäh zerrissen zu werden. Das ist die Grundanschauung, die in allen Gestaltungen der kleinasiatischen Religion wiederkehrt (Plut. *De Is. et Os.* 69)." Attys-Teshub ist der Donnerer: er hält Blitz und Donnerkeil in der Hand. Andere Attribute des Teshub

[8] E. Meyer, *Gesch. des Alterthums* I, 2. Aufl., S. 634.

sind Panther und λάβρυς – die zweischneidige Axt. Diese letzte wird Symbol des karischen Zeus (Στράτιος Ζεύς), des Gottes in Labrand, und es zeichnet bekanntlich den obersten Gott von Kreta aus.

Die zweischneidige Axt, die den vordionysischen Zeusgestalten in Klein-Asien eignet, bezeichnet ferner zwei orgiastische Sphären: den thrakischen Kult des Dionysos-Ares und der Artemis einerseits, und den Inselkult des hellenischen Dionysos andererseits. Die Darstellungen des Beils mit doppelter Schneide sind gleichsam Wegzeichen, an denen der Forscher, der jene allgemeine Erscheinung des Orgiasmus untersucht, von dem das hellenische Dionysostum eine Form ist, seine Verbreitung verfolgen kann. Homer kennt es als Waffe der Barbaren.[9]

Halb-Gott und Halb-Heros (in seiner Eigenschaft als Hypostase des Teshub) ist Sandon in Tharsos: seine Zeichen sind Scheiterhaufen, Weinrebe, Kranz, Hörner und die zweischneidige Axt. Züge des Sandon werden auf Herakles übertragen (S. 80), dessen Bild die hellenische Mythenschöpfung bestrebt ist, in das gesuchte Antlitz des orgiastischen Gottes der Leiden zu entwickeln. Wenn aber der Scheiterhaufen von Sandon in den Besitz des Herakles überging, so fallen die übrigen Attribute des hethitischen Gott-Heros, wie auch der Panther des Teshub, mit den Kennzeichen des Dionysos zusammen.

Die angeführten Tatsachen sind ohne Zweifel etwas anderes als bloße Analoga: die Religion der Hethiter hat zum Teil durch die Vermittlung von Kreta und im Verein mit ihrer eigenen, der Herkunft nach vor-hellenischen kultischen Überlieferung, zum Teil durch die ihre Kulte erblich fortsetzenden kleinasiatischen Kulte indirekt in nicht geringerem Maße als die thrakische Religion den vordionysischen Untergrund für das hellenische Dionysostum bestimmt.

§ 7

Der oben (§§ 1–3) beschriebenen Methode folgend, versuchten wir in der historisch komplizierten Erscheinung ihre einfachen Züge aufzudecken, und, vom spätesten Typus auf die ursprünglichen Formen zurückgehend, ihren Grundkern herauszuschälen, der durch die Brechung der zeitlichen Umwelt hindurch nur in allgemeinen, dafür aber kräftigen Umrissen zu unterscheiden ist. Wir verlegten den Schwerpunkt auf die innere Logik der Entwicklung der orgiastischen Kulte, die ihre ursprünglichen Besonderheiten unberührt durch die kul-

[9] Ebeling, *Lex. Homer.*, s.v. πέλεκυς: Il. XV, 711: ὀξέσι δὴ πελέκεσσι καὶ ἀξίνῃσι μάχοντο. Schol. V. *Il.* XIII, 612: κατεχρήσατο δὲ ἐπὶ τῆς ἀξίνης πέλεκυν λέγων.

turhistorischen Veränderungen beibehielten und in gewissem Sinne für die Kultur undurchdringlich sogar inmitten der kompliziertesten kulturellen Bildungen blieben. Wir wollten dadurch eine gewisse Unabhängigkeit in der Beleuchtung und Bewertung des untersuchten Gegenstandes von den Hypothesen der Herkunft erreichen. Woher auch immer die Dionysosreligion gekommen sein mag – wenn man sie denn als „gekommen" anerkennen muß –, wir sehen, daß sie in den hellenischen Boden mit ihren tiefsten Wurzeln verpflanzt wurde, daß es auch nicht *einen* primitiven, für den ältesten Kreis gleichartiger Erscheinungen charakteristischen Zug gibt, der nicht im Hellenentum seine kultischen und mythologischen Spuren zurückgelassen hätte.

Dieser Gesichtspunkt veranlaßt uns, eine „Entlehnung" im absoluten Sinn des Wortes zu verneinen. Wir kennen die Art der Verbreitung neuer Religionen in späteren Epochen – zum Beispiel des Christentums und des Mazdeïsmus im römischen Imperium: nichts dergleichen kann man in Bezug auf die Dionysosreligion annehmen. An Proselytentum zu denken wäre natürlich ein Anachronismus. Man kann sich auch nicht eine durch einzelne Verbände versprengte Sekte vorstellen, mystische Brüderschaften, gleich den Thiasoi in der Epoche der hellenistischen Mysterien, oder jenen Gemeinden von Verehrern des Mithras, die überall dort auftauchten, wo die römischen Legionäre, infolge der häufigen Verschiebungen der Legionen von einem Ende des Imperiums nach dem andern, den neuen Glauben hintrugen. In der hellenischen Welt selber entwickelt sich das Dionysostum noch mit jener Mannigfaltigkeit lokaler Unterscheidungen, die auf einen organischen Prozeß hinweist. Es existiert als Prä-Dionysostum schon ehe die Hellenen sich seiner gesonderten Existenz bewußt wurden und mit dem Namen des bislang namenlosen Gottes belegten, von dem die Vorstellung schwankt und bald mit dem Kultus der Heroen in Verbindung gebracht wird, bald mit einer lokal abgewandelten Konzeption der höchsten Gottheit. Die Untersuchung enthüllt ein Stadium des orgiastischen Amorphismus und des orgiastischen Opfers, welches weder mit dem Typus des ἐναγίζειν noch dem des θύειν zusammenfällt. Eine Neigung zum ersten bezeichnet das Sinken der Energie der orgiastischen Gotteserschaffung; jedoch das Bestreben herrscht vor, den Kult zum ersten Typus, den Heros-Daimon zum Gott zu erhöhen. Das Antlitz jenes, dessen Leiden enthusiastisch erlebt und mystisch verkörpert werden im Opferdienst der Orgien, wird verallgemeinert und kosmisch: der Held ist schon der Gott-Heros, und schon lange ehe der Name Dionysos gefunden ward, singen die elischen Frauen: „Komm, Held Dionysos!"

Zwei grundlegende Erkenntnisse haben sich uns auf unserm Forschungsweg eröffnet:

1) Die Dionysosreligion stellt eine Vereinigung zweier Kultustypen dar: a) des Festlands- oder Gebirgskultes, der den thrakischen Formen des Orgiasmus am nächsten steht; und b) des Insel- oder Meereskultes, der eine eingewurzelte Verwandtschaft mit den Religionen von Kreta und Klein-Asien aufweist.

2) Die Dionysosreligion existierte in diesen ihren beiden Typen schon vor der Verkündung des Namens Dionysos und kann in dieser ihrer frühen Epoche als vordionysische bezeichnet werden; womit indessen keineswegs ihre formale Einheit behauptet wird, die es überhaupt nicht gegeben hat, denn sie bestand aus getrennten Kulten, jedoch dem Wesen nach zeigt sich die gleiche Natur derselben, die sich historisch in ihrer wechselseitigen Anziehungskraft ausdrückt und später zu ihrer wenn auch nicht vollständigen Vereinigung führt.

Auf diese grundlegenden Tatsachen gestützt, kann man es für sehr wahrscheinlich ansehen, daß schon die ältesten nach Hellas gekommenen „Achäer" mit anderen von ihnen in der neuen Heimat vorgefundenen Elementen vorhellenischer Kultur sich zum Teil auch, besonders bei der Besiedelung des Archipelagus, die orgiastischen Bräuche und Vorstellungen der hethitischen und der kretischen Religion aneigneten, mit denen diese Kultur durchsetzt war, und daß infolgedessen auch im Hellenentum selber entsprechende verwandte Kulte auftauchen mußten. Die Aneignung denken wir uns als eine nachahmende Wiedergabe fremdstämmiger Kulthandlungen, den Stimulus dazu aber als eine allgemeine „Ansteckung" durch die Zustände des Enthusiasmus. Der fremde orgiastische Kult war gleichzeitig auch eine Einflößung der ihn begleitenden Vorstellungen – Vorstellungen, die, wie oben gezeigt wurde (§3), von ihm unzertrennlich waren, ebenso wie der unmittelbar in ihm ausgedrückte Prä-Mythos. So erfuhren die Hellenen vom Gotte, der geboren wird und stirbt, während die Göttin, deren Gemahl er auf kurze Zeit wird, ewig verweilt, von dem Gott, dessen Bild sich in dem der Göttin wohlgefälligen männlichen Opfer wiederholt, von der Anwesenheit des mit dem zweischneidigen Beil dargestellten Gottes im Opfer, das unter dem Schlag mit diesem Beile fällt, und von der Anwesenheit der Göttin in ihren rasenden, mit Schlangen umwundenen Dienerinnen (wie auf kretischen Darstellungen), von der (wie Bergaigne bewies) auch den Ariern erinnerlichen Übereinstimmung oder dem Zusammentreffen dessen, was bei den Menschen geschieht, mit dem Leben der Götter, das im Orgiasmus der ehelichen Verbindung und des Leidenstodes seine Kulmination findet. Verschwommene Vorstellungen, die indessen ausreichen, um als Sauerteig des selbständigen orgienhaft-religiösen Schaffens zu dienen! Die Sage von den tobsüchtigen, tanzenden und kriegerischen Weibern, die übers Meer nach Argos kamen, und von der Schlacht zwischen ihnen und den Hellenen, wie auch die Legende von der Enthauptung des übers Meer nach Lerne gekom-

menen Dionysos durch Perseus, bewahrten, will uns scheinen, das Andenken an solche Berührungen des Hellenentums mit den wahnwitzigen Scharen, die zeitweise durch ihren Einfall oder ihre Ansiedelung hervorgerufen wurden. Hier zeigte sich die Kraft der Ansteckung und zugleich auch die Entschlossenheit zum Widerstand, wie der Dichter der „Bakchantinnen" diese Begegnungen schildert, indem er auf Klein-Asien als auf den Herd der Ansteckung des dionysischen Wahnsinns hinweist. Thrakien ist für Euripides nur ein vermittelnder, weiterleitender Kreis; jedoch der dionysische Festlandskult war ohne allen Zweifel durch die eigenartigen Einflüsse aus Thrakien bedingt, dessen wüste Gottesdienste die Vorstellung von der ewigen Wiederkehr auf die Erde des sterbenden Throngenossen der wilden Göttin, des Großen Jägers neben der Großen Jägerin, einflößten und von der Wiederkehr seiner treuen und zur enthusiastischen Selbstaufopferung bereiten Verehrer mit ihm. In Thrakien erkennt man die Heimat der Bergmänaden, der Thyiaden des Parnassos, so wie man im Inselgebiet die Heimat der „Meeresmänaden" (ἁλίων γυναικῶν von Argos) erkennt.

Die ersten Triebe des Dionysostums keimen also in den sporadisch verstreuten alt-hellenischen Geschlechtern und Sippenverbänden auf, die gleichartige Impulse der Stämme in Klein-Asien, Kreta und Thrakien in sich aufnahmen, auf dem Boden der weitverbreiteten vor-hellenischen Religion einer männlich-weiblichen zwei-einigen Gottheit, in welcher als herrschende die eine, ewigverweilende Göttin verehrt und ihr männliches Korrelat als periodisch entstehend und vergehend gedacht wird. Die hauptsächlichsten kultischen Merkmale dieser Religion als einer orgiastischen sind das männermordende Opfer (einschließlich der Tötung eines Kindes männlichen Geschlechts und der Omophagie) und die weibliche Führerschaft bei den Orgien. Abgesehen von dem, was unmittelbar mit den ältesten Kulten der Artemis und des Dionysos in Verbindung steht, schimmern Erinnerungen an diese Religion noch durch im Kreis der Vorstellungen und Sagen, die mit der Verehrung der Mutter-Erde, der Nacht, der Erinnyen verknüpft sind, in einigen lokalen Einzelkulten, wie dem Kultus der Großen Göttin auf Lemnos, und in den Mythologemen wie der Orestie. Der Sieg der Idee von der männlichen höchsten und ewigverweilenden Gottheit spiegelt sich in den orgiastischen Gottesverehrungen der frühen Epoche wider als Verdunkelung und Herabsetzung der Vorstellung von dem zeitweilig bei der unsterblichen Göttin zum Leben erwachenden Gott. Seine Verehrung zersplittert in eine zusammenhangslose Vielheit von kleinen Kulten oder solchen, die auf lokale Heroen und Dämonen übertragen werden, oder überhaupt den Gegenstand ihrer Verehrung nicht kennen, wie der Kultus des namenlosen Heros. Ein langsamer rückläufiger Prozeß setzt ein, der die kosmi-

sche Idee des leidenden Gottes seinen heroischen Opferhypostasen allmählich wieder entzieht.

In einigen Gegenden zeigt die ursprüngliche orgiastische Religion eine große Lebenszähigkeit und Widerstandkraft, aus denen sich eigenartige kultische Formen entwickeln. So bleibt im orgiastischen Thrakien, das Zeus nicht kennt, der sterbende und zugleich todbringende Gott, der Gott des Todes im passiven wie im aktiven Sinn des Begriffes, dem die Spaltung in die Gestalten des Verfolgers und des Verfolgten eigen ist, der einzige Gott neben der einzigen Göttin, der Artemis der Hellenen, oder er differenziert sich nur oberflächlich in zwei einander gegenseitig ergänzende und ablösende Götter, welche die Hellenen Dionysos und Ares nannten. Bei den Phrygiern wird Zeus mit dem alten leidenden Gott identifiziert und ist nicht unabänderlich ewigweilend, sondern taucht wechselnd auf und entschwindet wieder. Im Kultgebiet der kleinasiatischen (hethitischen) Großen Mutter, der Rhea der Hellenen, und in den davon abhängigen Kulten – der Großen Göttin Bendis auf Lemnos, der Aphrodite und ihres Throngenossen Adonis auf Kypros – bleibt die orgiastische all-einzige weibliche Gottheit mit ihrem ihr untergeordneten, zum Opfer bestimmten männlichen Korrelat beinahe unberührt. Auf Kreta werden die Elemente der ursprünglichen Religion in eine eigenartige Verbindung mit der Religion eines bestimmten Zeus-Tauros gebracht; die männliche Gottheit behauptet sich unbeschränkt als oberstes religiöses Prinzip, gleichzeitig aber bringen Vorstellungen von der Geburt und dem Tod des Zeus ihn dem Gott von Klein-Asien nahe.

Der religiöse Einfluß von Kreta, dessen Homer gedenkt und der bis zum 6. Jahrhundert nicht aufhörte – ein Einfluß, der in dem homerischen Hymnos an den pythischen Apoll so bedeutsam hervorgehoben wird – , verändert tiefgreifend in vielen lokalen Kulten die hellenische Gottesverehrung, indem sie Zeus Züge des idäischen Gottes, des Zeus-Diktaios, verleiht, der in seiner orgiastischen und chthonischen Gestalt gewissermaßen als Prä-Dionysos erscheint. Die Periodizität von Geburt und Tod des Gott-Stieres war allerdings auf Kreta längst vergessen, und die nachahmenden Handlungen – μιμήσεις – hatten endgültig die Anschauung befestigt, daß solches ein heiliges und geheimnisvolles Geschehnis, das einst der Gottheit des Zeus widerfahren war, jedoch es blieb unausrottbar und trieb offenbar Kreta frühzeitig dazu, nach der orgiastischen Sohneshypostase des Zeus zu suchen. Auf jeden Fall ist die orgiastische Verehrung des „Menschenzerreißers" Dionysos auf Kreta, die den Inselkreis des Dionysostums so eigenartig färbt, aus der uralten Vorstellung des lokalen Zeus, aber schon vor dem Finden des Namens Dionysos bei den Hellenen, abgeleitet. In der vordionysischen Epoche gab, wie uns scheint, gerade der kretische Einfluß dem Hellenentum den ersten Impuls, den Widerspruch, der sich in der

Idee des Zeus aufgetan zwischen der homerischen Vorstellung von ihm und dem Gott, der geboren wird und stirbt, zu lösen durch Übertragung des orgiastischen Mythos von dem verfolgten und in der Höhle verborgenen Knäblein auf einen neuen Gott, den Sohn des Zeus. In der frühen Einwirkung Kretas auf Delos und Delphi sehen wir einen im ganzen nicht geglückten Versuch, den Hellenen diesen Gott-Sohn in Gestalt des Apoll zu geben, infolgedessen werden ihm in jener Epoche auch viele vordionysische Züge zugeschrieben (S. 41 ff.). Der Impuls möchte von Kreta gegeben sein, das Finden der Sohnesgestalt und des Namens aber ist dennoch, und zwar in vollem Maße, eine Frucht hellenischer Religionsschöpfung, und sie schafft zum ersten Mal die Religion des Dionysos im eigentlichen Sinn.

Den leidenden Gott als Sohneshypostase des himmlischen Vaters finden wir in vorhellenischen Kulten nicht, denen eher die Vorstellung von einem Sohn der Göttin oder von einem von ihr gehegten Knäblein eignet, wie zum Beispiel Adonis, der von Aphrodite in einer Lade verborgen wird (S. 138); das Bild vom Sohn des Vaters, vom Erlöser, taucht etwa nur in dem fernen Kreis assyro-babylonischer Glaubenslehren auf. Für die Hellenen war die Charakteristik des leidenden Gottes als Sohneshypostase die natürliche Schlußfolgerung aus dem Heroenkult, der das Ideal nicht eines olympischen Gott-Sohnes wie Apollon großgezogen hatte, sondern eines Heros, Sohn des Zeus, wie der Mensch und Dulder Herakles, der in vielen Beziehungen ein Doppelgänger und Nebenbuhler des Dionysos ist (S. 79 ff.). Als das heroische Abstraktum der Leidensorgien, kraft der Aufpfropfungen der religiösen Vorstellungen von Kreta, Thrakien und Klein-Asien, das Gesicht des Gottes annahm, trat er bei den Hellenen an zweite Stelle und wurde zu einem Herabsteigen des Zeus, zu der aus seinem Schoß herabfließenden lebendigen Feuchte, zu seiner gottmenschlichen Verkörperung auf Erden und seinem Widerschein im Reich der Unterwelt. Nicht umsonst wurde in Theben die Geburt des Dionysos gefeiert – die Geburt zur Welt dessen, der auf Erden von einer irdischen Mutter ausgetragen ward, im Himmel aber vom Vater selbst: der Gottessohn wurde bei den Hellenen geboren.

Zum Zwecke einer bequemeren Übersicht wollen wir die ermittelten Ergebnisse unserer Untersuchung in der folgenden Reihe von Thesen aufführen:

I. Dem Finden des Namens Dionysos und der allgemeinen Anerkennung seiner Gottheit ging in dem sogenannten „homerischen" Griechenland eine Epoche vordionysischer orgiastischer Kulte voran, die nicht unter dem gemeinsamen Namen des Gottes vereinigt waren und getrennt einzelne Elemente der späteren Dionysosreligion entwickelten.

II. Bei der synthetischen Charakteristik sowohl des dionysischen wie auch des vordionysischen Orgiasmus muß man drei Züge hervorheben, welche die

mehr oder weniger bestimmt und vollständig ausgedrückte Tendenz des religiösen Denkens bezeichnen:

1) die Identifizierung des orgiastischen, ursprünglich menschlichen Opfers mit der Gottheit, der es dargebracht wird, oder mit dem Korrelat dieser Gottheit;

2) die Identifizierung der Teilnehmer der Orgien, insofern sie den Zustand des Enthusiasmus oder der Gottbesessenheit erfahren (βάκχοι) mit der Gottheit selber;

3) die doppelte Vorstellung von der Gottheit: a) als Herrscher der oberen und unteren oder unterirdischen Sphäre zugleich; b) als Priester und besonders als Opferzerreißer (Omophagie) einerseits, und als Geopferter, „Leiden"-Erduldender und Sterbender andererseits.

Diese Zweiteilung erklärt sich dadurch, daß die Gottheit gleichzeitig als Prinzip des Lebens und des Todes gedacht wird und, in der Eigenschaft dieses letzten, als Prinzip des Lebens und Todes in aktiver und passiver Bedeutung, d. h. sowohl als tötende wie als sterbende Gottheit.

III. Die vordionysischen Kulte stellen zwei Typen dar:

1) den Typus der Kulte des namenlosen Prä-Dionysos, der unmittelbar als Keim der Dionysosreligion dient;

2) den Typus der Kulte eines Prä-Dionysos unter anderen Namen.

Der zweite Typus oder die zweite Gattung kann in zwei Unterarten geteilt werden:

a) in Kulte, welche den Namen ihres Gottes aus einer allgemein verbreiteten Gottesverehrung entlehnen, was den vollständigen oder teilweisen Verlust ihrer Selbständigkeit nach sich zieht;

b) in Kulte, welche den gesuchten Namen aus ihrem eigenen Inhalt schöpfen unter Bevorzugung der Heiligung einer der kultischen Anrufungen (ἐπικλήσεις) des Gottes, welche die Kundgebungen seiner Wirkenskraft bezeichnen.

Zu dieser Art (b) gehören der Kultus des Großen Jägers, Zagreus, und ein beträchtlicher Teil der späteren heroischen Hypostasen des Dionysos, wie Aristeus, Meliteus, Makareus, Euneus, die ihrer Herkunft nach älter als Dionysos selber sind.

IV. Bei der ersten Art (a) des zweiten Typus nimmt das vordionysische *numen* ein fremdes *nomen* an, indem es sich mit der einen oder andern allgemein anerkannten Gottheit zu verschmelzen sucht. Daraus entsteht eine Reihe eigentümlicher religiöser Bildungen wie:

a) der klein-asiatische orgiastische Zeus mit dem Attribut der zweischneidigen Axt, einem Erbe der hethitischen Religionen;

b) der drachengestaltige oder begrabene Zeus der Inseln, der durch den Brauch der Buphonien geehrt wird, mit seinem Vorfahr, dem Zeus-Idaios oder

Diktaios auf Kreta, der auf die minoische Religion des Gottes der zweischneidigen Axt zurückgeht;

c) Zeus, der Räuber des Ganymed, der seinen Wurzeln nach ebenfalls kretisch ist, und die heroische Hypostase der ihm verwandten, aber nicht kretischen, sondern klein-asiatischen Gottheit des Tantalos, ursprünglich der Gott des Berges Sipylos;

d) Zeus-Meilichios, offenbar semitischer Herkunft, und seine Korrelate Zeus-Maimaktes, Zeus-Philios und andere;

e) Zeus-Lykaios in Arkadien;

f) Zeus-Laphystios in Orchomenos, der, wie auch der Zeus-Lykaios, Züge verwandtschaftlicher Ähnlichkeit mit dem thrakischen Prä-Dionysos Lykurg aufweist;

g) Ares, der thrakische Prä-Dionysos, der von den Hellenen in die Schar ihrer Götter noch vor Dionysos aufgenommen wurde und, bei Wahrung vollkommener Selbständigkeit seines Kultkreises, auf immer mit ihm in Beziehungen einer natürlichen teilweisen Theokratie verbleibt.

Einige dieser Kulte wurden späterhin durch den Kult des ihnen entsprechenden Dionysos verdoppelt, was ihre vordionysische-Wesenheit enthüllt. Dazu gehören der Zeus und der Zeus-Bakchos der späten pergamenischen Inschrift, der alt-bekannte Zeus-Tauros und Dionysos-Tauros auf Kreta, Zeus- und Dionysos-Meilichios, Zeus- und Dionysos-Laphystios, Ares- und Dionysos-Enyalios; auch Zeus-Aristeus, Zeus-Heros, Zeus-Sabazios und andere gehören hierher.

V. Die vordionysischen Kulte unter andern Namen, die in Mythos und Brauch die Zeit der menschlichen und besonders der Kindesopferungen widerspiegeln, tragen in den Bestand der Dionysosreligion das ihr notwendige Element (siehe These II) des orgiastischen dionysischen Doppelgängers und Verfolgers hinein. Der Beweinungskult andererseits der vordionysischen Dulder – a) der Kinder und Knaben (Linos und einer Reihe anderer), b) der Jünglinge (wie Pentheus und offenbar auch schon Achill; wie Daphnis, Adonis, Antheus, Ampelos, Hyakinthos, und andere jugendliche Heroen-Dämonen der Vegetation), c) der gerechten und sanftmütigen Männer (wie Rhesos, Palamedes, Protesilaos, Amphiaraos) – bereichert das synthetische Antlitz des Dionysos durch wesenhafte Züge und schafft eine Reihe heroischer Hypostasen des Dionysos, die durch den unabänderlichen Stempel der „Leiden" (πάθος) gekennzeichnet sind. Im frühen Kult des vordionysischen Herakles sehen wir den mißglückten Versuch, eine dionysosähnliche Leidensreligion zu schaffen; infolgedessen wird Herakles auch späterhin in enge Verbindung mit Dionysos gebracht.

VI. Der erste Typus, der Typus der Kulte des namenlosen Prä-Dionysos, der auf die Epoche der Verehrung der leeren Throne oder Altäre einer unsichtbar

zugegenen Gottheit zurückgeht, ist vor allem bei der Anbetung des namenlosen Heros zu beobachten, die in Thrakien und Thessalien weit verbreitet, in Hellas und Groß-Griechenland verstreut war, ihre Spuren im späten Rom zurückließ und offenbar das griechisch-römische Heidentum überlebt hat. Soweit die Abarten dieses Kultes aus seiner in sich geschlossenen lokalen Abgesondertheit hervorgehen, werden sie entweder in die Anziehungssphäre mächtiger Nachbargottheiten hineingezogen oder lösen sich in der Dionysosreligion auf. Der Heros differenziert sich in den Heros-Reiter und den Heros-Jäger, wobei diese Charakteristik jeweilig durch die Einführung der entsprechenden kultischen Namen festgelegt wird, was den Heros bereits aus dem Kreis der namenlosen Prä-Dionysoi heraushebt. Hieraus ergibt sich eine Reihe vordionysischer Gebilde, die entweder Aspekte des Dionysos-Hades sind, wie z. B. Zagreus, oder dessen heroische Hypostasen, wie zum Beispiel die Reiter Adrastos, Melanippos, Kyanippos, Hippolytos (auch der vordionysische Diomedes gehört hierher) und die Jäger Aktaion und Orestes.

VII. Einen namenlosen vordionysischen Kult von ungeheurer Energie finden wir in dem weiblichen Orgiasmus, der zum Gegenstand seines Weihedienstes die weibliche Gottheit der Erde und Nacht hat zusammen mit einem noch nicht offenbarten männlichen Korrelat der dunklen Göttin in Gestalt eines Gottes, der periodisch geboren wird und stirbt, aus dem Schoß der Erde heraufbeschworen und hingeopfert, vorwiegend in Gestalt des Drachen-Gemahls gedacht wird und erst später augenscheinlich als Drache und Kind. Den Mänaden des Dionysos gingen die vordionysischen Mänaden voran, deren Projektion im Mythos die Erinnyen bilden. Sammelpunkte der Mänaden waren im Mutterland Hellas die Berge Kithairon und Parnaß.

Im Inselkult und im Kreis von Klein-Asien begegnen wir der gleichen Erscheinung des weiblichen, vordionysischen Orgiasmus, verbunden mit dem Kult der ewig-weilenden Großen Göttin und des sterbenden Gottes. Jedoch überwiegende Bedeutung in der Entwicklung der Dionysosreligion kommt den Mänaden des Berg- und Efeukultes im Mutterland zu. Bei den trieterischen Orgien der parnassischen Thyiaden, die den Liknites wecken, ertönt zum ersten Mal die bald in Theben gehörte Kunde, daß Dionysos zur Welt geboren ward.

VIII. Die älteste Epoche des Delphischen Orakels, dessen Geschicke eine ausschlaggebende Bedeutung für die gesamte Entwicklung der hellenischen Religion und der hellenischen Kultur überhaupt hatten, wird durch die Herrschaft des weiblichen Orgiasmus in Delphi charakterisiert. Bis zum Kommen des Apoll war der Wahrsagetempel, wie später das Orakel in Megara, der kultische Mittelpunkt der Erde und Nacht. Python, dessen Analogon wir im amphikleischen weissagenden Drachen sehen, ist das männliche Korrelat der Nacht-

göttin. Apoll, der sich Delphis bemächtigt, ehe Namen und Antlitz des Dionysos gefunden sind, nimmt dort dionysische Züge an; er wird als zeitweiliger Bewohner des Reiches der Unterwelt gedacht und eignet sich die Gabe enthusiastischer Prophezeiung an. Als der Name des Dionysos gefunden ist, muß er seine Macht mit seinem uranfänglichen, wenngleich auch jüngeren Throngenossen teilen; jedoch sehr Vieles vom uralten Besitz des Dionysos bleibt ihm auf ewig. Die Apollonreligion ist ihrem Wesen nach eklektisch, und ihr Inhalt setzte sich in erheblichem Maß aus Übertragungen von Attributen und Eigenheiten des in der vordionysischen Epoche werdenden Dionysos auf Apoll zusammen. Das Bestreben, Apollon als die Verkörperung des noch nicht verwirklichten dionysischen Ideals hinzustellen, verrät den Einfluß Kretas auf die Bildung der Kulte von Delos und Delphi.

IX. Die historische Anciennität und Vorherrschaft des weiblichen Prinzips in der vordionysischen Epoche hatte zur Folge:

1) daß dem Dionysos unabänderlich eine ihrem Element nach irdische Mutter zugeschrieben wird, entweder in der Gestalt der Semele (der Erde) oder der vordionysischen Io (mehr chthonische als Mond-Göttin) oder der orgiastischen Demeter (der Erde und Mutter) oder endlich der unterweltlichen Persephone – ungeachtet der widerstreitenden Bestrebung, ihn ausschließlich als Emanation des Zeus zu betrachten, als die Himmelsfeuchte des Lebens, die auf Nysa niederfließt (das dionysische Paradies) aus dem Schoß des Beregners Zeus. Infolgedessen wird der Gott verkündet – so lautet die übereinstimmende Formel – als der zweimal Ausgetragene, von Mutter und Vater, oder als der „Zweimüttrige" oder „Zwiefach-Geborene";

2) die unweigerliche Throngemeinschaft einer weiblichen Gottheit mit Dionysos, vorwiegend der ihm verwandten Artemis, deren Platz indessen, besonders bei ihrer Vereinigung als Schwester mit Apoll, je nach den Bedingungen des Ortes und der Zeit, auch von andern Göttinnen eingenommen wird, als da sind: die Große Mutter in Klein-Asien, die Große Göttin auf Lemnos und im attischen Phlya, die kretische Ariadne, die Aphrodite von Kypros, Isis, Hera und schließlich, unter der Einwirkung der Orphiker, in Athen Pallas-Athene.

In vielen lokalen Kulten, besonders der Artemis, kleidet sich die dargelegte Wechselbeziehung, bei Wahrung des Prinzips der Throngemeinschaft, typisch in die Kultformen des von alters her gegebenen orgiastischen Antagonismus der Geschlechter. In allen diesen mannigfaltigen Offenbarungen behauptet die Dionysosreligion ihre grundlegende Ideenform als Religion der Dyas.

X. Die Eigentümlichkeiten der kultischen Symbolik ermöglichen es, zwei Typen der Dionysosverehrung zu unterscheiden, die wir, indem wir die Sphären ihrer ursprünglichen Verbreitung dabei im Auge haben, schematisch als 1) den Gebirgs- und Festlandtypus und 2) den Meeres- und Inseltypus bezeich-

nen wollen. Die Wechselwirkungen beider Typen, die sich schon frühzeitig auf dem Wege der Migration kreuzten, führen zu ihrer Verschmelzung, durch welche der Bildungsprozeß der Dionysosreligion vollendet wird. Wir wollen die Züge hervorheben, die für jeden Typus am charakteristischsten sind und, wenn nicht ihm ausschließlich, so doch auf jeden Fall von alters her seinem Kreis eigen und beim andern nicht ursprünglich vorhanden sind, und kommen somit zu folgender Gegenüberstellung unterschiedlicher Symbole und Kultformen des einen und des andern Typus:

Festlandkult	*Inselkult*
Gott-Drache und Kind	Gott-Stier
Thyrsos und Fackel, Efeu	Zweischneidige Axt, Weinrebe
Hirschkalb, Ziegenbock, Hund, Fuchs	Delphin, Löwe, Panther, Fisch
παννυχίδες, λαμπτήρια	Dithyrambos
Zerreißung als ἱερὸς γάμος	Enthauptung als phallischer Kult; Kult des Hauptes; πρόσωπα
λίκνον; *cista mystica*; Schlange, Phallos	Arche auf dem Wasser; der daraus erblühende Baum des Lebens
Dionysos, der Gebirgsjäger	Der Meeres-Dionysos, der auf den Wassern schwimmt oder geht; Fischer
Wildes Unkraut	Fruchttragende Bäume, παράδεισος Διονύσου
Pythische Weissagungen, Musen; Phallophorien der Winzer	Chariten, Horen, Nymphen des Überflusses. Handlungen in Masken, Verkleidung der Männer als Frauen

Das, was beide Typen miteinander gemein haben (wie die Orgien und Wanderungen der Mänaden, die Konzeption vom orgiastischen Opfer, die Zweiteilung des Dionysos, die Omophagie u.s.w.), weist auf den gleichen Ursprung des Prä-Dionysostums, die Unterschiede auf seinen doppelten Quell aus nicht-hellenischen Religionen: das Urbild des Festlandkultes ist der thrakische Orgiasmus, das Urbild des Inselkultes der kretische und klein-asiatische Orgiasmus unter teilweiser Einwirkung von Ägypten.

XI. Der älteste bukolische Kult ist ein orgiastischer Kult des Prä-Dionysos-Tauros kretischer Herkunft. Die Analyse der athenischen staatlichen Bräuche, wie die Vermählung der Gattin des Archon-Basileus mit Dionysos, und der

attischen Stammes-Sacra gestattet, die Geschichte der Vereinigung des ursprünglichen bukolischen Kultes mit dem Orgiasmus der Bergmänaden (den attischen Thyiaden) zu rekonstruieren, was zum ersten Mal den Gesamtinhalt der Dionysosreligion in Attika ergibt. Diesen, wie das üblich ist (siehe S. 9), in die Symbolik der Vermählung eingekleideten Synkretismus zweier selbständiger Kulte – des schon dionysischen Festlands- und des vordionysischen Inselkultes –, die durch ihre Totems bestimmt sind, einerseits durch die Schlange und den mit Efeu oder Tannengrün umwundenen Thyrsos, andererseits durch den Stier, die zweischneidige Axt und die Weinrebe, – diesen Synkretismus findet man auch in andern Gegenden, vor allem dort, wo wir bukolischen „Hochzeitsgemächern" (θάλαμοι) begegnen. Da das Brautgemach vorwiegend als Gemach der Semele erscheint, welches sich als „Bukoleion" erweist, d. h. als Heiligtum der thebanischen Bukolen, muß man annehmen, daß die Verkündung der Geburt des Dionysos in Theben, die der Begründung der Dionysosreligion gleichkommt, das Resultat der Vereinigung der beiden obendargelegten Kulte ist.

XII. Die orphische Glaubenslehre, die eklektisch in Bezug auf die volkstümlichen Kulte ist, welche in ihrem Kreis zum Gegenstand früher metaphysischer Reflexion und mythenbildender Bearbeitung werden, und synkretistisch in Bezug auf die Aufnahme von religiösen Begriffen aus dem ägyptischen Osiriskult, die für sie bestimmend sind, diese Glaubenslehre, die begründet ist auf der Identifizierung des vordionysischen Zagreus mit Dionysos und dem Gedanken der Zerstückelung (σπαραγμός, διασπασμός, διαμελισμός) und der Wiederzusammenfügung (σύνστασις) des Opfers, des Heraufbeschwörens von den Toten (ἀνάκλησις) und der Wiedergeburt (παλινγενεσία), unterwirft sich unter Peisistratos das staatliche kultische Leben in Athen und wirkt schon vorher mächtig auf die Bildung der Dionysosreligion ein; ohne diese Einwirkung in Rechnung zu stellen, kann man die Entwicklung der bukolischen, eleusinischen und delphischen Kulte nicht verstehen.

XIII. Uralt-hellenische Elemente des Prä-Dionysostums sind:

1) der willkürliche ländliche Orgiasmus, welcher der Mehrzahl der ackerbauenden Stämme auf der Kulturstufe der ursprünglichen Magie gemeinsam ist und in einzelnen Gegenden einen günstigen Boden für die Aneignung komplizierterer orgiastischer Kulte fremdländischer Herkunft durch die Volksmassen darbot;

2) der Heroenkult mit seinen Beweinungen zum Gedächtnis auf geheiligten Grabhügeln und in heiligen Bezirken und mit seinen nachahmenden Weihehandlungen, welche die Leiden der Heroen wiedergaben, wobei diese enthusiastischen Bräuche sich in der volkstümlichen Vorstellung mit den magischen Zwecken des Agrar-Orgiasmus verbanden;

3) das durch die erwähnten Beweinungen großgezogene pathetische Verhältnis zur Religion überhaupt und die Vorstellung, daß die Götter Leiden und Tod unterworfen sind, woraus das Unbefriedigende der aristokratischen Auffassung vom homerischen Olymp entspringt und das Suchen nach einer religiösen Synthese der Begriffe von Gott und Heros im Bild des Gottessohnes, der als Heros stirbt und als Gott wiederaufersteht;

4) die alt-arische Vorstellung von der lebendigen, unsterblichen, die Erde beregnenden Feuchte, übertragen von der höchsten Gottheit auf den Gottsohn;

5) der alt-arische Glaube an das Aufsteigen der Seelen aus dem Reich der Unterwelt an den Totengedenktagen des Frühlingsfestes der ersten Blumen und an eine davon abhängige menschliche Fruchtbarkeit auf Erden, welche der Idee der Palingenesie nahekommt;

6) die Verkündung der Geburt des Dionysos auf Erden.

Die übrigen Elemente des Prä-Dionysostums werden von Hellenentum nach und nach aufgenommen, von der ersten Zeit der Besiedelung von Hellas an, auf dem Wege der nachahmenden Wiedergabe fremder Bräuche und der enthusiastischen Ansteckung, der kulturellen Assimilation und der Stammesmigrationen, aus der hethitischen, kretischen und thrakischen Religion, die alle gleichmäßig auf der Verehrung der einen ewig-verweilenden Göttin und ihres männlichen, sterbenden und wiederauferstehenden Korrelates beruhen.

XIV. Die in der Zeit der ersten Aoiden unter dem Zeichen Apolls in aristokratischem Geiste unternommene Organisierung der Religion führt zu einem rituellen Dualismus der olympischen Kulte einerseits, der nächtlichen oder unterweltlichen andererseits, der sich zuspitzt bis zum Verbot jeglicher Vereinigung, Vermengung oder auch nur Angleichung der religiösen Handlungen, welche der einen oder andern Sphäre angehören. Hieraus entsteht der Begriff der „Katharsis", d. h. des reinigenden Mysteriums, durch welches vor dem Antlitz der Himmelsbewohner und der im Lichte der Sonne lebenden Sterblichen die „Verunreinigung" (μίασμα) des Verkehrs mit der Unterwelt abgewaschen wird, sei es das Vergießen von Menschenblut oder nur die Berührung mit einem Verstorbenen, oder, schließlich, die Teilnahme an chthonischen Kulten und die Besessenheit von dem Gott aus der Erdentiefe; der nicht Gereinigte untersteht der Macht der Hades und verfällt der, wenn auch in ihren tatsächlichen Folgen nicht immer gleichartigen, aber prinzipiell für alle gleichen religiösen Ächtung unter den Lebenden.

Die „Katharsis" wird in ihrer Anwendung bei den uralten enthusiastischen Gedenkfeiern der heroischen Leiden zum unabweislichen Korrelat des πάθος. Der volkstümliche anthropopathetische Glaube, der in seiner Opposition gegen die olympischen Kulte nach einem versöhnenden Glied sucht in Gestalt des Gott-Heros, der beiden Kultsphären gleichmäßig angehört, gibt sich um so ei-

fervoller diesem Suchen hin, je brennender er die Notwendigkeit nach einer sich selbst genügenden kathartischen Lösung der pathetischen Zustände empfindet. Erst die Religion des Dionysos verleiht den chthonischen Leidenskulten Autonomie, insofern der Gott, dem Himmel und der Unterwelt zugleich angehörend, gleichzeitig als Erreger und Löser des Pathos erscheint.

Sie tritt vor das Hellenentum in Wahrheit als eine neue Religion und nicht als neuer Einzelkult, und zwar gerade als Religion der reinigenden gemeinsamen Handlungen (ὄργια) und geheimen Weihen (τελεταί), indem sie dadurch die späteren Mysterien ankündigt und im Voraus begründet. Man kann sie als das Neue Testament der Hellenen bezeichnen, weil sie zum ersten Mal zwischen Mensch und Gottheit eine beide vereinende Verbindung herstellt, die in der inneren religiösen Erfahrung der enthusiastischen Reinigung erlebt wird. Kein Wunder, daß die mystische Religion den Antrieb zur frühen Entwicklung einer „Theologie" gibt, und daß diese, in den Formen des Orphismus, nur eine Aufstockung auf das Kultleben bleibend, nichtsdestoweniger eine lebendige Beziehung zur allgemeinen Volksreligion bewahrt, die Macht, verwandelnd auf sie einzuwirken besitzt, und von weiten Kreisen als Lehramtsautorität anerkannt wird.

XV. Eine Folge des kultischen Dualismus war der Ausschluß der orgiastischen und threnetischen Formen aus der Apollon unterstehenden Sphäre der musischen Künste. Mit der Behauptung der Dionysosreligion gehen sie in ihren dithyrambischen Kreis ein, was ihnen die Wege musischer Entwicklung eröffnet. In diesem Sinn erscheint der Dithyrambos als notwendige Voraussetzung der Tragödie.

Die ältesten Beweinungshandlungen in der Epoche der sogenannten „synkretistischen" Kunst waren eine nachahmende Wiedergabe der heroischen Leiden, die in der homerischen Gemeinde Gegenstand epischer Darstellung in apollinisch-hesychastischem Ton geworden waren und keine Verbindung mit dem Heroenkult hatten. Diese enthusiastischen Handlungen, die sich mit den Vorstellungen und Bräuchen des ländlichen Orgiasmus verbanden, erhielten sich Jahrhunderte lang in den lokalen Sitten und wurden durch Landleute in Bocksfellen dargestellt, die sich durch die religiöse Phantasie – soweit die „τραγῆ" zum Ritus wurde (τραγηφόροι) – in chthonische Dämonen verwandelten; solcherart sind die peloponnesischen Böcke (τράγοι), von denen die Bezeichnung der „tragischen Art" (τραγικὸς τρόπος) herrührt. Dionys, der die Satyrn in die Schar seiner Begleiter aufgenommen hat, wird in seiner Eigenschaft als Oberhaupt der heroischen Leiden, ungeachtet der Proteste des kultischen Partikularismus, als wichtigster und öffentlicher Gegenstand des Gottesdienstes der tragischen Chöre anerkannt, die zu einer Spielart des Dithyrambos und durch Arion zur Kunst erhoben werden. Diese Errungenschaften

eignet sich Attika an, dem es nicht gelungen war, selbständig die tragische Art aus seinen lokalen Sitten zu entwickeln, die alle dazu notwendigen Elemente in sich schlossen. Hier aber tritt zur Evolution der Tragödie ein anderes machtvolles Prinzip hinzu, das ihr in Attika heilige Erhabenheit verleiht.

Neben der ältesten kultischen Erblichkeit der Keime des Volksdramas kann man bei verschiedenen Kulten die Erbfolge von Weihehandlungen (δρώμενα) beobachten, die bis auf die vor-hellenische Überlieferung von Kreta zurückreichen. Die Orphiker, die zur Zeit des Peisistratos, welcher dem Gott den ersten Tempel in seinem heiligen Bezirk am Südabhang der Akropolis errichtete, in Delphi die volkstümlichen Kulthandlungen in Mysterien verwandelten, hatten sich offenbar zum Ziel gesetzt, zu dem heiligen eleusinischen Drama, das die Taten der Götter schilderte, ein volkstümliches Gegenstück zu schaffen in den tragischen Handlungen, die den Heroen geweiht waren, und die in Zukunft nicht mehr wie bisher von einem kyklischen, sondern, wie bei den Mysterien, von einem im Viereck aufgestellten Chor mit gottesdienstlicher Feierlichkeit im Theater nahe dem Dionysostempel aufgeführt werden sollten. So kehrt die Leidenshandlung, den Kreis vollendend, zu den im Epos vergessenen Formen des Heroenkultes über die Verallgemeinerung der Idee der Leiden in der Religion des leidenden Gottes zurück.

XVI. Die Tragödie war der tiefste allgemeine Ausdruck der dionysischen Idee und zugleich das letzte allgemeine Wort des Hellenentums. Das ganze religiöse Leben der Hellenen und insbesondere die ganze hellenische Mythenbildung brach sich durch sie im dionysischen Kreis. Das Ende der Tragödie war das Ende des Hellenentums und der Anfang des Hellenismus. Beim Hinsiechen der Tragödie sucht die dionysische Idee sich einen Ausdruck in den hellenistischen Mysterien, die nur von der einen Idee – des leidenden, sterbenden und wiederauferstehenden Gottes durchdrungen waren. So schuf die hellenische Welt den Boden für das Christentum, das schon in seiner Wiege – im „heidnischen Galiläa" (*Jes*. 9, 1; *Matth*. 4, 15) – von der Symbolik und dem Pathos des Dionysostums durchtränkt zu sein scheint.

Anhang I

Der Sinn der antiken Tragödie[1]

Nietzsche irrte sich nicht, als er sein Buch über die Geburt der Tragödie mit dem Versprechen einleitete, daß unsere Ästhetik wesentlich bereichert würde, wenn wir uns daran gewöhnen, in jedem Kunstwerk zwei in ihm notwendig vorhandene, polar entgegengesetzte und sich in Wechselwirkung befindende Prinzipien zu unterscheiden, die er mit den Namen zweier hellenischer Gottheiten zu bezeichnen vorschlug – mit denen von Apollo und Dionysos, die diese ästhetische Polarität mit Bestimmtheit zum Ausdruck bringen.

Diese Verkündung eines Gedankens, der seinem Wesen nach nicht neu ist, im Gegenteil glücklicherweise dem frühesten Altertum angehört, der aber zum ersten Mal mit dieser Deutlichkeit und Prägnanz ausgesprochen wurde, – diese Verkündung kann man mit vollem Recht als eine Entdeckung bezeichnen: in solchem Maße erweis sie sich fruchtbar für das Verständnis ebensowohl der Natur der Kunst als auch mancher Rätsel des Griechentums. Mehr noch; es zeigte sich bald, daß ihr das Hauptmerkmal jeder wahren Erkenntnis eigen ist: die Unabhängigkeit von den Zusammenhängen, in denen sie im Bewußtsein des Denkers entstanden ist, die Freiheit von ihrem Verkünder selbst.

In Wahrheit: wir können, und zum Teil müssen wir auch, die beiden Prinzipen anders beschreiben, begründen und bewerten, als Nietzsche es getan hat; wir können aber nicht und dürfen auch nicht diese Prinzipien übersehen, ihren Gegensatz verkennen, den zwiefachen Bestand jedes Kunstwerkes leugnen. Mit dieser Entdeckung ist gleichsam die innere Strukturformel des Kunstwerkes festgelegt – unveränderlich trotz aller Einwände gegen das von Nietzsche entworfene Gesamtbild des griechischen Seelentums, die eine nähere Erforschung des Wesens der beiden von dieser Formel umfaßten Elemente mit Recht erhoben hat. So kommt es denn, daß Nietzsches religionsgeschichtliche Aufstellungen über die pessimistische Voraussetzung des Dionysosdienstes, dem jede tröstende Hoffnung auf das Jenseits und das Aufleben nach dem Tode gefehlt haben soll, über die griechische Sinndeutung des Lebens als lediglich ästhetischen Phänomens und dergleichen als widerlegt gelten müssen, sein ästhetischer Hauptsatz aber dadurch nicht im mindesten erschüttert ist, – der Satz

[1] Erstmals erschienen in *Hochland* 34.3 (Dezember 1936), S. 232-243 in autorisierter Übersetzung von J. Schor.

von der zweieinigen, dionysisch-apollinischen Natur namentlich der musischen Künste, d. h. der lyrischen und epischen Dichtung, des Dramas, der Tanzkunst und der Musik.

In folgenden Betrachtungen über das Wesen der Tragödie gehen wir von dem Gedanken aus, der nur nach Plato in die Form eines Philosophems eingegangen ist, dessen Wurzeln aber in das tiefste Altertum reichen: von der doppelten Erkenntnis, daß Apollo Prinzip der Einheit, und sein Wesen Monade ist, daß Dionysos dagegen Prinzip der Vielheit zur Geltung bringt (was auch seinen Ausdruck im Mythos gefunden hat, als Passionen des leidenden und in Stücke zerrissenen Gottes).

Als Gott der Ordnung und des Einklangs, der Eunomie und der Harmonie, ist Apollo die bindende und einigende Macht; als Gott des Hinaufsteigens führt er von den abgesonderten Formen zu der sie umfassenden höchsten Form, vom fließenden Werden zum unbeweglichen Sein. Nicht so Dionysos: als Gott der Trennung und des Andersseins, des Rausches und der Verzücktheit, bringt er, hinabsteigend, seine göttliche Fülle und Ganzheit der Allbelebung der Welt zum Opfer, erfüllt, sich unendlich teilend, alle Formen und durchdringt, sich verschwendend, alle Wesen mit der Begeisterung von Überfluß und Überschwang; denn gerade durch den dionysischen Drang zum Heraustreten aus sich selbst, zum Überschreiten, ja Zersprengen ihrer eigenen Grenzen erhalten die lebendigen Kräfte die vom Gott gewollte Anspannung, um nicht nur sich voll auszuleben im vielgestaltigen Maskenspiel der „in sich getrennten Kreatur" (μεριστὴ δημιουργία, nach der Terminologie der Neoplatoniker), sondern auch um wieder aufzuleben unter neuen Larven im ewigen Mummenschanz des Daseins.

Wenn aber das natürliche Symbol der Einheit von jeher die Monade (μονάς) war, so wurde das Symbol der Trennung in der Einheit, als Quelle jeder Vielheit, durch die älteste pythagoreische Lehre gegeben: die Zweiheit oder die Dyas. Der apollinischen Monade steht also die dionysische Dyas gegenüber – wie dem männlichen das weibliche Prinzip gegenübersteht, das von uralten Zeiten durch die Zahl „Zwei" bezeichnet ward im Gegensatz zur „Eins" des Mannes. Nicht umsonst finden wir unter den zahlreichen Kultbenennungen des vielgestaltigen Dionysos auch solche, die auf seine zwiefache Natur (als Gott und sterblicher Heros), auf seine zwiefache Geburt, auf sein zwiefaches Geschlecht (ἀρσενόθηλυς) ausdrücklich hinweisen.

Dionysos ist, wie bekannt, ein Gott, der vorzugsweise von den Frauen verehrt wurde – das ihnen teuere Kind, ihr Bräutigam, ihr Dämon, der sie mit seiner Gegenwart, Verzückung und Macht, mit dem teils qualvollen, teils beseligenden Wahnsinn des Überflusses erfüllte, der Gegenstand ihres Dürstens,

ihrer Wonnen, ihrer Anbetung, – und letzten Endes ihr Opfer. Die Tragödie ist aber ihrer Natur, ihrem Ursprung und Namen nach eine dionysische Kunst, – eine einfache Variation des dionysischen gottesdienstlichen Ritus.

Dadurch ist bereits die weibliche Seele der Tragödie angedeutet, zugleich auch ihr religiöses und ästhetisches Wesen als einer tiefsten Offenbarung der Dyas in der Kunst.

Wenn wir uns fragen: wie soll kraft ihres Begriffes eine Kunst sein, deren Inhalt und Aufgabe die Offenbarung der Dyas ist, so werden wir selbstverständlich antworten müssen, daß diese Kunst eine innerlich-dialektische sein soll. Sie wird Leidenschaften und Ereignisse darstellen, deren Zusammenhang eine dialektische Kette ergibt.

Je bewußter sich das von dieser Kunst nachgeschaffene Leben bewegen wird, desto mehr Raum wird das logische Element in dessen Darstellung einnehmen (wie wir schon an Aufbau und Dialog der sophokleischen Dramen beobachten können). Je mehr Bewußtheit eine Epoche vom Künstler fordern wird, desto mehr wird diese Kunst sich einem Theorem nähern. (Entsinnen wir uns des französischen Theaters des 17. Jahrhunderts.)

Je weniger Bewußtheit ein Tragödiendichter in seine Kunst hineintragen wird, desto entschiedener wird die Logik der entfesselten Urkräfte, die Mechanik der blinden Leidenschaften in seiner Darstellung überwiegen, desto ausgeprägter wird der Widerstreit der chaotischen Elemente geschildert, desto aufdringlicher wird sich auch das Bedürfnis der rein mechanischen Darstellungsmittel erweisen. (Denken wir an die Werke des Aischylos, der nicht ohne Grund viel häufiger als Sophokles zu den theatralischen Maschinen greifen mußte.)

Die Kunst, der Offenbarung der Dyas gewidmet, wird weiter notwendigerweise eine Kunst der Handlung sein – wenn nicht reine Musik. Der Monologismus, der dem Epos und der Lyrik eigen ist, verringert die freie Entfaltung des dyadischen Prinzips, das von diesen Kunstarten nur in einer verschieden großen Annäherung zum Ausdruck gebracht wird, – als Widerspiegelung in einer Monade; der Monologismus bildet ein Hindernis der unmittelbaren Wirkung der Dyas auf die Seele des Aufnehmenden. Da die Kunst der Dyas es sich zum Ziele setzt, die These und Antithese in ihrer Inkarnation zu zeigen, so wird sich vor unseren Augen das ausbreiten, was Hegel das „Werden" genannt hat; die Kunst wird sich zum Schauspiel des Lebens wandeln.

Die Lösung des dargestellten Prozesses wird in der „Aufhebung" und Auflösung der Dyas bestehen müssen. Sofern diese letzte von lebendigen Wesen in der Kunst dargestellt, in Personen verwirklicht wird, werden die Personen selbst der Auflösung unterworfen: sie müssen entweder sich ihrer selbst entäußern, sich von Grund aus wandeln, – oder aber zugrunde gehen. Dieses logisch

unvermeidliche Ende wird der von uns geschilderten Kunst einen katastrophischen Charakter aufprägen. Das von ihr dargestellte Werden wird somit als eine unaufhörliche Flucht in einen Absturz erscheinen.

Das Grundpathos endlich dieser von uns theoretisch aufgebauten Kunst wird in der beängstigenden Betrachtung und in dem aufwühlenden Erlebnis des Risses wurzeln, des dunklen und leeren Abgrundes zwischen zwei nahen, aber unvereinbaren Rändern, in der Empfindung der verborgenen und unversöhnlichen Widersprüche des seelischen Lebens, deren Klaffen das Geheimnis des Seins leise aufdecken wird, – des Seins, das in den engen Grenzen des irdischen Daseins keinen Raum finden kann und sterblichen Blicken als Nichts erscheint. Diese Kunst muß die Seele erschüttern, sie prüfen und erziehen – durch einen heiligen Schauer. Also nähern wir uns der fundamentalen Bedingung, die das künstliche Anschauen der Dyas zu jener Verwirklichung bringt, deren Name Tragödie heißt.

Der Begriff der Dyas setzt eine urgründliche Einheit voraus, in der sich eine innere Gegensätzlichkeit auftut. Die Kunst der Dyas ist keine bloß antagonistische, die einen beliebigen Widerstreit, einen beliebigen Kampf feindlicher Kräfte darstellen würde. Die Kräfte, die von ihr in gegenseitiger Fehde dargestellt werden, sind von Urbeginn in dem ganzheitlichen Sein verbunden. Dieses Sein muß in sich eine Zweiheit tragen, nicht aber als einen inneren Widerspruch, sondern als Ausdruck der inneren Fülle. Nur im Prozeß des Wachsens und der endgültigen Entfaltung seiner verborgenen Energien nimmt dieses Sein die Gestalten der Trennung und des Streites an. Es entzweien sich seine eigenen Urkräfte, die in ihrer Verbindung seine Ganzheit gebildet haben, so wie die entgegengerichtete Spannung zweier Pfeiler die Straffheit des Bogens sicherstellt. Ein rein äußerlicher Zusammenstoß widerstrebender Mächte, die wir nicht als ursprüngliche Einheit durchschauen, die einander fremd sind oder zwei verschiedenen Seinsordnungen angehören (wie etwa die Kraft der Natur und die des menschlichen Geistes), kann somit nicht Gegenstand der von uns beschriebenen Kunst werden. Darum bleibt auch die Darstellung des inneren Zwiespalts einer Persönlichkeit dieser Kunst fremd, wenn jene von Trieben zerrissen wird, die nicht durch das Gesetz des Charakters zur Einheit zusammenfaßt werden, wenn die Persönlichkeit nicht die innere Stärke besitzt, „im Ganzen zu leben", und sich in ihren letzten Wurzeln nicht ganzheitlich bestimmt hat. Der Ausspruch: „zwei Seelen wohnen in der Brust" – kann eine tragische Deutung nur in dem Falle erhalten, wenn es um das Bewußtwerden der unserer seelischen Verfassung natureigenen Zwietracht geht, die zwischen einzelnen Urkräften des in sich gegliederten menschlichen Wesens waltet. Wäre Hamlet einfach ein schwacher Mensch, so könnte die Tragödie von

Shakespeare nicht so unerschöpflich tief erscheinen; vielmehr würde sie als Tragödie überhaupt nicht existieren. Aber Hamlet ist ein Charakter; und das Rätsel der Ursache, die seiner Aktion im Wege steht, wendet unser Denken den ursprünglichen und allgemeinen Gesetzen des Geistes zu.

Denn die tragische Kunst ist eine menschliche *par excellence*: der Mensch besitzt nicht die eindeutige, ein-gesetzliche Ganzheit der Tiere oder Engel; sein Ort im Weltganzen ist die tragische Grenze; ihm allein ist der innere Kampf zuteil geworden, ihm allein die Möglichkeit gegeben, Entscheidungen in der Zeit zu treffen, die ihn selbst und die Welt bestimmen und binden.

Vergleichen wir jetzt den apriorischen Aufbau dieser der Offenbarung der Dyas gewidmeten Kunst (eine solche ist aber die Tragödie als die Kunst Dionysos', wenn wir, den Alten folgend, die Dyas als das dionysische Prinzip anerkennen), vergleichen wir jetzt diesen apriorischen Aufbau mit den tatsächlich existierenden Kunstwerken und mit der überlieferten Kunde vom Ursprung der Tragödie. Die Tatsachen fallen dabei mit unseren apriorischen Aufschlüssen derart zusammen, daß diese sich kaum von den Ergebnissen einer vergleichenden Charakteristik unterscheiden ließen. Also wollen wir bei der Frage nach der Entstehung der Tragödie verweilen und dem tragischen Prinzip der Dyas in den Uranfängen der dionysischen Kunst selbst nachzugehen versuchen.

Der Zerfall der ursprünglichen Einheit in die einander bekämpfenden Energien ist die Grundidee und das tiefste Erlebnis der dionysischen Kulthandlung. Von Hause aus wird Dionysos als Gott vorgestellt, der seine enthusiastischen Diener gegen sich selbst anführt, um von ihnen geopfert zu werden. In seiner eigenen Gestalt – als leidender Gott – ist er passiv; zugleich aber ist er aktiv als die zur Gottesopferung begeisternde Macht – in den Personen, die seinen auf das Selbstopfer gerichteten Willen vollziehen: so entzweit er sich in antinomischen Hypostasen. In der dionysischen Gemeinschaft allein tragen alle Teilnehmer des ekstatischen Gottesdienstes den Namen ihres Gottes („*bakchoi*"), d.h. sie werden mit ihm auf geheimnisvolle Weise Eines Wesens. Darin besteht also die Mystik der Ur-Dyas in der dionysischen Religion: Dionysos ist das Opfer, zugleich aber auch der Opferer selbst.

Dabei erscheint der Gott unter zwei verschiedenen Gestalten: die eine Gestalt ist er selbst, entweder als handelnde Person des Mythos, oder als Gegenstand der hellseherischen Schau („dionysische Epiphanie") oder endlich als das Opfertier, das durch die rituelle Handlung in ihn selbst mystisch verwandelt wird; seine andere Gestalt ist sein begeisterter Diener und Darbringer des Opfers oder aber sein wütender Widersacher, den der Gott selbst in einen blinden Wahnsinn versetzt hat, und der sich oft (wie der thrakische Lykurgos) dem Forscherauge als eine der Grundhypostasen desselben Dionysos enthüllt. Vor-

zugsweise ist aber diese zweite Gestalt eine weibliche, denn die tiefste, spannungsreichste und religiös erfüllteste Verehrung Dionysos' ist der Dienst der Mänaden, welcher allem Anschein nach auch die älteste Schicht des komplizierten Baus der dionysischen Religion bildet.

Agaue, die ekstatische Priesterin und Märtyrerin Dionysos', die den heiligen Sohnesmord unbewußt vollbringt und das Haupt des Sohnes, das ihr als Kopf des dionysischen Löwen erscheint, auf der Spitze des Thyrsos trägt (der Sohn ist aber, wie der Name „Pentheus" bekundet, nur eine andere Hypostase des leidenden Gottes selbst) – diese Agaue ist zutiefst charakteristisch für die ursprüngliche religiöse Handlung der dionysischen Dyas, aus der sich die künstlerische Handlung der Tragödie entfalten sollte.

Damit sich aber diese künstlerische Handlung aus einer rein kultischen herausentwickeln konnte, mußte das Prinzip der Dyas nicht in zwei voneinander gesonderten Trägern, sondern in einer einheitlichen menschlichen Persönlichkeit erfaßt werden: nur dann vermochte der Ritus, der dadurch einen individuell-psychologischen Inhalt erhielt, einen ersten Sproß der Kunst zu treiben.

Dieser Schritt konnte ohne Mühe getan werden: man brauchte sich nur auf die seelischen Zustände des dionysischen Menschen zu konzentrieren. In ihm klaffte schon die Entzweiung, die auch die Ursache seines vorübergehenden Wahnsinns bildete. Er war der, der er war, zugleich aber auch ein anderer, von einem fremden Willen Besessener – dieser fremde Wille war jedoch in Wirklichkeit nur sein eigener, sein anderer Wille, der in ihm jetzt wach wurde. Die seelische Polarität enthüllte sich in ihm als Koinzidenz der gegensätzlichen Triebe. In dem Nachkommen der wilden Erdensöhne, der Titanen, die vor Zeiten das Dionysoskind verschlungen haben – hätten die Alten gesagt, der verbreiteten orphischen Sage eingedenk –, behauptete sich ungestüm der zwiefache menschliche Bestand: der feurige Same des himmlischen Sohnes und die chaotische Urkraft der dunklen Erde. Die Agaue des ursprünglichen Mythos und der ursprünglichen Handlung war schon ein tragischer Typus.

Gemäß dem Wesen des Gegenstandes unserer Betrachtung könnte man doch wohl auch voraussehen, daß die Offenbarung der Dyas in dem Seelenleben der menschlichen Persönlichkeit sich in heftigen Seelenkrisen, ja in Verzückung und Raserei, zum Ausdruck bringen muß, und daß demgemäß die Kunst, die diese Offenbarung in einer Handlung darzustellen hat, nicht eine Widerspiegelung der Zustände eines ruhigen, vernünftigen Bewußtseins, sondern eine Darstellung seiner Aufhebung, der seelischen Anomalien, sein wird. Dieser Bemerkung widerspricht keinesfalls die Behauptung der immanenten Dialektik der Tragödie, auch nicht die Feststellung der für sie so charakteristischen Vorliebe für formulierten Logismus und vernünftige Bewußtheit. Wohl-

bekannt sind ja die Bemühungen Erkrankter, die formal-logischen Fähigkeiten aufrechtzuerhalten, und ihre besonderen Versuche, sich an die Prozesse des konsequenten Denkens zu klammern, als Begleiterscheinungen bei gewissen Störungen des seelischen Gleichgewichts.

Der Dithyrambos, das kretische Lied des Doppelbeiles, war das rituelle Chorlied, welches die Tötung des Stieres mit einer Doppelaxt im Namen eines Gottes begleitete, dessen Attribut das doppelte Beil war; bei den Hellenen also im Namen Dionysos'. Als dieses Lied von dem Reigenchor in Bocksmasken, „den Böcken" (τράγοι), übernommen wurde (was in Peloponnesos geschah) und die Verbindung mit dem Beil und Stier verlor – da waren die ursprünglichen Trägerinnen der dionysischen Begeisterung, die Mänaden, schon längst durch männliche Diener Dionysos' von der aktiven Teilnahme an den öffentlichen Feiern zurückgedrängt. Jenen wurde die verborgene und heiligste Sphäre dieser Religion zuteil, die periodischen Mysterien der gottbegeisterten Rasereien auf einsamen Bergesgipfeln, die den Männern absolut unzugänglich blieben; überdies nur noch besondere lokale und ebenfalls esoterische Riten. Bereits in der späteren Epoche des Beilliedes nehmen die Frauen am Dithyrambos nicht mehr teil. In der ältesten Zeit sollte es wohl anders sein, und der dithyrambische Chor war Frauenchor. Dies ist übrigens nur eine Vermutung, die keinen Anspruch darauf erhebt, für etwas anderes als eine Hypothese zu gelten. Jedenfalls behielt die Überlieferung die Doppelaxt als Waffe der thrakischen Mänaden und der Amazonen bei, die nur eine Abart der Mänaden sind; auf den kretischen (vorhellenischen) Darstellungen des Kultus der zweischneidigen Axt finden wir auch die ekstatischen Tänze der Priesterinnen.

„Die Böcke" waren peloponnesische Pflanzendämonen, die sich dem Dionysos unterworfen und den „Thyasos", die Schar seiner Begleiter, gebildet hatten. Als Böcke wurden auch die männlichen religiösen Gemeinschaften bezeichnet, deren Bestimmung das Lobpreisen Bakchos' war durch das mimetische Nachbilden seiner göttlichen Taten oder der Taten und Leiden eines dionysischen Helden als seiner heroischen Hypostase; zu diesem Zwecke mußte einer der Teilnehmer in den Mittelpunkt des Reigens treten und den Dionysos selbst bzw. die dionysischen Helden darstellen. Keineswegs muß man sich aber diese „Böcke" vorstellen, als trügen sie immer und jedesmal Ziegenfelle und Masken; besonders seit der Zeit, die zum Gegenstand der Darstellung nicht nur die Passionen Dionysos', sondern auch die Leiden der Helden, seiner Hypostasen, wählte; denn der Chor mußte sich in seiner Maskierung den darzustellenden Ereignissen anpassen.

Der dithyrambische Reigenchor zerfiel somit in zwei Formen, und die Entwicklung folgte zwei verschiedenen Richtungen. Der Chor in den Bocksmas-

ken führte zum „Satyrdrama“ (σατυρικὸν δρᾶμα), das in sich alles Unbändige und Ausgelassene, Mutwillige und Improvisatorische des ursprünglichen Dithyrambos aufgenommen hat. Alles Heroische aber, alles Trauerfeierliche und Phrenetisch-Erhabene ging in den musikalischen Dialog zwischen Chor und Protagonisten ein, aus dem die eigentliche Tragödie hervorgegangen ist. Die Tragödie hat wohl den runden Tanzplatz (Orchestra) beibehalten, kennt aber keinen „kyklischen“ Chor mehr, sondern nur einen „tetragonen“ (viereckigen), was wir dem Einfluß des attischen Mysteriendramas zuschreiben.

Das Weib schien also der Teilnahme an der entstehenden dionysischen Kunst endgültig beraubt. Wenn aber die Frauengestalt trotz ihrer Beseitigung aus den religiösen Handlungen dennoch die zentrale Gestalt der werdenden Tragödie bleibt, entweder als Heldin der dramatischen Handlung oder als Führerin des weiblichen Chors – wie sollten wir denn darin nicht einen wichtigen Hinweis auf die halbvergessene Bedeutung der Mänade für den ursprünglichen Dithyrambos erblicken, der bereits die Formen der künftigen Entwicklung in sich trug? Denn ohne Zweifel hat das Weib zu allererst die seelischen Zustände erfahren, die wir als Erlebnis der Dyas bezeichnen.

Wir haben den weiblichen Typus in der Tragödie als den zentralen erkannt. Und in Wahrheit, es genügt ein Blick auf das Schaffen Aischylos', um die besondere Bedeutung zu ersehen, die bei ihm den weiblichen Typen beigemessen ist. Aischylos will immer wieder die gewaltigen Gestalten der Halbgötter zur Darstellung bringen, ist aber dabei fortwährend genötigt, zu den weiblichen Gestalten zu greifen. Entsinnen wir uns seiner Klytämnestra, Kassandra, Antigone; versuchen wir, uns seine für uns verlorene Niobe nach den Zeugnissen der Alten vorzustellen. In der ältesten und archaischsten aller uns überlieferten Tragödien führt der Chor der Danaiden die Hauptrolle. Die Handlung der „Perser“ wird von Atossa getragen; dem gefesselten Prometheus ist mit einer noch größeren enthusiastischen Darstellungskraft (und gewiß von Aischylos selbst und nicht von späteren Herausgebern) die umherirrende Io gegenübergestellt; und wie den gefangenen Prometheus der Okeanidenchor umringt, so umringt den befreiten der gemischte Chor der Titanen und ihrer Weiber.

Die Frau blieb die Hauptträgerin der tiefsten Idee der Tragödie, weil die dionysische Handlung von Anfang an eine Tat der Frau war, ein Ausdruck ihrer verborgenen Tiefen und unaussprechlichen seelischen Geheimnisse. Die Personifikation der Tragödie auf den antiken Darstellungen ist die Mänade-Tragödia oder aber die Muse-Mänade, Melpomene. Das Weib, besessen von seinem „die Frauen in Wahnsinn reißenden Gott“, brachte dem religiösen Denken und künstlerischen Schaffen die Offenbarung der Dyas; und die Alten haben sich nicht geirrt, als sie in der Dyas das weibliche Prinzip durchschauten.

Die Tragödie ist eine Mänade, und die handelnde Person in der ältesten Handlung ist einzig und allein die Mänade. Die Handlung vollzieht sich zwischen Gott und dem von ihm begeisterten Weib, das vom Chor repräsentiert wird; der antike Chor empfindet sich aber als eine Person und spricht daher in der Einzahl. Gott ist unsichtbar anwesend – handelnd, sofern er seine Dienerinnen erfüllt und umstürmt; leidend, sofern er sich ihrer heiligen Wut preisgibt. Das von ihm durchdrungene Weib ist aber aktiv; seine Verzücktheit macht es mächtig, hellseherisch und verwegen. In seiner Ekstase findet es sich selbst, und dieses Sichfinden in Macht ist ein Gefühl des schmerzvollen und berauschenden seelischen Krampfes. Das Weib entdeckt in sich zwei Seelen, zwei Willen, zwei Triebe. „Zwei Regungen im Herzen, zwei Willen: vor welchem soll ich fliehen?" singt die verliebte Sappho, die sich dadurch einer Mänade gleichsetzt.

Die Mänade liebt – und verteidigt sich mit wilder Rachsucht vor den Liebesverfolgungen; liebt – und tötet. Aus den Tiefen des Geschlechts, aus dem dunklen, uralten Kampfe der Geschlechter entsteht dieser Riß und Zwiespalt, dieses abgründliche Gähnen der weiblichen Seele, in denen das Weib erst die Fülle und wahre Ganzheit seines weiblichen Bewußtseins empfindet. So entsteht die Tragödie aus der Selbstbehauptung des weiblichen Wesens als einer Dyas.

Das Erleben dieses inneren Dualismus, in dem die Frau im Gegensatz zum Manne ihre Ganzheit erlangt, ist die ganze Verzückung der dionysischen Dienerin, die tragische Verzückung. Hier ist der Widerstreit zweier Kräfte, die sich aufeinander stürzen, um sich zu verschlingen. Aber dieser innere Kampf ist für das Weib (im Gegensatz zum männlichen tragischen Typus) kein Prinzip der Selbstzerstörung: es ist nur ein Aufstand gegen die Monade des männlichen Strahls, gegen Dionysos, sofern er der von ihm besessenen dunklen weiblichen Kraft gleichsam eine Hälfte seines Wesens gegeben hat und nun ihr in der Gestalt des herabsteigenden lichten Gottes erscheint. Wer in diesem Kampfe siegt, das ist der Mänade mit ihrem zwiespältigen Willen gleichgültig: siegen und sich beugen möchte sie gleichzeitig – sich vom Lichte erfüllen lassen und das Licht gleichzeitig ersticken. Entweder wird sie die höchste Wonne erfahren, in der alles, was ihre Seele zerreißt und zum Wahnsinn bringt, erlöschen und gestillt sein und sie, wie durch einen Brand verwüstet, erwachen und auferstehen wird – oder aber sie wird den heiligen Mord vollbringen und in ihm ihre letzte Befreiung, Erlösung – ihre „Katharsis" – finden.

Die Tragödie besteht nicht darin, daß die Dyas eine Trias werden will, daß ein vorhandener Dualismus in einem Dritten Ergänzung und Versöhnung sucht; sie besteht nicht in dem Dürsten, der Sehnsucht und dem Rufen. Im Gegenteil, sie ist da, wo sich etwas bereits ereignet hat und dadurch gegeben ist, was den Kampf zu stillen vermag, wo aber die beiden streitenden Kräfte es von sich weisen und verdrängen, da sie jeden Ausweg und jede Versöhnung ver-

schmähen und nur sich selbst blindlings behaupten – beide von dem einzigen Wunsch erfüllt, in sich selbst und in Gegenüberstellung zur anderen zu beharren. Darum ist auch das Ziel, dem die Tragödie zustrebt: Untergang; darum ist ihre Lösung: tödlich. So behauptet sich die weibliche Ganzheit in der Tragödie durch die Offenbarung der ewigen Doppelgesetzlichkeit des weiblichen Wesens; so behauptet sich – durch die Neigung der Tragödie zum Tode – das Weib als die uralte Priesterin, und das weibliche Urelement als das Urelement der Erde in ihren drei Hypostasen: als Mutter-Erde, als Wiege und als Grab.

Dadurch, daß der einzige Heros der dithyrambischen Spiele, Dionysos, einmal durch andere Helden ersetzt worden ist, auf denen nur ein Abglanz seiner Göttlichkeit ruhte, wurde das enthusiastische Element der Tragödie bereits in ihrer Entstehungszeit gemindert; – in ähnlicher Weise wurde das spasmatische Erleben der tragischen Handlung durch seine Übertragung in die männliche Seele geschwächt.

Da diese sich in der Entzweiung nicht finden und durch sie nicht mächtiger werden kann, vielmehr sich in ihr verliert und der Ohnmacht verfällt, die Tragödie aber sich nur in einer überfüllten Seele vollzieht, deren Kraft nicht vergeht, sondern steigt und sie überflutet – so kann der männliche Held, wenn er nicht Dionysos selbst ist, überhaupt nicht zum tragischen Heros werden, sofern das Prinzip der Tragödie die Dyas bleibt. Dies führt zu den Versuchen, die Dyas nicht in einer Einzelseele, sondern in einem Kollektiv zum Ausdruck zu bringen, das eine einheitliche organische Ganzheit bildet. Mit Vorliebe greifen die Tragödiendichter zu den Themen des Streites zwischen den Kindern und Eltern (Elektra, Orestes' Muttermord, Ödipus' Fluch; hierzu gehören auch die Kindermorde, wie Thyestes' Mahl, Herakles' Wahnsinn, Medeas Verbrechen, Iphigeniens Opferung), zwischen Geschwistern (Eteokles und Polyneikes), zwischen Eheleuten (Klytämnestra und Agamemnon, Herakles und Deianeira, die Danaiden). Das Prinzip der Dyas bleibt hier gewahrt als das des Widerstreites in einer natürlichen Sammel-Einheit. Die Tragödie wird um das agonale Motiv bereichert, der männliche Held dem Rivalen gegenübergestellt, der entweder sich wie sein Doppelgänger ausnimmt (Eteokles und Polyneikes) oder an Kraft ihm dermaßen gleich ist, daß der Ausgang des Zweikampfes lange Zeit unentschieden bleibt (Prometheus und Zeus). In Ausnahmefällen kann das Prinzip der Dyas im Schicksal des männlichen Helden nicht durch die Entzweiung, sondern gleichsam durch seine Verdoppelung zum Ausdruck gebracht werden: geblendet vom Selbstgefallen und von der äußeren Pracht, erblickt Ödipus, dem allmählich die geistigen Augen sich öffnen, in dem Spiegel der Wahrheit — den anderen, echten Ödipus, und im Augenblick, da das Sonnenlicht für ihn auf immer erlischt, wird er nicht minder „Seher" denn der blinde Teiresias.

Durch ihre religiöse Bestimmung – eine heroische Leichenfeier zu sein – stellt sich die Tragödie das künstliche Ziel, die ganze heilige Überlieferung des nationalen Epos zu deuten im Geiste des Dionysos, des Gottes und Helden (ἥρος θεός) – und des Gottes der Helden. Je weiter sich dabei der männliche Typus von seinem dionysischen Vorbilde entfernte und in der Tragödie quantitativ zu überwiegen begann, erzeugte das Prinzip der Dyas immer neue äußere Mittel seiner Offenbarung in der Kunst; aber auch in dieser seiner eher äußerlichen Ausprägung büßte es nicht seine magische Wirkung auf die Seelen der Zuschauer ein. Das Geheimnis seiner Zaubermacht lag in dem von den Tiefen des dionysischen Kultus übernommenen Schauer, der in der Seele der Anwesenden entfacht wurde beim Anblick der beiden sich gegeneinander auflehnenden Doppelgänger des in sich entzweiten Dionysos – als welche beispielsweise Dionysos und Lykurgos erscheinen.

Welch tiefgreifende Kraft die konkrete Verwirklichung der Dyas als Symbol der tragischen Spaltung und des tragischen Abgrundes in sich trug, können wir aus eigener Erfahrung ermessen, wenn wir die aischyleische Tragödie „Sieben gegen Theben" als Bühnenwerk uns lebhaft vorstellen – mit ihrer paarweisen Kreuzung der Hiebe und ihrer paarweisen Verteilung der Handelnden: einem Helden wird hier ein anderer, ihm ebenbürtiger gegenübergestellt, der brudermörderische Streit hört nicht einmal mit dem Tode der beiden Brüder auf, und in entgegengesetzten Richtungen entfernen sich die feindlichen Schwestern Ismene und Antigone – jede mit je einer Hälfte des Chors Jungfrauen, die ihre Gefolgschaft bilden: der einzige Fall einer antagonistischen Zweiteilung des Chors, der immer als ein einheitliches Sammelwesen aufgefaßt wird.

Die Tragödie entfernte sich von ihrem dionysischen Urbilde; aber durch diese Entfernung ward sie zur Kunst. In der Zeit, da sie von Dionysos allein beherrscht wurde, war sie überhaupt noch keine Kunst und konnte sich nicht in künstlerischen Formen entfalten. Das Eindringen der männlichen Personen in die ursprüngliche Handlung und später das Vorherrschen der männlichen Gestalten und Schicksale bedeutete eine Durchdringung der Tragödie mit dem männlichen apollinischen Prinzip. Die ursprüngliche Glut des bakchischen Enthusiasmus legte sich dabei allmählich, die Ekstase wurde gezähmt, das Maß und die strenge, ernste, feierliche Harmonie errangen den Sieg.

Es ist bezeichnend, daß der alte Reigenchor, für den im ältesten Theater eine ursprünglich vollkommen runde Orchestra bestimmt war, aufhörte, sich in Kreisform aufzustellen. Die uralte äußere Ausprägung der Dyas – die Gegenüberstellung des „kyklichen" Chors und des in der Mitte stehenden Gottes oder Helden – wurde in der Epoche des „viereckigen" Chors (τετράγωνος χορός) durch andere, weniger drastische Formen ihrer Manifestation ersetzt: das Ge-

setzt der Dyas verwirklichte sich in der Handlung selbst, die bereits eine Mehrzahl individueller Teilnehmer erforderte, da sie mannigfaltiger und komplizierter wurde; der Chor selbst aber, dieser ursprüngliche Träger dithyrambischer Begeisterung, hörte auf, handelnde Person zu sein, und machte es sich zur Pflicht, das tragische Leben in Apollos Geist zu versöhnen und zu ordnen.

Der Chor wurde zum Organe Apollos in der dionysischen Handlung und gleichsam zum Deuter der apollinischen Vision, die sich auf der Bühne entfaltete; letzten Endes erwies er sich als etwas Unverbindliches und Überflüssiges und wurde allmählich vollständig beseitigt, was den Niedergang und Zerfall der Tragödie besiegelte. Den Zuschauer konnte man natürlich nicht eliminieren, aber auch er wurde zum unwesentlichen und nur akzidentellen Begleiter der dionysischen Handlung, als einer religiösen: jetzt war er „Nur-Zuschauer" geworden, bloß Zeuge fremder Schicksale.

Die formenden Energien der Kunst als solcher zähmten, entkräfteten, erschöpften die Tragödie, die sich dagegen sträubt, endgültig in ein künstlerisches Phänomen verwandelt zu werden, Nur-Kunst zu sein. Die Tragödie zu töten, vermochten diese Energien aber nicht, denn sie gehörte dem Leben. Sie wurde gerettet bis in unsere Tage und wird den künftigen Zeiten bewahrt durch das jenseits der Kunst liegende Prinzip, dem sie als Kunst Ausdruck gibt: durch das antinomische Prinzip des menschlichen, göttlich-titanischen Doppelwesens:

> Denn lichte Schar und Höllenbrut und aller
> Vier Elemente trotzigen Widerstreit
> Hegt in sich und bezwingt das Ungeheuer,
> Das heuchelnd seine Larve „Mensch" genannt.[2]

Indem wir das Ergebnis unserer Betrachtungen über das Wesen der Tragödie und ihre in Wahrheit tragischen Schicksale zusammenfassen (denn die Tragödie selbst wurde gleichsam ein Opfer des sich in ihr offenbarenden Dyasprinzips, ein Opfer ihrer Trennung zwischen Dionysos und Apollo), müssen wir aus unseren Grundthesen die Bedingungen herleiten, unter denen das apollinische Element, das die Tragödie erst in den Kreis der Künste einführt, ihre dionysische Energie nicht zu lähmen vermag.

Wir behaupten das Apollinische in der tragischen Kunst vor allem, sofern es der szenischen Handlung formale Ordnung und plastisches Darstellungsrelief verleiht. Wir behaupten es weiter als einen feinsten Schutz, der den Zuschauer vor der unmittelbaren Wirkung der dionysischen Blitze beschirmt und be-

---

[2] Aus des Verfassers Dichtung „Der Mensch" (Übersetzung des Verfassers).

wahrt. Aber derselbe apollinische Schleier, der, einer durchsichtigen Wolke ähnlich, so leicht und geflügelt wie eine Traumvision zur Blütezeit der Tragödie war, kann dieselbe ihrer magnetischen Wirkung berauben, sobald er sich in ein für die dionysischen Ausstrahlungen bereits undurchdringliches Gewebe verdichtet, welches die szenische Handlung zum Gegenstand einer episch-entrückten Anschauung macht und sie dadurch dem Zuschauer, jetzt schon dem „Nur-Zuschauer", gewissermaßen entfremdet. Die Dichte dieses apollinischen Schleiers muß jedenfalls viel geringer sein als die isolierende und anästhesierende Kraft der apollinischen Hülle, die in der Seele des Schauspielers von den künstlerischen Energien erzeugt wird – in der Seele dieses rätselhaften Wesens, das mit seiner Maske verschmilzt und von ihr gleichzeitig geschützt wird, geschützt in seiner persönlichen Individualität, in seinem privaten Bewußtsein, vor den tragischen Gewittern, die sich auf den Schauspieler wie auf einen Blitzableiter stürzen. Derart ist also die von uns erhobene Forderung: die Tragödie, von den Schauspielern vorgeführt, braucht nicht unbedingt ein seelisches Ereignis für die letzteren als lebendige Persönlichkeiten zu bedeuten; die Seele des Zuschauers dagegen muß von der Tragödie erweicht, geschmolzen und umgeprägt werden; denn darin besteht das Wesen der tragischen „Katharsis".

Die dionysische Kraft der Tragödie offenbart sich uns als das Erlebnis der Dyas. Die tragische Energie mehrt sich, wenn die Dyas im tragischen Charakter selbst zum Ausdruck kommt – sie wird geschwächt, wenn durch eine übermäßige Vorherrschaft des apollinischen Elementes die Offenbarung der Dyas aus den Tiefen des persönlichen Seelenlebens in die Beziehungen der handelnden Personen, in die Situation, verlegt wird. Die echte Tragödie fordert, daß der Charakter des Helden seinem Wesen nach tragisch sei; solch ein Charakter wird auch die Situation unvermeidlich in eine tragische verwandeln.

Darum ist die Darstellung eines weiblichen Charakters für den tragischen Dichter ganz besonders dankbar. Eine charaktervolle und überragende weibliche Persönlichkeit ist natürlicherweise tragisch. Die Tragik eines männlichen Charakters aber bemißt sich nach dem Grade seiner Erfülltheit vom Geiste Dionysos', sie hängt ab vom Maße seiner Ineinssetzung mit Dionysos.

Dies ist das innere und historisch-ursprüngliche Gesetz der Kunst der Dyas.

Anhang II

Humanismus und Religion. Zum religionsgeschichtlichen Nachlaß von Wilamowitz[1]

I

Während die Geschichtsforschung das Gedächtnis an vergangene Zeiten ordnet, gründet sich der Humanismus auf das Gedächtnis, um ihm einen unvergänglichen Wert abzugewinnen. Zu jener spricht das Gedächtnis von außen her vom Werden, zu diesem als innere Stimme vom Sein. Jene ist eine Organisation des Gedächtnisses, dieser ein Organ desselben. Die Geschichtsforschung deutet das überkommene Gedächtniserbe als die objektive Voraussetzung und als einen in stetem Wandel begriffenen Bestandteil der Gegenwart aus; der Humanismus will selbst gelten für einen Teil dieses Erbes, dessen Fülle und Kraft ihm den Maßstab der schöpferischen Potenz eines Kulturwesens abgibt. In Krisen und Verfinsterungen der Volksseele wird er zum Bollwerk der geistigen Überlieferung gegen den Anprall der den homerischen Lotophagen nacheifernden, die Herstellung einer *tabula rasa* des Geistes im Schilde führenden Mächte. Unter vielen Sphären des Gedächtnisses vertritt der Humanismus diejenige, wo das menschliche Schaffen, den Schranken der Zeit enthoben, als „dauernder Gedanke" lebt und wirkt.

So tritt denn in den heutigen Kämpfen um neue Wertungen das Problem des Humanismus folgenschwer in den Vordergrund. Eine harte Probe soll er bestehen; allzuviel hat er ja auch gesündigt; aber die Vergeltung kann in eine wunderbare Rettung umschlagen, wenn er angesichts des rasch sich entrollenden historischen Schicksals den strengen Mahnruf „stirb und werde" beherzigt und sich endlich nach langen Irrungen auf seine schon von den ersten kirchlichen Humanisten geahnte Berufung besinnt, Zeuge zu sein von der wesenhaften Einheit der gesamten aus der griechisch-römischen Antike erwachsenen Kultur und ihrer immanenten Teleologie, die sie, auf welchen Umwegen es auch immer geschehen mag, durch alle Hemmnisse und Antithesen hindurch unwiderstehlich hinleitet zur Entelechie der christlichen Ökumenizität.

---

[1] Erstmals erschienen in *Hochland* 31.10 (Juli 1934), S. 307-330.

Nun ist aber der Humanismus zugleich von außen und von innen gefährdet. Von außen schon deshalb, weil er Auslese besagt. Ist doch seine eigentliche Aufgabe, eine Elite auszubilden, die, so anspruchslos sie sich auch zu benehmen pflegt, im Grunde doch den höchsten Anspruch erhebt, auf das ganze Kulturleben formend einzuwirken. Zwar findet man die hochzielenden Bestrebungen dieser einzigartigen Bruderschaft, die heutigen Tages nur noch wenige wahre Adepten und Thyrsosträger zählt, in der neuesten Zeit bedeutend herabgestimmt und der herrschenden Denkart angepaßt. Aber gerade diese Nachgiebigkeit, diese umsichtige, relativistisch angehauchte Fügsamkeit, diese Velleität, sich um den Preis der eigenen Autonomie eingeordnet zu wissen dem zeitgenössischen System der für positiv geltenden Wissenschaften, sind Anzeichen einer anderen und diesmal inneren Gefahr, wenn für eine solche zu erachten ist, was sich als Umbildung eines gelehrten Ordens, ja einer Art Kultgemeinde in Forschungsfach und Forscherzunft kundgibt. Die idealsgläubige Bewunderung „hoher Ahnen" – eines Winckelmann, eines Goethe – bleibt als „Privatsache" festlichen Ergüssen oder der meditativen Muße vorbehalten; der Humanismus als Geistesrichtung entgeistigt sich zur empirischen Sachlichkeit einer Altertumskunde neuen Schlages, deren höchster Ehrgeiz es ist, sich aus dem Schutte einer umfassenden philologischen und antiquarischen Materialsammlung zu einer weltgeschichtlichen Umschau emporzuschwingen. Indem er sich aber im Geiste des modernen Historismus bemüht, das Werden der von ihm vertretenen Werte zu untersuchen, verzichtet er hiermit auf seine einst so stolz behauptete werteschaffende Souveränität. Und so gleicht er denn, auf heteronome Ziele hingelenkt und an sich selbst als Träger eines wie die Fixsterne unwandelbaren „Erwerbs auf immer" – κτῆμα εἰς ἀεί – verzweifelnd, einem über seine natürlichen Grenzen weit hinausgewachsenen Reiche, dessen organische Bande gelockert sind und das nur noch äußerlich und lose zusammenhält.

Bestätigt wird das Gesagte durch die folgende Beobachtung: Während die archäologischen und handschriftlichen Funde der Renaissancezeit das auf die Fortsetzung der Antike gesinnte Schaffen jener Epoche auf allen Gebieten wesentlich mitbedingt hatten, sind die erstaunlichsten Ausgrabungen und die monumentalen Denkmälersammlungen der letzten hundert Jahre nicht wirksam genug gewesen, den humanistischen Geist in der Gegenwart rege zu erhalten, geschweige denn ihm zu neuen Siegen in der allgemeinen Kultur zu verhelfen. Es mag dabei einer Äußerung des alten Mommsen an seine Zuhörer gedacht werden: Eiligst solle man mit den großartigen epigraphischen Unternehmungen der Zeit fertig werden, bevor eine allgemeine Barbarei hereinbreche. Das war die Sorge jenes Humanisten großen Stiles, die auch Jakob Burckhardts Sorge war: eine dunkle Ahnung, daß der Humanismus an einer schicksalsschweren Wende angelangt sei.

II

„Im Bedürfnis nach etwas Musterhaftem", sagt Goethe in einem Gespräche mit Eckermann, „müssen wir immer zu den alten Griechen zurückkehren, in deren Werken stets der schöne Mensch dargestellt ist; alles übrige müssen wir nur historisch betrachten." In diesem Spruch ist der ganze Inhalt des Humanismus zusammengefaßt und begrifflich umgrenzt; wollen wir uns die schlichten Worte genauer überlegen.

Was ist zunächst das Bedürfnis nach etwas Musterhaftem überhaupt? Sicherlich doch keine Nachahmung der Natur und mitnichten jene Mimesis des auf dem Wege der Erfahrung unmittelbar Gegebenen, welche Aristoteles als die gesunde Triebkraft und sichere Richtschnur jeder Kunsttätigkeit gegen Plato in Schutz nimmt. Denn das Musterhafte ist ein Wertbegriff, die Mimesis schlechthin aber aller Wertung bar. Es ist also bei jenem Bedürfnis an ein höheres und geistigeres Suchen nach schönen Vorbildern zu denken, welches, sofern es den Griechen ureigen gewesen zu sein scheint, einen angestammten platonischen Zug ihres Wesens verrät. Da aber das Mustergültige, das Vorbildliche eben im menschlichen Geiste gesucht und gefunden wird, so erweist es sich in Kunst und Ethik als Norm der schönen Menschlichkeit, der „Kalokagathie", während es im Bereich der Religion (um gleich anfangs darauf hinzuweisen, was eigentlich über den Kreis der von Goethe angestellten Betrachtung hinausgeht) durch Veredelung und Vertiefung des naiven Anthropomorphismus die hellenische Urintuition der menschlichen Gottähnlichkeit und Gottesverwandtschaft zum Ausgangspunkt einer Entwicklung macht, die das antike Gemüt für die Aufnahme der künftigen Offenbarung von der Menschwerdung Christi vorbereitet. Wo das menschliche Antlitz leuchtet, da erst ist für den Griechen das Chaos überwunden; der Mensch ist als das Maß des wohlgeordneten Alls gedacht, selbstverständlich nicht der Mensch im individualistischen und relativistischen Sinne der Sophistik, welche die ursprüngliche Empfindung arg entstellt hat, sondern, wie es erst spät zum begrifflichen Ausdruck kam, der Mensch in seiner ewigen Idee, als Ebenbild der Gottheit: beginnt doch für Homer der Kosmos der Schöne mit dem Weltregiment des Vaters der Menschen und Götter.

Rufen wir uns nun zum Vergleich etwa die indische Kunstsymbolik ins Gedächtnis, die mit einer beängstigenden Fülle wildphantastischer Gestalten alle Ansätze zur Bildung einer menschlichen Idealform überwuchert, so können wir leicht den Gegensatz ermessen, der zwischen der asiatischen Flucht aus der Dämonie der Naturgötter ins Übergöttliche und dem hellenischen Eros der Vermenschlichung des Natürlichen und der Verklärung des Menschlichen zum Göttlichen obwaltet. In jener Region, wo die ungeheuerlichen Gebilde lau-

ter Sinnbilder der unstet wogenden Weltillusion oder magische Mittel des Götterzwanges sind, kann allerdings keine Rede sein vom Musterhaften im Sinne einer ewig anzuschauenden, in sich ruhenden, unwandelbaren Form, deren Vollkommenheit eben darin besteht, daß sie für die ontologisch-noëtische Anschauung zugleich Gehalt ist. Nicht einmal die ägyptische Stilisierung der Menschengestalt hatte vermocht, den göttlichen Polymorphismus zu überwältigen: das Pathos des Vorbildlichen wird hier durch das Streben zur Verewigung des individuell vorhandenen und ins Jenseits hinüberzurettenden Antlitzes gehemmt. Die Einstellung der Griechen auf das Vorbildliche, das den Menschen rechtfertigt, indem es ihn formt, hat ihr Schaffen selbst vorbildlich gemacht und ihrem Genius die einzigartige Mission zugewiesen, eine fortdauernde erzieherische Wirkung auszuüben auf denjenigen Teil der Menschheit, durch den sich die alleinige universale Kultur in stets neuen Schöpfungen, aber zugleich in ununterbrochener geschichtlicher Überlieferung organisch fortpflanzt.

Dies begriffen zu haben und dem Glauben an das Vorbildliche zwei Jahrtausende hindurch tätig treu gewesen zu sein, ist das Verdienst des wahren und echten Humanismus. In der Beziehung auf das Vorbildliche findet er gleichzeitig auch seine nähere Bestimmung; denn wo er sich anders orientiert, da beginnt jene „historische Betrachtung", welche Goethe mit Recht vom Suchen „nach etwas Musterhaftem" scharf unterscheidet. In analoger Weise postuliert Nietzsche als Humanist eine „Monumentalgeschichte", die er dem Historismus entgegenstellt. Es handelt sich, wie schon oben betont worden ist, um den Gegensatz des Ontischen und des Genetischen als zweier weit voneinander abstehender Gesichtspunkte, deren jeder in seiner besonderen und wohl abgegrenzten Sphäre durchaus berechtigt ist. Denn die beiden Einstellungen sind voneinander ebenso verschieden, wie verschieden, ja mitunter antithetisch, etwa die historischen und die juristischen Urteile eines Mommsen über denselben Gegenstand der beiderseitigen Untersuchung gegen einander ausfallen mögen.

III

Einzig in seiner Art bleibt auch für die historische Betrachtung das Phänomen des Humanismus. Es ist das Kennzeichen einer edlen Kultur überhaupt, daß sie sich von einer ehrwürdigeren und weihevolleren herleitet, deren Urkunden ihr in Gestalt geheiligter Texte vorliegen. Zur Aufbewahrung und Deutung dieser Texte bildet sich eine geistige Elite, die das Verständnis derselben von Generation zu Generation übermittelt samt allem, sei es zum Gemeingut des Volkes bestimmten, sei's esoterischen Wissen, das sich an deren Studium anknüpft

oder sich daraus entfaltet, wie Sprachlehre und Logik, Redekunst und Moral, Theologie und Philosophie. So war es mit der Sanskritliteratur bestellt; ähnlich haben die Griechen ihre Grammatik und Prosodie, ihre Rhetorik und Dialektik aus der Analyse Homers herausentwickelt. Der Humanismus verhält sich zu diesem ältesten Typus der Schriftgelehrsamkeit, wie das kritische Zeitalter sich zum organischen verhält. Er ist nicht aus dem unmittelbaren Erfassen einer objektiv gegebenen und gläubig entgegengenommenen Geistestatsache hervorgekommen. Er ist vielmehr das Ergebnis einer wertschätzenden Reflexion, die eine verfeinerte Epigonenzeit im Gefühl der längst überschrittenen Akme anstellt über das Vermächtnis einer historisch abgeschlossenen, kraftvolleren und gehaltreicheren Epoche, unter deren Erzeugnissen sie richtend die vortrefflichsten wählt, um sie zu vorbildlichen Meisterwerken zu stempeln. Das Verhältnis beider Kulturen ähnelt dem einer unabhängigen jungen Pflanzstadt zu ihrer in Trümmern liegenden Mutterstadt.

Erst auf Grund der alexandrinischen Kanonisierung der ausgewählten Schriftsteller der Vergangenheit wurde die Geistesrichtung möglich, die, durch Vermittelung griechischer Gäste wie Panaitios auf römischen Boden verpflanzt, dort namentlich dank dem tonangebenden Einfluß der Scipionenkreise gediehen, endlich von Cicero theoretisch begründet und popularisiert, die Pflege der *humanitas* auf ihr Banner schrieb, wobei auch gewisse Lebensideale der klassischen Zeit, als zum Begriffe der Humanität gehörig, wieder zu Ehren kamen, diejenigen nämlich, die das Athen des fünften Jahrhunderts im stolzen Bewußtsein der auf den Schlachtfeldern bewährten Überlegenheit seiner heimatlichen Verfassung und Gesittung über das Barbarenwesen ausgearbeitet hatte – die Ideale der harmonischen Erziehung des Jünglings zum freien Bürger und seine Freiheit im würdigen (nicht banausischen) Lebenswandel betätigenden Manne, des seelischen Adels, der milden, weitherzigen Menschlichkeit („Philanthropie", „Symphilie"), wie sie auf der tragischen Bühne in den Gestalten eines Prometheus, eines Theseus, einer Antigone verherrlicht worden war.

Diese späte Entwickelung hatte andererseits das Gefühl eines Abstandes von der Antike zur Folge, das einen unmittelbaren und durchgängigen Anschluß an dieselbe dem gesunden Verstand als ideologisches Grüblertum oder romantische Schwärmerei erscheinen ließ. So empfand man noch bei der endgültigen Umschau am Scheidewege den Humanismus des Kaisers Julian. Es kam bei den Römern in einem gewissen Grade auch der nationale Gegensatz hinzu, und wenn Vergil es mit Homer aufzunehmen wagt, so tut er's als Sänger Trojas. In allem, was unvermittelt das Leben betraf, das ausgelebt werden mußte, so vor allem in Politik und Religion, fügte sich die humanistische Richtung dem Machtgebot der Zeit. Nur in den letzen erbitterten Kämpfen um die alten Kulte widersetzte sich ihm eine heldenmutige Schar im Namen *temporis acti*. Im gro-

ßen und ganzen aber fühlte sich der Humanismus von Anfang an nicht an den Buchstaben der Überlieferung, sondern an deren Vorbilderschatz und Geistesgehalt gebunden. Wäre das Gegenteil der Fall gewesen, so hätte er den Sturz des Heidentums nicht überleben können. Aber der platonische Geist, der ihn durchdrang und trug, hatte ihn von den gefährlichen Banden losgelöst, und es sind vornehmlich die Kirchenväter, die ihn unversehrt herübergerettet haben in die neue Welt der Christenheit.

IV

Eines toten Schatzes Wächter wäre der Humanismus, atmete kein wundertätiges Leben in der ihm anvertrauten Schönheit, schimmerte unter ihrer unverweslichen Hülle nicht das Vorbildliche der sich ewig schaffend erweisenden Form. Es war die Gepflogenheit der Hüter des Schatzes und der Schatzgräber, sich zu diesem Glauben feierlich zu bekennen in schwungvollen Lobpreisungen Platos. In Wirklichkeit konnte, namentlich für die nominalistisch veranlagten Gemüter, die Versuchung nicht ausbleiben, das schöpferische Vorbild mit dem erschaffenen Ebenbild, das wesenhafte Gedächtnis mit der geschichtlichen Erinnerung, die Idee mit der Erscheinung, den Eros des Göttlichen mit dem Götzendienst zu verwechseln. Urteilt doch beispielshalber der berühmteste der modernen Hellenisten, Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorff, in einer erheiternden Polemik gegen den biblischen Dekalog, der wahre Gott würde vielmehr gesagt haben: „Du sollst dir ein Bildnis und ein Gleichnis machen" (*Erinnerungen*, S. 133), wobei der große Gelehrte die löblichste Absicht hat, sich gegen die Bilderstürmer aller Zeiten auszusprechen. So kam es denn, daß jener schwärmerische Rückfall in die Sklaverei der Antike gar häufig, ja typisch ward und die letztere sich in tückischem Gaukelspiel nur allzu leicht verwandelte aus der hehren Mutter der Musen, Mnemosyne, in die verlockende Zauberin Kirke. Es tat und tut sich noch der Rückfall, von dem wir reden, in mancherlei Formen der antichristlichen Fronde kund, wie sie von der Renaissancezeit bis auf unsere Tage die wahre humanistische Begeisterung verfälscht und verflacht. Ja, eine weitverbreitete Doxa hat sich herausgebildet von der grundsätzlichen Unvereinbarkeit des humanistischen Ideals der Harmonie von Leib und Seele mit dem angeblich naturfeindlichen Christentum. Vielen Gottesverächtern ist der Humanismus lieb, weil sie in ihm den Inbegriff erblicken der menschlichen Selbstbehauptung im Kampfe gegen die transzendenten Mächte, deren Nichtachtung er, gleich dem Prometheus des jungen Goethe, die nach seinem Bilde geformten Menschen lehre.

Es ist das Verdienst von Ernst Robert Curtius („Deutscher Geist in Gefahr“[2]), neuerdings mit Kraft und Tiefsinn daran gemahnt zu haben, daß der Humanismus ein viel weiterer und tieferer Begriff sei, als was man gewöhnlich darunter verstehe, da er sich weder der Wissenschaft unterordnen, noch an eine seiner geschichtlichen Erscheinungen binden lasse; daß er einer religiösen Grundlegung bedürfe, um als wirkende Macht wieder aufzuleben; daß diese Grundlegung endlich von vornherein bestimmt sei durch den Ursprung der europäischen Kultur aus der Verschmelzung des antiken Geisteserbes mit dem Christentum, weshalb eine neue humanistische Selbstbesinnung gerade dort anzusetzen habe, wo beide Strömungen zusammenfließen. „Die Verbindung von Humanismus und religiösem Glauben“, sagt Curtius (S. 120f.), „hat sich in hundert verschiedenen Formen geschichtlich bezeugt. … Nur im 19. Jahrhundert gibt es an einigen Stellen einen Humanismus, der bewußt agnostisch oder materialistisch ist; aber das sind Auflösungsprodukte, das ist der Humanismus der Dekadenz. Auch der Paganismus der Renaissance, auch das Neuheidentum Goethes steht noch *innerhalb* der Spannung, die seit Augustinus und Hieronymus die antike und christliche, germanisch-romanische Synthese des Europäismus bildet. Diese Spannung geht bis in das Neue Testament, bis in die paulinische Geschichtsphilosophie zurück, welche den Christenglauben als Torheit für die Heiden weiß, aber doch den griechischen Humanitätsbegriff aufnimmt, um ihn in den Bereich des Göttlichen zu erhöhen. Es ist eine Spannung, die sich in innigster Verschmelzung ausgleichen, aber auch zu schmerzvollem Widerstreben steigern kann. Wo sie überhaupt nicht mehr wahrgenommen wird, ist irgend etwas nicht in der Ordnung.“

Bezeichnend ist es jedenfalls, daß der Humanismus, sofern er sich gegen das Christentum auflehnte oder sich von ihm zu emanzipieren suchte, nie hat etwas Selbständiges hervorbringen können, das die Kraft hätte, „die Menschen zu bessern und zu bekehren“, und trotz der wiederholten und dreisten Versuche, die geltenden Werte umzuwerten (παραχαράξειν τὸ νόμισμα, wie schon die Alten sagten), sich stets ohnmächtig gezeigt hat, neue Gesetzestafeln aufzurichten. Lehrreich ist Goethes Unterfangen, eines der erschütterndsten Probleme des Gewissens, das Orestes-Problem, welches für die schaudernden Griechen keine Lösung außer Bußhandlungen und Gnadenwunder zuließ – welches, wenn auch durch die Beseitigung der schmerzlichsten Aporie, des Muttermordes, abgeschwächt, dem gleich Goethe freigeistigen Shakespeare in „Hamlet“ die Seelenruhe nimmt und seines Helden Tatkraft lähmt – dieses den Bereich des Menschlichen transzendierende Problem mit idyllischen Mitteln einer bis ans Herz hinan kühlen, unmenschlich fühllosen schönen Mensch-

[2] Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1932.

lichkeit „harmonisch“ zu lösen; und man fühlte sich vollends darauf stolz, das Zaubermittel der vermeintlichen antiken Heiterkeit wieder gefunden zu haben! Und die Verfechter des *Mythos atheos* (s. Leopold Ziegler, *Gestaltwandel der Götter*, S. 782 f.) wissen noch heute dem Dichter der „Iphigenie“ für den Nachweis Dank, „daß die Entsühnung irgendwie erwirkter Schuld am Leben herbeigeführt werden könne auch ohne Gott und ohne Götter alleinig aus den Machtvollkommenheiten und Selbstbetreuungen der eigenen Seele heraus“.

Wie dieses Meisterwerk der eleganten Form in seinem Gehalt den anthropologischen Optimismus Rousseaus zur Voraussetzung hat, ebenso widerspiegelte der das Christentum ablehnende Humanismus überhaupt die jeweilig obsiegende Zeittendenz, mit stetiger, wenn auch nichtssagender, Berufung auf die Götter Griechenlands, die den hochschätzbaren Vorzug der Nichtexistenz hatten, da sie für eins galten mit der allschaffenden Natur. Was nicht alles ist der Humanismus als Weltanschauung seit den Tagen Hölderlins und Friedrich Schlegels gewesen! Mystisch mit Schelling und Creuzer, aufklärerisch mit Hermann und Lobeck, skeptisch mit Renan. Huldigte er nicht bald der Hegelschen Lehre, bald dem Positivismus? Ist er in den letzten Schriften Nietzsches nicht gar biologisch geworden? Das war seine Art, im Namen der Griechen dem Leben Ja zu sagen.

Und wiederum wird diese Betrachtung durch einen inneren Gedankenzwang auf Wilamowitz hingelenkt, dessen noch frisches Grab uns an seine edle und trotz allen Anwandlungen von Zorn und Übermut menschlich milde Gestalt fesselt. So bedeutsam ist seine Erscheinung, und zwar nicht nur wegen seines genialen Verwurzeltseins in der griechischen Sprachsphäre und seiner ganz außerordentlichen Verdienste um Philologie und Altertumsforschung, sondern auch darum, weil sich in ihm die moderne Selbstbestimmung des Humanismus als Wissenschaft, beziehungsweise dessen Selbstaufhebung in Wissenschaft, am deutlichsten ausprägt. Bevor wir aber seinen religionsgeschichtlichen Nachlaß ins Auge fassen (der erste Band des „Glaubens der Hellenen“ (Weidmannsche Buchhandlung, Berlin) ist noch bei Lebzeiten des Verfassers 1931 erschienen, der zweite im nächsten Jahre, da er nicht mehr am Leben war), verlohnt es sich, auf seine weltanschaulichen Prinzipien einen Blick zu werfen, in deren Lichte er auch das religiöse Leben der Griechen geschaut und beurteilt hat.

V

Verdammt wir alle. Rabbi und Pontifex,
Daduch, Druide, Bischof und Kirchenrat,
Erbpächter sie der Heileswahrheit,
werfen den Stein auf uns Atheisten.
Wir Atheisten? Monotheismus nur
ist Atheismus. Einzige Wahrheit ist
hier einzig Lüge. Fromm und gläubig
lieben wir alle die weiland Götter.
Doch nicht den Stickstoff, nur den Gorilla nicht,
nur nicht des Urnichts Parthenogenesis . . .
– – – – – – – – – – – – – – – – – – –
Kein Gott lebt ewig. Christus und Antichrist
bringt Götterdämmrung, Typhon und Fenriswolf.
Der große Pan ist tot, erklingt die
plötzliche Kunde vom Fels zum Meere.
Doch ewig leben Götter im Element;
Im Menschenbusen, sehnend nach Schön und Gut,
lebt ewig Gott. Am farb'gen Abglanz
haben, sein Ebenbild, wir das Leben.

Diese „Heidenverse" des dreißigjährigen Wilamowitz an Wellhausen (*Erinnerungen*, S. 188), den Carducci-Übersetzungen Mommsens als Geleitsode beigefügt, eines Freidenkers also Herausforderung und Apologie zugleich, enthalten ein Glaubensbekenntnis, dem er sein Leben lang treu geblieben ist, ohne sich je um nähere Bestimmung und eindringlichere Prüfung des Geglaubten ernstlich zu bekümmern. In den Aufzeichnungen zu den in Aussicht genommenen Schlußkapiteln des „Glaubens der Hellenen" (II, S. 526 ff.) findet man dieselben Motive („kein Gott lebt ewig, er lebt nur, solange er wirkt"), dieselben Goetheschen Reminiszenzen, dieselbe pantheistische Stimmung, denselben Abscheu vor dem krassen Materialismus. Auch „Gottes im Menschenbusen" wird nach dem heiligen Brauch der Immanentisten des vorigen Jahrhunderts mit Nachdruck gedacht. Das vieldeutige Schlagwort bedeutet für Wilamowitz hauptsächlich die Zurückführung des religiösen Bewußtseins auf das moralische, die er, sich Kant gegenüber höchst undankbar erweisend, auch schon früher für „das ewige Evangelium des Hellenentums" ausgegeben hatte (*Platon* I, S. 112; vgl. *Herakles* I, S. 41). Nun führt die zusammenfassende Übersicht aller Formen der griechischen Frömmigkeit den Forscher wiederum zum Ergebnis, daß der wahre Sieg des hellenischen Geistes gerade in der philosophischen Überwindung derselben besteht: die Griechen sollen uns geschenkt haben „die Wissenschaft, die Philosophie und damit eine Religion des Herzens, die un-

sterblicher ist als alle persönlichen Götter" (I, S. 44). Diese erst von der Philosophie ermittelte unvergängliche „Religion des Verstandes und des Herzens" erblickt Wilamowitz in der Sokratik (I, S. 77; II, S. 237), die er jedoch durch Weglassung des Unsterblichkeitsglaubens wissenschaftlich korrigiert. Neben Sokrates wird namentlich Plato gar inbrünstig angerufen, kann aber unserem Denker nicht recht helfen: zu unklar sind die Begriffe des letzteren, und seine eigenwilligen Einfälle befehden sich gegenseitig. Ist er doch überhaupt kein Philosoph, sondern ein aus dem Stegreif philosophierender Wissenschaftler und Wissenschaftsoptimist, wie der Verfasser des „Alten und Neuen Glaubens" einer war. Der Vergleich hält auch in einer anderen Hinsicht Stich: verfolgt man nämlich im „Glauben der Hellenen" die neben dem wissenschaftlich sein wollenden Rationalismus überall hervortretenden protestantischen Denkgewohnheiten, wie sie insbesondere in der Behauptung des den Griechen fremden religiösen Individualismus sowie in der geradezu unwissenschaftlichen Geringschätzung und Vernachlässigung der gottesdienstlichen und in den Tempeln aufbewahrten mündlichen Überlieferung zum Vorschein kommen, so wird man unwillkürlich an Straußens Spruch erinnert, die theologischen Umstürzler seiner Richtung seien zwar keine Christen mehr, blieben aber immer noch Protestanten. Wie tief oder seicht der „Platonismus" sei, dem sich Wilamowitz verschreibt, mag man an folgenden Zitaten nachprüfen:

„Die Philosophie hatte wohl schon den Gott in der eigenen Brust gezeigt und die einzelnen gelehrt, sich den Glauben an die sittlichen Gebote selbst zu erobern, aber das galt eben nur für den einzelnen; Platons Lehre war nicht für die Allgemeinheit." – „Gott ist die Idee des Lebens, Gott ist die Idee des Guten, das ist dasselbe." – „Der Monotheismus philosophisch nötig, aber die tausend Erscheinungen des Lebens sucht er nicht. Die Idee, das Schöne: sie steiget hernieder in tausend Gebilden." – „Den Gott als Schöpfer haben wir aufgegeben. In der Natur haben wir die Offenbarung des Göttlichen. In der Schönheit steckt das Göttliche." – „So in allen Göttern, obwohl sie alle dem Gotte fern sind, an den wir glauben." – „Die Naturwissenschaft weiß nicht, wie Bewegung entsteht, wie Form kommt; μὴ ὄν Materie." – „Seit dem Siege der Naturwissenschaften ist der Mensch *bewußt* ein Teil der Welt, die nach Gesetzen geht. Kein Wunder, keine Ausnahmestellung. Früher Willkür, jetzt Gesetze; wenn τύχη, so geht's den einzelnen an. Fortdauer des Individuum ganz egal." – „An dem Anschauen des ewigen Seins, wenn auch das göttliche Licht dem irdischen Auge nur im farbigen Abglanze des Werdens wahrnehmbar ist, hat der Mensch das wahrhaft menschliche Leben. … Wissenschaft ward, als der göttliche Drang zur Erkenntnis der Wahrheit in den Seelen ionischer Männer fortzuschreiten wagte vom Vielen zum Einen, da sie die Einheit alles Lebens erkannten. … Die Menschengeschlechter haben gerungen und werden ringen, Kosmos und Harmonie in allem, großen und kleinen, Natur- und Seelenleben zu finden und zu zeigen. Ergründen werden sie nimmer die ewige Schöne und Weisheit. … Geschwunden ist nur die Furcht, seit dem Auge der Seele der ewige Kosmos aufgegan-

gen ist, ihrem Ohre vernehmlich geworden die heilige Harmonie. Geblieben und gewachsen sind Andacht und Ehrfurcht."

Und nun sei noch Folgendes angeführt, das die Stellungnahme zum Christentum beleuchtet:

„Jesus weckt Seelen durch das, was er ist, mehr als durch das, was er lehrte, wie Sokrates; die Wirkung des guten und gerechten Menschen, die Wirkung seiner Persönlichkeit ist unzerstörbar. An seine Person heftet sich neuer Mythos, Geburt, Tod, Familie. Der Mythos erhält die Heiligkeit des Menschlichen. Die historische Prüfung, die der Legendenbildung auf den Grund geht, verhindert das nicht. Das Sehnen, die Friedlosigkeit ist verschwunden; er hat den Frieden, er ist der Sohn. Doch vom Baume der Erkenntnis hat Jesus nicht gegessen. Wer das getan hat, der wird den Frieden nicht in sich haben, der strebt weiter, der braucht den Mittler zum Göttlichen, den Eros. Zu einem solchen Mittler eignet sich Jesus nicht, weil er dieses Sehnen nicht kennt: Platon kann er nicht ersetzen. Es fehlt ihm ja auch Weib und Kind und Vaterland; er ist ein ἀτέλειος. Aber vom Baume des Lebens hat er gegessen; er reduziert den Menschen auf das individuelle sittliche Verhalten. Er entdeckt das Kind. Die Mühseligen und Beladenen kann er trösten."

„Johannes und Jesus hatten geglaubt und verkündet, daß das Eintreten des Gottesreiches nahe wäre, Untergang der Welt oder doch der bestehenden Gesellschaft, und Erneuerung; sonst hätte Jesus nicht den Zug nach Jerusalem gemacht, der zu seinem Untergange führte. Ihre Gläubigen hatten sich damit abzufinden, daß die Verkündigung ein schöner Wahn gewesen war."

Woraus erhellt, daß der Verfasser des „Glaubens der Hellenen" nach dem Verhör der Gegner Harnack und Loisy sich anschickte, auch über das Christentum seinen Urteilsspruch zu fällen, zugleich aber der Zweifel entsteht, ob er überhaupt ein religiöses Phänomen innerlich zu erfassen befähigt war. Und wenn er a. a. O. (I, S. 303) die christliche Glaubenslehre von der künftigen Auferstehung der Toten für einen plumpen und absurden Rückfall ins Heidentum erklärt und dazu dem Leser einschärft: „Jesus selbst hatte ja darauf gerechnet (sic!), nach dem Eintreten der βασιλεία θεοῦ auf Erden wieder Wein zu trinken", so verliert jener bei aller Ehrfurcht vor dem großen Altertumskenner das gläubige Vertrauen auch zu seinem Dekretieren in Sachen des Heidentums. Griechisch sind seine religionsphilosophischen Betrachtungen jedenfalls nicht: er hatte Recht, für seine „Heidenverse" keinen Erfolg zu erhoffen bei einem hellenischen Mysterienpriester (Daduchen). Man braucht wahrlich kein hervorragender Hellenist zu sein, um dem Studium des antiken Frommsinns so wenig antirationalistische Propädeutik abgewonnen zu haben, und dies zur Zeit, da der Verfasser der „Psyche" an seinem Beispiel lehrte, wie sich das religiöse Nachempfinden mit der strengsten Erforschung der objektiven Tatsachen bei einem

wahren Religionshistoriker, sei er persönlich auch ein Agnostiker, paart. Ist das noch Humanismus als Anwalt und Zeuge des „alten Wahren"?

VI

Die beiden gleich begabten und begeisterten Zöglinge des gelehrten Schulpforta, Friedrich Nietzsche und Ulrich v. Wilamowitz, mochten – so groß waren die Hoffnungen, die sie weckten – manchem unter ihren Lehrern und Mitschülern geradezu als die neuen Dioskuren vorkommen, die über dem vielgeprüften Schiffe des Humanismus glückbringend aufleuchteten. Aber ein in beider Wesen tief begründeter Gegensatz („Nietzsche hatte für etwas Besonderes, wenn auch Absonderliches gegolten, zu dem wir wenig Jüngeren emporsahen", berichtet Wilamowitz in den „Erinnerungen",[3] seine innere Entfremdung vom älteren Schulgenossen leise andeutend) mußte bald in einer Entzweiung beider an den Tag kommen, die insofern unabwendbar war, als sie geschichtlich eine Spaltung des bisher gemeinsamen Strebens in zwei gegensätzliche Richtungen und Schaffensformen versinnbildlichte. Die Frage war an der Tagesordnung, ob der Humanismus sich fernerhin in die Klausur kritischen Forschens verschließen wolle (Wilamowitz betonte später mit Recht, daß die Hellenistik eigentlich eine noch sehr junge Disziplin sei) oder aber den schöpferischen Mut habe, den geistigen Anforderungen der Gegenwart, die an seine Tür pochte, mitfühlend entgegenzukommen. Man spürte gleichsam den Frühlingshauch einer wieder herannahenden Renaissance in der Luft, und Richard Wagners Auftreten ließ ahnen, daß sie diesmal nicht mehr aus der plastischen Vision des weißmarmornen olympischen Hellas, wie in den Tagen Winckelmanns, sondern aus dem dunklen Wogen der zutiefst verborgenen hellenischen Innerlichkeit, „aus dem Geiste der Musik" hervorquellen werde. In dieser Stimmung schrieb Nietzsche seine „Geburt der Tragödie". Der unmusikalische Wilamowitz, der auf wissenschaftliche Nüchternheit erpicht war und dazu nicht nur Otto Jahns Parteigänger gegen Nietzsches Gönner Friedrich Ritschl war, sondern auch für den von Nietzsche angefeindeten Euripides schwärmte, vor ein Dilemma gestellt, das er nicht fach- und verstandesmäßig bewältigen konnte, fühlte sich plötzlich, gleich dem jungen Herakles am Scheidewege zwischen Tugend und Laster, von „moralischem Ingrimm" (genau so bezeichnet er sein damaliges Pathos) und kampflustiger Heldenwut ergriffen: die Tugend hieß Wissenschaft, Laster und Lästerung war in seinen Augen, was der freche Verächter der „philologischen Methode" als dionysischen Rausch pries. „Über-

[3] Verlag K.F. Koehler, Leipzig.

haupt schien mir", so erinnert sich der alte Mann der bedeutsamen Fehde noch mit stets glühender Erregung, „alles herabgewürdigt, was ich von Pforta als etwas unantastbar Heiliges mitgenommen hatte; das durfte ein Pförtner nicht antasten – ehrlich und mutig führte ich im Myrtenreise das Schwert." Der Harmodioshieb ward übrigens von Erwin Rohde stracks abgeschlagen, der schonungslos nachwies, wie wenig stichhaltig die (nach Wilamowitzens eigenem Endurteil) „knabenhafte" Verteidigung der philologischen Methode war. Was Nietzsche betrifft, der sich zum Wortstreit nicht herabließ, so bedeutete für ihn jener von seinem Gegner anempfohlene Weg der wissenschaftlichen Tugend, des geduldigen „Karrenschiebens" der „theoretischen Menschen", nichts anderes als Verrat am Humanismus, und dies im Augenblick, da es galt, die demselben innewohnende werteschaffende, lebenfördernde Macht zu betätigen, während der von ihm, dem vermeintlichen Ketzer, eingeschlagene Weg intuitiven Einfühlens zum erhabenen Ziele führen sollte, die tief gesunkene moderne Kultur zu befruchten und zu reinigen durch den musisch-enthusiastischen Geist des von den Philologen durchgängig verkannten tragischen Zeitalters der Griechen.

Das geniale Erstlingsbuch seines Widersachers hat Wilamowitz philosophisch nie verstanden; nicht einmal als Philologe hat er je ernstlich ins Auge gefaßt, was Nietzsche, in Welckers Fußstapfen tretend, als wohlbekannte Tatsachen voraussetzt. Noch in den „Erinnerungen" spricht er die „Geburt der Tragödie" als eine Propagandaschrift für das Wagnersche Musikdrama an, hält aber zugleich für angebracht, die alte Polemik nach einem halben Jahrhundert wieder aufzufrischen. „Apollinisch und Dionysisch sind ästhetische Abstraktionen, wie naive und sentimentalische Dichtung bei Schiller, und die alten Götter lieferten nur klangvolle Namen für einen Gegensatz, in dem etwas Wahres steckt, so viele triviale Dummheiten auch nachschwatzende Halbbildung mit den Wörtern auftischt." Der Gegensatz, „in dem etwas Wahres steckt", hat sich indessen, ungeachtet allen „Nachschwatzens", das jede weithin wirkende Idee gleich einem Schatten zu begleiten pflegt, als eine notwendige Denkkategorie erwiesen nicht nur auf dem Gebiete der Ästhetik, sondern auch auf dem der Psychologie und Morphologie des geistigen Schaffens überhaupt: geht z. B. der Unterschied in Rhythmus und Ton zwischen den Formen der thomistischen und der augustinischen Spekulation zu guter Letzt nicht auf denselben Gegensatz zurück? Und hinsichtlich des angeblich leeren Klingklangs der Namen (für den Nominalismus sind alle Universalien nur *flatus vocis*) kann man nur staunen, wie ein Historiker des griechischen Geistes sich durch seine Voreingenommenheit dazu verleiten läßt, über den langwierigen und erbitterten Kampf zwischen den enthusiastischen Flötenweisen und dem eunomisch-hesychastischen Saitenspiel hinwegzusehen, der das ganze Kulturleben der vor-

klassischen Periode bis in seine tiefsten Schichten bewegt und bedingt, um endlich im delphischen Synkretismus des apollinischen und des dionysischen Kultus einen harmonischen Ausgleich zu finden. „Apollon, nicht Dionysos, begeistert den Seher und die Sibylle zu hellseherischem Wahnsinn" – polemisiert der Verfasser der „Erinnerungen" weiter – „und die Ekstase weckende Flötenmusik, nicht die Kithara des Gottes, herrscht im delphischen Kultus" – als ob es sich nicht gerade um jenen Synkretismus und den ihn besiegelnden Austausch der Attribute beider als eine mystische Zweieinigkeit aufgefaßten Gottheiten handelte,[4] als ob man vom apollinischen Wesen der ekstatischen Mantik noch reden dürfte,[5] als ob vollends nicht gerade die delphische Synthese des Dionysischen und des Apollonischen, deren tiefes Gepräge seitdem allen Äußerungen des griechischen Genius anhaftet, die feste geschichtliche Grundlage bildete, auf welcher der von Nietzsche hervorgehobene Gegensatz, weit davon entfernt, eine schöngeistige Erfindung zu sein, mit ebenso viel Umsicht wie Einsicht aufgebaut worden ist.

Die wahre Schuld des Angeklagten aber hat der Ankläger weder durchschaut noch durchschauen können: waren doch beide im Irrwahn ihrer Zeit vom „Tode des alten Gottes" gleich befangen und darum gleich unfähig, irgendeine konkrete Tatsache des religiösen Lebens ganz mitzuempfinden und vollgültig zu würdigen. Nicht hat der gestrenge Richter eingesehen, daß Nietzsches Darstellung nur in dem Sinne Lügen gestraft werden dürfte, in welchem der Spruch gilt: „Eine halbe Wahrheit keine Wahrheit." Das keinem gottesdienstlichen Ziele untergeordnete, in keiner positiven Glaubensvorstellung wurzelnde, entweihte und dadurch entmannte Dionysische, wie Nietzsche es schildert, das Dionysische als Seelenzustand schlechthin, ohne transzendente Begründung, ohne Hinblick auf das Jenseitige, oder, wie er selbst sagt, „ohne metaphysischen Trost" – das Dionysische, welches notwendig, wenn es existiert hätte, die betrogene Seele der Verzückten, wie eine auch von ihrem himmlischen Bräutigam verlassene Ariadne, aus den Wonnen einer überirdischen Ekstase in den schwarzen Abgrund unheilbaren Wahnsinns hätte stürzen müssen – ist allerdings eine Abstraktion, die keiner geschichtlichen Wirklichkeit entspricht und für die der sterbende und auferstehende Mittler zwischen Leben und Tod nur einen klangvollen Namen geliefert hat. Es war Nietzsches Verhängnis, an den Gott nicht zu glauben, dessen Prophet und Wundertäter er war; und so ist es denn geschehen, daß er erst nach vollständiger Geistesumnachtung den, sei's unbewußten, sei's bewußt unterdrückten und verleugneten, mystischen Grund

[4] Wilamowitz deutet a. a. O. die Sache dahin um, daß Apollon den Dionysos „durch die Aufnahme sich unterworfen" habe: *Pindaros*, S. 80.

[5] Wilamowitz selbst weiß ja um die Herkunft dieser Mantik aus dem Erdenkult: *Pindaros*, S. 78.

seines dunklen, aber geistig wahren Erlebnisses stammelnd enthüllt, indem er sich im Delirium den „gekreuzigten Dionysos“ nennt.

Als eine erschütternde Tragödie endete der letzte Versuch des Humanismus, sich zu einer lebensgestaltenden Macht aufzuraffen; die Ursache der Niederlage liegt aber nicht in seinem Wesen, sondern in seiner Mitschuld an der Apostasie der Zeit. Und es ist nur gerecht, in Nietzsche ein Sühnopfer für den von der Epoche verübten Gottesmord mit andachtsvoller Trauer und Demut zu ehren. Durchaus untragisch gestaltete sich hingegen die ungemein fruchtbare und glänzende Gelehrtentätigkeit Wilamowitzens; denn der Humanismus in seiner Person hatte sich unter Verzicht auf allerlei Geisteskämpfe in sein erinnerungsreiches, aber durch moderne Exorzismen gründlich ausgefegtes und zu behaglichem Wohnen eingerichtetes Studierzimmer zurückgezogen, um ungestört vom alten Geisterspuk „ein griechisch Trauerspiel“ in der Stille zu glossieren.

VII

Freilich konnte diese friedfertige Abgeschiedenheit für einen so kriegslustigen Mann keinen vollen Verzicht bedeuten auf gelegentliche rittermäßige Steifzüge und Waffentaten. So versteigt er sich, jener schicksalhaften Jugendpolemik stets eingedenk, in seiner sonst meisterlichen Einleitung in die Tragödie zum kecken Versuch, dem efeubekränzten Gott seine schönste Muse, Melpomene, zu entreißen. Die Tragödie habe an und für sich mit dem Dionysoskult nichts zu schaffen; sie verdanke ihre rein äußerliche Verbindung mit demselben lediglich dem Umstande, daß man den an Dionysosfesten üblichen Mummenschanz zu Aufführungen ernster Heldensagen ausgenutzt habe; das attische Drama sei eben dramatisiertes Epos und unterscheide sich von diesem durch keine innere Eigenart; dem Naturgott Dionysos hingegen sei das Leidenschaftlich-Trauervolle der Heroenlegende von Grund aus fremd, kein Leiden gebe es in seinem Kreise. Wie? – frug sich der Leser staunend – wurde der den Tod erleidende Gott nicht aus diesem Grunde von alters her als „Gott-Heros“ angerufen und galt die ekstatische Trauer der zur Verrichtung des ständigen Ritus ins Gebirge ziehenden Weiber nicht den Passionen (πάθη) des Gottes? – Die voreiligen Aufstellungen sind in der zweiten Auflage des „Herakles“ nicht wiederholt worden.

Ein echt protestantischer Gedankengang vermittelt bei Wilamowitz, merkwürdig genug, eine versöhnlichere Haltung dem Dionysischen gegenüber. In der Skizze „Geschichte der griechischen Religion“ (*Reden und Vorträge*) aus dem Jahre 1904 spricht er von der durch Dionysos’ Einzug herbeigeführten Verinnerlichung des hellenischen Götterdienstes: der Gott ziehe in die Herzen der Einzelnen ein, fordere individuelle Leistung und individuellen Glauben. So

ungriechisch dies auch klingt, so unvereinbar mit der Grundidee des dionysischen Gemeindekults (ὄργια) jede Vereinsamung des religiösen Erlebnisses auch ist, so nimmt sich doch die darauf folgende Auseinandersetzung, mit den früheren Verkündigungen verglichen, geradezu wie eine Art Palinodie aus. „Die Bedeutsamkeit dieser religiösen Erschütterung erschließt man schon daraus, daß sie am Ende zu der Entstehung des Dramas geführt hat, das freilich seine Würde erst erhielt, als es sich vom spezifisch Dionysischen ebenso löste wie von der Kirche, dem Gottesdienst im eigentlichen Sinn. Viel höher noch ist die Steigerung des Empfindungslebens zu veranschlagen, die mit Ekstase und Enthusiasmus hinreichend bezeichnet ist." Es sei beiläufig bemerkt, daß wir unsererseits die von Aristoteles behauptete Zunahme des Erhabenen und Hieratischen im Werdegang der Tragödie gerade dem seit Peisistratos wachsenden Einfluß des Mysteriendramas (δρώμενα) auf die Volksfestspiele im Dionysostheater zuschreiben; aber Wilamowitz leugnet das Mysteriendrama (*Glaube der Hellenen* II, 481; vgl. aber II, 56), wie er andererseits auch die eleusinische „Liturgie" mit Spott zurückweist (II, 516), so daß man schließlich nicht weiß, was denn eigentlich der Gegenstand der Epoptie gewesen sein soll. Doch spricht er von den Mysterien überhaupt nur ungern, denn sie sind nach seiner irrtümlichen Vorstellung eine Nebensache, die bei der Beurteilung der griechischen Religion nicht schwer ins Gewicht fällt (wie beispielsweise auch das athenische Staatssakrament der mystischen Ehe der Basilinna mit Dionysos: I, 156; vgl. I, 76). Erfreulich ist es jedenfalls, daß er in seinem letzten Werke wenigstens die dionysische Natur der Tragödie wiederum und mit noch größerem Nachdruck behauptet: „Wohin die Tragödie kommt, da ist auch der Gott der Ekstase, der den Choreuten zum Satyr erhob und den Dichter aus der Seele der Heroen sprechen lehrte; als der Bringer dieser neuen höchsten Kunst eroberte sich der Gott von neuem die Hellenenwelt" (II, 156).

In Widerspruch mit diesem wichtigen, ja scheinbar entscheidenden Zugeständnis bleibt das Dionysische für den Verfasser des „Glaubens der Hellenen" immerhin ein dem echten Hellenentum wesensfremdes, minderwertiges, die klassische Klarheit seines Lebensstiles trübendes Element; und diese irrige Voraussetzung stellt die ganze geschilderte Entwicklung in falsches Licht. Der weitblickende Forscher, der auf tausend Einzeldinge sein Augenmerk richtet, verschließt sich, auf der vorgefaßten Meinung beharrend, der allgemeinen, sich unmittelbar bietenden Erkenntnis, daß der gesamte Formenbau der hellenischen Kultur im großen und kleinen die innigste Synthese nomischer Gebundenheit und dionysisch überströmender Innenfülle bekundet. Und wie hätte sich sonst das die Griechen auszeichnende Maßgefühl entwickeln können, wo nicht aus stetem Bedürfnis, den Gegensatz zu überwinden zwischen geheiligter Schranke und begeistertem Überfluß?

Aber wenngleich Wilamowitz ein poetisches Temperament besitzt (wovon auch seine dichterischen Übersetzungen, wie Aischylos' Tragödien oder die griechische Nachdichtung von „Über allen Gipfeln ist Ruh'", ein schönes Zeugnis ablegen) und einer momentanen Begeisterung fähig ist, so ist er doch, in Gemäßheit seiner Auffassung von Zucht und Pflicht, zugleich und vor allem ein Verstandesmensch; ja er glaubt gerade in dieser Eigenschaft seiner Gebieterin, der positiven Wissenschaft, treu zu dienen. Als Verstandesmensch weiß er jenen ein für allemal als heterogen gebrandmarkten Bestandteil des hellenischen Phänomens mit seinem starren Begriff der Klassizität als Klarheit und Ordnung nicht in Einklang zu bringen, und so verfällt er bei Besprechung des heiklen Gegenstandes auf Schritt und Tritt in Selbstwiderspruch oder gar Platitüde. Die gottestrunkene dionysische Verzückung ist nach seiner rationalistisch flachen Ausdeutung „eine Ekstase, deren der Alltagsmensch bedarf, um nicht im gewohnten öden Getriebe zu erstarren." Worauf unmittelbar und völlig unerwartet folgt: „So liegt ganz Primitives, Barbarisches in diesem Gotte neben der Befriedigung eines seelischen Bedürfnisses, das der von der aufreibenden Zivilisation bedrückte Mensch erst recht empfindet und in der Natur ebenso gern wie in den religiösen Feierstunden befriedigt" (*Glaube der Hellenen* II, 69). Ist das die einstmals gepriesene „Verinnerlichung des Glaubens"? Der 22. Psalm (*Dominus regit me*) konnte nach dem Gutachten des feinfühligen Sachkenners „mindestens ebensogut im Kulte des Dionysos gesungen werden als in dem des Jahwe": in jenem wie im alttestamentlichen und im christlichen sei ja der Jenseitsglaube sich gleich, als „Hoffnung auf einstige Erhöhung zu einem seligen Genußleben," die „den Mut verlieh, die Lasten und die Öde des Lebens zu ertragen" (ebd. II, 384).

So kommt denn der ganze mystische Einschlag der griechischen Frömmigkeit – die chthonischen und Heroenkulte, die Sühnungen und Reinigungen, die orphischen Lehren von der jenseitigen Vergeltung und der Palingenesie, der zwiefachen, titanisch-dionysischen Natur des Menschen, seiner Erbsünde und schimmernden Erlösung (Wilamowitz geht so weit, daß er die Existenz selbst der älteren orphischen Kultgemeinde aller Evidenz zum Trotz bezweifelt), das seelisch tiefe und dem Seelenheil dienende Mysterienwesen, dieser Nährboden der hellenischen Geistigkeit, wie sie uns aus manchem älteren Philosophen, aus manchem Vers eines Aischylos, eines Pindaros entgegenleuchtet, bis zum feinsten Gewebe der platonischen Mythenbildung und Sinnbildersprache – lauter Erscheinungen, die im engsten oder entfernteren Zusammenhang stehen mit der Dionysos-Verehrung als Urquell des Sehnens nach innerer Heiligung durch die sich der Seele bemächtigende und sie beseligende Gottheit – so kommt der ganze übernatürliche Gehalt des griechischen Glaubens in dem vom Meister nachgelassenen Werke, das „Der Glaube der Hellenen" betitelt ist,

nicht zur adäquaten Würdigung. Der griechische Glaube war eben reicher und reiner, als sich erschließen läßt aus der gelehrten Übersicht der Vorstellungsformen des volkstümlichen Polytheismus nach hypothetisch abgegrenzten Epochen seiner mutmaßlichen Entwickelung sowie aus der breitangelegten Schilderung seiner Zersetzung und Auflösung im philosophischen Agnostizismus. Denn wie das Heidentum als solches sich selbst *religiös* überwindet, das interessiert den Verfasser herzlich wenig; es kommt ihm auf rationale Überwindung der naturalistischen Religionsformen in Philosophie an. Wohl darf jeder Forscher sein Betrachtungsfeld nach Belieben einschränken; doch meint unser Religionshistoriker über seinen Gegenstand alles gesagt zu haben, was überhaupt der Rede wert war.

VIII

„Der Glaube der Hellenen" (1931/32) erinnert schon durch seinen aufklärerischen Ton an den um 102 Jahre älteren „Aglaophamus" (Königsberg 1829); nur ist dieses nach einer neueren Mode zugestutzte Aufklärertum das psychologistisch schattierte des neunzehnten und nicht das naiv rationalistische des achtzehnten Jahrhunderts. Obendrein hat es die Eigentümlichkeit, in einzelnen Bevorzugungen und Abneigungen mit der typisch protestantischen Empfindungsweise zusammenzufallen. Unmöglich kann der moderne Verfasser überall, wie der alte Lobeck es noch tut, den Priesterbetrug wittern; doch ist er den priesterlich geordneten Kultdiensten und Sakraleinrichtungen sowie der von der Priesterschaft aufrechterhaltenen Glaubensüberlieferung – den Dingen, die er ohne Umstände als „kirchliche" bezeichnet – nicht weniger abhold, wiewohl aus einem anderen Grunde, und zwar hauptsächlich darum, weil er in ihnen keinen reinen Ausdruck des unmittelbaren, unverfälschten, persönlichen Glaubens wiederfindet. Gleich Lobeck beherrscht und bewertet Wilamowitz ein unermeßliches Material, wodurch sein Buch, als Fundgrube weitreichender Auskunft und kritischer Unterweisung, die neueren hierographischen und mythologischen Sammelwerke wesentlich ergänzt, erreicht es aber nicht, das Ganze zu einer architektonisch wohlgegliederten, einheitlichen Darstellung zu gestalten. Es ist vielmehr eine fortlaufende, unzählige Einzelfragen knapp und originell behandelnde und selbst durch ihre Fehlgriffe fördernde Untersuchung, zugleich aber auch eine fortwährende, offene oder versteckte Polemik, die darauf hinzielt, mit den meisten Neuerungen der religionsgeschichtlichen Forschung gründlich aufzuräumen. Ähnliches bezweckte ja vor einem Jahrhundert auch der bissige Schüler Hermanns, indem er die sich damals breit machende theosophische Mythendeutung und Geheimniskrämerei verspotte-

te, und er behielt, wo nicht gegen die antiken, so doch wenigstens gegen die zeitgenössischen Hierophanten Recht. Wilamowitz stimmt beherzt in sein höhnisches *nunc rerum mysticarum studia flagrant* ein und vergreift sich arg, denn es gilt nicht mehr Luftbilder zu zerblasen, sondern Erze zu scheiden, die erfahrene Bergleute aus dem dunklen Bereich ans Licht bringen. Freilich stellt er sich den Sachverhalt ganz anders vor. „Um nicht in den Sumpf des modernen Orphismus zu versinken", meint er, müsse der Forscher „die alte Religion wirklich kennen" (*Gl. d. H.* II, 385). Es ist nämlich seine feste Überzeugung, daß „modernes Gefabel" von den Dingen, die er nicht durchschaut, aus der „modernen Unkenntnis" des wahren Wesens der Griechen hervorwuchert, und während Lobeck es nie unterließ, das unkritische Verfahren jener Schwärmer geflissentlich zu entblößen, was doch heutzutage einem Rohde, einem A. Dieterich, einem Crusius, einem Kern, einem Reitzenstein gegenüber kein Leichtes wäre, begnügt er sich zumeist damit, dem „modernen Unsinn" die Autorität seiner souveränen Kennerschaft entgegenzuhalten. Bezeichnend ist es zum Beispiel, wie er den ganz durchsichtigen Sinn der Omophagie zu verwischen sucht durch die willkürliche und grundfalsche Annahme, daß alle Opfer auf die Bewirtung der Götter zurückgehen und kein anderer Typus der Opferhandlung je existiert habe (I, 288), und zur Beteuerung seiner eine Reihe bedeutsamer Tatsachen geradeswegs wegräumenden Stellungnahme ausruft: „Über andere Völker habe ich kein Urteil, die Griechen kenne ich." So „kennt" ein Kommandoführer seine Leute, aber der Kommandoruf, dem philologische Scharen gehorchen, schallt bis ins Schattenreich der Vergangenheit nicht hinüber, und die Griechen verraten ihres Kenners Vertrauen auf Schritt und Tritt. Die historische Erkenntnis ist eben schon deshalb viel komplizierter, als mancher Wissenschaftler sich die Sache denkt, weil die historischen Prozesse sich nicht allesamt auf der Oberfläche abspielen, sondern auch eine Innenseite haben und mitunter gar unterirdische Gänge wühlen. Wohl fühlt und handhabt Wilamowitz die Sprache der Griechen in all ihren Mundarten und Zeitaltern, Naturformen und Kunstgestaltungen meisterhaft, wohl hat er die sämtlichen schriftlichen und monumentalen Urkunden des griechischen öffentlichen und privaten, materiellen und intellektuellen Lebens durchmustert und kennt er's in all seiner bunten Mannigfaltigkeit und Physiognomik; ins Geistig-Seelische dringt er trotz alledem nur unsicher tastend und nicht tief genug ein, wie ein Außenstehender, der die Dinge mit eigenem Maße mißt und höchstens stilistisch zu empfinden weiß, was sich nur dem innerlichen Mitempfinden offenbart. So genügen ein langer Aufenthalt in einem katholischen Lande und eine genaue Kenntnis der katholischen Bräuche, Riten und Lehren bei weitem nicht, um in der Seele eines auf seiner Heterodoxie beharrenden Dissidenten eine lebendige innere Erfassung dieser Dinge zu erwecken.

„Kennt“ nun aber Wilamowitz die Griechen auch in ihren Anfängen, deren Erforschung wegen der Spärlichkeit und Vieldeutigkeit der archäologischen Funde hauptsächlich auf Rückschlüsse angewiesen ist und auf eine Rekonstruktion hinausläuft? Jedenfalls entspricht seine Rekonstruktion den zuletzt mühsam errungenen Einsichten in die primitiven Zustände nicht und ist auch schon aus dem Grunde unzureichend, daß man darin vergebens die Keime einiger späteren Erscheinungen suchen würde, welche eine lange Inkubationsperiode voraussetzen. Klassizistisch und rationalistisch ist sie in reaktionärem Sinne. Die griechische Religion ist nach seiner Auffassung von Hause aus heiter und klar, da ihre Schau auf das irdische Walten der Elementarkräfte beschränkt ist; die gesunde Empfindung einer tiefen Harmonie zwischen dem Natur- und dem Menschenleben liegt ihr zugrunde; sie ist ein optimistischer Naturalismus. Fremdes Gut nimmt sie äußerst wählerisch und durchaus assimilierend in sich auf. Mystische Ansteckungsherde weiß sie in ihrem Fortleben derart einzukapseln, daß ihre Gifte das Ganze nicht zu durchdringen vermögen. Sie stirbt natürlichen Todes ab, indem das nach wissenschaftlicher Welterklärung ringende Denken, dessen weitläufiger Schilderung gut die Hälfte des Werkes gewidmet ist, in Jonien aufgekommen, schrittweise ihren Platz einnimmt. Was war nun also das vorhomerische und unterhomerische Griechentum? Ein urkräftiger, tapferer edler Arierstamm, der alles Unmäßige und Überschwengliche der barbarischen Nachbarn verabscheute und sowohl Leben als Tod mit stolzem Mut und männlichem Vertrauen auf die eigenen und die Naturkräfte entgegennahm, ohne von banger Angst und dunklem Schauder vor dem Unergründlichen heimgesucht zu werden. Was hat man uns da vorgelogen von beängstigenden Glaubensvorstellungen, von wilden und düsteren Religionsbräuchen des vom homerischen Olympus überstrahlten, aber nicht überwundenen Griechenland tieferer Schichten? Der Grieche jener Zeiten kannte, unbekümmert um das Übersinnliche, wie er war, nicht einmal die Psyche. „Erwin Rohdes Psyche,“ spöttelt der Verfasser, „ist ein unvergängliches Buch – weil es unvergänglich ist, vermeide ich durchaus, mich mit ihm direkt auseinanderzusetzen.“ Der fortwährende Krieg konnte ja die Gemüter zum Nachdenken über den Tod keineswegs veranlagen. „Denn die Menschen, nach deren Glauben wir fragen, waren an den Anblick des Todes ganz anders gewöhnt als heute, wo sich viele vor dem Anblick der Leiche grauen, auch ganz selten die Leiche sehen. Der Krieg hat dafür seine Teilnehmer die Zustände der Urzeit hergestellt, auch in der Sorge für die gefallenen Kameraden und die durch den Tod zu Kameraden gewordenen Feinde; denn so empfindet der rechte Krieger, wenigstens der Deutsche“ (I, 302. 304). Freilich widersprechen der letzten Erwägung die auffallend häufigen Fälle der Bekehrung, die im Weltkrieg an der Front beobachtet worden sind. Ist nun aber dem so, dann ist es nicht zu verwundern, daß der

Verfasser den ursprünglichen Dualismus der beiden einander ausschließenden und doch gleich unerläßlichen Kultformen – des Kultus der Lichtgottheiten der Oberwelt und desjenigen der göttlichen und heroischen Wesenheiten des Unterreichs – sowie die Tragweite dieses bedrückenden Gegensatzes in der Entwickelung der Kathartik und der Telestik durchaus verkennt. Den letzteren, als einem unorganischen Überbau, mißt er übrigens nur einen geringen Wert bei, obwohl kein Grieche sich seine Religion ohne diesen sakramentalen Bestandteil je hat vorstellen können. Da sich aber der uralte Totenkult dennoch nicht leugnen läßt, sucht Wilamowitz das erpreßte Zugeständnis wenigstens zu schmälern: „Von einem Ahnenkulte, der zum Götterglauben oder zur Bildung des Stammes geführt hätte, kann keine Rede sein" (I, 38). Ein Trugschluß, denn eben infolge des besagten Dualismus konnte vor dem von Dionysos, als Gott und Heros zugleich, verkündeten neuen Bunde (kraft dessen Herakles in den olympischen Kreis aufgenommen ward) kein Held zu einer Gottheit der Oberwelt erhoben werden. Daß alle Ahnherren, die an der Spitze von Genealogien stehen, „blutlose Schemen" seien, ist tatsächlich ungenau; aber es handelt sich nicht um die Deutlichkeit der legendenhaften Erinnerung. Daß sich jemand ferner angesichts einer Fülle von Gegenzeugnissen durch die Behauptung überzeugen läßt, daß alle Götter der ältesten Griechen auf der Erde leben, ist kaum zu erwarten: so allmächtig ist die persönliche Suggestion doch nicht. Er selbst aber ist davon fest überzeugt, und nicht einmal so ausgesprochen euphemistische Namen wie Soteira oder Eukleia erwecken in ihm den Verdacht ihrer chthonischen Natur, so daß er selbst sein Staunen gesteht über den Zusammenhang zwischen Eukleia und Dike wie über den zwischen Hekate und Artemis (I, 184). Auch das chthonische Wesen der Chariten verschweigt er einfach (I, 192 f.). Charakteristisch ist der Ausfall: „Die Musen für Quellennymphen wegen des Namens Pimpleïs zu erklären, ist moderne Torheit" (I, 193): es kommt ihm nicht in den Sinn, daß die Musen Göttinnen des Gedächtnisses sind und daß nach der uralten Vorstellung die Gedächtnisgabe wie die Vergessenheit vom Trunk aus den entsprechenden Quellen abhängen. So spürt er auch im Urmythos von der Ehe des Himmels und der Erde das Wehen eines grauen Altertums nicht (I, 212).

Treu der Tendenz der Philologen des vorigen Jahrhunderts, die Originalität des griechischen Wesens eifersüchtig zu behüten durch Abweisung sowohl aller von außen herbeigezogenen Analogien als jeder Annahme eines fremden Einflusses, verhält sich Wilamowitz zu großem Schaden für seine Untersuchung durchweg ablehnend nicht nur zu der ethnologischen Forschung, sondern auch zu den Aufschlüssen, die die Entdeckung der ägäischen Kultur uns zu Gebote stellt. So gerät er bei bloßer Erwähnung des unschuldigen Totemismus bereits in Zorn: „Wer von Totemismus bei den Hellenen redet, beweist nur,

daß er von ihnen nichts weiß“ (I, 24) – und bringt gleich darauf eine Reihe Beispiele, die nichts anderes beweisen, als daß der Totemismus der Vorzeit später gründlich vergessen worden ist; auch gesteht er weiter unten, daß „der Wolf Wappentier von Argos ist und daher die Argeer als Wölfe bezeichnet werden“ (I, 147). Dasselbe gilt vom inbrünstig abgeschworenen, aber tatsächlich vom Verfasser selbst durch Anführung einschlägiger Tatsachen angedeuteten Theriomorphismus (I, 144 f.), wobei – ein für die rationalistische Einstellung des Verfassers charakteristischer Zug – die Bezwingung des Löwen durch Herakles aus dem Vorhandensein dieses Tieres auf der Balkanhalbinsel, statt aus der vorderasiatischen Herkunft der die Herkalesgestalt umgebenden Symbolik, erklärt wird. Wie Wilamowitz mit den Tatsachen zu ringen pflegt, kann man auch daraus ersehen, daß er auf Grund des Zeugnisses des Kallimachos die theriomorphe Gestalt des Apollon Karneios auf Thera als Raben zuerst anerkennt, dann aber, sich seiner grundsätzlichen Leugnung des Theriomorphismus entsinnend, hinzufügt: „Ein dem Gotte heiliges Tier ist der Rabe nicht und ist es auch nicht geworden“ (I, 146). Manchem Selbstwiderspruch begegnen wir auch bei der Behandlung des Baumkultus: der Verfasser will Mannhardt bekämpfen, und die Tatsachen, die er mustert, kämpfen gegen ihn (I, 34. 125. 188). Von weit größerem Belang ist aber die skeptische Haltung in der Frage nach dem altkretischen Beitrag zur Bildung der griechischen Religion. Wie tief diese Einflüsse waren, davon zeugt vor allem die Geschichte des dionysischen Kults. Ein Irrtum ist die Aussage: „Die Doppelaxt hat in Griechenland keine religiöse Bedeutung“ (I, 120). Und das Doppelbeil von Tenedos? Und die Bukranien von Olbia mit Weintrauben und Doppelaxt? Und die Darstellungen der thrakischen Mänaden und Amazonen? Es duldet kaum einen Zweifel, daß das Beil im dithyrambischen Kreise, d. h. im Inselkult des Dionysos, sowie dasjenige der Buphonien in Attika und auf den Inseln eben dieselbe kretische Doppelaxt gewesen ist: sowohl der bezeugte Zusammenhang der altertümlichen Opferhandlungen mit Kreta als die Heiligung selbst der rituellen Waffe sprechen dafür, daß wir hier wiederum den uralten Fetisch vor uns haben (vgl. *Tragödien* II, *Orestie*, Anm. auf S. 40). Soviel von der Wilamowitzschen Auffassung der Anfänge der griechischen Religion.

IX

Unsere Aufgabe erheischt kein weiteres Eingehen auf strittige Einzelfragen: mit Obigem ist der Geist des Werkes hinreichend bezeichnet. Wenn das darin entworfene Bild der griechischen Religion kein seinem Gegenstand adäquates ist, so ist die Ursache davon in den apriorischen Voraussetzungen des Darstellers

zu suchen. Wilamowitzens Betrachtungsweise ist das gerade Gegenteil jener „reinen willenlosen Anschauung", die Schopenhauer vom Erkennenden verlangte. Ja man kann sagen, daß sein Forscherdrang in dem Maße zunimmt, im welchem sein Wille ihm eine bestimmte Tendenz anempfiehlt. Ob nun dieser Antrieb aus einer ursprünglichen unbefangenen Intuition entsteht (manchmal haben die Tatsachen seine einzelnen Einfälle wundervoll bestätigt), oder aber von persönlichen volitiven Momenten abhängt, das ist eine Frage, die keine eindeutige Entscheidung zuläßt, sondern je nach den Umständen verschieden zu beantworten ist. Und da beides offenbar der Fall ist, so muß der enthusiastische Musendiener, der zugleich Ares' Diener sein will wie Archilochos, mitunter imaginäre Kämpfe durchfechten, gleich dem von Göttern betrogenen Ajas oder seinem spätern Nachbild Don Quichotte, und die augenscheinliche Wirklichkeit einfach nicht wahrnehmen. Jedenfalls ist er, ohne sich davon Rechenschaft abzulegen, dermaßen subjektiv, daß sein „Glaube der Hellenen", vom biographischen Standpunkt betrachtet, sich darstellt als eine ins Geschichtliche projizierte Widerspiegelung seines eigenen Glaubens. Wir haben schon oben gesehen, daß sein persönliches Kredo eigentlich aus drei Artikeln besteht: erstens, „kein Gott lebt ewig"; zweitens, „doch ewig leben Götter im Element"; drittens, „im Menschenbusen lebt ewig Gott". Das Buch illustriert nun, indem es das sterbliche Los der einzelnen Götter schildert, einerseits das Fühlen des Göttlichen in der Natur als idealen Gehalt des Volksglaubens, andererseits die Entdeckung Gottes in der Menschenbrust vermittelst der Philosophie. Wenn der Kern der Sache damit nicht getroffen ist, so liegt es an der Weltanschauung des Verfassers. Anders urteilte von der griechischen Religion der Apostel Paulus, der beim Anblick eines athenischen Altars zu Ehren einer verschollenen Gottheit mit der (dem palatinischen Anruf „*sive deo sive deae*" analogen) Widmung „dem unbekannten Gotte" (vielleicht eines der vom Seher Epimenides errichteten Sühnopferherde geheimer Bestimmung) nicht an die Götter im Element dachte, sondern darin eine Bewährung des griechischen Sehnens nach einer transzendenten Gotteserkenntnis hellsichtig erblickte. Einen so Gestimmten wird die Wilamowitzsche Auffassung der hellenischen Frömmigkeit nicht befriedigen; sie wird ihm gar Thaddäus Zielinskis Mahnung[6] in Erinnerung bringen: „keine religionslose Religionsgeschichte!" Aber hat Wilamowitz nicht selber gesagt: um einen Gott zu verstehen, müsse man an ihn glauben (I, 9)? Und „setzt er nicht gerne her" (ebenda) die Worte des auf griechischem Boden entsprechend „empfindenden" Frickenhaus: „Man kann nicht Religionshistoriker sein, ohne den Glauben an die alten Götter in seinem Herzen nachzuschaffen"? Zu den Danaergaben des vorigen Jahrhunderts an die Nach-

[6] La Pologne au VII^me^ Congrès International des Sciences historiques, Varsovie 1933.

kommen gehört auch ein ästhetisierender Dilettantismus in Religionssachen: die präraffaelitische Bruderschaft stimmt ihre Kunst auf christliche Tonart, und Renan betet auf der Akropolis zu Pallas Athene. Alles kommt darauf an, was man unter Glauben versteht. Die Ironie des Schicksals will es, daß Wilamowitzens Darstellung der griechischen Religion gerade deshalb religionslos aussieht, weil sie seine Religion getreu wiedergibt.

Es hat übrigens mit dem auch im Titel des Werkes betonten Begriff des Glaubens eine eigene Bewandtnis. Der Verfasser hatte sonst, gleich anderen Philologen, die lobenswerte Gewohnheit, moderne Mutmaßungen dadurch zu prüfen, daß er sie auf gut griechisch dachte, und wenn die Sprache sich sträubte, das Gewollte spontan auszudrücken, so war es ihm ein sicheres Zeichen, daß man den Griechen etwas Ungriechische zugemutet hatte. Wie ist nun aber „der Glaube der Hellenen" ins Griechische zu übersetzten? Anachronismus und offenkundige „Verchristlichung" wäre ja περὶ τῆς πίστεως. Die Erfahrung der πίστις, des Glaubens als übernatürlicher Tugend, gehört der Innenwelt des von der christlichen Offenbarung erleuchteten Menschen an, und *credo unum esse Deum* („Es gibt nach meiner Überzeugung nur Einen Gott") ist bei weitem nicht gleichbedeutend mit *credo in unum Deum* („Ich glaube an Einen Gott"). Julian ist sich des begrifflichen Unterschieds zwischen beiden Arten der Erkenntnis Gottes, der natürlichen und der von der Gnade vermittelten, wohl bewußt, wenn er zu den Christen sagt: „Euerer Weisheit ist es eigen, daß ihr nichts über den Glauben geht" (οὐδὲν ὑπὲρ τοῦ Πίστευσον τῆς ὑμετέρας ἐστὶ σοφίας). Wohl finden wir bei Aischylos den echten Glauben an Gott, doch hatte er selbst keine Ahnung davon, daß er ein prophetisches Gnadengefäß des Glaubens war. Wenn vom Ahnherrn des Hebräervolkes geschrieben steht: „Abraham hat Gott geglaubet, und das ist ihm zur Gerechtigkeit gerechnet" (*Gen.* 15, 6; *Röm.* 4, 3), so dürfte man wohl im Geiste des Paulus von den besten und geistigsten Vertretern des griechischen Frommsinns das Umgekehrte vermuten, er möge ihnen angerechnet worden sein als Glaube. In der sich praktisch betätigenden Ehrfurcht vor den Göttern bestand die antike Religion; als Gottesleugner (ἄθεος) galt der Gottlose, der Götterverächter; theoretische Zweifel späterer Zeit taten dieser realen Norm keinen Abbruch, solange der grüblerische Dünkling den Unsterblichen die herkömmliche Verehrung mit Andacht zollte; so innerlich und so fein nuanciert, je nach der Beschaffenheit der einzelnen Kulte, die Gebet und Opfer begleitende Seelenstimmung auch war, so rührte doch die religiöse Geltung des frommen Tuns wesentlich *ex opere operato* her. Was ist nun aber der in griechischer Zunge unsagbare, mit dem heidnischen Ideenkreis inkommensurable „Glaube", den Wilamowitz, der protestantischen Denkgewohnheit gemäß, als den eigentlichen Kern der antiken Religion im Gegensatz zum Rituellen und Mythologischen festzuhalten sucht?

Wir dachten, gerade die Kulthandlungen seien namentlich bei einem primitiven Volke ein unmittelbarer Ausdruck seines religiösen Fühlens und Denkens.[7] Nein, sagt er, sie seien als Gemeindeverrichtung, ja als soziale Einrichtung, noch schlimmer: als Keim einer Kirche, die sich später wohl auf eine Offenbarung berufen werde, kein reiner Spiegel der „individuellen Religion des Herzens, die dem einzelnen doppelt heilig ist, weil er sie sich selbst erworben hat" (I, 13). So enthebt er sich ohne weiteres der wissenschaftlichen Pflicht nachzuweisen, daß das individuelle Erlebnis sich schon in den ältesten Zeiten vom religiösen Kollektivbewußtsein losgebunden habe. Aber der Mythos, ist nicht *der*, wenigstens in seiner ursprünglichen Gestalt, ein sicheres Zeugnis der ältesten Glaubensvorstellungen? Der Verfasser „protestiert" (I, 41 ff.) gegen die Überschätzung des Mythos bei Welcker und befürwortet eine radikale Trennung der Religionsgeschichte von der Mythologie: die „Geschichten von den Göttern" (einerlei ist für ihn Mythos und Mythologem) seien den echten Religionsgehalt „verschleiernde", „die Fortbildung der Religion zugleich fördernde und auf die Dauer hemmende" Gebilde der dichterischen Phantasie. Durch Beseitigung von Ritus und Mythos ist allerdings eine *tabula rasa* zubereitet, auf der das psychologistische „Nachschaffen" frei walten kann. Aber des Lesers Vertrauen beschwört jede Angst: besitzt doch der Verfasser zweifelsohne höhere theoretische Kriterien, die, alle Willkür ausschließend, seiner gewissermaßen übergeschichtlichen Analyse dazu verhelfen, aus dem Wust der gottesdienstlichen und mythologischen Überlieferung den wahren Religionskern herauszuschälen; weiß er doch wohl mit dem religiösen Erlebnis, das er der Einfachheit halber Glauben nennt, gut Bescheid, ob es nämlich ein einfaches psychologisches Phänomen *sui generis* sei, oder ein zusammengesetztes, und worin seine spezifische Eigenart bestehe. Auf eine methodische Behandlung dieser Fragen läßt sich der Historiker natürlich nicht ein; aber über das Wesen der Religion spricht er sich gerne und unumwunden aus. „Religion ist einmal der ganz persönliche Glaube an das, was auf metaphysischem und moralischem Gebiete dem einzelnen als heilige Wahrheit gilt und sein Handeln bestimmt oder doch nach seinem eigenen Gefühl bestimmen soll. … Wenn er denkkräftig und frei genug ist, weiß er, daß jede Metaphysik, die sich einbildet, alle Welträtsel gelöst zu haben, mag sie sich Offenbarung oder Wissenschaft nennen, ihrer selbst spottet" (I, 12). Leider belehrt uns das beredte Bekenntnis über den Gegenstand der Untersuchung nicht im mindesten; denn Luthers und Kants Unterweisungen waren viel späteren Generationen vorbehalten. Gleichzeitig findet der Verfasser die bekannte Definition des Glaubens im Hebräerbriefe

[7] Vgl. Harrison, *Prolegomena to the study of greek religion:* „what a people does must always be one clue to what it thinks."

(11,1) „nicht übel“ (I, 12), betont aber in erster Linie, ohne es näher zu bestimmen, das Gefühl: „Hat denn Faust unrecht, wenn er sagt: Gefühl ist alles? Zu einem Begriffe betet kein Mensch. Phantasie (also schließlich der Mythos?) schafft die Gestalten der Götter; erst wenn sie da sind, besser wenn sie schwinden, kommt der Verstand und sucht Begriffe hinter ihnen“ (I, 11) – was freilich zu der vorher entwickelten metaphysisch-moralischen Auffassung des Glaubens nicht recht stimmt. Vollends macht den Leser die folgende Erklärung stutzig: „Es ist unwesentlich, ob er (der einzelne) den Inhalt seines Glaubens für absolute Wahrheit hält, denn er braucht keinen Kultus (wieso?) und macht keine Propaganda“ (?) (I, 12). Das fragwürdige Phänomen, das hinter den Riten und Mythen steckt und sich weder logisch umgrenzen, noch psychologisch beschreiben läßt, findet also nicht einmal in moderner deutscher Sprache seinen rechten Namen: denn obwohl es als Glaube getauft worden ist (wie *lucus a non lucendo*), ist es doch so beschaffen, daß der Gläubige dieses „Glaubens“ nicht notwendig an das Geglaubte glaubt.

Sobald wir aber die dunklen Regionen der Religionspsychologie verlassen, entpuppt sich aus der amorphen Hülle der schmucke Schmetterling einer ideologischen Hypothese. Ideologisch ist sie, weil sie uns eher von der Entstehung des Götterglaubens überhaupt unterrichtet, als über die Tatsache der griechischen Religion idiographisch belehrt, die doch eine lange Kulturvergangenheit hinter sich hatte, mag auch Wilamowitz nicht einmal den arischen Zeus, geschweige denn den Gegensatz zwischen den Sterblichen und den Unsterblichen oder die vergöttlichende Bezeichnung der Ahnen als κρείττονες (‚Stärkere’) als uraltes Erbgut anerkennen. Gehört doch diese Hypothese methodologisch zum Typus aufklärerischer Entdeckungen vom Schlage derjenigen des Sophisten Prodikos (vgl. II, 441). Welcher lehrte: die Menschen haben das Nährende und Nutzenstiftende für Götter erklärt. In gleicher Weise sucht auch unser Verfasser den Lebenskeim der organischen Entwicklung in einem abstrakten Neutrum, das dem rationalistischen Denken als *prius* erscheint. Denn sein „Göttliches“ ist nicht etwa mit der konkreten, wenn auch als diffuse Energie gedachten Managottheit ozeanischer Insulaner zu verwechseln, deren Namen selbst er wie jedwede Beisteuer der modernen Ethnologie perhorresziert. So enthüllt sich die griechische Religion als ein kaum noch religiös zu nennender Empirismus. Sie beruht auf der unmittelbaren oder durch gute Zeugen beglaubigten sinnlichen Wahrnehmung einer im irdischen Umkreis wirkenden und das Menschenmaß übersteigenden Kraft, die als „Göttliches“ (θεῖον, κρεῖττον, oder im Superlativ mit dem Stamme δι-, der in „Zeus“ steckt) bezeichnet wird. Dasjenige, worauf es hauptsächlich ankommt, wie nämlich diese äußere Erfahrung seelisch apperzipiert, verarbeitet, erlebt worden sei, wird nicht näher untersucht. Die mutmaßlichen Träger dieser Kraft erhalten das Prädikat „Gott“,

denn θεός sei (man weiß nicht, aus welchem Grunde) für einen „Prädikatsbegriff" zu halten. Die „Götter" entstehen und vergehen, je nachdem sie sich als wirkend erweisen oder die einem Gott zugeschriebene Wirkung auf einen anderen vermeintlichen Urheber derselben übertragen wird: ein Gott „lebt nur, solange er wirkt". Was in dieser Flucht göttlicher Gestalten als ruhender Pol verharrt, ist eben das Wissen um jene „überwiegende Kraft", die, solange der Mensch nicht „denkkräftig und frei genug" ist, einer Personifikation bedarf. Keine Treue den Göttern gegenüber, kein innerliches Verhältnis zu ihnen überhaupt, keine auf geheiligter Überlieferung beruhende Fortbildung von Kultus und Mythos sind bei dieser Annahme denkbar; da wir aber bei den Griechen auf religiösem Gebiete gerade das Gegenteil von Herzensdürre und Geistesöde und Gedächtnisschwäche beobachten, so ist die Annahme selbst hinfällig.

Lehrreich und in einem gewissen Sinne tröstlich ist das Lesen des an sich unerfreulichen Werkes für diejenigen, welche die Auflösung des Christentums in der vom Protestantismus großgezogenen radikalen Kritik der biblischen und kirchengeschichtlichen Tradition beklagen. Eben dieselbe Methode ist vom Verfasser auf die Antike angewandt worden, und das Ergebnis davon ist eine derartige Zersetzung des erforschten Phänomens, daß man auf Grund seiner Untersuchung von der griechischen Religion nicht mehr im Ernste reden kann. Da aber diese eben als Religion dennoch bestanden und geistige Früchte hervorgebracht hat, so darf man gegebenenfalls getrost sagen: die Methode hat sich selbst gerichtet … Und wie verhält sich endlich Wilamowitzens Nachlaß zur Idee des Humanismus, der nicht sterben kann, solange die europäische Kultur nicht abgestorben ist? Diese könnte nur sich selbst den Tod geben, wenn sie sich eines Tages in ihrem ganzen Bestand vom Christentum, das sie trägt, definitiv lossagen würde. Woraus folgt, daß der Humanismus sich früh oder spät wandeln soll zur Anamnesis der ganzen Vergangenheit in Christo, zur ökumenischen Wiederherstellung des alten Wahren im Lichte des Logos. Seine Mission ist es, das Vorchristliche, worin der Logos wirkte, bis zum letzten Iota herüberzuretten in die Fülle der allmenschlichen Gottessohnschaft. Erst dann wird sich das von Ernst Robert Curtius (a. a. O. S. 125) schön und wirksam angeführte Wort des hl. Märtyrers Justin ganz erfüllen: „Alles Treffliche, was je die Menschen gesagt haben, ist unser christliches Gut" (ὅσα παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν χριστιανῶν ἐστίν). Ist der Humanismus ein Bote der Vergangenheit, der uns eine immer neue Kunde vom alten Wahren bringt, so kommt der Bote im besprochenen Falle mit leeren Händen. Wie aber Nietzsches Predigt wohl ein Schwanengesang des antichristlichen Humanismus als Lebensphilosophie gewesen ist, so möge Wilamowitzens Lehre bei den Nachkommen für einen solchen gelten auf dem Gebiete der historischen Forschung.

Dokumente zur Entstehungsgeschichte des deutschen „Dionysos“[1]

1. Dokument: Brief von Landau an Ivanov (Maschinenschrift)

Berlin-Grunewald, Trabener Str. 66 le 15 mai 1936

Monsieur,
Par la bontée [sic !] de monsieur le professeur Fedor Stepun[2], qui m'a chargé de ses meilleurs compliments pour vous, je suis enfin à même de m'adresser a vous dans une affaire, qui me tient au coeur depuis longtemps. Vivement impressioné par vos essays, publiés dans la revue “la Corona” dans la traduction de monsieur de Bubnoff[3], j'ais l'ardent désir de faire connaître votre admirable oeuvre à un circle plus vaste non seulement d'érudits mais aussi d'un public distingué interessé aux rites et mythes anciens. Par l'intermédiaire de mrs. de Bubnoff et Dr. Steiner[4] à Zurich j'ai entendu de votre chef d'oeuvre: DIONYSOS. Dans une série de publications qui se rapportent à la Mythologie il me semble de la plus grande urgence, de presenter à un public interessé aux publications en langue allemande votre livre. Mon intention est appuyé par les éditeurs Benno Schwabe[5] & Cie., Basel, maison d'ancienne réputation internationale. Je me flatte que ma proposition ne sera pas refusé de votre part et que vous auriez l'amabilité d'en faciliter la realisation. Il ne vous sera pas inconnu, que les interessés déplo-

---

[1] Alle Dokumente befinden sich im Archiv der Familie Ivanov in Rom. Es ist uns leider nicht gelungen, weitere relevante Briefe bzw. Unterlagen in anderen Archiven (z. B. bei dem Sohn Edwin Landaus (dem wir für die Erlaubnis danken, die Briefe seines Vaters hier drucken zu dürfen), bei der Schweizerischen Gesandtschaft in Rom, beim Benno Schwabe Verlag, oder beim Verlag „Castrum Peregrini“) zu finden.

[2] Fedor Stepun (1884–1965), führende Figur der russischen Emigration. Von 1926 bis zu seiner Zwangsemeritierung durch die Nazis im Jahre 1937 Professor für Soziologie an der Technischen Universität Dresden.

[3] Nicolai von Bubnoff (1880–1962), Professor für Slawistik in Heidelberg, Freund von Stepun, Übersetzer mehrerer Aufsätze von Ivanov.

[4] Herbert Steiner (1892–1966), Redakteur der Zeitschrift *Corona*.

[5] Benno Schwabe (1884–1950), Dichter und Verleger, 1930–1931 Präsident des Schweizerischen Buchhändlervereins.

rent le manqué de votre oeuvre dans prêsque toutes les bibliothèques publics. Je vous serais infiniment obligé, si vous aviez la bontée [sic!] de me confier un de vos exemplaires particuliers. La traduction serais faite par un personage très competent. Monsieur le professeur Stepun ou monsieur le professeur de Bubnoff se chargeraient de la verification du texte. Une réponse prochaine m'obligerait infiniment en me donnant la possibilité de preparer la publication pour l'automne.

Agréez, monsieur, l'assurance de mes remerciments et de mes salutations respectueuses.

Dr. Edwin Landau[6]

2. Dokument: Brief von Landau an Ivanov (Maschinenschrift)

Berlin-Grunewald, Trabener Str. 66 le 28 mai 1936

Monsieur,
il j'a [sic!] à peux [sic!] près dix jours, que j'ai eu l'honneur de vous faire connaître mon vive [sic!] interet [sic !] pour votre chef d'œuvre DIONYSOS—en tout cas inclus une copie de ma lettre. Étant bien triste, d'être sans réponse je prends la liberté de vous prier encore de m'en donner une pour que je sache, à quoi m'en tenir quant à vos idées sur ma proposition. Mettez mon indiscretion sur le compte de mon enthusiasme.

Agréez, Monsieur, avec mes excuses, mes remerciements bien sentis et mes salutations respectueuses.
Dr. Edwin Landau

3. Dokument: Brief von Landau an Kuttner (Maschinenschrift)

[Am Briefkopf befinden sich folgende handgeschriebene Zeilen von Kuttner an Ivanov: “29.IX.36. Sehr verehrter Herr Professor, wie verabredet, schicke ich Ihnen heute den Brief, der Gegenstand meines gestrigen Besuchs war. Die Hauptpunkte meiner Antwort habe ich am Schluss notiert. In großer Verehrung Ihr ergebener

Stephan Kuttner”]

[6] Edwin Landau (1905–2001).

Berlin-Grunewald
Trabener Str. 66 den 26.9.36

Sehr verehrter Herr Doktor Kuttner![7]
Wenn Sie meinen gestrigen Brief erhalten haben, dann werden Sie ermessen können, mit welcher Freude ich heute den Ihrigen vom 23. gelesen habe, Freude vor allem auch darüber, daß Sie mit solcher Begeisterung die Vermittlung übernommen haben. In der Tat: wenn ich Ihren Brief lese, dann komme ich auch zu der Überzeugung, daß es sich lohnen muß, dem allen nachzugehen, und die Besprechungen, die sich dabei ergeben, dürften gewiß für jeden viel Interessantes bieten. Nach allem, was Sie mir berichten, kommt doch eigentlich nur in Frage, aus den beiden Büchern[8] ein neues zu machen mit den letzten Abschnitten des ersten Buches, dem Text des zweiten und am Schluß die gekürzten Anmerkungen, alles andre wäre nur halbe Arbeit die den Gelehrten so wenig wie den Verlag und die Leser befriedigen könnte, zumal die Möglichkeit so sachkundig über das Thema zu hören, wohl nicht bald wiederkehren dürfte. Bei der Weite des Gesichtspunktes dürfte auch der Umfang kaum hinderlich sein. Nach allem, was ich von Prof. Iwanoff kenne, wird er uns nicht nur ein grundgelehrtes sondern auch ein schön dargestelltes Buch schenken, das auch außerhalb der Fachkreise sein Publikum finden sollte.

Der Verlag hat im Laufe seiner bald 450jährigen Entwicklung schon eine Reihe religionswissenschaftlicher Bücher herausgegeben; einen Prospekt über die neueste Publikation lege ich bei und erwähne noch die Arbeit von Bernoulli über Bachofen[9] – im übrigen soll, sobald die Verhältnisse es gestatten eine Bachofen-Ausgabe[10] erscheinen – und das Buch ([handgeschrieben am Rande]: erscheint Frühjahr 37) des englischen Gelehrten Guthrie über Orpheus und die

---

[7] Stephan Georg Kuttner (1907–1996). In einem Brief an Herbert Steiner vom 25.12.36 erwähnt Ivanov Kuttner, der „zu mir von Herrn Landau in Berlin abgeordnet worden war“ (193). Kuttner promovierte in Berlin, verließ Deutschland 1933, forschte am Vatikan bis zum Jahre 1940, als er in die USA emigrierte. Dort verfolgte er eine glänzende akademische Karriere an der Catholic University, Yale University und University of California at Berkeley.

[8] Mit den „beiden Büchern“ sind Ivanovs zwei russische Schriften zum Dionysos-Thema gemeint. Die erste bestand aus den in russischen Zeitschriften veröffentlichten Pariser Vorträgen, die zweite war das in Baku erschienene Buch. Die Vorträge hatten ebenfalls als Buch erscheinen sollen, aber als der Text gesetzt war und schon in Korrekturfahnen bereit lag, vernichtete ein Brand die Druckerei.

[9] Carl Albrecht Bernoulli, *Johann Jakob Bachofen und das Natursymbol, ein Würdigungsversuch,* Benno Schwabe Verlag (1924).

[10] *Johann Jakob Bachofens gesammelte Werke*; mit Benützung des Nachlasses unter Mitwirkung von Max Burckhardt, Matthias Gelzer, Olof Gigon. Herausgegeben von Karl Meuli. Der erste der zehn Bände erschien 1943.

griech. Religionen[11]. Wir bereiten eine Reihe von Darstellungen auf dem Gebiet des Humanismus vor – kürzlich erschien eine billige Ausgabe des Huizinga'schen Erasmus[12]—, aber in einer festen Reihe würde das Buch von Herrn Iwanoff nicht erscheinen, so daß er sich bei seinen Überlegungen nicht an einen Typus gebunden sehen sollte. Zwei Bücher, die in etwa als Vorbild dienen könnten und die aus meinem alten Verlag stammen, lasse ich in den nächsten Tagen abgehen.[13] Es wird wohl mehr darauf ankommen, daß Herr Iwanoff sich mit unsern Vorschlägen bezüglich der Ausstattung später einverstanden erklärt, als daß wir ihn jetzt auf einen Typus festlegen.

Was nun die wirtschaftliche Seite der Angelegenheit betrifft, so würde man wohl eine Vereinbarung dahingehend treffen, daß der Autor mit 10% des Ladenpreises am Absatz beteiligt ist und daraufhin einen größeren Vorschuß erhielte, damit er auch ungestört an die Arbeit gehen kann; man wird wohl mit einem Preis von etwa RM 15.– für das Exemplar rechnen müssen bei dem Umfang. Da man während der Übersetzung laufend den Text bekäme, könnte man das Buch propagandistisch sehr gut vorbereiten, so daß es auch einen netten Erfolg erbrächte. Ich denke, Prof. Iwanoff wird auch bereit sein, uns sämtliche Rechte an dem Buch auch die für fremde Sprachen zu übertragen, wenn er an dem Verkauf der Übersetzungsrechte mit 40% beteiligt würde; die Möglichkeit einer Übersetzung ins Englische oder Französische scheint mir durchaus gegeben.

Für die Übersetzung ist Frau Aline Kirchner[14] vorgesehen, die schon die verschiedensten Übersetzungen gemacht hat; ich würde dann die Übersetzung durch Prof. Stepun in Dresden oder Prof. v. Bubnoff in Heidelberg überwachen lassen. Falls aber Prof. Iwanoff sich nicht andere Arbeiten vorgenommen hat, die ihm wichtiger erscheinen, wäre doch ernsthaft zu überlegen, ob er, da er ein sehr schönes Deutsch schreibt, nicht selbst die Übertragung vornehmen will, natürlich gegen ein besonderes Übersetzungshonorar. Dabei gehe ich immer

---

[11] William Keith Chambers Guthrie, *Orpheus and Greek Religion; a Study of the Orphic Movement* erschien 1935 in London. Ob die Übersetzung dieses Buches bei Benno Schwabe in der Tat erschienen ist, konnten wir nicht feststellen.

[12] Huizinga, Johan, *Erasmus* (deutsch von Werner Kaegi, mit Holz- und Metallschnitten von Hans Holbein d. J.), Benno Schwabe Verlag (1936).

[13] Eins der Bücher war: *Briefe des Francesco Petrarca: Eine Auswahl*. Übersetzt von Hans Nachod und Paul Stern. Verlag die Runde Berlin, 1931. Das Buch befindet sich im Ivanov-Archiv. Das andere Buch war vielleicht Lothar Helbing (Pseudonym für Wolfgang Frommel), *Der Dritte Humanismus* (Berlin, 1932), was ebenfalls im Archiv zu finden ist.

[14] Über Aline Kirchner ist es uns nicht gelungen, etwas in Erfahrung zu bringen. Wie aus dem späteren Briefwechsel hervorgeht, hat sie am Ende keinen Teil des Dionysosbuches übersetzt.

von der Annahme aus, daß das Werk in russisch niedergeschrieben ist, sonst könnte ich andere Vorschläge machen.

Ende Oktober erwarte ich Herrn Schwabe hier und würde ihm dann gerne genaue Vorschläge für einen Vertragsabschluß unterbreiten. Vielleicht kann ich dann auch erfahren, wie lange Prof. Iwanoff für seine Arbeit an der Zusammenstellung brauchen wird und gegebenenfalls auch für die Übersetzung.

Sie sehen: ich habe die Sturmflut Ihrer Fragen ganz gut überstanden und ich hoffe, sie so beantwortet zu haben, daß Sie in Ihrem Verkehr mit Herrn Prof. Iwanoff, dem Sie mich bitte angelegentlichst empfehlen wollen, statt der diplomatischen Aktion das gelehrte Gespräch treten lassen können.

Mit den besten Grüßen Ihr sehr ergebener Edwin Landau

[Unter dem Brief befinden sich noch handgeschriebene Zeilen von Kuttner an Ivanov]
Antwort am 29.9. ab.

1. Honorar 15%. Vorschuß 1/3 der Auflage. Abzug des Vorschusses vom Honorar bei den Terminabrechnungen nur ratenweise, so daß immer ein angemessener Rest bar zu zahlen bleibt.
2. Übersetzungsrechte: die Verhältnisse sind noch zu klären, ehe hierauf eingegangen werden kann (40% von welchem Mindestbetrag?) Evt. bestehen eigene Verbindungen für eine Übersetzung ins Französische.
3. Mit der Person der Übersetzerin einverstanden, auch mit der Nachprüfung durch Stepun-Bubnow. Letzte Kontrolle bei Korrektur der Bogen vorbehalten.

St<efan> K<uttner>

4. Dokument: Brief von Landau an Kuttner (Maschinenschrift)

Berlin-Grunewald
Trabener Str. 66 den 11.10.36

Sehr verehrter Herr Doktor Kuttner!
Eine kleine Reise hat unsre Korrespondenz etwas ins Stocken gebracht, aber ich habe ja die verschiedensten Aufgaben für unsre Firma zu erledigen. Dafür kann ich Ihnen heute Grüße von Ihrer Cousine Olga[15] schicken und Ihnen sagen, daß es ihr recht gut geht. Am Mittwoch muß ich wieder fort und bin dann erst um

[15] Es ist nicht bekannt, von wem die Rede ist.

den 23. wieder in Berlin, aber im wesentlichen ist ja jetzt alles geklärt, so daß wir Ende des Monats, wenn Herr Schwabe herkommt, einen Vertrag aufsetzen können.

Nun will ich Ihre letzten Fragen Punkt für Punkt klären. Unser Interesse an dem zweifellos einzigartigen Werk ist sehr stark und wir waren uns von vornherein klar, daß dafür einige Opfer zu bringen seien. So wird sich die Erhöhung des Honorars auf 15% wohl ermöglichen lassen, ebenso der Modus, daß der Vorschuß nur ratenweise an den Abrechnungsterminen verrechnet wird, sich durchführen lassen. Die Höhe des Gesamthonorars ohne Manuskript und Kalkulation zu ermitteln, wird sehr schwierig sein; es ist also am besten, wir verständigen uns auf einen Vorschuß von schw. Frcs. 700. Damit dürfte angesichts der Valutaverhältnisse Herr Prof. Ivanov doch einige Zeit ungestörter Arbeit vor sich sehen. Jedenfalls: was nur irgend möglich ist, soll dafür geschehen, wenn es auch nicht ganz leicht für den Verlag sein wird. Vielleicht kommt uns Herr Prof. Ivanov dann insofern entgegen, als er uns die Übersetzung auch für Frankreich freigibt, wobei natürlich seine Verbindungen in erster Linie berücksichtigt würden. Den Wert dieser Übersetzungsrechte vorweg abzuschätzen, ist sehr schwer, da es sehr davon abhängt, ob man eine einmalige Gebühr erhält oder auch prozentual beteiligt ist, wobei die Abrechnungen eine sehr ungewisse Angelegenheit sind. Wenn man das erste Verfahren vorzieht, dann kann man mit 800 bis 1000 Sfrcs. etwa rechnen; falls es nicht anders geht, könnte man bezüglich des Prozentsatzes noch etwas ändern, aber es bleibt doch zu sagen, daß die Herausgabe des Werkes für den Verlag ein nicht unerhebliches Risiko bedeutet, für das er einen gewissen Ausgleich in der Verwertung der Übersetzungsrechte billigerweise haben müßte, zumal in der Honorarfrage als solcher ja weitgehend alle Wünsche befriedigt werden.

Bezüglich der deutschen Übersetzung habe ich insofern einen andern Vorschlag zu machen, als ich aus Gründen der absoluten Sicherheit es vorziehen würde, die Übertragung den nicht nur sprachlich sondern auch fachlich ganz hervorragenden Herren Dr. Nachod und Stern[16] in Leipzig zu übergeben, deren vorbildliche Petrarca-Übersetzung ich gestern an Herrn Prof. Ivanov geschickt habe und die auch bei Hegner eine große Übertragung gemacht haben. Es wird dann noch eine Kontrolle eingeschaltet und zwar werde ich Prof. Stepun vorziehen, da er sowohl für die beiden Übersetzer als auch für mich in Dresden leichter erreichbar ist und überdies das Erscheinen des Werkes sehnsüchtig erwartet.

---

[16] Zu Nachod (1885-1958) und Stern (1894-1944), s. Edwin Landau, *Verlorene Wege*, S. 23–24. „Hans Nachod konnte sich nach New York retten, Paul Stern, aus seiner persönlichen Umgebung denunziert, endete in Auschwitz.“

Wie lange Prof. Ivanov für die Arbeit benötigen wird, ist wohl kaum noch zu übersehen, wenngleich es nicht unwichtig für die ganzen finanziellen Dispositionen wäre, das zu wissen.

Ich vergaß oben: vielleicht läßt es sich erreichen, daß die letztinstanzliche Kontrolle der Übertragung schon im Manuskript vorgenommen wird, damit nicht zuviel Korrekturen entstehen. Nichtsdestotrotz würde Prof. Ivanov laufend dann bei der Drucklegung die Korrekturen erhalten. Vielleicht erörtern Sie auch einmal mit ihm, ob dem Band Bildbeigaben mitgegeben werden sollen.

Daß Sie so sorgfältig alle Fragen zu klären bemüht sind und uns dabei so schön helfen bei der Verfolgung unserer Pläne danke ich Ihnen immer wieder ganz besonders.

Mit freundlichen Grüßen Ihr sehr ergebener Edwin Landau

[Am Rande zwei handgeschriebene Zeilen von Kuttner an Ivanov: „Mit besten Grüßen. Antwort ist am 18.10 abgegangen. K<uttner>]

5. Dokument: Brief von Landau an Ivanov (Maschinenschrift)

Berlin-Grunewald
Trabener Str. 66 den 11. Oktober 36

Sehr verehrter Herr Professor!
Es freut mich sehr, daß durch die freundliche Vermittlung von Herrn Dr. Kuttner wir nun doch an die Drucklegung Ihres Buches in einiger Zeit denken können. Nun alle Fragen der äußeren Durchführung dieses Planes Ihnen abgenommen sind, werden Sie gewiß mit Freude daran denken. Alle sachlichen Fragen werde ich mit Herrn Dr. Kuttner erörtern. Gestern sandte ich auch die beiden Bücher an Ihre Adresse, die Sie bitte als Zeichen meiner Verehrung annehmen wollen.

Wegen einer kleinen Reise hat die Korrespondenz gestockt, aber nun wird wohl bald alles geklärt sein.

In dieser Hoffnung bin ich mit den besten Empfehlungen Ihr sehr ergebener

Edwin Landau

6. Dokument: Brief von Landau an Ivanov (handgeschrieben)

Berlin-Grunewald, Trabener Str. 66 den 12.12.36

Sehr verehrter Herr Professor Ivanov!
Bei meinen Besprechungen in Basel habe ich alles soweit geklärt, daß ich Ihnen nunmehr einen Vertrag vorlegen kann. Ich glaube, daß er sogar noch günstiger Ihnen erscheinen wird als meine letzten Vorschläge, so daß Sie sicher zustimmen werden. Ich bitte Sie, sich noch wenige Tage gedulden zu wollen, da ich aus Familiengründen erst Ende der nächsten Woche nach Berlin zurückkomme; ich möchte Sie aber nicht im Ungewissen darüber lassen, daß alles zum guten Abschluß kommen wird.

Mit den besten Empfehlungen Ihr sehr ergebener Edwin Landau

7. Dokument: Vertrag zwischen Schwabe Verlag und Ivanov (Maschinenschrift)

VERTRAG

Zwischen dem Verlag Benno Schwabe & Co., Basel, Klosterberg 27, einerseits und Herrn Prof. Wjatscheslaw Iwanow, Roma, Via del Monte Tarpeo 51, andererseits wird unter dem heutigen Tage der nachfolgende Vertrag abgeschlossen, der zum Zeichen des Einverständnisses von beiden Seiten gegengezeichnet wurde.

1. Herr Professor Iwanow übergibt dem vorgenannten Verlag in russischer Sprache ein Werk, das sich aus seinen beiden Publikationen „Die Religion des leidenden Gottes“ und „Dionysos und die vordionysischen Kulte“ zusammensetzt. Er verpflichtet sich, die beiden Werke zu einem geschlossenen Ganzen zusammenzufügen und auf den heutigen Stand der Forschung zu bringen, namentlich auch die wissenschaftlichen Anmerkungen im Anhang zu ergänzen, bzw. im Hinblick darauf, daß das Buch nicht nur an gelehrte Kreise sich wenden soll, zu kürzen. Umfang des Buches etwa 400 Seiten im Format des Bandes „Petrarca-Briefe“.

2. Der Verlag seinerseits verpflichtet sich, das Buch in einer angemessenen deutschen Übertragung herauszubringen. Die Übersetzung sollen im Einverständnis mit Herrn Prof. Iwanow die Herrn Dr. Nachod und Stern in Leipzig durchführen, jedoch soll die Übertragung vor der Drucklegung Herrn Prof. Stepun in Dresden und dem Autor selbst zur Prüfung vorgelegt werden.

3. Von dieser deutschen Übertragung wird der Verlag eine erste Auflage in Höhe von 2000 (zweitausend) Exemplaren ehestens erscheinen lassen. Der Erscheinungstermin wird nach Fertigstellung der deutschen Übertragung endgültig festgelegt; der nächsterreichbare Herbst- oder Frühjahrstermin, nach Möglichkeit der Herbst 1937, soll dann wahrgenommen werden.

4. Das Honorar soll 15% des zu vereinbarenden Ladenpreises des broschierten Exemplars betragen. Auf dieses Honorar erhält Prof. Iwanow bei Abschluß des Vertrages einen Vorschuß in Höhe von 1000 Sfrcs., zahlbar in vier Monatsraten von 250 Sfrcs jeweils zum 1. Januar, Februar, März und April 1937, ferner bei Ablieferung des russischen Manuskriptes einen weiteren Betrag von 1000 Sfrcs. Über das weitere Honorar wird nach Abdeckung des Vorschusses vierteljährlich jeweils zum 31. März, 30. Juni, 30. September, 31. Dezember abgerechnet werden.

5. Gleichzeitig überträgt der Verfasser dem Verlag die Rechte an einer englischen und französischen Ausgabe; an dem Verkauf dieser Rechte ist der Verfasser mit 40% des Erlöses beteiligt. Für die französische Ausgabe ist eine bereits vorhandene Übertragung zugrunde zu legen.[17]

6. Der Verlag verpflichtet sich, das Werk in einer angemessenen Ausstattung herauszubringen. Ist die erste Auflage vergriffen, so wird bei genügender Nachfrage eine zweite herausgegeben.

7. Erfüllungsort und Gerichtsstand für diesen Vertrag ist Basel.

Basel, den 15. Januar 1937
Benno Schwabe & Co.

Rom, den 17. Januar 1937
Wenceslaus Ivanov

8. Dokument: Brief von Schwabe an Ivanov (Maschinenschrift)

2. März 1937

Sehr geehrter Herr Professor,
nach Erhalt Ihres Verlagsvertrages haben wir Ihnen am 19. Januar einige Zeilen geschrieben, die durch ein Versehen unsrer Expedition anstatt nach Rom, nach Mailand gegangen und erst heute als unbestellbar zurückgekommen sind. Es freut uns aufrichtig, daß sich zwischen Ihnen und uns eine Verständigung hat finden lassen, und wir hoffen, es werde Ihnen möglich sein, Ihr Manuskript bis zum 1. Mai fertigzustellen. Was Ihr Honorar betrifft, so werden Sie die erste

[17] Am Anfang der dreißiger Jahre gab es einen Versuch, das Dionysosbuch ins Französische zu übersetzen; vgl. Vjačeslav Ivanov, *Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlaß* (Mainz, 1995), S. 44.

und zweite Rate wohl richtig erhalten haben; die dritte und vierte lassen wir Ihnen Mitte März und Mitte April zustellen.

Mit besten Empfehlungen, in vorzüglicher Hochachtung

Benno Schwabe & Co.

9. Dokument: Brief von Landau an Ivanov (Maschinenschrift)

Berlin-Grunewald, Trabener Str. 66 17.3.37

Sehr verehrter Herr Professor Ivanov!
Nun werden Sie wohl mitten in der Arbeit an dem großen DIONYSOS-Buch stehen, dessen Erscheinen für Sie gewiß eine große Beglückung bedeuten wird. Ich kann Ihnen versichern, daß wir diesem Bande voller Erwartung entgegensehen und uns sehr darauf freuen, das Werk in einer würdigen Ausgabe der Öffentlichkeit vorlegen zu können. Umso größer ist aber auch unsre Sorge, daß es wirklich vollendet erscheinen kann. Wieviel wird da gerade von der Übersetzung abhängen, die auch der tüchtigste Außenstehende nicht so schön herausbringen kann, wie das Werk im Original wirkt. Selbst wenn Sie dann die Übersetzung durchsehen würden, müßte Ihnen doch sicher manches fremd erscheinen. Auch Herr Schwabe hat da Befürchtungen bei allem Vertrauen zu den Übersetzern der Petrarca-Briefe. Verstehen Sie es daher bitte recht, wenn wir Ihnen noch einmal den Vorschlag machen, Ihr persönlichstes Werk doch selbst zu übersetzen. Gewiß, die Größe einer solchen Arbeit mag Sie etwas erschrecken. Aber gerade die Lektüre Ihres letzten Aufsatzes in der Corona hat uns wieder gezeigt, daß es doch eigentlich das Schönste wäre, wenn Sie sich dazu entschließen könnten.[18] Ihre Gedanken kommen dem Leser in Ihrer eigenen Sprache viel schöner und plastischer entgegen. Die Sprache wirkt in Ihrer Übertragung so ursprünglich, wie sonst eine Übersetzung nie wirken kann. Bitte, überlegen Sie doch noch einmal, ob die Liebe zu Ihrem Werk nicht doch über die Angst vor solcher Anstrengung siegen kann. Ich bin überzeugt davon, daß es die schönste Förderung des ganzen Planes wäre, über die Sie selbst schließlich die größte Freude empfinden würden.—Es hätte auch sonst noch

[18] Landau bezieht sich auf den Aufsatz „An Alessandro Pellegrini“, der im ersten *Corona*-Heft von 1937 erschien. Unter den Anmerkungen am Ende des Heftes (S. 126) liest man: „Wjatscheslaw Iwanows Brief, italienisch geschrieben, von ihm selbst ins Deutsche übersetzt, ist die Antwort auf Alessandro Pellegrinis „Considerazioni sulla Corrispondenza da un angolo all'altro“ (beides *Convegno*, Mailand 1934).“ Allerdings hat Ivanov auch in diesem Fall eine „Vorlage“ benutzt. Sein Sohn Dimitri hat eine erste Übersetzung des Textes verfaßt, die sein Vater dann umarbeitete. S. *Dichtung und Briefwechsel,* S. 189.

manche Vorteile für ein glückliches Gelingen, die nicht zu unterschätzen wären. Ich nehme an, daß Herr Doktor Kuttner die Frage mit Ihnen noch besprechen wird. Es wäre sehr schön für uns, wenn er uns einen günstigen Bescheid bringen könnte.

Darf ich bei der Gelegenheit betonen, daß uns besonders viel an einer ständigen Zusammenarbeit mit Ihnen liegen würde und wir es sehr begrüßen würden, wenn Sie uns auch in Zukunft Ihre Buchpublikationen anvertrauen wollten.

In der Hoffnung, daß diese Zeilen Sie wohl antreffen, darf ich mich empfehlen

als Ihr stets sehr ergebener Edwin Landau

10. Dokument: Brief von Schwabe an Ivanov (Maschinenschrift)

31. Mai 1937

Sehr geehrter Herr Professor,
wir möchten gerne einmal anfragen, wie es mit dem Manuskript Ihres Werkes über Dionysos steht. Sie schrieben uns im Januar d. J., daß wir das Original bis zum 1. Mai d. J. erwarten dürfen; inzwischen hat Herr Dr. Landau mit Ihnen darüber korrespondiert, daß Sie den größeren Teil des Werkes selber übersetzen sollen. Wir nehmen an, daß Sie mit der Übersetzung auch schon begonnen haben und wären Ihnen dankbar, möglichst bald erfahren zu können, bis wann wir den von Ihnen übersetzten Teil abgeliefert bekommen.

Mit besten Empfehlungen und freundlichem Gruße Ihre sehr ergebenen Benno Schwabe & Co.

11. Dokument: Brief von Landau an Ivanov (Maschinenschrift)

Berlin-Grunewald, Trabener Str. 66 den 9.6.37

Sehr verehrter Herr Professor Ivanov!
In diesen Tagen kam die von Ihnen freundlicherweise akzeptierte Übersetzerin[19] von ihrer Reise zurück, leider aber ohne jedes Manuskript. Ich kann natürlich von hier aus schwer übersehen, welches Mißgeschick da im Spiele ist.

[19] Wie im Dokument 24 klar wird, geht es um Käthe Rosenberg (1883–1960), erfahrene Übersetzerin aus dem Französischen, Englischen und Russischen.

Aber ich möchte es Ihnen auf alle Fälle mitgeteilt haben, da ja möglicherweise etwas verloren gegangen sein kann. Wie mir Herr Doktor Kuttner schrieb, würden Sie lieber das Manuskript stückweise nach Basel schicken. Falls sich das doch vermeiden ließ, ohne Zeitverlust, wäre ich Ihnen sehr dankbar, da das Weiterschicken nach Berlin nicht ganz einfach ist, es also unserer Basler Firma eine große Erleichterung bedeuten würde, wenn sie dann alles in einem an mich schicken könnte.

In der Hoffnung, daß es Ihnen gut geht und Sie mit dem Fortgang der Arbeit zufrieden sind, verbleibe ich mit den besten Grüßen und Empfehlungen

Ihr sehr ergebener Edwin Landau

12. Dokument: Brief von Schwabe an Ivanov (Maschinenschrift)

21. August 1937

Sehr geehrter Herr Professor,
Wir danken Ihnen nachträglich noch verbindlich für Ihr gesch. [?] Schreiben vom 3. Juli d. J., worin Sie uns nochmals den Plan Ihres Werkes und die Art von dessen Durchführung auseinandersetzen.

Da Sie in der Sache seinerzeit mit Herrn Dr. Landau korrespondiert haben, so gaben wir Ihren Brief an ihn weiter und er hat sich in der Folge, wie er uns schrieb, mit Ihnen und Ihrem Gewährsmann verständigt.

Wir dürfen wohl hoffen, daß inzwischen Ihre sowie die Übersetzung der Berliner Dame gute Fortschritte gemacht hat und daß mit der baldigen Fertigstellung des gesamten druckfertigen Manuskriptes gerechnet werden darf.

Ihre Nachricht, daß Ihr Herr Sohn Anfang August in die Schweiz kommen wolle, hat Herr Dr. Landau seinerzeit an uns weitergeleitet. Nachdem wir aber bisher leider nicht das Vergnügen gehabt haben, Ihren Herrn Sohn begrüßen zu dürfen, so erlauben wir uns anzufragen, ob Ihnen die Übermittlung weiterer S.Fr. 500 nach Rom erwünscht ist?

Bitte lassen Sie uns kurz wissen, ob Ihnen der genannte Betrag gleich zugestellt werden soll und wie weit inzwischen die Angelegenheit vorgerückt ist.

Wir freuen uns außerordentlich auf Ihr Buch und verbleiben mit herzlichen Grüßen auch von Herrn Dr. Landau

Ihre sehr ergebenen Benno Schwabe & Co.

13. Dokument: Brief von Landau an Ivanov (Maschinenschrift)

Berlin-Grunewald
Trabener Str. 66 den 27.7.37.

Sehr verehrter Herr Professor Ivanov!
Mit größter Freude entnahm ich dem letzten Brief von Herrn Dr. Kuttner, daß die ersten Kapitel Ihres Buches bei Ihnen richtig eingegangen sind und die Übersetzung Ihre Zustimmung gefunden hat. Das war für mich eine große Beruhigung, besonders aber die Übersetzerin freute sich sehr darüber, da sie sehr bescheiden ist und immer wieder Zweifel hatte, ob ihre Arbeit Ihnen genügen würde. Nun geht sie mit umso größerer Sicherheit an die weitere Übertragung.

Das Kapitel 3 schicke ich mit gleicher Post an Ihre Anschrift. Diesmal ließ sich Ihr Wunsch, 2 Abzüge zu erhalten, noch nicht verwirklichen, aber vom 4. Kapitel ab soll es gern geschehen. Da die Druckerei doch erst mit der Satzarbeit beginnen wird, wenn ein größerer Teil fertig ist, läßt es sich vielleicht so einrichten, daß Sie vorerst die fertiggestellten Kapitel dort behalten und erst absenden, wenn etwa 150 bis 200 Seiten fertig sind. Ich fahre in diesen Tagen nach Basel und werde die Herren Schwabe über den guten und glatten Fortgang der Arbeit unterrichten.

Es freut mich auch für Sie, daß die Last dieser Aufgabe nun jeden Tag für Sie leichter wird. Denn es bedeutet gewiß viel Mühe für Sie, das Buch neu fertigzustellen.

Nun darf ich noch einmal die Zitaten-Frage anschneiden. Da es bei den unbekannteren Zitaten schwierig wäre, vorhandene Übersetzungen aufzufinden, hat sich die Übersetzerin damit geholfen, daß sie nach Ihrer russischen Übersetzung ins Deutsche zurückübertragen hat. Mir scheint das auch in erstaunlichem Maße gelungen zu sein. Nur gibt sie selbst zu, nicht immer die Versmaße genau beachtet zu haben; vielleicht haben Sie die große Freundlichkeit, gerade unter diesem Aspekt die Zitaten-Übertragungen, soweit es sich um Vers-Stellen handelt, noch einmal liebevoll zu überprüfen und überwachen.

Eine besondere Freude wäre es für mich, wenn ich in der nächsten Woche Ihren Herrn Sohn noch antreffen könnte. Sein Besuch in Basel ist jedenfalls avisiert.

Mit den besten Grüßen und Empfehlungen Ihr stets sehr ergebener

Edwin Landau

14. Dokument: Landau an Ivanov (Maschinenschrift)

Berlin-Grunewald
Trabener Str. 66 den 2.9.37

Sehr verehrter Herr Professor Ivanov!
Mit der gleichen Post geht nun das VIII. Kapitel an Sie ab; ich hoffe, daß Sie alle Kapitel inzwischen erhalten haben und auch weiterhin mit der Arbeit der Übersetzerin zufrieden sind. Sie hat inzwischen geradezu ein klassisches Studium begonnen, oder führt es nebenher, um der Aufgabe ganz gerecht zu werden.

Nun wäre es wohl an der Zeit, wenn Sie das Manuskript dieser 8 Kapitel, soweit Sie es mit den Anmerkungen versehen haben, nach Basel an den Verlag schicken wollten, damit mit der Satzarbeit begonnen werden kann, so daß wir auf Mitte November spätestens den Band erscheinen lassen könnten. Es wäre für Sie ja auch eine schöne Befriedigung, das Ergebnis Ihrer diesjährigen Arbeit dann in Händen halten zu können.

Dabei möchte ich noch zwei technische Dinge mit Ihnen besprechen; es kommen laufend im Text eine ganze Reihe griechische Worte vor, die im russischen Original in lateinisch gesetzt sind. Glauben Sie nicht, daß es schöner wäre, wenn sie in der deutschen Ausgabe griechisch gesetzt würden; ich denke, die Transkription wird Sie nicht zu sehr aufhalten; vielleicht könnte das noch im Manuskript vorgenommen werden, bevor es in die Druckerei geht. Es sieht gewiß schöner aus und entspricht auch dem Brauch in deutschen gelehrten Werken dieser Art.

Sodann meinten Sie seinerzeit, die Anmerkungen sollten jeweils am Schluß eines Kapitels stehen. Ich verstehe Ihre Erwägungen sehr gut, aber ich möchte doch dazu raten, alle Anmerkungen am Schluß zusammenzustellen, da das Buch auch einen großen Kreis gebildeter Laien interessieren wird, der durch eine allzu wissenschaftliche Aufmachung des Buches abgeschreckt werden könnte. Vielleicht erlaubt es Ihnen doch die Rücksichtnahme auf diese Leserschicht, den Vorschlag anzunehmen.

Sodann lassen Sie mich doch wissen, ob die beiden Aufsätze aus dem Hochland unverändert abgedruckt werden; dann könnte ich sie ebenfalls in die Druckerei geben, da ich sie hier besitze.

Darf ich zum Schluß wohl bitten, daß Sie mich kurz wissen ließen, ob Sie alles richtig erhalten haben und ob der Fortgang der Arbeit, so wie ich ihn skizziert habe, Ihnen durchführbar erscheint.

Der Verlag hat Ihnen wohl aus Basel geschrieben, daß wir noch immer auf den Besuch Ihres Herrn Sohnes gewartet haben, da er aber nicht kam, gern

gewußt hätten, ob Sie damit einverstanden sind, daß das weitere Honorar nach Rom geschickt wird.

In der Hoffnung, daß diese Nachrichten Sie wohl antreffen, verbleibe ich mit den besten Grüßen und Empfehlungen Ihr sehr ergebener

Edwin Landau

15. Dokument: Postkarte von Landau an Ivanov (handgeschrieben)

Sehr verehrter Herr Professor Ivanov!
Mit gleicher Post sende ich Ihnen das 9. Kapitel Ihres Buches in 2 Exemplaren. Ich nehme an, daß schon ein Teil des Manuskriptes von Ihnen nach Basel geschickt wurde, da es sonst schwer halten dürfte, das Buch noch zum Herbst herauszubringen. Es wäre besonders liebenswürdig von Ihnen, wenn Sie mich auf einer Karte wissen ließen, wie Sie Ihre Dispositionen getroffen haben.

Mit freundlichen Grüßen und Empfehlungen Ihr sehr ergebener

Edwin Landau B<erlin>, d. 14.9.37

16. Dokument: Brief von Landau an Ivanov

Berlin-Grunewald, Trabener Str. 66 den 24.9.37

Sehr verehrter Herr Professor Ivanov!
Zunächst muß ich um Entschuldigung bitten, daß ich erst heute Ihren überaus freundlichen Brief vom 16. September beantworte, aber ich war einige Tage durch Krankheit behindert. Nun bin ich aber wieder auf dem Posten und beeile mich, Ihnen zu schreiben und zu danken für alle Mühe, die Sie sich mit dem ausführlichen Bericht gemacht haben.

Um es vorwegzunehmen, so bin ich mit allen Ihren Vorschlägen für den weiteren Gang der Dinge einverstanden; auch unsre Basler Herren stehen auf dem Standpunkt, daß nicht gedrängt werden soll, denn die Arbeit ist doch groß und soll ja wirklich gelingen. Ich hoffe, daß auch bisher das Gefühl des Gedrängtwerdens bei Ihnen nicht aufgekommen ist. Die Übersetzerin gibt sich in der Tat alle erdenkliche Mühe und hat auf dem ihr völlig neuen Gebiet zu Rate gezogen, wessen sie nur irgend habhaft werden konnte; ob sich das auch auf etwaige Übertragungen der angeführten Dichter bezieht, weiß ich nicht. Im übrigen hat sie die fertigen Kapitel nur sehr ungern aus der Hand gegeben, da sie gewohnt ist, eine Übersetzung, bevor sie sie aus der Hand gibt, noch einmal

von Anfang bis zum Ende durchzuarbeiten. Auf der andern Seite wird sie wohl das Gefühl gehabt haben, daß es richtiger ist, wenn sie sozusagen nur eine Roh-Übersetzung anfertigt, die von Ihnen endgültig gestaltet wird. Es wäre mir leid, wenn Ihnen dadurch die Arbeit erschwert würde.

Im übrigen zweifeln Sie wohl nie daran, daß soweit meine bescheidenen Kräfte reichen, ich gerne alles auf mich nehme, was Ihnen die Fertigstellung erleichtern kann; namentlich mit rein technischen Dingen, wie Maschinenabschriften anfertigen, sollten Sie sich nicht mehr belasten, als Ihnen notwendig erscheint, um über das Fertige selbst sich einen guten Überblick zu schaffen. Soweit es sich aber um Erleichterungen für den Setzer handelt, vertrauen Sie es mir an; ich werde dann hier eine Reinschrift anfertigen lassen; das macht keine Schwierigkeit. Wenn ich auch keinen Ruf als Schriftsteller aufzuweisen habe, so glaube ich aus meiner verlegerischen Tätigkeit doch einiges Feingefühl für den speziellen Stil eines Autors zu besitzen; ich könnte Ihnen also gern mit der letzten Durchsicht vor dem Druck zur Hand gehen; es kann sich doch nur um ganze Kleinigkeiten handeln, die vielleicht modifiziert werden würden, niemals um die Ausdrucksweise als solche. Wie gesagt: in allen diesen Dingen bitte ich Sie, ganz über mich zu verfügen. Alles, was von mir aus geschehen kann, ist für mich nur eine Freude.

Im übrigen bin ich ganz Ihrer Meinung, daß man mit dem Setzen warten sollte, bis 9 Kapitel fertig sind. Es ist für Sie wohl das Einfachste, wenn Sie diese herschicken und mir schreiben, ob sie dann nochmals an Sie nach Rom gehen, oder von mir nach Basel weitergegeben werden dürfen.

Es ist für Sie gewiß ein schönes Gefühl, doch nun allmählich alles neu Gestalt gewinnen zu sehen; das wird Ihnen wohl auch die weitere Arbeit erleichtern, so groß das noch zu Bewältigende Ihnen auch manchmal erscheinen mag.

In diesem Sinne begleiten Sie meine besten Wünsche und ich empfehle mich Ihnen mit den besten Grüßen als Ihr sehr ergebener

Edwin Landau

17. Dokument: Postkarte von Kuttner an Ivanov (handgeschrieben)

Grottamare (Ascoli) 26.VIII.38
2, via Artieri

Hochverehrter lieber Herr Professor, Ich habe heute an Landau geschrieben, will Ihnen also noch, wie vereinbart, seine Adresse zum eigenen Gebrauch, mitteilen: 51 Palace Terrace Gardens, London W.8.

Mit den besten Wünschen und Grüßen von Haus zu Haus Ihr ergebener

Stephan Kuttner

18. Dokument: Brief von Landau an Ivanov (handgeschrieben)

51, Palace Gardens Terrace, <London> W.8. 7. Sept. 38

Sehr verehrter Herr Professor Ivanov!
Ihre freundlichen Zeilen haben mich hier erreicht und es hat mich sehr bewegt, Sie um mich besorgt zu wissen. Es geht mir äußerlich ganz gut, da ich vorerst bei Verwandten aufgenommen bin. Wenn die politische Nervosität sich gelegt hat, werde ich auch meine Verhandlungen abschließen können und kann dann sicher Gutes wirken und Ihnen Erfreuliches bald berichten. Aber natürlich bedeutet die Übersiedlung das Abreißen vieler Beziehungen und die Auflösung selbst der engsten Gemeinschaft, denn auch besuchsweise zu meinen alten Eltern gibt es kein Zurück mehr. So müssen wir sehen, wie wir uns über die Grenzen hinweg in christlicher Gemeinschaft zu neuem Wirken zusammenfinden, damit nicht eine heidnische Sintflut uns über kurz oder lang verschlingt.

In diesem Sinne habe ich Ihre lieben Worte als ein tröstendes Zeichen aufgenommen und danke Ihnen aufrichtig dafür. Ihr sehr ergebener

Edwin Landau

19. Dokument: Postkarte von Schwabe an Ivanov (Maschinenschrift)

6. Okt.1938

Sehr geehrter Herr Professor,
es interessiert uns sehr zu erfahren, wie es nun eigentlich mit dem Manuskript zu Ihrem Dionysos-Buch steht. Wären Sie so freundlich, uns genaue Auskunft darüber zu geben.

Mit Herrn Dr. Landau arbeiten wir seit diesem Frühjahr nicht mehr zusammen, und wir möchten Sie darum bitten, alle Ihre Mitteilungen über Ihr Manuskript usw. an uns richten zu wollen.

Mit hochachtungsvollem Gruße

Ihre sehr ergebenen Benno Schwabe & Co.

20. Dokument: Brief von Ivanov an Schwabe (Maschinenschrift)

Herren Benno Schwabe & Co., Basel

Sehr geehrte Herren,
Erst aus Ihrer geehrten Postkarte vom 6.d.M. erfahre ich daß Sie mit Herrn Dr. Landau nicht mehr zusammen arbeiten: so beeile ich mich, Ihnen die gewünschte Auskunft zu geben.

Es liegt mir in Maschinenabschrift (434 Seiten) eine Übersetzung meiner Abhandlung “Dionysos und die vordionysischen Kulte” ohne Fußnoten vor. Meine Aufgabe bestand darin, diesen Text, der mir als Vorlage diente, zu bearbeiten und zu ergänzen.

1) Die sorgfältige und (abgesehen von einigen philologischen Einzelheiten) sehr genaue Übersetzung erforderte jedoch eine durchgreifende Umgestaltung, sowohl aus stilistischen Gründen und der Notwendigkeit, poetische Zitate in deutsche Verse umzugießen, als auch aus dem Bedürfnis des Verfassers, manche Stelle seines nunmehr 15 Jahre alten Originaltextes anders zu formulieren; hinzu kamen wichtige Einschaltungen, welche den heutigen Stand der Forschung berücksichtigen.

2) Die zahlreichen Anmerkungen mußten nicht nur übersetzt, sondern auch umgearbeitet und erweitert werden.

3) Es war geplant worden, der Monographie, von welcher die Rede ist, meine frühere Skizze “Die griechische Religion des leidenden Gottes” (etwa 12 Druckbogen stark), die für ein größeres Publikum bestimmt war, als Einleitung voranzuschicken, mit dem Nebentitel: “Erster Versuch der Fragestellung”. Ich habe diese Skizze nicht bloß bedeutend gekürzt, sondern vor allem dem Ganzen anzupassen versucht, und dennoch sticht sie von der Monographie zu stark ab. So halte ich es nun für zweckmäßiger, den wesentlichen Inhalt der Skizze, mit Weglassung alles dessen, was in der Monographie eingehend entwickelt ist, in einem synthetischen Aufsatz zusammenzufassen, der die ganze Problematik des dionysischen Wesens (und nicht etwa meinen “Ersten Versuch der Frage-

stellung”) beleuchten soll. Das besagt aber, daß ich einen neuen unedierten Beitrag zu liefern habe, und ich bin gerade bei der Arbeit.

Aus dem Gesagten ersehen Sie wohl, wie kompliziert meine Aufgabe ist, und wenn meine Arbeit, namentlich bei meiner angegriffenen Gesundheit, nicht so rasch wie wir es wünschen fortschreitet, so möchten Sie doch in Betracht ziehen, daß es sich eigentlich um ein beinahe neues Werk handelt. Darum bitte ich Sie um weitere freundliche Nachsicht und Geduld, und verbleibe in hoher Achtung

Ihr sehr ergebener Wenceslaus Ivanov
Rom, via di Monte Tarpeo, 61, den 15 Okt. 1938

21. Dokument: Postkarte von Landau an Ivanov (handgeschrieben)

Lugano, den 30.XII.1938[20]

Sehr verehrter Herr Professor Ivanov! Von einem kurzen Urlaub in südlichen Gefilden sende ich Ihnen die besten Wünsche zum kommenden Jahre. Nach langen Verhandlungen ist es nun so weit, daß ich in Kürze mit Jakob Hegner[21] zusammen meine Tätigkeit wieder aufnehme; vielleicht können wir dann bald die englische Ausgabe Ihres Buches herausbringen. Darüber schreibe ich Ihnen ehestens. In dieser Zuversicht grüße ich Sie in aller Ergebenheit.

Edwin Landau

22. Dokument: Brief von Landau an Ivanov (handgeschrieben)

51, Palace Gardens Terrace, <London>W.8. 22.5.39.

Sehr verehrter Herr Professor Ivanov!
Es ist lange her, daß ich von Ihnen gehört und ich wüßte gern, wie es Ihnen geht und was aus Ihrem Buch geworden ist. Ich schreibe Ihnen heute, weil die Über-

[20] Datum und Ort hinzugefügt gemäß Briefstempel.

[21] Jakob Hegner (1882–1962), Verleger, Dichter, Übersetzer. Bei ihm hatte Landau ein Jahr als (unbezahlter) Geselle Buchdruckerkunst gelernt. Wie Landau war Hegner jüdischer Herkunft und mußte aus Nazi-Deutschland flüchten. Ab 1938 war er in England, wo es ihm nicht gelungen ist, sein Werk weiterzuführen. (In dieser Hinsicht ist Landaus Hinweis eher eine Hoffnung als eine Tatsache.) Erst nach dem Krieg konnte er seine Arbeit wieder aufnehmen.

setzerin sich an mich gewandt hat. Sie ist hierher geflüchtet und in großer Not[22], so daß ihr mit dem Übersetzungshonorar sehr geholfen wäre. Bisher hat Schwabe, mit dem ich selber in keinerlei Kontakt mehr stehe, sich geweigert, das Honorar zu zahlen, da die Übersetzung noch nicht fertig sei. Ehe die Übersetzerin sich also an Schwabe wendet, müßte sie wissen, wie weit die Arbeit gediehen ist.

Bitte lassen Sie mich doch recht bald wissen, wie es damit steht. Ich bin sicher, daß Sie der Übersetzerin zu ihrem Recht verhelfen wollen; sie hat es ja ehrlich verdient.

In der Hoffnung, daß es Ihnen gesundheitlich gut geht, bin ich
mit freundlichen Grüßen Ihr sehr ergebener

Edwin Landau

23. Dokument: Brief von Landau an Ivanov (handgeschrieben)

51, Palace Gardens Terrace, <London> W.8. 31.5.39

Sehr verehrter Herr Professor Ivanov!
Soeben erhalte ich Ihren liebenswürdigen Brief und den an die Übersetzerin gerichteten. Ich bin Ihnen außerordentlich dankbar, daß Sie sich die Mühe gemacht haben. Die Sachlage ist genau so, wie Sie es beurteilen, und ich möchte daher annehmen, daß Ihr Brief der Übersetzerin zu ihrem Recht verhelfen wird. Natürlich können Sie sich nicht in diese Dinge einschalten, deren Regelung sich im Grunde von alleine versteht.

Es freut mich zu hören, daß Sie mit der Arbeit voran kommen. Ich wünsche Ihnen aufrichtig ein gutes Gelingen und die Kräfte dazu. Qui [sic!] va piano va sano, sagt man glaube ich in Ihren südlichen Gefilden.

Mit herzlichen Grüßen Ihr sehr ergebener

Edwin Landau

[22] Es ist nicht bekannt, wann Käthe Rosenberg Deutschland verlassen hat. Am 31. Dezember 1938 bekam Thomas Mann einen „verzweifelten Brief von Käthe Rosenberg“. Thomas Mann, *Tagebücher* 1939–1939 (Frankfurt, 1980), S. 339. Leider ist dieser Brief, laut einer Mitteilung des Thomas-Mann-Archivs, nicht erhalten.

24. Dokument: Brief von Schwabe an Ivanov (Maschinenschrift)

5. Juni 1939

Sehr geehrter Herr,
gestatten Sie, daß wir uns in der Angelegenheit betreffend Ihr Manuskript „Dionysos und die vordionysischen Kulte“ wieder einmal an Sie wenden.

Wir danken Ihnen noch für Ihr Schreiben vom 15. Oktober v.J., mit dem Sie uns den Gang Ihrer Arbeit mitteilten und darauf hinwiesen, daß die Vollendung des Werkes infolge Ihrer angegriffenen Gesundheit nur langsam fortschreite.

Es würde uns außerordentlich freuen, wenn es Ihnen gesundheitlich so gut ginge, daß Sie inzwischen Ihre Arbeit fördern konnten, und wir wären Ihnen dankbar, wenn Sie uns, wie schon erwähnt, wieder einmal kurz über den Stand Ihrer Arbeit berichten wollten.

Fräulein Käthe Rosenberg, die von Herrn Dr. Landau seinerzeit beauftragt wurde, einen Teil Ihres Manuskriptes zu übersetzen, wünscht, daß wir sie für diese Arbeit jetzt entschädigen. Sie sendet uns eine Kopie Ihres Schreibens vom 26. Mai, woraus ersichtlich ist, daß sie sich ihrer Aufgabe Ihnen gegenüber entledigt hat und Sie Ihrer Zufriedenheit hierüber Ausdruck geben. Wir nehmen an, daß die Sache mit der Übersetzung also vollkommen in Ordnung ist und werden darum das entsprechende Honorar an Fräulein Rosenberg auszahlen.

25. Dokument: Brief von Schwabe an Ivanov (Maschinenschrift)

7. Juli 1939

Sehr geehrter Herr Professor,
Wir erlauben uns, Sie an unser Schreiben vom 5. Juni d.J. zu erinnern und wären Ihnen dankbar, wenn Sie uns möglichst bald ein kurzes Wort, wie es nun mit Ihrer Arbeit steht, mitteilen wollten. Um uns mit unserm Verlag einrichten zu können, sollten wir wissen, wann wir etwa Ihr druckfertiges Manuskript erwarten dürfen,.

Mit bestem Dank im Voraus und freundlichem Gruße

Ihre sehr ergebenen Benno Schwabe & Co.

26. Dokument: Brief von Schwabe an Ivanov (Maschinenschrift)

14. Juli 39

Sehr geehrter Herr Professor,
Mit verbindlichem Dank bestätigen wir Ihnen den Empfang Ihres Schreibens vom 11.d.M. Die Angelegenheit mit der Übersetzung Ihres Werkes ist also erledigt, und wir haben gerne davon Kenntnis genommen, daß Sie uns das druckfertige deutsche Manuskript Ihrer geschätzten Arbeit nun endgültig auf Weihnachten dieses Jahres liefern werden. Wir werden dann für eine sorgfältige und gediegene Drucklegung bemüht sein!

Ihnen eine recht gute Gesundheit wünschend und mit besten Grüßen

Ihre sehr ergebenen Benno Schwabe & Co.

27. Dokument: Brief von Schwabe an Ivanov (Maschinenschrift)

14. Oktober 1940

Sehr geehrter Herr Professor,
nun ist schon wieder mehr als ein Jahr vergangen, seit Sie uns geschrieben haben. In Ihrem Brief vom 11. Juli 1939 haben Sie uns Ihr fertiges Manuskript für Weihnachten 1939 in Aussicht gestellt, seither aber nichts mehr von sich hören lassen. Nachdem die Angelegenheit nun aber schon so weit zurückliegt, und Sie uns das Manuskript schon vor mehr als vier Jahren hätten abliefern sollen, so glauben wir uns doch berechtigt, Sie jetzt drängen zu dürfen, damit das Werk endlich einmal erscheinen kann.

Wollen Sie uns bitte möglichst bald benachrichtigen, auf wann spätestens wir Ihr Manuskript erwarten dürfen.

Ihrer gefl. baldigen Nachricht entgegensehend, zeichnen wir hochachtungsvoll

Benno Schwabe & Co.

28. Dokument: Troendle an Ivanov (Maschinenschrift)

30. Sept. 1942

Bezugnehmend auf die kürzlich mit Ihrem Sohne gehabte Unterredung möchte ich Ihnen mitteilen, daß ich dem Verlag Benno Schwabe in Basel von Ihren Gründen für die Verzögerung der Ablieferung des in Frage stehenden Manuskriptes Kenntnis gegeben habe.

Aus einem mir vom Verlag zugegangenen Schreiben geht hervor, daß dieser nicht bereit ist, auf Ihre Vorschläge einzugehen und darauf dringt, endlich in den Besitz des schon lange fälligen Manuskriptes zu kommen.

Da der Verlag Ihr Werk schon seit langer Zeit angekündigt hat, legt er Wert darauf, es in nützlicher Frist erscheinen zu lassen.

Der Verlag möchte Sie auch darauf aufmerksam machen, daß Sie kein Recht haben, neue Aufträge anzunehmen, bevor Sie nicht die schon längst übernommenen Verpflichtungen gegenüber Benno Schwabe erfüllt haben.

Ich bitte Sie, mir innert kürzester Frist mitteilen zu wollen, bis zu welchem Datum Sie das schon lange fällige Manuskript abliefern können.

Mit Hochachtung.

Schweizerische Gesandtschaft, Handelsdienst Troendle[23]

29. Dokument: Brief von Troendle an Ivanov (Maschinenschrift)

8. April 1943

Bezug nehmend auf Ihr direkt an den Verlag Benno Schwabe in Basel gerichtetes Schreiben vom 6. Oktober 1942, mit welchem Sie dem genannten Verleger versprachen, das in Frage stehende Manuskript bis zu diesem Frühling fertigzustellen, möchte ich Sie bitten, der Gesandtschaft mitzuteilen, wie weit Ihre Arbeit gediehen ist.

Mit Hochachtung

Schweizerische Gesandtschaft/ Handelsdienst Troendle

30. Dokument: Brief von Ivanov an Troendle (Maschinenschrift)

9. Juni 1943

via L<eone> B<attista> Alberti 5 (S. Saba)
Tel. 584629
Sehr geehrter Herr Legationssekretär,

Einige Tage sind verstrichen, seitdem Ihr geehrtes Schreiben vom 2. d. M. (No 42.1261/c.c.20)[24] mir zugekommen, eine Krankheit hat mich verhindert, es sofort zu beantworten.

---

[23] Max Troendle (1905–2004), geb. in Basel. In Italien 1940–1943 als Legationssekretär, 1944 mit Sondermission. Nach dem Krieg Schweizer Botschafter in Tokio, Moskau und Bonn.

[24] Dieses Schreiben ist anscheinend nicht erhalten.

Ich tue alles, was in den Kräften eines Siebenundsiebzigjährigen liegt, um den Gang der Arbeit zu beschleunigen. Ihr widme ich mich nun ganz und ausschließlich—andere Sachen sind bei Seite gelegt worden—und wünsche nur, daß man mir die notwendige Gemütsruhe gönnt, um manches, was noch zu bewältigen bleibt, harmonisch zu vollenden. Aus den Gründen, die ich noch vor ein paar Monaten klarzulegen suchte, ist es mir immer noch unmöglich, den Zeitpunkt genau festzusetzen, da das Manuskript druckfertig sein wird. Ich will keine leeren Versprechungen geben, die Arbeit schreitet aber erfreulich fort. Und wenn ich „erfreulich“ sage, so gilt es für beide Seiten, da die Interessen des Verlags und meine persönlichen Interessen vollkommen zusammenfallen.

Mit vorzüglicher Hochachtung
<V. Ivanov>

An Herrn Legationssekretär
Dr. Max Troendle
Legazione di Svizzera in Italia

31. Dokument: Brief von Ivanov an Troendle (handgeschrieben)

<Sommer 1943>

Sehr geehrter Herr Legationssekretär,
In Beantwortung Ihres geehrten Schreibens vom 3. d.M. muß ich leider im Wesentlichen nur dasjenige wiederholen, was ich Ihnen in meinem Briefe vom 9. Juni d.J. bereits gesagt habe. Der Brief wurde s. Z. in der Legation abgegeben, da Sie aber von ihm keine Erwähnung tun, mag er vielleicht zufällig nicht in Ihre Hände gelangt sein, weshalb ich eine Abschrift desselben anbeilege.

Ich setze eben alles daran, die für den Verlag Benno Schwabe in Basel bestimmte Arbeit endlich zum Abschluß zu bringen, bin aber immerhin noch nicht im Stande, den genauen Zeitpunkt der Fertigstellung des Manuskripts anzugeben; ich werde wohl noch den ganzen Winter hindurch daran arbeiten müssen.

In vorzüglicher Hochachtung <V. Ivanov>

32. Dokument: Wolfgang Frommel[25] an Dimitri Ivanov (handgeschrieben)

21.VI.1954

Lieber verehrter Herr Iwanow[26]:

<…>

Unsere Begegnung war für mich sehr beglückend—unser festliches gemeinsames Essen, das Hinaufbeschwören so vieler Erinnerungen, das so sichtbare Erlebnis, in Ihnen in wieder ganz anderer und doch mir so sehr vertrauten Weise wieder Ihrem unvergessenen Vater begegnen zu dürfen! Und dann zuvor schon die Stunden in Ihrer Wohnung, im Zimmer Ihres Vaters mit dem Blick auf die S. Peter-Kuppel … und die Gespräche und Führungen mit der lieben, verehrten Freundin,[27] bei der die dazwischen liegenden 1000 Jahre seit meinem ersten Rombesuch ins Nichts sich auflösten. Grüßen Sie sie bitte aufs angelegentlichste und sagen Sie ihr, ich würde ihr demnächst aus Amsterdam schreiben.

Es liegt mir ja sehr viel daran, den Namen, die Gestalt, das Werk Ihres Vaters wieder der jungen Generation ins Bewußtsein zu bringen. So schrieb ich an den Herausgeber der holländisch-deutschen Zeitschrift wegen unseres geplanten Vorabdruckes aus dem russischen (noch nicht übersetzten) und aus dem bei Schwabe vorliegenden Buch und habe bereits seine grundsätzliche ganz positive Antwort. Er wird nun selbst bei Schwabe anfragen.

Es wäre schön, wenn wir in Bälde zu guten Resultaten kämen. Jedenfalls werde ich Sie auf dem Laufenden halten, wie alles sich weiterentwickelt.

Ich wurde noch am Comosee aufgehalten und fahre erst heute durch Deutschland nach Amsterdam zurück.

---

[25] Wolfgang Frommel (1902–1986), der Herausgeber der Zeitschrift *Castrum Peregrini*.

[26] Dimitri Ivanov (1912–2003), bekannter Journalist und Autor mehrerer Bücher über den Vatikan und das Papsttum (unter dem Pseudonym Jean Neuvecelle). Zusammen mit Olga Schor-Deschartes, Mitherausgeber der Werke seines Vaters.

[27] Olga Schor-Deschartes (1894–1978), langjährige Freundin der Familie Ivanov, die zusammen mit Frommel die Kapitel für *Castrum Peregrini* auswählte. Vgl. den von der Procida Insel abgesandten Brief von Frommel an Schor-Deschartes vom 17.VII.1957: „Noch oft erinnern wir uns mit Freude des festlichen Geburtstagsessens an der Piazza Navona. Ich nehme dies Zusammensein mit Ihnen als ein besonders gutes Omen für das neue Jahr und für unsere Zusammenarbeit am Castrum-Heft, das dem Gedenken Iwanows gewidmet sein soll.“ Nach ihrem Tod erinnerte sich Frommel: „Kein Romaufenthalt, bei dem wir nicht den Kontakt mit Olga <S>chor erneuerten […] Unvergeßlich, wie sie uns in die bei Bauarbeiten neu entdeckte Basilica sotterranea unweit der Porta Maggiore führte und den Sinn der Mysterienkulte explizierte. Holländische und deutsche Freunde, die mit unserer Empfehlung zu ihr kamen, kehrten begeistert und bereichert heim, und ein namhafter Kunsthistoriker gestand, diese Frau sei der einzige Romführer, der ihm zu seinem eigenen Erstaunen etwas wirklich Neues über die Ewige Stadt vermittelt habe.“ *Castrum Peregrini*, 29 (1980), S. 110.

Mit den freundschaftlichsten Grüßen an Sie und das ganze Haus Iwanow – dankend –

Ihr Wolfgang Frommel

Zeittafel: V. Ivanovs Leben

1866	Geburt in Moskau
1884	Abschluß des Gymnasiums mit Goldmedaille
1884	Studium der Alten Geschichte an der Moskauer Universität bei Pawel Winogradow (später Sir Paul Vinogradoff); Auszeichnung für besondere Leistungen in den Fächern Latein und Griechisch
1886–1892	Neunsemestriges Studium der Altertumswissenschaft an der Friedrich Wilhelms Universität zu Berlin bei, unter anderen, Otto Hirschfeld und Theodor Mommsen
1892	Sechsmonatiger Aufenthalt in Paris; Forschungen in der Bibliothèque Nationale
1892–1895	Arbeit an der Dissertation über die römischen Steuergesellschaften am Deutschen Archäologischen Institut in Rom
1895	Bekanntschaft mit dem Dichter und Philosophen Wladimir Solowjow
1896	Positive Beurteilung der Dissertation durch Th. Mommsen („diligenter et subtiliter factam"); Ivanov wird aber nie promoviert, weil er sich nicht dem Rigorosum unterziehen will
1899	Veröffentlichung einer russischen Übersetzung Pindars erster Pythischen Ode im Versmaß des Originals
1901	Bis April 1902 Forschungen zur griechischen Religion (Dionysos) am Deutschen Archäologischen Institut in Athen. Teilnahme an Kursen von Wilhelm Dörpfeld (Archäologie) und Adolf Wilhelm (Paläographie)
1902–1903	Studium des Sanskrit bei Ferdinand de Saussure in Genf
1902/1903	*Leitsterne* (erster Lyrikband) erscheint in Russland
1903	April–Juni: Vortragsreihe über „Die hellenische Religion des leidenden Gottes" an der russischen Hochschule der Sozialwissenschaften in Paris
1904	*Durchsichtigkeit* (zweiter Lyrikband); im Anhang eine russische Übersetzung des neu entdeckten Dithyrambus von Bakchylides im Versmaß des Originals
1904–1905	Veröffentlichung der Vorträge „Die hellenische Religion des leidenden Gottes" in russischen Zeitschriften
1905	Rückkehr nach Russland (St. Petersburg) als Führer des russischen Symbolismus; Anfang der legendären Mittwochtreffen im „Turm", seiner Wohnung am Taurischen Garten

1910	Nach jahrelanger Ermutigung von Michael Rostovtzeff Veröffentlichung der Berliner Dissertation über die römischen Steuergesellschaften unter dem Titel *De societatibus vectigalium publicorum populi romani*
1910–1912	Unterrichtet griechische und lateinische Literatur an der privaten Raeff Frauen-Hochschule zu St. Petersburg
1911	Der große Lyrik-Band *Cor Ardens* erscheint, u. a. mit einem Zyklus deutscher Gedichte
1912	Veröffentlichung des *Homerischen Epos*, einer Einleitung für den Hochschulunterricht
1912	Der vierte Lyrik-Band *Das zarte Geheimnis* u. a. mit auf Lateinisch und Altgriechisch verfassten Gedichten, die Rostovtzeff und Zielinski gewidmet sind
1913	Forschungen zur Dionysos-Thematik am Deutschen Archäologischen Institut in Rom
1914	Veröffentlichung eines Buches von Übersetzungen aus Alkaios und Sappho im Versmaß der Originale
1920–1924	Professor für alte und moderne Sprachen und Literaturen an der neugegründeten sowjetischen Universität zu Baku
1923	Publikation des Dionysosbuches (*Dionis i pradionisijstvo*) in Baku
1924	Reise als Vertreter der UdSSR nach Italien, um u. a. die Möglichkeit der Gründung einer russischen Akademie in Rom zu sondieren. Ivanov kehrt nie nach Russland zurück
1924	Die erste deutsche Übersetzung von *Briefwechsel zwischen zwei Zimmerwinkeln* erscheint in Martin Bubers Zeitschrift *Die Kreatur*
1926	Abschluß der russischen Übersetzung des gesamten Aischylos. Die Übersetzung erscheint erst posthum im Jahre 1989
1926	Übertritt zum römischen Katholizismus
1926–1935	Lektor für neue Sprachen am Collegium Borromeo der Universität Pavia; Veröffentlichungen in verschiedenen europäischen Zeitschriften (in Deutschland *Die Kreatur*, *Corona* und *Hochland*)
1930	*Die russische Idee* (autorisierte Übersetzung von J. Schor) erscheint bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen in der Reihe „Philosophie und Geschichte“
1931	Der auf Deutsch geschriebene Aufsatz „Vergils Historiosophie“ erscheint in *Corona*
1932	Der auf Italienisch geschriebene Aufsatz „Il lauro nella poesia del Petrarca“ erscheint in *Annali della Cattedra Petrarchesca*, Florenz.
1932	Das Buch *Dostojewskij: Tragödie – Mythos – Mystik* erscheint bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen in der autorisierten Übersetzung von Alexander Kresling
1934	Der auf Deutsch geschriebene Aufsatz „Humanismus und Religion: Zum religionsgeschichtlichen Nachlaß von Wilamowitz“ erscheint in *Hochland*

1936	Offizielle Emigration nach Italien; Ivanov nimmt die italienische Staatsbürgerschaft an
1936	Professor für altrussische Sprache am Pontificio Istituto Orientale und Collegium Russicum in Rom
1936	Bis zu seinem Tod Arbeit an einer deutschen Ausgabe des Dionysosbuches (*Dionysos und die vordionysischen Kulte*)
1949	Gestorben in Rom

Bibliographie

Baumeister, A. *Denkmäler des klassischen Altertums zur Erläuterung des Lebens der Griechen und Römer in Religion, Kunst und Sitte.* München, 1885–1889.

Baumgarten, F., Poland, F., Wagner, R. *Die hellenische Kultur.* Leipzig und Berlin, 1908.

Bekker, I. *Anecdota Graeca.* 3 Bde, Berlin, 1814–1821.

Bergk, T. *Anthologia lyrica sive Lyricorum graecorum veterum praeter Pindarum reliquiae potiores post Theodorum Bergkium quartum edidit Eduardus Hiller; exemplar emendavit atque novis fragmentis auxit O. Crusius.* Leipzig, 1913.

Bergk, T. *Poetae lyrici Graeci.* 5. Aufl. Leipzig, 1900–1914.

Bernays, J. *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie.* Breslau, 1857.

Boeckh, A. *Pindari opera quae supersunt.* 3 Bde. Leipzig, 1811–21.

Boetticher, K. *Der Baumcultus der Hellenen nach den gottesdienstlichen Gebräuchen und den überlieferten Bildwerken dargestellt.* Berlin, 1856.

Brueckner, A. und Pernice, E. „Ein attischer Friedhof", *Mitteilungen des kaiserlich deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung* XVIII (1893), 73–191.

Buckhardt, J. *Griechische Kulturgeschichte.* 4 Bde, Berlin, 1898–1902.

Christ, W. v. und Schmid, W. *Geschichte der griechischen Literatur.* 5. Aufl. München, 1908.

Clarac, C. O. *Musée de sculpture antique et moderne.* 6 Bde, Paris, 1826–55.

Croiset, A. *Histoire de la littérature grecque.* 3. Aufl., Paris, 1910.

Crusius, O. „Coniectanea ad comoediae antiquae fragmenta", *Philologus* XLVII (1889), 33–44.

Crusius, O. *Erwin Rohde: ein biographischer Versuch.* Tübingen, 1902.

Crusius, O. „Ein vergessenes Fragment des Rhinthon", *Rheinisches Museum für Philologie* XLV (1890), 265–272.

Curtius, E. R. *Deutscher Geist in Gefahr.* Stuttgart, 1932.

Curtius, E. *Die Stadtgeschichte von Athen.* Berlin, 1891.

Dawkins, R. M. „The Modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysus", *Journal of Hellenic Studies* XXVI (1906), 191–206.

Diels, H. *Parmenides Lehrgedicht, mit einem Anhang über griechische Thüren und Schlösser.* Berlin, 1897.

Diels, H. *Poetarum Philosophorum Fragmenta*. Berlin, 1901.

Dieterich, A. „Die Entstehung der Tragödie", *Archiv für Religionswissenschaft* XI (1908), 163–93.

Dieterich, A. *Kleine Schriften.* Leipzig und Berlin, 1911.
Dieterich, A. *Eine Mithrasliturgie.* 2. Aufl., Leipzig und Berlin, 1910.
Dieterich, A. *Nekyia: Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse.* Leipzig, 1893. (2. Aufl. 1913)
Dittenberger, W. *Sylloge inscriptionum graecarum.* Leipzig, 1915–24. (Nachgedr. Hildesheim, 1960).
Dümmler, F. „Skenische Vasenbilder", *Rheinisches Museum für Philologie* XLIII (1888), 355–359.
Ebeling, H. *Lexicon homericum.* 2 Bde, Leipzig, 1880–1885.
Eitrem, S. *Hermes und die Toten.* Christiania (Oslo), 1909.
Evans, A. J. „The Mycenaean Tree and Pillar-Cult", *Journal of Hellenic Studies* XXI (1901), 99–204.
Evans, A. J. „Recent Discoveries of Tarentine Terra-Cottas", *Journal of Hellenic Studies* VII (1886), 1–50.
Farnell, L. R. *Cults of the Greek States.* 5 Bde, Oxford, 1896–1909.
Foucart, P. *Le Culte de Dionysos en Attique.* Paris, 1904.
Fränkel, M. *Die Inschriften von Pergamon.* 2 Bde, Berlin, 1890-1895.
Frazer, J. G. *Pausanias's Description of Greece.* 2. Aufl., 6 Bde, London, 1913.
Frickenhaus, A. „Lenäenvasen", *Zweiundsiebzigstes Programm zum Winckelmannsfeste der archäologischen Gesellschaft zu Berlin.* Berlin, 1912.
Girard, J. *Le sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle étudié dans son développement moral et dans son caractère dramatique.* Paris, 1869.
Gruppe, O. *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte.* Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft V.2., 2 Bde, München, 1906.
Harrison, J. E. *Prolegomena to the Study of Greek Religion.* Cambridge, 1903.
Helbig, W. *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom.* 2. Aufl., 2 Bde, Leipzig, 1912–1913.
Helbig, W. „Pitture cornetane", *Annali dell' Instituto di Corrispondenza Archeologica* XXXV (1863), 336–360.
Hiller-Crusius, s. u. Bergk, T.
Hiller von Gärtringen, F. *De Graecorum fabulis ad Thraces pertinentibus quaestiones criticae.* Berlin, 1886.
Hitzig, H. (Hg.) *Des Pausanias Beschreibung von Griechenland mit kritischem Apparat* (mit erklärenden Anmerkungen versehen von Hermann Hitzig und Hugo Blümner). Berlin, 1896.
Howald, E. „Eine vorplatonische Kunsttheorie", *Hermes* LIV (1919), 187–207.
Immerwahr, W. *Die Kulte und Mythen Arkadiens. Bd. 1: Die arkadischen Kulte.* Leipzig, 1891.
Ivanov, V. I. *Epos Gomera* (= *Das homerische Epos*). Moskau, 1912.
Jacoby, F. *Die Fragmente der griechischen Historiker.* Leiden, New York, 1957 (= *FGrHist*).
Judeich, W. *Topographie von Athen.* München, 1905.
Kaibel, G. *Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta,* Berlin, 1878.

Kaibel, G. „Minerva nascens in amphora Caeretana picta", *Annali dell' Instituto di Corrispondenza Archeolgica* XLV (1873), 106–114.
Karo, G. „Altkretische Kultstätten", *Archiv für Religionswissenschaft* VII (1904), 117–156.
Kern, O. „Die Herkunft des orphischen Hymnenbuchs". In: Ohne Hrsg., *Genethliakon. Carl Robert zum 8. März, 1910, überreicht von der Graeca Halensis.* Berlin (1910), 87–101.
Kern, O. *Die Inschriften von Magnesia am Maeander.* Berlin, 1900.
Kern, O. „Die Orphiker auf Kreta", *Hermes* LI (1916), 554–567.
Kern, O. „Votivreliefs der Thessalischen Magneten", *Hermes* XXXVII (1902), 627–630.
Kinkel, G. *Epicorum graecorum fragmenta.* Leipzig, 1887.
Kretschmer, P. „Semele und Dionysos". In: Ohne Hrsg., *Aus der Anomia. Archaeologische Beitraege Carl Robert zur Erinnerung an Berlin dargebracht.* Berlin (1890), 17–29.
Kuhn, A. *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks: ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indogermanen.* Berlin, 1859.
Kulakovskij, J. A. *Smert' i bessmertie v predstavlenijax drevnix grekov* (= Tod und Unsterblichkeit in den Vorstellungen der alten Griechen). Kiev, 1899.
Lagrange, M.–J. *Introduction a l'étude du nouveau testament; quatrième partie. Critique historique I: Les mystères: l'orphisme.* Paris, 1937.
Lang, A. *Mythes, cultes et religion.* Paris, 1896.
Le Bas, P. *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure.* Paris, 1850.
Lippert, J. *Die Religionen der europäischen Culturvölker, der Litauer, Slaven, Germanen, Griechen und Römer, in ihrem geschichtlichen Ursprunge.* Berlin, 1881.
Lobeck, C. A. *Aglaophamus: sive de theologiae mysticae graecorum causis.* Leipzig, 1879.
Maass, E. „Bassorilievo pestano in terracotta", *Annali dell' Instituto di Corrispondenza Archeologica* LIII (1881), 87–100.
Maass, E. „ΔΙΟΝΥΣΟΣ ΠΕΛΑΓΙΟΣ", *Hermes* XXIII (1888), 70–80.
Maass, E. *Orpheus: Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion.* München, 1895.
Magnin, C. *Les origines du théâtre antique et du théâtre moderne, ou, Histoire du génie dramatique depuis le Ier jusqu'au XVIe siècle.* Paris, 1868.
Mannhardt, W. *Mythologische Forschungen aus dem Nachlasse.* Strassburg und London, 1884.
Martigny, J. A. *Dictionnaire des antiquités chrétiennes.* 3. Aufl. Paris, 1889.
Mayer, M. *Die Giganten und Titanen in der antiken Sage und Kunst.* Berlin, 1887.
Mayer, M. „Der Protesilaos des Euripides", *Hermes* XX (1885), 101–143.
Mendel, G. „Le Grands champs de fouilles de l'Orient grec en 1904", *La revue de l'art ancien et moderne* XVIII (1905), 245–253.
Meyer, Eduard. *Geschichte des Altertums.* 2. Aufl. Stuttgart und Berlin, 1909.
Michailowskij, V. M. *Shamanstvo* (= Der Schamanismus). Moskau, 1892.
Mommsen, A. *Delphika.* Leipzig, 1878.

Monumenti Inediti, pubblicati dell' Instituto di Corrispondenza Archeologica. 12 Bde, Rom, 1829–1885.
Müller, K. O. und Wieseler, F. *Antike Denkmäler zur griechischen Götterlehre.* Leipzig, 1899–1903.
Müller, K. O. *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie.* Göttingen, 1825.
Müller, K. W. und Müller, Th. *Fragmenta historicorum graecorum*. 5 Bde, Paris, 1841–1870 (= *FHG*).
Nilsson, M. P. *Griechische Feste von religiöser Bedeutung (mit Ausschluss der Attischen).* Leipzig, 1906.
Nilsson, M. P. „Der Ursprung der Tragödie", *Neue Jahrbücher* XXVII (1911), 609–642, 673–696.
Oberhummer, E. *Akarnanien, Ambrakia, Amphilochien, Leukas im Altertum.* München, 1887.
Odelberg, P. *Sacra Corinthia, Sicyonia, Phliasia: Commentatio academica.* Upsala, 1896.
Oldenberg, H. *Religion des Veda*. Berlin, 1894.
Otto, W. F. *Dionysos: Mythos und Kultus.* Frankfurt am Main, 1933.
Papen, F.-G. v. *Der Thyrsos in der griechischen und römischen Literatur und Kunst*. Berlin, 1905.
Pauly, A. und Wissowa, G. *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1894 ff.
Pedrizet, P. „Géta, roi des Édones.", *Bulletin de correspondance hellénique* XXXV (1911), 108–119.
Pedrizet, P. „Inscriptions de Philippes", *Bulletin de correspondance hellénique* XXIV (1900), 299–323.
Peterson, E. „Lenäen oder Anthesterien?" *Rheinisches Museum für Philologie* LXVIII (1913), 238–250.
Preller, L. und Robert, C. *Griechische Mythologie.* 4. Aufl., Berlin, 1894.
Pringsheim, H. G. *Archäologische Beiträge zur Geschichte des eleusinischen Kults.* Inaugural–Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde, Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn. München, 1905.
Prinz, H. „Bemerkungen zur altkretischen Religion I", *Mitteilungen des kaiserlich deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung,* XXXV (1910), 149–176.
Prott, H. v. „Buphonien", *Rheinisches Museum für Philologie* LII (1897), 187–204.
Prott, J. de. (=Prott, H. v.) *Leges Graecorum sacrae*, Leipzig, 1896.
Ramsay, W. M. „Unedited Inscriptions of Asia Minor", *Bulletin de correspondance hellénique* VII (1883), 258–278, 297–328.
Rapp, A. „Die Mänade im griechischen Cultus, in der Kunst und Poesie", *Rheinisches Museum für Philologie* XXVII (1872), 1–22, 562–611.
Reichel, W. *Über vorhellenische Götterculte.* Wien, 1897.
Reinach, A. „L'origine du thyrse", *Revue de l'histoire des religions* LXVI (1912), 1–48.
Reinach, A. „Le rite des têtes coupées chez les Celtes", *Revue de l'histoire des religions* LXVII (1913), 41–48.
Reinach, S. *Cultes, mythes et religions.* 5 Bde, Paris, 1908–1923.

Reinach, S. „Le tête magique des Templiers", *Revue de l'histoire des religions* LXIII (1911), 25–39.
Reisch, E. „Zur Vorgeschichte der attischen Tragödie", in: Ohne Hrsg., *Festschrift für Theodor Gomperz*, Wien (1902), 451–473.
Reitzenstein, R. *Die hellenistischen Mysterienreligionen: ihre Grundgedanken und Wirkungen: Vortrag gehalten in dem Wissenschaftlichen Predigerverein für Elsaß-Lothringen den* 11. *November* 1909. Leipzig, 1910.
Reitzenstein, R. *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur.* Leipzig, 1904.
Ribbeck, O. *Anfänge und Entwickelung des Dionysoscultus in Attika. Ein Beitrag zur griechischen Religionsgeschichte.* Kiel, 1869.
Robert, C. *Archäologische Märchen aus alter und neuer Zeit.* Philologische Untersuchungen, Heft 10. Berlin, 1896.
Robert, C. *Bild und Lied: Archäologische Beiträge zur Geschichte der griechischen Heldensage.* Philologische Untersuchungen, Heft 5. Berlin, 1881.
Robert, C. *Studien zur Ilias.* Berlin, 1901.
Robert, C. „Theseus und Meleagros bei Bakchylides", *Hermes* XXXVIII (1898), 130–159.
Rohde, E. *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen.* 3. Aufl. Tübingen und Leipzig, 1903.
Rohde, E. „Unedierte Lucianscholien, die attischen Thesmophorien und Haloen betreffend", *Rheinisches Museum für Philologie* XXV (1870), 548–560.
Roscher, W. H. *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie.* 6 Bde, Leipzig, 1884–1937.
Rostovtzeff, M. I. *Mystic Italy.* New York, 1927.
Salis, A. v. „Zur Neapler Satyrspielvase", *Jahrbuch des kaiserlich deutschen archäologischen Instituts* XXV (1910), 126–147.
Schneider, S. „Über den Ursprung des Dionysoskultes", *Wiener Studien* XXV (1903), 147–154.
Schoemann, G. F. *Griechische Altertümer*, 3. Aufl., Berlin, 1873.
Seure, G. „Antiquités thrace de la Propontide", *Bulletin de correspondance hellénique* XXXVI (1912), 534–641.
Sittl, K. *Dionysisches Treiben und Dichten im 7. und 6. Jahrhundert v. Chr.* Würzburg, 1898.
Smith, C. „Orphic Myths on Attic Vases", *Journal of Hellenic Studies* XI (1890), 343–351.
Spengel, L. „Über die *katharsis pathêmatôn*: ein Beitrag zur Poetik des Aristoteles", *Abhandlungen der philosophisch-philologischen Klasse der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften* IX (1863), 1–50.
Stengel, P. *Die griechischen Kultusaltertümer.* 3. Aufl. München, 1920.
Stengel, P. und Oehmichen, G. *Die griechischen Sakralaltertümer und das Bühnenwesen der Griechen und Römer.* München, 1890.

Stephani, L. *Erklärung der im Jahre* 1860 *bei Kertsch gefundenen Gegenstände.* Compte–Rendu de la commission impériale archéologique pour l'année 1861. St.-Pétersbourg, 1862.
Stephani, L. *Die Schlangen-Fütterung der orphischen Mysterien.* St.-Petersburg, 1873.
Tiele, C. P. *Histoire comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples sémitiques,* Paris, 1882.
Toepffer, J. *Attische Genealogie.* Berlin, 1889.
Toepffer, J. *Beiträge zur griechischen Altertumswissenschaft.* Berlin, 1897.
Tümpel, K. „Lesbiaka", *Philologus,* Neue Folge II (1889), 99–130.
Unger, G. F. „Zeitrechnung der Griechen und Römer," in: I. v. Müller, *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft I,* 2. Aufl., München (1892), 711–831.
Usener, H. *Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung.* Bonn, 1896.
Usener, H. „Göttliche Synonyme", *Rheinisches Museum für Philologie* LIII (1898), 329–379.
Usener, H. *Der heilige Tychon.* Leipzig, 1907.
Usener, H. *Die Sintfluthsagen.* Bonn, 1899.
Wagner, R. „Rezension von William Ridgeway, *The Origin of Tragedy*", *Wochenschrift für klassische Philologie* 3–4 (1918), 25–32.
Weil, H. „Le péan delphique à Dionysos", *Bulletin de correspondance hellénique* XXI (1897), 510–513.
Weil, H. „Un péan delphique à Dionysos", *Bulletin de correspondance hellénique* XIX (1895), 393–418, 548.
Welcker, F. G. *Alte Denkmäler: Die Giebelgruppen und andre griechische Gruppen und Statuen.* 1. Teil, Göttingen, 1849.
Welcker, F. G. *Der epische Cyclus: oder Die homerischen Dichter.* 2 Bde, Bonn, 1849–1865.
Welcker, F. G. *Griechische Götterlehre.* 3 Bde, Göttingen, 1857–1862.
Wernicke, K. „Zur Geschichte der Heraklessage", in: Ohne Hrsg., *Aus der Anomia. Archaeologische Beitraege Carl Robert zur Erinnerung an Berlin dargebracht.* Berlin (1890), 71–85.
Wide, S. „Inschrift der Iobakchen", *Mitteilungen des kaiserlich deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung* XIX (1894), 248–282.
Wide, S. *Lakonische Kulte.* Leipzig, 1893.
Wiegand, Th. „Sechster vorläufiger Bericht über die von den königlichen Museen in Milet und Didyma unternommenen Ausgrabungen", *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Philosophisch–Historische Classe)* (1908), 1–46.
Wilamowitz-Moellendorff, U. v. *Aristoteles und Athen.* 2 Bde, Berlin, 1893.
Wilamowitz-Moellendorff, U. v. *Einleitung in die griechische Tragödie.* 2. Aufl. Berlin, 1910.
Wilamowitz-Moellendorff, U. v. *Erinnerungen.* Leipzig, 1928.
Wilamowitz-Moellendorff, U. v. *Der Glaube der Hellenen.* 2 Bde, Berlin und Basel, 1931–1932.

Wilamowitz-Moellendorff, U. v. *Griechische Tragödien.* 3. Aufl. 2 Bde, Berlin, 1901–1923.
Wilamowitz-Moellendorff, U. v. *Homerische Untersuchungen.* Berlin, 1884.
Wilamowitz-Moellendorff, U. v. *Reden und Vorträge,* 3. Aufl., Berlin, 1913.
Wilamowitz-Moellendorff, U. v. „Rezension von: *The Poems of Bakchylides*, ed. Kenyon", *Göttingische gelehrte Anzeigen* CLX (1898), 125–160.
Wilamowitz-Moellendorff, U. v. „Die Spürhunde des Sophokles", *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur* XXIX (1912), 449–476.
Wrede, W. „Der Maskengott", *Mitteilungen des kaiserlich deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung* LIII (1928), 66–95.
Zeller, E. *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie.* 7. Aufl., Leipzig, 1905.
Ziegler, L. *Gestaltwandel der Götter.* 3. Aufl., 2 Bde, Darmstadt, 1922.
Zielinski, T. „Arion i tragedija", *Hermes* III (1909), 80–83.
Zielinski, T. *Ballady-Poslanija Ovidija*. Moskau, 1913.
Zielinski, T. „Die neuesten Strömungen in der römisch-republikanischen Religionsgeschichte", in: Ohne Hrsg., *La Pologne au VII-e Congrès International des Sciences Historiques* (Warschau, 1933), Bd. 1, 127–128.
Zielinski, T. „Die Orestessage und die Rechtfertigungsidee", *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur* III (1899), 81–100 und 161–186.
Zielinski, T. „Sofokl i geroičeskaja tragedija", in: Sofokl, *Dramy.* Bd. 1, Moskau (1914), xi–lxvi.

Register

Die Einteilung dieses ersten Teils des Registers in die zwei Abteilungen „Mythos“ und „Kult und Symbolik“ stammt von Ivanov selbst und entspricht weitgehend dem Register der Baku-Edition von 1923. Im Interesse größtmöglicher Nutzbarkeit sind die griechischen Begriffe durchgehend transliteriert worden.

Die Namens- und Stellenregister stammen von den Herausgebern.

I. Mythos

Achilleus V, 62, 64, 84, 86, 118, 130, 137, 140, 281, 285, 296
Admêtos 22 f, 34, 238,
Adônis 45, 74, 85, 100, 138, 144, 198 f, 211, 293 f, 296,
Adrastos 7, 27, 66, 69, 70 f, 83 f, 136, 211, 244–247, 264, 297,
Agamemnôn 3, 25, 29, 36, 63, 65, 74 f, 82, 115, 147, 157, 206, 255, 266, 268, 313
Agauê 11, 53, 309,
Agni 285
Agraulos 163
Agrios 81,
Aias 244, 266, 339
Aigeus 87, 255 f
Aigisthos 16, 95
Aigyptos 135
Aioleiai s. Oleiai
Akamas 36, 138
Akratopotês 339
Akratos 239
Akrisios 136 f
Aktaiôn 16, 19 f, 30, 72–74, 77, 95, 188, 281, 297
Alastôr 95
Alea 96, 137
Alêtis s. Êrigonê
Alkathoê / Alkithoê 54
Alkêstis 238, 267
Alkmaiôn 20, 75 f, 188
Alkmênê 81, 85
Alphesiboia 148
Althaia 81
Amaltheia 161
Amazones 18, 73, 95, 98, 128, 130, 135, 138, 142, 186, 310, 338
Ameinias 85
Ammôn 109, 199, 216
Ampelos 7, 84, 296
Amphiaraos 3, 34, 65, 78, 83, 85, 296
Amphiktyôn 68, 163
Amphilochos 76
Amphiôn 235
Amphitritê 87, 130 f, 255
Amythaôn 15
Anchisês 105
Andromachê 50 f
Anios 134, 136, 139
Anthas 7, 11, 83
Antheias 83
Antheus 83 f, 179, 296
Antilochos 86
Antinoos 34
Antiopê 73, 166 f
Aphrodite VI, 8, 99 f, 130, 138, 143, 145, 205, 212, 222, 293 f, 298

– Meilichia 8
Apis 93, 199
Apollôn XXVIII, 2, 10, 15, 22–47, 58, 60, 70, 72–75, 82, 84, 89, 91, 97, 99, 128–130, 134, 137 f, 142, 147–149, 155, 171, 173, 175, 182 f, 192, 198 f, 205 f, 211–213, 222, 225, 228, 236–238, 252, 254, 256, 260, 266, 294, 298, 302, 330, 338
– Bakcheus 46
– Daphnêphoros 41, 91
– Delphinios 41, 129
– Dionysodotos 91, 99
– Kisseus 46, 105
– Kitharôidos 31, 45
– Lykeios 26
– Maleatas 72
– Mantis 28
– Musagetês 31, 238
– Paian, Paiônios 46
– Pythios 15 f, 22, 23, 25, 28, 34, 39, 41, 55, 129, 293
– Smintheus 44
– Sôtêr 39
– Tilphusios, Tilphôssios 42
Arai 270
Archemoros 83
Areiôn 31, 69
Arês V, 4, 17–19, 64, 81 f, 87, 95, 106, 11, 118, 128, 147 f, 205, 207, 211 f, 218, 222, 243, 289, 293, 296, 339
Arganthônê 78
Argos 14, 45, 69, 84, 112, 135, 137, 139, 154 f, 271, 292, 338
Ariadnê VI, 18, 87, 93, 95, 100, 130 f, 138, 140, 144, 255, 298, 330
Ariôn VII, 125, 129 f, 139, 238, 245, 247–258, 303
Aristaios 3, 65, 76–78, 106, 211, 215
Arkas 10 f
Arsinoê 54, 138
Artemis 8, 10 f, 16–20, 30 f, 39, 47, 57, 70-73, 76–79, 82, 85, 91, 94–100, 103, 106, 117, 119, 128, 130, 137 f, 144, 151, 162, 165, 186 f, 231, 260, 281, 287, 289, 292 f, 298, 337
– Agrotera 39
– Bipennis 95
– Hêgemonê 39
– Iphigeneia 8, 71
– Karyatis 97
– Knagia 98
– Kordaka 98
– Limnatis 79, 97
– Lusia 16, 98
– Lygodesma 98
– Orthia 96, 98
– Selasphoros 91, 99
– Sôteira 96, 103, 337
– Tauropolos 76, 98
– Triklaria 57, 70, 96
Asklêpios 10, 46, 72, 282
Aspalis 78 f
Astartê 8
Astygitês 78
Astykrateia 52
Atê 115
Athamas V, 8–10, 12, 44, 86, 140
Athêna, Athênê VI, 4, 29, 35, 102 f, 112, 137 f, 164, 175, 179, 205, 237, 260, 298, 340
– Kissaia 102
– Sôteira 337
Attês 108
Augê 137
Aura 112
Autonoê 11, 53, 77

Bakchos s. Dionysos
Bakis 167
Bendis 293
Bôrmos 84
Britomartis s. Diktynna
Bukoloi 152, 154
Butês 10, 12, 67, 156, 166, 168

Charila 28, 37, 117
Charitês 126 f, 143, 154, 299, 337
Charmos 76
Charôn 51, 268
Choreia 270 f
Chrysothemis (vates) 26

Danaê 136
Danaïdês 93, 130, 134, 137, 267, 270, 311, 313
Daphnê 30 f
Daphnis 31, 71, 296
Dêïaneira 81
Delphos 28, 52, 54

Dêmêtêr VI, 20, 50, 91, 93 f, 99, 139, 141, 184, 187, 205, 208, 212, 231, 238, 260 f, 267, 269 f, 286 f, 298
– Karpophoros 94
– Prosymnê 100, 145
– Pyrophoros 94
Dêmodokos 64
Dêmophôn 138
Despoina 187
Deukaliôn 52, 171
Dexiôn 282
Dikê 76, 115, 194, 219, 337
Diktynna 79, 130, 148
Diomêdês 82, 130, 186, 205, 297
Diônê 92
Dionysos
– Agriônios 95, 97
– Aigobolos 117
– Aisymnêtês 70, 78, 96, 136, 139
– Akratophoros 239
– Ameilichos 78, 96
– Ampelos 7, 84, 296
– Antheus, Anthios 83, 84, 91, 179, 296
– Anthroporrhaistês 127, 147, 158
– Arêïos, Arês V, 4, 17–19, 64, 81 f, 87, 95, 106, 111, 118, 128, 147, 205, 211, 243, 289, 293, 296
– Aroeis 83
– Auxitês 90, 100
– Bakcheios, Bakcheus, Bakcheutas 46, 90, 171
– Bassareus 119, 142, 152
– Botrys 7, 37, 122
– Briseus, Brisaios 14, 120, 136
– Bromios 18, 32, 37, 47, 91, 114, 167, 169, 171
– Bromios Agroteros 167
– Bugenês 154
– Bukerôs 93, 154
– Charidotês 8, 127
– Choiropsalas 141
– Choreios 8
– Chrysokerôs 154
– Dasyllios 90
– Dendritês 56
– Dimêtôr, dissotokos 90
– Dimorphos, diphyês 90, 91
– Dithyrambos VI, VII, 13, 14, 31, 77, 90, 108, 125–127, 129–132, 141, 143, 152, 154 f, 158, 165, 178, 227, 229, 232, 238–241, 245–249, 251–256, 258, 259, 261, 264, 269 f, 299, 302 f, 310
– Dryophoros 106
– Eleleus 17, 91, 114
– Eleusinios 34, 94, 167, 185, 231, 261, 286
– Eleuthereus 54, 56, 68, 116, 161 f, 169, 247
– Endendros 7, 56
– Enorchês 133
– Enyalios 4, 17, 19, 72, 97, 296
– Eriphios 117
– Euan 91, 108
– Euanthês 44
– Euios 198
– Gynaikomanês 141
– Hâidês 1, 6, 8, 12, 16, 19 f, 70, 72, 85, 94, 107, 115, 119, 123, 184, 185, 198, 199, 210, 243, 262, 267, 268, 281, 297, 301
– Hêmeridês 8
– Hêros V, 1, 3, 14, 17, 28, 31, 34, 36, 44, 45, 46, 51, 52, 53, 62–69, 71, 72, 73, 74, 76–89, 95 f, 105, 137 f, 154, 161, 162, 163, 166, 168, 177, 182, 188, 217, 229, 230, 233, 244, 246, 255, 256, 260, 262, 265, 273, 281, 287, 289, 290, 293, 294, 296 f, 301 f, 305, 313, 331, 337
– Hyês 89, 108
– Hygiatês 46
– Iakchos 37, 94, 102, 112, 116, 167, 171, 184 f, 199, 212, 261, 287
– Iatros 46
– Iobakchos 172
– Isodaitês 19, 35, 175, 185
– Karpios, Kallikarpos, Karpophoros 76, 77, 94
– Katagôgios 104
– Kathêgemôn 56, 68, 114, 151, 268
– Kechênôs 143
– Kisseus 46, 105
– Kissochaites, Kissocharês, Kissokomês, Kissophoros 105, 239
– Kissos 105, 166
– Klêmatis 120
– Krêsios 15
– Kryphios, Krypsigonos 113, 143, 156, 167
– Lamptêr 114
– Laphystios V, 4, 8 f, 12, 296
– Lênaios, Lêneus 91
– Liknitês 27, 35, 109, 186, 297

– Limnitês, en Limnais 97
– Lyaios 8, 91
– Lyseus 193
– Lysios 90, 116, 161
– Mainolês, Mainomenos 8, 12, 30, 108
– Meilichios 6–8, 90, 296
– Melanaigis 34, 68, 162, 242
– Melanchaitês 16
– Melpomenos 31, 55, 90, 179, 261
– Mesateus 83
– Musagetês 31, 238
– Mystês 55, 94, 114
– Neos (Neoi Dionysoi) 18, 34, 86, 146 f
– Nyktelios 40, 91, 114, 116, 175
– Nykterinos 8
– Nysêïos 89
– Ômadios, Ômestês 6, 8, 127
– Omphakitês 120
– Oreiphoitês 74
– Orsibakchas, Orsigynês 141
– Orthos 163
– Paiônios 46
– Parathêlys 141
– Patrôios 90
– Pelekys (so, nicht Pelagios) 131, 132
– Perikionios 105, 166
– Phallên 134
– Phaustêrios 114
– Phleus, Phleon, Phloios 120, 168, 179
– Plutodotês 116
– Politês 78, 90, 100
– Polygêthês 88, 165 f
– Polymorphos 149
– Pontoporos, Porthmeus 133
– Prinophoros 106
– Prôteus, Polytropos 131, 149
– Protrygaios 131
– Pseudanôr 142
– Psilax 149
– Pyrogenês 91
– Sabazios 4, 106, 108, 109, 113, 146, 149, 167, 182, 296
– Semelêïos 4, 9, 33, 34, 35, 80, 90–92, 100, 110, 111, 116, 163, 188, 192, 286, 298
– Skianthias 143
– Sminthios 44
– Staphylios 134
– Stylos 107, 161, 165
– Sykeatês, Sykitês, Sykasios 8
– Taurogenês, Taurophyês, Tauromorphos, Taurôpos, Taurokerôs, Taurometôpos, Taurokranos 36, 111, 154, 213
– Taurophagos 152
– Tauros 36, 98, 260
– Tenedios 5
– Thargêlios 44, 91
– Thelymitris 141
– Theoinos 142
– Theos Megas 99
– Theos Sozôn 5
– Thesmophoros 91
– Thriambos 146
– Zagreus 1, 2, 19 f, 35, 36, 39, 70, 72, 103, 111, 139, 148, 152, 153, 155, 156, 160, 167, 175, 182, 184, 185, 188, 192, 195, 196, 200, 213, 261, 263, 273, 281, 295, 297, 300

Dioskuren 212, 328
Dirkê 71, 166 f
Dryas 12, 39, 106, 280

Echô 71, 85
Eileithyia 137, 186
Êlektra 76, 313
Eleuthêr 211
Eleuthereus 54, 56, 68, 116, 161 f, 169, 247
Êmathidês 236
Empedotimos 211
Enalos 129
Enyalios 4, 17, 19, 72, 97, 296
Enyeus 18
Eôs 95
Epaphos 78, 93
Erebos 93
Erichthonios 6, 15, 68, 138, 163, 287
Êrigonê 79, 95, 287
Erinyes 42
Erôs 27, 222, 306, 319, 322, 327
Eryx 67
Eteoklês 263, 313
Euanthês 44
Euboia 77, 99, 101
Eubuleus 115
Euênos 128
Eumelos 83, 102
Euphronê 27, 115
Eurydikê 76, 115

Eurypylos 70, 96, 138
Eurystheus 80
Eurytês 39
Euthymos 78

Gaia, Gê 27, 29, 40, 41, 43, 111
– Chthoniê 184
Ganymêda 100
Ganymêdês VII, 7, 83, 101, 296
Gigantês 81, 148, 187, 198
Glaukos 86, 131
Gorgô 134

Hâidês (s. auch Dionysos- Hâidês) 1, 6, 8, 12, 19, 20, 23, 34, 62, 63, 75, 76, 81, 87, 94, 107, 115, 157, 176, 177, 184, 185, 198 f, 210, 243, 246, 262, 267, 268, 301
– Pylaochos 75, 134
Harpalykê 94, 242
Harpalykos 94
Hêbê 100 f
Hekabê 105, 112, 118, 244
Hekatê 71, 151, 337
Hektôr 64, 86, 118, 203, 245
Helenê 56, 244
Hêlios 83, 177, 182 f, 197, 198, 199, 212
–Dionysos 182 f, 198
Hellê 9
Hêmithea 137
Hêphaistos 7, 102, 148, 163, 205, 211
Hêra VIII, 77, 81, 93, 99, 100–102, 118, 205, 298
– Prosymna 94
Hêraklês VII, 5, 23, 34, 63, 67, 79–82, 85, 128, 134, 137, 211, 215, 289, 294, 296, 313, 325, 328, 331, 337, 338
Hermês 1, 24, 26, 43, 72, 73, 75, 77, 80, 93, 112, 115, 121, 170, 205, 212, 234, 236, 243, 244
– Chthonios 73, 115, 170, 205, 234
– Pylios 75
Hêrô 130
Hêrôs
– Chrêstos 69
– Deus sanctus 2, 69
– Kyrios 1, 69
– Pêliou 71
– Temesaios 78

Hêryllos 86
Hippa 110, 195, 196
Hippasos 54
Hippolytos 73, 297
Hôrai 239
Hyakinthos 84, 97, 296
Hydra 134
Hyês 89, 108
Hylas 84
Hypsipylê 138, 166

Iakchos 37,94, 102, 112, 116, 167, 171, 184 f, 199, 121, 261, 287
Iambê 93
Ikarios 79, 95, 122, 142, 161–164, 187, 211, 256, 257, 287
Inachos 93
Inô 9, 10, 11, 53, 54, 86, 112, 130, 136, 140, 211
Iô 93, 164
Iôannês, ho Baptistês 135, 327
Iônâs 139
Iphigenia 8, 45, 76, 97, 281, 313, 324
Iphiklos 16
Iphinoê 16
Isis VIII, 91, 93, 99, 136, 187, 212, 286, 287, 298
Ismênides nymphai 99
Isodaitês (Hâidês) 19, 35, 175, 185
Itys 32

Kabyros 146
Kadmos 11, 53, 92, 111, 136, 139, 153, 160, 165
Kallikarpos 76 f
Kallistô 10, 11
Kandaulas 71
Kassandra 29, 30, 75, 206, 267, 271, 311
Kastôr 212
Kelaina s. Melaina
Kephalos 95
Kerberos 81
Kêrês 170, 284
Kisseus 46, 105
Kissô 105
Kissos 105, 166
Kithairôn 27, 112, 163, 164, 167, 195, 297
Klymenos 95
Klytaimêstra 74, 95, 115, 135, 147
Knageus 76, 98

Kodros 68
Kômaithô 70, 96
Kômôidia 152, 229, 248, 251, 253, 256, 257, 258, 264, 266
Korê s. Persephone
Koroibos 45
Korybantês 151, 221–224, 288
Kronos 142, 182, 212
Kurêtai 6, 77, 82, 93, 151, 161, 288
Kyanippos 70 f, 297
Kybelê s. Ma
Kykleus 251
Kyknos 128, 137
Kynanchês 71
Kynnês 72
Kynortas 72
Kypris s. Aphroditê
Kypsêlos 136, 139, 142
Kyrênê 77

Laodamia 85
Leandros 130
Learchos 9
Leimôn 97
Lêthê 177
Lêtô 187
Leukippê 54
Leukippos 31, 54, 281
Leukônê 71
Leukothea 10, 130, 137
Linos 7, 31, 44 f, 73, 83 f, 234, 296
Loxias s. Apollon
Lykaôn 10 f, 12, 38, 74
Lykomedês 86, 140
Lykos 166, 168
Lykurgos 12, 17, 38, 67, 74, 86, 94, 130, 166, 308, 314
Lyssa 16, 59

Mâ, Deorum Mater 51, 288
Mainolês 8, 12, 108
Maira 257
Makareus VII, 9, 13, 14, 16, 128, 135, 295
Makris 77, 101
Manerôs 84
Manês 7
Mantô 52, 58
Marôn 44
Marsyas 47, 73, 236
Mêdeia 10, 261, 313
Megalê thea 89, 90, 91, 92, 94, 101, 102, 140, 179, 196, 208, 213, 261, 288, 293, 298
Meilichia 8
Meilichioi daimones 8
Meilichios 6, 7 f, 90, 296
Melaina, Melanis, Melantheia, Melanthô 28, 30, 52
Melampus 15 f, 52
Melanchaitês 16
Melanchros 84
Melaneus 16, 39
Melanippos 31, 70, 96, 178, 246, 297
Melankraira 30
Melanthios 51
Melanthô 51, 52, 68
Melas 44, 147
Meleagros 81
Melikertês 9, 10, 261
Meliteus VII, 78, 295
Melpomenê 31, 179, 227, 255, 261, 266, 269, 311, 331
Memnôn 95
Mênê 98
Menoikeus 111
Minôs 7, 77, 79, 85, 95, 131, 256
Minôtauros 87, 140, 142
Minthê 71
Minyadês 54, 112
Minys 54
Mithras 154, 199, 220, 290
Mnêmosynê 322
Moirai 107, 284
Musai 31 f, 44, 45, 46, 83, 221 f, 232, 236, 282, 299, 322, 337
Musaios 130
Myrrhinê 135

Naïdes 37
Narkissos 85
– Sigêlos 85
Nephelê 9
Nêrêides 130
Nikê 149
Niobê 7, 102, 148, 311
Noah 133, 139
Nyktimos 11

Nymphai 10, 30, 37, 42, 51, 68, 71, 77, 78, 85, 89, 99, 101, 111, 112, 134, 148, 163, 164, 171, 185, 186, 264, 270, 299, 337
Nysa 89, 183, 185, 186, 284, 298
Nysos 146
Nyx 28, 40, 126

Odysseus 51, 64, 78, 82, 268
Oidipus 138, 244, 255, 313
Oineus 34, 81, 82, 138
Oinomaos 128
Oinopiôn 44
Oinotropoi nymphai (Oino, Spermo, Elais) 134
Ôkeanidai 263, 311
Oleiai, Oloai 36, 54
Omphalê 80, 140
Opheltês 83
Orestês 29, 48, 59, 74, 75, 76, 95, 115, 265, 267, 297, 313, 323
Orestheus 74, 82
Ôriôn 212
Orphê 30
Orpheus 31, 47, 76, 82, 113, 115, 119, 120, 135, 145, 153, 168, 174, 175, 181, 183, 196, 197, 219, 234, 251, 261, 277, 281, 348
Osiris 136, 139, 187, 190 f, 192, 198, 199, 200, 202, 214, 283, 286, 287, 300

Palaimôn 10, 130
Palamêdês VI, 51, 82 f, 85, 281, 296
Pallas (s. Athênê) 35, 102 f, 175, 298, 340
Pallênê 114, 116, 260
Pan 71, 73, 244, 279, 325
Pandiôn 162 f, 168, 169
Pandiônis 162
Pandôra 208
Panthea 87
Paris 83, 117
Pasiphaê 165
Patroklos 64, 86
Pêgasos 86, 211
Peirithoos 76, 81, 255
Pêleus 130
Pelops 10, 213, 244, 279
Pentheus VII, 10, 12, 18, 32, 47, 86,102, 106, 264, 265, 281, 296, 309
Persephonê VIII, 35, 71, 85, 90, 91, 94, 109, 111, 113, 138, 146, 167, 171, 186, 188, 189, 196, 212, 243, 267, 298
– Karpophoros 94
– Pyrophoros 94
Perseus 34, 134–137, 139, 146, 292
Phaêthôn 83, 281
Phaidra 87
Phanês 182, 183, 197
Philomelê 57, 112, 211
Phlias 101
Phoibos (s. Apollon) VII, 23, 25, 32, 46, 47, 175, 182, 198, 206
Phorbas 128
Phryxos 9
Phyleus 91
Phyllis 138
Phytios 82
Piêridês (s. Musai) 236
Plutôn (s. Hâidês) 20, 147, 185, 212
Polyboia 84
Polybos 138
Polyeidos 52, 54, 57
Polymnos 155
Polyxenos s. Hades
Portheus 82
Poseidôn 2, 15, 41, 72, 131, 205, 212, 260
– Krêtheus 15
Proitidês 16, 52, 75, 112, 137
Proitos 16, 137, 214, 224
Proknê 32, 57, 112, 211
Prokris 95, 148
Promêtheus 193, 205, 249, 263, 311, 313, 321, 322
Prosymnos 75, 94, 211
Prôtesilaos VII, 85, 296
Prôteus 131, 149
Prôtogonos 149, 197
Psoloai 54
Pyladês VII, 75, 115
Pythôn 15, 16, 22, 23, 28, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 201, 213, 225, 260, 298

Rhadamanthys 77, 85 f
Rheia s. Mâ
Rhêsos 31, 65, 77, 78, 296
Rhoiô 136
Rhoitos 148
Romulus 87

Sabazios 4, 106, 108, 109, 113, 146, 167, 182, 296
Sandôn 80, 289
Saturninus 144f
Satyroi 16, 37, 73, 102, 106, 117, 151, 185, 236, 241, 243, 245, 246, 248–251, 257, 258, 262, 265, 267, 268, 270, 302, 332
Seilênoi 98
Selênê 146, 212
Sêmachos 54, 122, 163
Semelê VIII, XXXVI, 4, 9, 33, 34, 35, 49, 53, 57, 73, 77, 80, 81, 88, 89, 91, 92, 100, 102, 110, 111, 115, 116, 117, 136, 146, 148, 160, 165, 171, 188, 192, 260, 286, 298, 300
Serapis 199
Sêthos 136
Sibylla 29, 30, 199, 223, 330
Sisyphos 20, 185
Skephros 97
Sôma 284f
Sôsipolis 6, 158
Spartoi 111
Staphylos 136, 137
Styx 22, 27

Talthybios 157
Tantalos 7, 296
Tartaros 78
Tauros theos VII, 27, 36, 67, 72, 75, 98, 125, 131, 152, 154,157, 159, 161, 165, 259, 293, 299,
Teiresias 153, 165, 313
Têlephos 76, 86, 137, 139
Tenês 5, 137
Têreus 58, 162, 182
Terpsichora 32
Teshub 288, 289
Thamyris 73
Thanatos 81, 147, 185
Themis 23, 27, 28, 29
Theos Sôzôn 5
Thersitês 267
Thêseus VII, IX, 23, 73, 76, 78, 81, 86, 130, 138, 140, 142, 144, 254, 255, 256, 321
Thêtis 86, 130, 285
Thoas 138, 139
Thriai 43
Thyestês 11, 313
Thyia 28, 52, 58
Thyonê 92, 146
Tisiphônê 60
Titanês 4, 20, 35, 36, 48, 93, 103, 111, 122, 139, 151, 171, 174, 175, 176, 179, 182, 184, 186–196, 200, 213, 216, 246, 265, 273, 277, 286, 309, 311, 315, 333
Tragôidia XI, 3, 36, 56, 63, 66, 104, 113, 124, 179, 180, 201–233, 234–271, 302, 303, 304–316, 331, 332
Triptolemos 83
Tritôn 133
Trophoi Dionysou 10, 12, 43, 141
Trophônios 3, 65, 177, 211, 260
Typhôn 199, 325

Urania 45

Xanthos 68, 71, 147, 242

Zagreus VII, XXXIX, 1, 2, 19f, 35, 36, 39, 70, 72, 103, 111, 139, 148, 152, 153, 155, 156, 160, 167, 175, 182, 184f, 188, 192, 195, 196, 200, 213, 261, 263, 273, 281, 295, 297, 300
Zalmoxis 43, 77, 85, 113
Zeus
– Agamemnôn 3, 65
– Amphiaraos 3, 65
– Aristaios 3, 65
– Bakchos 4, 111, 288, 296
– Chrysaôr 5
– Chthonios 184
– Diktaios 293, 296
– Dodônaios 4, 26
– Hêrôs 3, 296
– Hyês 89
– Idaios 295
– Katachthonios 20, 184
– Krêsimos 15
– Ktêsios 6
– Laphystios VII, 4, 8f, 12, 296
– Lykaios VII, 10f, 296
– Machaneus 6, 158
– Maimaktês 8, 296
– Meilichios 6-8, 296
– Ômadios 5f, 8
– Ombrios 89
– Philios 4, 296
– Phrygios 5

– Polieus 6, 158, 161
– Sabazios 296
– Sôsipolis 6, 158, 296
– Stratios 5
– Tarsios 5
– Tauros 4, 93, 158, 165, 293, 296
– Trophônios 65

II. Kult und Symbolik

In der Baku-Ausgabe unterteilt Ivanov diesen Teil seines Registers in zwei Abschnitte, wobei der erste Teil griechisch-lateinische, der zweite russische Begriffe umfaßt. Diese Einteilung, der wir in diesem Register weitgehend folgen, scheint der Unterscheidung von Kultbegriffen und symbolischen Begriffen zu entsprechen, selbst wenn die innere Logik nicht immer ganz nachvollziehbar ist.

a. Griechische und lateinische Kultbegriffe

Agênoridôn teletai 167
Agos 23, 33
Agrai 213
Agriônia 72, 81, 95, 97, 148
Aigê 117
Aigikoreis 160
Aigizein 117
Aiôra 79, 287
Aischrologiai 216
Ambrosia (Fest) 89
Anagennêsis 190
Anagôgê 117
Anaklêsis 35, 69, 78, 83, 92, 117, 284, 300
Anaktoron 13
Anauloi 234
Anthestêria VIII, 8, 41, 53, 68, 74, 84 f, 121, 138, 150, 162, 163, 164, 167, 169, 170–173, 179, 183, 239, 247, 284
Anthestêriôn 8, 170
Anthrôpodaimôn 65
Apaturia 142
Aphanismos VII, 77, 87, 93, 117, 182, 212
Apotheôsis 37, 56, 80, 185
Archêgoi mainades 37, 52, 88, 141, 212
Archibakchoi 145
Archibassarai 152
Archibukoloi 145
Arktoi 260
Arrhêta, arrhêtos logos 28, 34, 35, 118, 135, 171, 212, 214
Athanatizontes 183
Autoschediasmata 240

Bakcheiôn 136, 221
Bakchiadai 55, 98
Bakchoi 17, 98, 114, 153, 162, 191, 220, 222
Bassarai, Bassarides 152
Bassarein 142
Bipennis (s. Doppelaxt)
Bistonides 107
Bukoleion VIII, 68, 111, 150, 156, 160, 164, 166, 167, 173, 300
Bukoliasmos 242
Bukolidai 151
Bukoloi VIII, 9, 31, 60, 71, 110, 126, 150–168, 173, 238, 260, 279, 300
Bukrania 128, 338
Buphonia VIII, 6, 127, 156, 158–161, 166, 242, 260, 296, 338
Buphoniôn 158
Buplêx 12
Butadai s. Eteobutadai 156, 160, 166
Butai s. bukoloi 157
Buzygoi 156, 160

Carrus navalis 257 f, 268, 273
Charila (Fest) 28, 37, 117
Chernips 36
Choai 36
Choês 138
Chytroi 169
Cista 68, 299

Dâidophoriôn 113
Dâiduchia VIII, 27, 37, 41, 56, 59, 65, 76, 94, 107, 113 f, 116, 130, 152, 171, 185, 209, 299, 325, 327
Daitroi 156
Daktylos 74
Daphnê 30 f
Diamelismos s. Sparagmos 87, 175, 177, 189, 190, 196, 278, 300
Dionysia kat' agrous 122, 159, 243, 257, 276, 300
Dionysia ta megala (ta en astei) 54, 162, 169, 247, 257, 268, 284, 286
Dionysiades 57
Dios Bous (Fest) 4, 13, 75, 125
Dipolia 158
Dithyrambos VII, IX, 13, 14, 31, 77, 87, 90, 98, 108, 117, 120, 125–127, 129, 130, 131, 132, 143, 149, 152, 154, 155, 158, 165, 175, 178, 179, 225, 227, 229, 232, 235, 238, 239–241, 245–255, 258, 259, 261, 264, 269 f, 299, 302, 303, 310, 313, 338
Dôra theôn 207
Drômena 144, 179, 259, 261, 264
Dysmainai 57, 97

Elaphostiktoi 37, 137
Eleos 225
Enagismata 62, 133, 251, 290
Enhoplia 18
Enneetêris 36
Enthusiasmos 219, 221, 224, 225, 231, 232, 236, 239, 291, 295, 314, 332
Entoma 133
Epiklêseis 97, 247
Epiphaneia 4, 10, 17, 27, 37, 48, 86, 87, 92, 114, 115, 140, 146, 153, 188, 197, 262, 286, 308
Epopteia 213, 259, 332
Ereikê 139
Eschara Dionysou pro asteos 56, 62, 67, 103, 104
Eteobutadai 156
Euetêria 115
Eumolpidai 179
Euneidai 179
Exarchos 245, 256

Gameliôn 116
Gephyrismos 269
Gerarai 53, 57, 171–180, 191, 246, 278, 287
Goos s. Thrênos 64

Harmonia 87, 173, 190, 192, 221, 223, 235, 236, 305, 314, 322, 324, 326, 327, 336
Hendeka (hai) s. Dysmainai
Heptas 57
Hermai 52
Hermêneus 28
Hêroês VII, IX, 1–3, 8, 10, 13, 14, 16, 17, 24, 28, 31, 34, 36, 39, 44, 45, 46, 51, 52, 53, 56, 59–87, 89, 92, 93, 95, 96, 98, 103, 105, 111, 115, 116, 118, 133, 136, 137, 138, 142, 144, 146, 154, 160, 161, 162, 163, 166, 168, 177, 180, 182, 187, 188, 202, 203, 205, 206, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 217, 218, 224, 228–233, 239, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 250, 251, 252, 255, 256, 260, 262–267, 273, 276, 279, 281, 282, 287, 289, 290, 293, 294, 295, 296, 297, 301–303, 310, 313, 331, 332, 333, 337
Hêrôis (Fest) 37, 92, 260
Hierokêryx 171
Hieromania 108, 222
Hierophantai 154, 335
Hieropoioi 150, 160, 162
Hieros gamos 27, 109, 110, 299
Hieros logos 214
Hosioi (en Delphois) 35
Hosiotês 26, 209, 264, 327
Hybristika 141
Hydrophoria 170
Hypokolpios 109
Hypophêtai 29, 42

Ikarieis 54
Iobakcheia 145, 172
Iobakchoi 172

Kalias 36, 37, 260
Kantharos 16, 65
Karyatidês 97
Katabatai 53
Katachymata 110
Katagogê 104
Katasterismos 211
Katharsis, Katharmoi IX, 33, 201 f, 206,

207, 214, 218–221, 225–227, 230 f, 241, 251, 301, 312, 316
Katochê s. Enthusiasmos 30
Kentriadai 156
Kentron 60, 156, 157
Kêrykes 156
Kissotomoi 100
Kistophoroi 151
Kittôsis 105
Klôdônes (s. Mimallones) 142
Kommos 270
Korybantes 151, 221–224, 288
Korybantiasmos 221–224
Kothornoi 127, 180, 260, 266
Krêdemnon 10
Kronia 100
Kurêtai 6, 77, 82, 93, 151, 161, 288
Kyklios choros 129, 215, 259
Kyklos (trochos) geneseôs 195, 209
Kynes kai kynêgetai 72

Labrys (s. Doppelaxt)
Lampadêphoriai s. Dâiduchiai
Lamptêria 114, 299
Lênai 162
Lênaia 89, 116, 123
Lênaiôn 89, 150, 164
Leukippidês 54
Liknon 35, 109, 110, 124, 139, 186, 195, 288, 299
Liknophoroi 108, 152
Linos 7, 32, 44 f, 73, 83, 84, 234, 296
Lykomidai 38, 120, 167 f, 179, 246, 261
Lysis s. Sparagmos

Mageiroi 156
Maimaktêriôn 113
Mainades VII, 11, 12, 15, 18, 19, 20, 27, 30, 31, 32, 36, 41, 42, 43, 50–60, 67, 73, 74, 78, 82, 85, 90, 92, 93, 97, 98, 100, 103, 105, 107–120, 130, 135, 137, 143, 144, 146, 147, 148, 151, 163–167, 171, 185, 186, 213, 223, 227, 264, 265, 269, 270, 271, 279, 288, 292, 297, 299, 300, 308, 310, 311 f
– Eleusiniai 37, 93, 112, 116, 179, 193, 231, 263, 264, 269
– Haliai 14, 135
– Lydiai 107, 140
– Poliêtides 58
– Systêmata Mainadôn 58
Mania 12, 16, 60, 74, 96, 102, 105, 123, 135, 200, 220, 221, 222, 223, 277
Manteion
– Chthoniôn 24
– Dionysou VII, 23 f, 26, 35, 38, 39, 43, 85, 136, 177, 225
– Nyktos 28, 40
– Manteia Thrâikia 40, 43
Mantikê 15, 26, 29, 30, 40, 41, 47, 52, 218, 225, 330
Maschalismos 118
Megaron 167, 244
Melanaigis 34, 68, 147, 162, 243
Melania 120
Melittai 30, 43, 72, 76, 78, 106, 213, 281
Miasma 22, 32, 206, 207, 218, 219, 301
Mimallonês 9, 30, 107, 109, 142, 144, 154, 164, 213
Mimêsis pathous 37, 212, 220, 233
Mystêria IX, 3, 20, 37, 39, 52, 55, 56, 94, 101, 105, 108, 109, 110, 115, 116, 117, 123, 141, 146, 150, 152, 155, 156, 160, 161, 167, 171, 172, 173, 175, 178, 179, 180, 181, 184, 185, 192, 193, 195, 197, 199, 200, 211, 212, 213, 214, 216, 217, 218, 219, 227, 228, 229, 230, 231, 246, 258, 259, 261, 263–266, 269, 273, 285, 286, 288, 290, 301, 302, 303, 310, 311, 332, 333
Mystides 37

Nebris 9, 18, 98, 108, 117, 163
Nebrizein 117, 212, 213
Neôteroi theoi 206
Nêphalia 121
Nyktelia 114
Nymphios 88

Oimê 86
Oistros 93, 135, 194
Oitolinos 45, 201
Oktaetêris s. Enneetêris
Oleiai 9, 36, 37, 54
Ololygmos 108, 235, 236
Ômophagia 108, 280
Omphaloi VII, 33 f, 60
Onkos 266
Orgeônes 41, 43, 55, 153, 180

Orgia IX, 2, 3, 5, 6, 7, 9, 11, 13–20, 22, 26, 27, 31, 32, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 50, 51, 52, 53, 55, 57, 58, 59, 60, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 79, 80, 82, 83, 84, 88, 90, 91, 92, 93, 95–102, 106, 108–113, 116–123, 125–129, 134, 135, 137, 142, 144–148, 153, 155, 157, 159, 161-168, 171, 172, 180, 186–188, 193, 194, 195, 199, 205, 209, 211, 213, 214, 221, 222, 224, 225, 227, 231, 236, 238, 239, 245, 253, 257, 260, 269–271, 276, 277, 280–302
Oros (eis oros) 58, 77, 117
Oschophoria 124, 140
Ouden pros Dionyson 66, 240, 255, 265

Paian 46, 206, 210, 235 f, 242, 254
Palingenesia 170, 190, 301
Pannychides 116, 299
Paradeisos, Kêpos Dionysou 136, 298, 299
Pathê bakchika 3, 7, 13, 20, 22, 25, 45, 60, 63 f, 77, 93, 112, 118, 121 f, 125, 155, 174, 176, 177, 179, 180, 187, 191, 200, 212–215, 219 f, 221, 231, 239, 251, 263, 264 f, 287, 289, 296, 302, 305, 308 f
– hêrôïka 3, 63, 65 f, 68, 70, 71, 72, 75, 77, 78, 81–87, 95, 105, 111, 137, 157, 182, 203, 209, 210 f, 212, 230, 238, 245 f, 250, 256, 268, 281, 287, 290, 293, 301, 302, 310
– theôn kai daimonôn IX, 23, 162, 173, 175, 192, 194, 196, 205, 215–218, 224, 227–229, 246, 262, 288, 290, 293, 294, 301, 303, 362
Pathos XI, 12, 64, 87, 93, 201–233, 237, 307, 320
– Ampelu 122
– Bukolein pathos 157
– Pathos Dionysou 115, 212, 229, 231, 296, 302, 303
Pelekys Tenedios 127
Penthos 64, 86 (s. Thrênos)
– Achos 86
– Penthima 64
Phallophoriai, Phallagôgiai 122 f, 211
Phobos 203, 225, 255
Pithos eaôn 208
Planai 37
Promantis 28, 30
Prophêtai 23, 27, 28, 29, 34, 40, 41, 58, 93, 153, 160, 168, 175, 190, 202, 271, 330
Prosôpa 52, 134
Pylai 70, 75
Pyrrhichê 18
Pythia (Fest) 28, 40

Rosalia 183

Saboi 107, 108, 145
Saturnalia 145
Satyrikon drama IX, 117, 144, 151, 179, 185, 240, 241, 243, 245, 248–250, 252, 257, 262 f, 264, 267, 310
Seilênoi 16, 46, 55, 110, 144, 148, 151, 208, 212, 243, 249, 250
Septêria 11, 36, 38, 144, 201, 260
Skênê 36, 260
Skiereia (Fest) 143
Smilax 106
Sminthia 44
Sôma sêma 176
Sparagmos, Diamelismos 74, 87, 103, 175, 177, 190, 196, 213, 300
Sphagis 13, 14
Stolê 141, 180, 260, 266
Systasis 87, 176, 189, 190, 192, 300

Tauroi 72, 118, 260
Taurophagia 152, 155
Technitai hoi peri Dionyson 145, 215, 250
Teletai 52, 93, 141, 145, 153, 161, 167, 179, 214, 218, 219, 220, 224, 231, 302
Temenos Dionysou 52, 67, 103, 259
Thalamoi 30, 160, 166, 300
Thargêlia 44
Themelê 92
Theodaisia 128
Theoinia 142
Theôria, theôrides 51, 162, 211
Theoxenia 11, 45, 163, 214
Thêraia himatia 91
Thesmophoria 91
Thiasoi 164
Tholoi 33
Thrênos 44, 77, 97, 237, 238, 261
Thyiades 35, 37,47, 51, 106, 135
Thymata 61, 106
Thyrsus 18, 106, 107
Thysthla 106
Tragê, Tragêphoroi 117, 243, 302

Tragêmata 110
Tragoi 120, 123, 124, 126, 245, 250, 252, 302, 310
Trietêria VIII, 13, 14, 15, 27, 28, 37, 47, 58, 109, 113, 116, 117, 123, 125, 128, 146, 147, 153, 165, 186, 297
Trygodaimones 257

Xoanon Dionysou 231

b. Moderne Symbolbegriffe

Arche VIII, 133, 136, 138, 139, 142, 192, 299

Baum des Lebens 139, 288, 299, 327
Becken 141, 148
Biene 30, 43, 72, 76, 77, 78, 106, 149, 213, 281
Blut 16, 18, 19, 25, 26, 33, 45, 62, 72, 111, 118, 119, 121, 139, 167, 201, 202, 207, 225, 267, 280

Delphin VIII, 10, 25, 41, 126, 129–132, 258, 299
Dithyrambos VIII, IX, 13, 14, 31, 77, 87, 90, 98, 108, 117, 120, 125–127, 129, 130, 131, 141, 143, 149, 152, 154, 155, 158, 165, 175, 178, 179, 225, 227, 229, 232, 235, 238–241, 245–256, 258, 259, 261, 264, 269, 270, 299, 320, 303, 310, 313, 314, 338
Doppelaxt 5, 6, 12, 13, 14, 17, 18, 74, 85, 95, 115, 125–127, 130, 131, 137, 155, 157, 158, 190, 251, 260, 270, 273, 289, 299, 310, 338
Dreifuß 16, 23, 28, 33, 34, 35, 41, 42, 45, 46, 285

Efeu VIII, 15, 30, 32, 37, 46, 57, 60, 84, 96, 100, 101, 102, 104, 105 f, 108, 113, 116, 120, 121, 128, 131, 132, 136, 143, 148, 165, 278, 297, 299, 300
Eiche 4, 11, 75, 106
Eid 22, 167, 172, 278
Einlaß-Paß in die Wohnstatt der Seligen 177, 277
Enthauptung, s. Haupt
Erhängen 79, 117, 287
Esel 148 f

Fackel, s. Dâiduchia
Feige, Feigenbaum 7, 8, 43, 56, 70, 120, 123, 139
Festmahl 65, 127, 133, 237, 239
Feuer 25, 31, 92, 114, 116, 130, 136, 139, 149, 163, 175, 198, 205, 288
Fisch, Fischnetz 79, 129, 133, 299
Flöte 31, 32, 48, 102, 129, 148, 211, 234, 236, 237, 242, 329, 330
Flügel 149
Fuchs, Füchsin VIII, 95, 119, 120, 144, 148, 299

Genealogien 15, 44, 53, 67, 68, 81, 151, 282, 337
Göttergräber 5, 6, 23, 32–36, 39, 40, 45, 46, 48, 62, 63, 65, 67, 68, 72, 90, 103, 125, 135, 182 f, 186, 205, 206, 212, 214, 215, 296, 313
Götterthrone 1
Granatapfel 111, 134, 281

Haupt und Enthauptung VII, 33, 70, 96, 102, 110, 118, 124, 133–136, 143, 175, 190, 191, 192, 195, 202, 251, 292, 299, 309
Heilkunst 15, 218, 224, 230
Hengst 202
Hirsch, Hirschkuh 9, 11, 13, 37, 72, 73, 117, 118, 124, 137, 144, 212, 213, 299
Hochzeit, Vermählung (als Symbol kultischen Synkretismus) VIII, 9, 150, 164, 167, 171–173, 179, 300
Höhle 6, 32, 33, 36, 45, 77, 93, 136, 161, 177, 260, 294
Honig (s. auch Biene) 43, 106, 108, 121, 223
Hörner 5, 9, 80, 93, 111, 123, 127, 154, 155, 157, 164, 166, 167 289
Hund 16, 19, 20, 45, 70, 71–73, 76, 82, 84, 95, 118, 119, 165, 188, 299

Inkubation 40, 336

Klageweiber 63, 202, 203, 206, 237, 269
Klapper 81
Knaben, Götter darstellend 84, 162, 296
– Apollon 37, 144, 260
– Dionysos 39
– Hermes 260
Kochendes Wasser 10

Kranz 60, 87, 105, 142, 144, 217, 255, 289
Kymbeln, s. Becken

Lanze 16, 18, 38
Lorbeer 30 f
Los-Orakel 41, 43
Löwe 9, 10, 13, 14, 92, 120, 148, 299, 309, 338

Mandelbaum 138
Maske VIII, 9, 31, 52, 74, 90, 97, 105, 123, 124, 134, 135, 141 f, 143 f, 152, 166, 180, 213, 218, 229, 230, 245, 249, 250, 252, 259, 261, 266, 268, 299, 305, 310
Maskerade (in Frauenkleidung) VIII, 97, 141–144
Menschenopfer 7, 8, 11, 12, 13, 14, 39, 44, 70, 79, 95, 96, 117, 119, 127, 137, 158, 162, 208, 211, 244, 279
Metamorphose 20, 66, 110, 115, 211, 277
Milch 9, 94, 121, 223
Mysten 37, 52, 81, 106, 108, 109, 110, 113, 114, 151, 152, 153, 167, 188, 194, 259, 267

Öl 134, 155, 257
– Ölbaum 77, 121, 134
– Olivenöl 121, 134
Orphik, Orphiker VIII, 6, 18, 19, 20, 35, 36, 37, 38, 48, 57, 75, 77, 87, 90, 91, 92, 93, 94, 100, 102, 103, 105, 110, 111, 118, 141, 143, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 164, 166, 167, 168, 169–200, 209, 246, 247, 259, 260, 261, 278, 287, 298, 300, 302, 303

Palme 46
Panther 47, 98, 130, 148, 197, 289, 299
Pappel 108
Platane 53, 56
Purpur 147
Pythagoreertum 174, 178, 191, 192, 219, 220, 224, 305
Pythia VII, 29, 30, 32, 40, 42, 43, 45, 299

Rose 183, 239

Säule 16, 107, 161, 165, 166
Scheiterhaufen 38, 39, 71, 80, 118, 289
Schiff 129, 131, 133, 136, 138, 157, 257, 258, 268
Schlange VIII, 6, 15, 22, 23, 27, 28, 33, 35, 36, 38, 40, 60, 65, 68, 76, 92, 94, 106, 107–112, 113, 116, 130, 137, 138, 163, 165, 195, 281, 291, 299, 300
Schwan 137
Schwein 33, 120,
Schwelle 48, 174, 267
Standbilder, gefesselt 19, 72, 184
Stier VII, 4–6, 13, 25, 27, 36, 60, 67, 69, 71, 72, 75, 84, 90, 92, 93, 98, 110 f, 125–129, 131, 132, 152, 154–161, 164–167, 251, 252, 259, 260, 270, 293, 299, 300, 310
Sündflut 139

Tanne 106, 300
Tanz 15, 18, 32, 37, 51, 77, 84, 91, 97, 98, 101, 126, 148, 183, 221, 224, 241, 242, 243, 247, 250, 257, 259, 266, 270, 271, 279, 305, 310
Theater 259, 273, 332
– Theater von Knossos und Phestos 259
Tiger 148, 149
Tische, umgestürzt 11, 92, 117
Totenmähler 66
Tympanen 97, 102, 148

Wasser (des Vergessens und der Erinnerung) 176 f
Weintraube und Rebe VII, 5, 7, 12, 13, 37, 44, 49, 80, 82, 84, 86, 91, 92, 98, 107, 120–122, 127, 128, 131, 134, 136, 137, 139 f, 144, 148, 158, 161, 212, 258, 286, 289, 299, 300, 338
Weiße Krähe 133
Wolf 9, 10–12, 24, 38, 47, 94, 144, 338

Zauberinnen 112
Zicklein 57, 78, 120
Ziege 15, 16, 34, 95, 97, 117, 161
Ziegenbock VIII, 124, 244, 257, 299
Zweikampf 68, 143, 201, 242 f, 247, 313
Zypresse 176 f

III. Namensregister

Aelian 13, 89, 114, 120, 129, 135, 143, 158, 211, 287
Aischines 108, 117
Aischylos 10, 11, 12, 18, 19, 20, 22, 23, 25, 27, 29, 32, 33, 42, 45, 46, 48, 59, 60, 61, 74, 75, 76, 92, 93, 97, 99, 105, 113, 115, 117, 118, 119, 141, 143, 146, 147, 157, 183, 184, 185, 187, 188, 193, 203, 206, 209, 225, 234, 235, 239, 244, 246, 249, 250, 255, 260, 261, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 275, 306, 311, 314, 333, 340, 372
Akusilaos 72
Albrecht, M. v. XIV
Alexander (von Makedonien) XXXVI, 18, 86, 146
Alexander (von Pherae) 132
Alkaios 20, 28, 178, 372
Alkiphron 104
Alkman 114, 121, 148
Altman, M. S. 267–268
Ampelius 70, 136, 146, 286
Anacharsis 48
Anakreon 57, 120, 142
Anaximander 176, 278
Anebo 216
Antheas 251
Antoninus Liberalis 39
Antonius 147
Aoiden, s. Homeriden
Apollodor 11, 52, 81, 92, 93, 95, 101, 112, 140, 141, 181, 224
Apollonios Rhodios 44, 89, 133, 214
Apollonios von Tyana 82, 171
Appian 220
Archilochos 127, 238, 241, 245, 248, 269, 270, 339
Aristides 18, 89, 141, 211, 213, 244, 257
Aristophanes 10, 18, 20, 38, 89, 105, 109, 116, 117, 121, 123, 141, 144, 145, 151, 152, 184, 189, 211, 237, 268
Aristoteles 64, 150, 173, 179, 203, 207, 208, 223–227, 239, 240–241, 245, 246, 248, 249, 255, 263–264, 268, 270, 319, 332
Arnobius 109, 122, 123, 146, 198, 216
Arrianus 146
Astydamas 75
Athenagoras 214
Athenaios 8, 12, 46, 71, 91, 108, 126, 146, 171, 229, 239, 251, 260, 287
Augustinus 323, 329
Augustus 147
Ausonius 198

Bachofen, J. 347
Bakchylides 87, 130, 141, 253–256, 371
Baumann, G. XVIII, XXVI
Baumeister, A. 227
Baumgarten, F. 155
Bekker, I. 89, 132, 185
Bergaigne, A. 291
Bergk, T. 23, 41, 44, 116, 154
Bernardakis, G. 74, 121, 146, 148
Bernays, J. 216, 224–226
Bernoulli, C. 347
Berthelot, M. 190
Bethe, E. 34, 212
Bing, G. XVI
Blümner, H. 80, 91
Böckh, A. 23, 28, 40, 253, 275
Boetticher, K. 82, 111, 139
Bogomolov, N. XIII
Bongard-Levin, G. M. XLI–XLII
Bowra, M. XXVI
Briggs, W. XXI
Brjusov, V. XIII
Broderson, A. XVIII
Brueckner, A. 121
Buber, M. XV, 372
Bubnoff, N. XX, 345, 348, 349
Bunin, I. XXII
Burckhardt, J. 207, 318
Burckhardt, M. 347

Caesar XXXVI
Calder, W. XXI
Callimachos 79, 215
Callistratos 9
Cancik, S. XXI
Carducci, G. 325
Casari, R. XXV
Catlin, G. 128
Čebotarevskaja, A. XIV

Celtis, C. XVII
Cervantes, M. 148, 339
Christ, W. 240, 254
Cicero 5, 77, 146, 286, 321
Clarac, C. 98
Clemens von Alexandrien 35, 36, 46, 77, 108, 109, 111, 122, 141, 156, 161, 165, 211, 213, 214
Cook, Captain J. 144
Creuzer, Fr. 285, 324
Croiset, A. 207
Crusius, O. 11, 18, 37, 44, 69, 98, 114, 116, 152, 156, 228, 238, 239, 240, 244, 249, 254, 270, 335
Curtius, E. 150, 164
Curtius, E. R. XVI, 323, 343
Curtius Rufus 146

Dante 267
Darius 266
Dasius (Heiliger) 145
Davidson, P. XXVI
Dawkins, R. M. 124
Deinarchus 34
Demosthenes 108, 169, 172, 212, 213
Deneken, F. 65, 133
Deschartes, O. Siehe Schor-Deschartes, O.
Diagoras 254
Diehl, Erich XIV
Diehl, Ernst 154
Diels, H. 12, 152, 220, 278
Dieterich, A. 55, 109, 114, 151, 156, 159, 169, 220, 228, 234, 243, 246, 259, 266, 274, 335
Dindorf, K. 141, 211, 215
Dio Chrysostom 195
Diodor 12, 13, 15, 18, 30, 31, 58, 66, 71, 77, 89, 92, 93, 113, 114, 140, 146, 167, 187, 197, 213, 214, 215, 260, 286
Dionysios von Halikarnaß 77, 116, 212, 215
Diphilos 229
Dittenberger, W. 122, 184
Dörpfeld, W. XIII, 103, 172, 259, 371
Dostoevskij, F. XIV, XXV, XXXVII, 372
Dozy, R. 190
Drexler, W. 30, 138
Du Bos, Ch. XXXVII
Dümmler, F. 102, 257

Ebeling, H. 289
Eckermann, J. 319
Eitrem, S. 75, 109, 177
Engelmann, R. 138
Epicharmos 239
Erasmus XVII, 348
Eratosthenes 120, 183
Euhemeros 33, 215–216
Eumelos 102
Eumolpos 261
Euripides 10, 14, 17, 20, 31, 32, 43, 44, 51, 53, 59, 65, 73, 77, 79, 81, 84, 85, 93, 97, 102, 105, 106, 107, 113, 114, 117, 137, 140, 141, 143, 148, 151, 152, 154, 157, 160, 165, 166, 167, 178, 217, 220, 222, 223, 238, 244, 267, 268, 277, 292, 309, 328
Eusebios 134, 141, 215, 216
Eustathius 18, 45, 85, 106
Evans, A. 5, 94, 259, 273
Exekias 257

Farnell, L. 37, 122, 124, 128
Firmicus Maternus 41, 172
Fleischer, C. 86
Foucart, P. 35, 54, 103, 145, 172, 191, 192, 285–287
Fraenger, W. XIX
Fraenkel, M. 4, 164
Frank, S. XIV, XXVI
Frank, V. XIV, XXVI
Frazer, J. 46, 80, 119, 133, 187, 272
Frickenhaus, A. 166, 172, 339
Frommel, G. 213, 244
Frommel, W. XVI–XVIII, XXVI, 348, 369–370
Fuhrmann, H. XXI

Galen 108, 222
Ganszyniec, R. 5
Gelzer, M. 347
Geminus 37
George, S. XVI, XVII
Gerschenson, M. XXXIII
Gigon, O. 347
Girard, J. 207
Goeje, M. 190
Goethe, J. W. XVII, 48, 253, 318, 319, 320, 322, 323, 325

Gomperz, Th. 187
Gregor von Nazianz 119, 211
Gregor von Nyssa 119
Greve, Th. 44, 84
Gruppe, O. 79, 92, 98, 99, 105, 109, 119, 121, 126, 128, 139, 141, 172, 281
Guthrie, W. 348f

Haarmann, F. XX
Harnack, A. 327
Harrison, J. XXIX, 102, 118, 176, 341
Hegel, G. 306
Hegner, J. 350, 363
Hekesias 131
Helbig, W. 226–227
Helbing, L. Siehe Frommel, W.
Heraklit 16, 20, 123, 178, 184, 275
Hercher, R. 114
Hermann, G. 21, 43, 274, 324, 334
Hermias 177
Hermogenes 249
Herodianus 93
Herodot XXXII, 1, 8, 15, 16, 17, 19, 40, 51, 52, 56, 66, 69, 70, 94, 98, 99, 106, 113, 118, 153, 183, 191, 192, 202, 203, 204, 211, 214–215, 243, 244, 247, 248, 249, 250, 282, 285, 287
Hesiod 15, 22, 45, 52, 53, 95, 181, 203, 205, 208, 211, 224, 277
Hesychios 7, 43, 44, 79, 89, 92, 117, 128, 131, 133, 143, 148, 185
Hetzenecker, A. XXI
Hieronymus 323
Hiller von Gärtringen, F. 18, 28, 33, 37, 41, 44, 51, 69, 77, 98, 114, 116, 238, 239, 270
Himerios 18, 29, 122
Hipponax 8, 44, 71
Hirschfeld, O. XI, XIII, 371
Hitzig, H. 80, 91
Hocke, G. XVI
Höfer, U. 30, 74, 84, 102
Hölderlin, Fr. 324
Holzinger, C. 36
Homer (und Homerische Hymnen) XVII, 7, 9, 10, 12, 19, 20, 37, 42, 43, 44, 45, 50, 51, 55, 62–64, 75, 76, 78, 82, 83–84, 86, 93, 95, 101, 102, 103, 106, 114, 115, 117, 118, 129, 130, 132, 134, 135, 138, 141, 142, 147, 148, 150, 151, 156, 181, 183, 184, 186, 203–205, 207–208, 212, 226, 230, 232, 234, 235–237, 241, 245, 251, 267, 268, 270, 277, 284–285, 287, 289, 293, 317, 319, 321, 336
Homeriden und Aoiden 22, 23, 26, 50, 75, 148, 181, 205, 208, 233, 236, 237, 239, 242, 251, 301
Horaz 63, 76, 87, 107, 112, 142, 148, 154, 226, 257
Howald, E. 219, 224
Hufen, C. XIX, XXII
Huizinga, J. 348
Hussein 201
Hutten, U. v. XVII
Hyginus 33, 93, 95, 120, 166

Immerwahr, W. 55, 94, 97, 98, 100, 143, 155
Ivanov, D. XXV, XLVII, XLVIII, 354, 356, 357, 358, 366, 369
Ivanov, L. XLVII
Ivanov, V. (als Autor wissenschaftlicher Werke) 64, 84, 221, 244

Jacoby, F. 235
Jahn, O. 328
Jamblichos 216, 220
Jebb, S. 213
Jessen, O. 32, 83
Jesus (Christus) XXXVI, 200, 217, 253, 265, 327
Johannes (Apostel) 327
Johannes (der Täufer) 135
Johannes Diakonos 248, 249
Johannes Lydus 92, 286
Judeich, W. 172
Julian 101, 196, 200, 321, 340
Justin 217, 198, 343

Kaibel, G. 4, 32, 46, 68, 69, 94, 102, 144, 145, 149, 167, 177
Kalamis 141
Kallimachos 6, 143, 215, 338
Kant, I. 325, 341
Karo, G. 155
Kauchtschischwili, N. XXV
Keil, H. 189
Kern, O. XXIX, 17, 18, 46, 72, 81, 88, 89, 94, 110, 133, 146, 151, 177, 335
Kinkel, G. 96, 102, 188

Kirchner, A. 348
Kleisthenes 66, 69, 211, 244–245
Konstantin (der Große) 212
Konstanze (Tochter Konstantins) 212
Kratinos 152
Kresling, A. 372
Kretschmer, P. 88, 92
Kuhn, A. 128
Kuhnert, E. 135, 137
Kulakovskij, J. 222
Kuttner, S. XXI, 346, 349, 351, 355, 357, 361
Kypselos 136, 142

Lactantius 213
Lagrange, M. 2
Landau, E. XVI–XXI, XXIII, XXVI, 345–365
Landau, T. XLVIII
Lang, A. 122, 188
Lavrov, A. XIV
Le Bas, P. 145
Lewy, H. 83
Lippert, J. 13, 67
Lobeck, C. 8, 18, 19, 33, 34, 35, 36, 43, 50, 51, 52, 105, 117, 144, 146, 161, 171, 174, 185, 197, 198, 199, 211, 212, 214, 274, 286, 324, 334–335
Loisy, A. 327
Longus 71
Lucanus 47
Lukian 68, 123, 136, 141, 151, 154, 171, 211
Luther, M. 341
Lykophron 9, 10, 30, 35, 36, 83, 114, 117, 128, 133, 154, 155, 213
Lykourgos v. Athen 68
Lysikrates 68, 129

Maass, E. 46, 86, 98, 120, 130, 131, 132, 133, 136, 139, 145, 160, 172, 191
Mabillon, J. 212
Macrobius 4, 17, 84, 97, 142, 182, 197
Magnin, C. 144
Mann, Th. XXII
Mannhardt, W. 84, 272, 338
Martial 177
Martianus Capella 199
Martigny, J. 112
Matthäus (Apostel) 303
Maximus Tyrius 18, 220
Mayer, M. 85, 187
Melanippos 178
Menander (Rhetor) 47
Mendel, G. 149
Meuli, K. 347
Meyer, E. 5, 288–289
Michailowskij, V. 128
Mimnermos 237
Minucius Felix 215
Mithradates 146
Moldt, D. XIV
Mommsen, A. 109
Mommsen, Th. XI, XII, XVI, XXVIII, 318, 320, 325, 371
Morgan, J. 190
Müller, I. 37
Müller, K. O. 16, 213, 227, 274, 282
Müller, K. W. 133
Musaios 130, 219

Nachod, H. 348, 350, 352
Napoleon XXXVI
Nauck, J. A. 10, 20, 46, 105, 113, 143, 152, 183
Neoplatoniker (s. auch Olympiodor, Porphyrios, Proclus) 103, 173, 174, 175, 177, 277, 278, 305
Nietzsche, F. XVII, XXVII, XXVIII, XXXVI, XXXVIII, 207, 222, 304–305, 320, 324, 328–331, 343
Nikander 71, 185
Nilsson, M. 6, 11, 97, 100, 158, 242–243, 244, 247
Nonnos 4, 9, 18, 36, 52, 72, 92, 98, 105, 107, 111, 112, 131, 133, 137, 142, 146, 154

Oberhummer, E. 39
Odelberg, P. 34, 70, 90, 94, 141, 147
Oehmichen, G. 97
Okuka, M. XXV
Olck, F. 105, 106
Oldenberg, H. 284
Olympiodor 196
Olympos (Sänger) 237
Onomakritos 181
Oppian 136, 148, 181
Origenes 216

Otto, W. XLII, 9, 12, 92, 105, 112, 118, 136, 181, 303
Ovid 9, 10, 12, 18, 67, 74, 91, 109, 112, 114, 119, 130, 213

Page, D. 142, 238
Panaitios 321
Papen, F. 106
Parthenios 71, 78, 83
Paulus (Apostel) 157, 159, 195, 200, 217, 268, 339, 340
Pauly-Wissowa (Real-Encyclopädie) 5, 18, 30, 33, 34, 37, 41, 42, 43, 44, 46, 52, 72, 77, 81, 83, 88, 89, 94, 99, 102, 105, 106, 133, 143, 146, 150, 151, 159, 212, 240, 244, 249, 254
Pausanias 4, 11, 15, 19, 28, 30, 34, 38, 40, 44, 45, 46, 47, 51, 52, 54, 56, 57, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 80, 82, 83, 85, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 114, 115, 119, 120, 133, 134, 135, 136, 142, 147, 148, 154, 155, 160, 161, 163, 168, 177, 179, 187, 211, 212, 215, 260, 261, 279
Pedrizet, P. 37, 121
Peisistratos 103, 131, 179, 180, 186, 259, 265, 273, 300, 303, 332
Pellegrini, A. XX, 354
Periander 250
Pernice, E. 121
Persi, U. XXV
Peterson, E. 166, 172
Petrarch 69, 348, 350, 352, 372
Phanodemos 170
Phanokles 74
Pherekydes 89
Philochoros 33, 34, 43, 127, 133, 163, 236
Philodamos 32, 165
Philodemos 46, 187
Philomnest von Rhodos 251
Philon 222
Philostratos 82, 83, 104, 171, 257, 261
Photius 117, 118, 161, 212
Phrynichos 265, 268
Pigres von Halikarnaß 237
Pindar 23, 28, 30, 32, 40, 81, 88, 93, 102, 105, 126, 137, 157, 178, 212, 236, 240, 248, 253, 254, 275, 333, 371
Piretto, G. XXV
Platon XVII, 11, 16, 49, 101, 145, 177, 178, 194, 196, 200, 218–223, 224, 275, 305, 319, 322, 326, 327, 333
Plinius 11, 105, 106, 128, 143
Plutarch 8, 9, 11, 17, 23, 28, 32, 34, 35, 36, 37, 52, 54, 55, 74, 81, 85, 88, 89, 100, 101, 105, 110, 113, 115, 117, 120, 121, 123, 135, 140, 141, 144, 146, 154, 160, 175, 177, 193, 212, 213, 216, 220, 239, 288
Poland, F. 155
Pollux (Julius) 45, 117, 154
Polyainos 142
Polygnot 72
Polyklet 4
Porphyrios 46, 119, 127, 216
Pratinas 97, 252
Preller, L. 5, 7, 44, 79, 88, 97, 98, 105, 131, 138, 154
Pringsheim, H. 34, 110, 260
Prinz, H. 5
Prodikos 342
Proklos 103, 110, 113, 174, 182, 191, 195, 196, 220
Protagoras 71
Prott, H. v. 44, 105, 120, 158, 162, 170
Prott, J. de Siehe Prott, H. v.
Prudentius 74, 108
Ps.-Clemens 212
Ps.-Eratosthenes 148
Ps.-Justinus 198
Ps.-Phocylides 209
Ps.-Plato 81
Ps.-Plutarch 101, 148, 212, 239
Ptolemaios 104, 146
Ptolemaios Philadelphos 108, 146
Pythodoros 71

Rabe, H. 249
Radt, S. 20
Ramsay, W. 4
Rapp, A. 42, 53, 96, 105, 117
Raulff, U. XVII, XVIII
Rehder, P. XXV
Reichel, W. 1, 67
Reinach, A. 106, 135, 135
Reinach, S. 71, 73, 74
Reisch, E. 244, 245, 249–250
Reitzenstein, R. 151, 189, 190–191, 230, 335
Renan, E. 207, 324, 340

Rhinthon 156
Ribbeck, O. 51, 163
Ridgeway, W. 124, 244, 249
Ritschl, Fr. 328
Robert, C. 5, 7, 44, 79, 86, 88, 97, 98, 105, 112, 130, 131, 138, 148, 154, 255
Rohde, E. XXI, XXIX, XXX, 12, 15, 19, 30, 31, 33, 40–41, 42, 43, 55, 77, 81, 88, 109, 118, 123, 142, 194–195, 210, 212, 214, 215, 218, 222, 224, 225, 228, 274, 277, 282, 284, 327, 329, 335, 336
Roscher, W. H. 3, 9, 13, 16, 18, 30, 32, 40, 42, 44, 53, 65, 70, 74, 75, 76, 81, 83, 84, 86, 91, 93, 95, 96, 97, 98, 101, 102, 105, 117, 127, 131, 133, 135, 137, 138, 149
Rosenberg, K. XXII, 355, 365
Rostovtzeff, M. XII, XXIII–XXIV, 52, 69, 372
Rousseau, J. J. 324

Sakkadas 237
Salis, A. 257
Sappho 45, 238, 270, 312, 372
Saturninus 144f
Saussure, F. 371
Schelling, Fr. 324
Schiller, Fr. 329
Schirmer, A. 13
Schlegel, Fr. 324
Schliemann, H. 266, 273
Schmelev, I. XXII
Schmid, W. 240, 245, 254
Schmitt, S. XVIII
Schneider, L. XV
Schneider, S. 184
Schoemann, G.F. 259
Schöll, R. 182
Schopenhauer, A. 228, 339
Schor, J. 304, 372
Schor-Deschartes, O. XXV, XLVII, 369
Schreiber, Th. 97
Schultz, A. 18, 93, 95
Schwabe, B. XVIII, XX, XXI, XXIII, XXVI, 345–370
Schweier, U. XXV
Scipio (Publius Cornelius) 321
Seleukos 147
Seneca 87, 100
Servius 30, 33, 139, 218, 254
Seure, G. 69
Shakespeare, W. XVII, 308, 323
Simonides 126, 129, 239, 240, 265
Sittl, K. 131
Smith, C. 119
Sokrates 178, 326, 327
Sokrates (Scholastikos) 198
Solon 240, 248, 249, 258
Solowjow, Vl. XXXVII, 371
Sophokles 31, 42, 98, 111, 112, 114, 133, 148, 152, 154, 182, 243, 244, 247, 249, 282, 306
Spengel, L. 226
Stählin, O. 213
Statius 165
Steiner, H. XIX–XX, XXIII, 345
Stengel, P. 32, 36, 41, 97, 159, 236
Stephani, L. 31, 46, 109, 110, 127, 132
Stephanos von Byzanz 54, 213
Stepun, F. XIX, XX, XXII, 345, 348, 349, 350, 352
Stern, F. XXVII
Stern, P. 348, 350, 352
Stesichoros 72, 73, 238, 248
Stoll, H. 70, 75
Strabon 17, 34, 51, 153, 160, 212, 260
Strauß, D. Fr. 326
Studemund, G. 182

Tatian 33
Terpander 235
Theodoros 287
Theodoret 117
Theognis 75, 209
Theokrit 11, 37, 53, 57, 164
Theophrast 108, 160
Theopompos 132
Thespis 253, 256, 257, 258
Thomas von Aquin 329
Thraemer, E. 149
Thukydides 172
Thyonidas 7, 133
Tiele, C. 139
Timon 12
Timotheos 98
Toepffer, J. 53, 55, 68, 72, 116, 143, 151, 156, 160, 168, 180, 255
Treu, U. 213

Troendle, M. 366–369
Tümpel, K. 14, 91
Türk, G. 9, 81
Tzetzes 95, 114, 128

Unger, G. 37
Usener, H. 2, 3, 15, 62, 69, 120, 122, 133, 136, 148, 197

Vaihinger, H. XV
Valentinianus 116
Varro 33
Vergil 30, 67, 71, 78, 119, 139, 147, 176, 321, 372
Victorinus 132, 134
Vinogradov, P. (auch Vinogradoff) XI, 371
Voigt, F. 40, 127, 141
Voltaire, F. XXXVI
Voß, J. 118

Wachsmuth, K. 150
Wachtel, M. XII, XX, XXV
Wagner, C. XXXVI
Wagner, Reinhold 155
Wagner, Richard XXXVI, 328, 329
Waser, O. 30, 52
Weil, H. 165
Welcker, F. XXXII, 4, 46, 47, 58, 69, 75, 83, 86, 92, 113, 128, 141, 163, 182, 210, 211, 245, 274, 329, 341
Wellhausen, J. 325
Wentzel, G. 17, 72
Wernicke, K. 5, 42, 43, 44, 99
Wesselowski, A. 241
Westbroek, Ph. XXXI
Wide, S. 96, 98, 99, 138, 183
Wiedemann, A. 190
Wiegand, Th. 155
Wieseler, F. 16, 227
Wilamowitz-Moellendorff, U. v. XXIV, XXIX, XXXIII, XLII, 1, 10, 22, 37, 43, 50, 51, 53, 74, 75, 80, 92, 125, 126, 127, 149, 151, 160, 161, 181, 229, 232–233, 246, 247, 249, 252, 254, 269, 274, 317, 322–343, 372
Wilhelm, A. XIII, 371
Wimpfeling, J. XVII
Winckelmann, J. XXVIII, 48, 318, 328
Winogradow, P. Siehe Vinogradov, P.
Wolfskehl, K. XVI
Wrede, W. 105
Wuttke, D. XVI

Xanthos 71
Xenophon 82, 87, 211, 235, 242
Xerxes 264

Zeller, E. 191
Zelter, C. 253
Zenobios 43
Zensorinos 37
Ziegler, L. 324
Zielinski, T. XIV, XXXIV, XXXVIII, 47, 130, 249, 258, 339, 372
Zinov'eva-Annibal, L. XIII, XXIV
Zosimos 189, 190

IV. Stellenregister

Aelianus

Variae Historiae,
III, 42.7 135
VII, 48 143
XII, 20 211, 287
De Natura Animalium
XII, 34 127, 158
Fragmenta
286 114

Aeschylus

Agamemnon
232 97
264 15, 115
381 f. 117
454 61
568 f. 209
637 206
669 157

1291 75
1594 118
1624 157
Choephoroe
493 118
1051 74
Eumenides
3 23
78 157
Persae
384 ff. 235
1063 141
Prometheus Vinctus
568 157
588 93
671 92
677 157
Septem contra Thebas
250 ff. 235
Supplices
217 184
232 184
557 157
Fragmenta (Nauck)
57 113
341 105
397 143
701 239

Alciphron

II, 3 104

Alcman

Fragmenta
3 188
56 117, 114

Ampelius

Liber memoralis
8 70, 136
9 286

Anakreon (ed. Page)

Fr. 11a 142

Anecdota Graeca

207 89
267 185

Anthologia Lyrica

5 69
60 18

Anthologia Palatina

II, 682 81

Antoninus Liberalis

IV, 4 39

Apollodorus

I, 8, 6 81
I, 15 181
I, 35 81
II, 2 52
II, 1, 3 93
II, 2, 2 224
II, 26 224
II, 28 112
III, 5, 1 101, 141
III, 8, 1 11
III, 28, 3 140
III, 37 112
III, 195 112

Apollonius

Lexicon Homericum s.v.
Σμινθεῦ 44

Apollonius Rhodius

Argonautica
IV, 1134 89

Appianus

Libyca
VIII, 92 220

Archilochus

Fr. 120 127

Aristides

Orationes (ed. Dindorf)
III, 25 211
IV, 52 141
XV, 230 18, 257

Aristophanes

Acharnenses
243 123, 211
263 ff. 123
Ecclesiazusae
906 109
1030 121
Equites
401 145
1321 11
Nubes
296 144
Ranae
215 f. 89
479 116
886 f. 184
1032 179
Thesmophoriazusae
135 141
987 105
997 117
Vespae
10 151

Aristoteles

Poetica
4, 1449 a 10–16 240
4, 1449 a 19–21 241
Politica
I, 1 225
VIII, 5, 1340 a 12 224
VIII, 7, 1342 a 8 ff. 224

Arnobius

Adversus Gentes
III, 3 198
IV, 15 146
V, 21 109
V, 43 122
V, 44 216
VIII, 28 123

Flavius Arrianus

Alexandri Anabasis
IV, 9 146

Athenaeus (ed. Kaibel)

I, 39 260
I, 41 46
II, 7 163
II, 11 257
III, 14 8
V, 25 146
V, 28 108
VI, 1 229
X, 63 251
X, 64 12
X, 84 126
X, 24 91
XIV, 24 127, 239
XIV, 10 287
XIV, 78 146

Athenagoras

Supplicatio pro Christianis
32, 1 214

Ausonius

Epigrammata 33 198

Bakchylides

Dithyrambi
3, 130 ff 245

Biblia Sacra

Genesis 15, 6 340
Matthaeus 4, 15 303

Paulus
Epistula ad Corinthios i
10 159
Epistula ad Romanos
4, 3 340

Callimachus

Hymnus
I, 8 f 215
III 79

Callistratus

Statuarum
Descriptiones 14 9

Carmina Popularia

4 116
5 69, 116, 154

Cicero

De Natura Deorum
III, 23 146, 286
In Verrem
II, 1, 49 5
IV, 57 77

Clemens Alexandrinus

Protrepticus
II, 12 108
II, 16 36, 111, 156
II, 18 35
II, 19 111
II, 26 122
II, 28 46
II, 34 122, 211, 214
II, 39 141
II, 76 109
Stromata
I, 24, 163 161, 165
VI, 2, 26 77, 212

Ps.-Clementina

Homiliae V, 23 212

Curtius Rufus

Historiae Alexandri Magni
VII, 2 146

Demosthenes

De Corona (Or. 18)
259 212
313 108
In Neaeram (Or. 59)
78 172

Dio Chrysostomus

Orationes
XXX, 10, 1 195

Diodorus Siculus

I, 11 114, 197
I, 97 214
III, 57 213
III, 62 92, 140, 187
III, 65 66
III, 66 89, 167
III 74 93
IV, 2 167
IV, 3 58
IV, 4 18, 31, 113, 167
IV, 82 77
IV, 84 71
V, 50 12
V, 57 286
V, 77 260
VI, 8 15
XVI, 26 30

Dionysius Halicarnassensis

II, 19 77, 116, 212, 215

Eratosthenes

Catasterismi
11, 92 f. 148
24 183
Fragmenta
22 120

Etymologicum Gudianum

227 19, 20

Etymologicum Magnum

277 182
564 89
764 245
775 89

Euripides

Bacchae
72 ff. 220
101 ff. 107
165 117
302 17
337–40 73
486 114
795 157
915 141
1017 107
1157 f. 107
1181 20
Cyclops
4 117
141 44
Hercules
1022 32
Hippolytus
148–9 79
Hypsipyle
Fr. I, iv 166
Medea
Argumentum 10
Orestes
872 84
Phoenissae
248 93
651 165
Rhesus
972 77
Fragmenta (Nauck)
472, 11 19

Eusebius

Praeparatio Evangelica
II, 2, 59 215
III, 11, 10 141
V, 36, 1 134

Eustathius

Commentarii ad Homeri Iliadem
259, 3 45

Firmicus Maternus

De Errore Profanarum Religionum
XIX, 1 41, 172

Fragmenta Historicorum Graecorum (FHG)

I, S. 39 (Xanthus) 71
I, S. 332 (Theopompus) 132
I, S. 387 (Philochorus) 33
III, S. 135 (Polemon) 141
IV, S. 148 (Hesychius Ill.) 93
IV, S. 408 (Euelpis) 127

Fragmente der griechischen Historiker (FGrHist)

115 F 352 (Theopompus) 132
244 F 125 (Apollodorus) 127
328 F 7b (Philochorus) 33
390, 1, 8 (Hesychius Ill.) 93
765 T 5 (Xanthus) 71

Galenus

De Antidotis I, 8 108

Gregorius Nazianzenus

Epigrammata 29, 1 ff 211

Heraclitus (ed. Diels-Kranz)

Fr. 15 20, 123, 178, 184

Hermias

In Platonis Phaedrum Scholia
55 177

Herodianus (ed. Lentz)

Technici Reliquiae
I, 348 93

Herodotus

I, 23 248
I, 50 51
I, 150 56
II, 49 15, 16, 215
II, 52, 1 XXX, 1
II, 53 203, 204
II, 61 202
II, 81 153, 191
III, 11 19, 118
III, 156 99
IV, 79 113
IV, 103 118
V, 7 17
V, 67 66, 69
VI, 69 98
VII, 18 52
VII, 111 40
VII, 197 8

Hesiod (ed. Merkelbach-West)

Fr. 261 15

Hesychius, s.v.

Σεμέλη 89, 92
Θυωνίδας 7
ἠρόχια 128
Θεοίνια 143
ἱερεὺς Διονύσου 148
Ἰσοδαίτης 185
Προτρύγεια 131

Himerius

Declamationes et orationes
18, 9 18
45, 31 122

Hipponax (ed. West)

Fr. 3a 71
Fr. 37 44

Homerus

Ilias
III, 65 207
IV, 35 118
VI, 135 12
VI, 389 50
VI, 499 203
VII, 467 138
IX, 457 20
X, 314–570 37
XV, 711 289
XXII 203
XXII, 346 118
XXII, 460 50
XXIV, 207 118
XXIV, 528 208
XXIV, 615 148
XXIV, 723–776 203
Odyssea
IX 197 44
IX 198 284
XI, 325 95, 130
XI, 581 51
XVIII, 142 207
XXIV, 60 203
XXIV, 74 130

Homerici Hymni

In Apollinem
267 235
443 42
In Bacchum (Fragmenta)
17 141
In Cererem
146 208, 117
216 208
386 50
In Mercurium
550 ff 43
560 43

Horatius

Carmina
I, 18 142
II, 19 107, 148
III, 3 87

Ars Poetica
245 ff. 257
Epistula
1, 2, 62 226
Epodi
V, 15 112

Iamblichus

De Mysteriis
III, 10 220

Inscriptiones

Corpus Inscriptionum Graecarum (CIG)

1104 94
3190 145
3538 4
3605 164
6286 144

Corpus Inscriptionum Latinarum (CIL)

III, 686 37
III, 703 183
VI, 510 151, 154

Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae (CIMRM)

I, 515 152

Epigrammata Graeca (ed. Kaibel)

371 167
705 144
788 32
821 94, 145
841 69
924 149
1027 46
1035 4
1073 177
1083 68

Inscriptiones Graecae (IG)

II, 2053 151
II/III, 4840 101
III, 97 54
IV, 666 145
V, 46 31
VII, 1787 154
XII. 3, 420 172
XIV, 1782 191

Inschriften von Magnesia (ed. Kern)

233 56

Inschriften von Pergamon (ed. Fränkel)

II, 485 151

Ioannes Lydus

De Mensibus
IV, 38 286
IV, 51 92

Julianus Imperator

Orationes
V, 179 B 196
VII, 220 C 101

Justinus

Dialogus cum Tryphone
69 217

Ps.-Justinus

Cohortatio ad Gentiles
16 A 198

Lactantius

V, 19, 15 213

Longus

Pastorales (Daphnis et Chloe)
III, 23 71

Lucanus

V, 73 47

Lucianus

Adversus Indoctum
11 136
Calumniae Non Temere Credendum
16, 5 141
De Saltatione
38 171
39 68
79 151
De Syria Dea
6 211
16 123
Dialogi Deorum
9 154
22, 2 211

Lycophron

Alexandra
137 117
207 ff. 36
208 35
212 114, 117, 133
1237 9, 213
1238 f. 154
1303 44
1464 30

Lycurgus

In Leocratem
68 68

Macrobius

I, 18 84, 142, 197
I, 18, 11 182
I, 18, 20 199
I, 19, 1 17, 97
V, 21 4

Martialis

Epigrammata
VI, 49, 4 177
VI, 73, 7 177

Martianus Capella

II, 185–193 199

Matthaeus Evangelista

4, 15 303

Maximus Tyrius

VIII, 2 220
XXVIII, 4 18

Minucius Felix

Octavius
21, 1 215

Nicander

Alexipharmaca
31 185

Nonnus

V, 413 72
V, 465 ff. 72
VI, 155 ff. 142
VII, 13 105
VII, 128 146
VII, 303 98
VII, 319 ff. 92
IX, 29 ff. 112
IX, 111 ff. 52
IX, 247 9
XII, 99 107
XXIV, 227 98
XXXVII, 37 98
XLVII, 484 ff. 112
XLVIII, 951 ff. 112

Oppianus

Cynegetica
III, 78 ff. 148

IV, 261 ff. 136
IV, 280 181

Origenes

Contra Celsum
IV, 171 216

Orphica

Argonautica
1076 118
Hymni
IV, 9 149
VI 149
XVIII 75
XXX, 1–3 90
XXX, 3 143
XXXI, 7 151
XXXVII, 4 194
XLII, 4 90, 91, 141
XLIV, 7–9 92
XLVII, 48 110, 166
LII, 5 143
LII, 12 105
LIV 185
LV, 7 100

Ovidius Naso

Fasti
I, 393 109
IV, 211 f. 213
IV, 681–712 119
VI, 162 67
Metamorphoses
IV, 11 91
IV, 15 114
VI, 687 ff. 112
XV, 525 74
Tristia
III, 35 12
IV, 1, 41 18

Parthenius

Narrationes Amatoriae
15 71

Paulus Apostolus

Epistula ad Corinthios i
10 159
Epistula ad Romanos
4, 3 340

Pausanias

I, 2 68
I, 2, 5 179
I, 2, 6 163
I, 19, 5 68
I, 29 103
I, 31, 4 91, 99
I, 31, 4 38, 179
I, 31, 6 90, 105
I, 40, 6 40, 114
I, 43, 5 52, 90
II, 2, 6 90, 147
II, 7, 5 56
II, 12, 6 101
II, 13, 3 100
II, 13, 7 34, 99
II, 19, 3 154
II, 22, 1 135
II, 23, 2 69
II, 23, 7 ff. 15
II, 29, 1 102
II, 31, 5 92
II, 37, 5 ff. 115
II, 37, 6 94
III, 13, 1 212
III, 13, 7 67
III, 13, 9 142
III, 15, 7 19
III, 15, 11 19
III, 16, 9 98
III, 18, 4 98
III, 18, 11 80
III, 19, 6 149
III, 24, 3 136
III, 26, 11 99
IV, 1, 5 179
IV, 1, 6 168
IV, 20, 4 168
V, 17–19 136
V, 19, 6 142
VII, 4, 8 44

VII, 18, 3 84
VII, 18, 4 187
VII, 19 70
VII, 19, 2 96, 155
VII, 19, 20 99
VII, 20 96, 136
VII, 20, 1 57
VII, 21, 6 52, 96
VII, 25, 9 100
VII, 26, 11 147
VII, 27, 3 114
VIII, 2, 5 11
VIII, 3, 1–2 74
VIII, 20 30
VIII, 23, 1 96
VIII, 26, 1 90
VIII, 31, 2 4
VIII, 37, 5 187, 215
VIII, 37, 6 99, 187
VIII, 39, 6 147
VIII, 41, 6 19
VIII, 54, 5 94
IX, 2, 3 73
IX, 8, 1 97
IX, 12, 4 160
IX, 16, 6 161
IX, 19, 1 95
IX, 20, 3-4 133, 212
IX, 27, 1 154
IX, 27, 2 168, 179, 261
IX, 29, 6 45
IX, 29, 7 211
IX, 29, 8 45
IX, 30 120
IX, 30, 12 38, 168, 179
IX, 31, 6 85
IX, 38, 5 72
IX, 39, 7 260
IX, 39, 8 177
X, 4, 3 51
X, 5, 5 30
X, 5, 9 30
X, 6, 4 28
X, 10, 3 70
X, 12, 11 168
X, 18, 4 149
X, 18, 5 120
X, 19, 3 134
X, 32, 7 47
X, 33 38
X, 38, 1 82

Philo Judaeus

De Vita Contemplativa
12 222

Philochorus (ed. Müllller, FHG)

Fr. 22 33, 34
Fr. 172 236
Fr. 194 133
Fr. 195 43

Philodemus

De Pietate
II, 16, 44 187

Philostratus

Heroicus
XX, 24 261
Vitae sophistarum
I, 530 f. 257
II, 1, 5 104
Vita Apollonii
IV, 21 171

Phocylides

Sententiae
27 209

Photius

Lexicon
291, 20 118

Pindar

Isthmia
VI, 4 93
Nemea
III, 22 79
X, 56 212

Olympia
XIII, 18 126
Pythia
II, 94 157

Plato

Cratylus
400C 194
405 A 218
Gorgias 492E 178
Ion 534A 223
Leges
II 672B 101
IV, 790E 221
VII, 815C 218
Menon 99D 222
Phaedo
69B 219
69C 145
82 D 219
Phaedrus
242C 219
253A 222
265A-B 221
Respublica II, 364E 219, 220
Timaeus 71D 219

Ps.-Plato

Axiochus 731D 81

Plinius

Naturalis Historia
II, 231 128
VIII, 34 11
VIII, 58 143
XVI, 9 105, 106

Plutarchus

Brutus 15 220
Cimon 1 144
De Alexandri Magni Fortuna
2 110
10, 332 B 146
De Cupiditate Divitiarum
8 120, 123
De Defectu Oraculorum
15, 418 A 36
21, 421 C 23
De E Apud Delphos
9, 388 F 175
De Esu Carnium
I, 7, 996 C 177
De Exilio
17, 607 C 141
De Iside et Osiride
34, 364D 89
35, 364 F 52, 117 154
35, 365A 35, 88
69 17, 288
De Sera Numinis Vindicta
27, 566 A 117
28, 566 C 28
De Tuenda Sanitate Praecepta
19, 132 E 121
Lysander 28 85, 105
Quaestiones Conviales
I, 6, 624 A 146
IV, 5, 671B 100
IV, 5, 671 C 74
VII, 9, 714C 115
VIII, 717 A 32
Quaestiones Graecae
12 34
12, 293 C 213
12, 293 F 37, 117
14 11
36, 299 B 154
38 9, 54, 55, 113
56 135
58 140
Quaestiones Romanae
28, 271 B 81
Solon
23, 5 160
Fragmenta (ed. Sandbach)
157, 26 ff 101

Ps.-Plutarchus

De Fluviis 24 101, 148, 212
De Musica 10 239

Pollux

I, 38 45
IV, 14 117
IV, 86 154

Polyaenus

Strategemata
IV, 1 142

Porphyrius

De abstinentia
II, 8 119
II, 55 127
Vita Pythagorae 16 46

Proclus

In Alcibiadem
16 220
83 174
In Cratylum 133, 1 195
In Parmenidem 808, 25 ff. 103
In Rem Publicam
I, 128 113
II, 74 182
In Timaeum
II, 124 110, 195
II, 198 196
III, 296 f. 195
V, 303 196
Theologia Platonica
IV, 30, 8 191

Prudentius

Contra Symmachum
I, 130 108
Liber Peristephanon
XI, 87 74

Sappho (ed. Hiller-Crusius / Page)

Fr. *52 (46) / - 270
Fr. 103 / 250 238

Scholia

Ad Aelium Aristidem
III, 313 89
172, 11 (Jebb) 213, 244
Ad Aeschylum
Eumides 3 23
Persae 1063 141
Ad Apollonium Rhodium
I, 587 133
Ad Aristophanem
Acharnenses 243 123, 211
Ecclesiazusae 906 109
Equites 401 145
Lysistrata 1001 141
Ranae 479 116
Ad Clementem Alexandrinum
Protrepticus I 318 213
Ad Demosthenem
Oratio 18, 259 212
Oratio 21, 617 213
Ad Euripidem
Hecuba 934 97
Orestes 872 84
Phoenissae
233 31
651 105, 166
Ad Hesiodum
Erga 568 95
Ad Homerum
Ilias
VI, 134 106
XIII, 612 289
XIV, 319 134
XIV, 396 114
XXIV, 428 132
XXIV, 615 102
Odyssea
IX, 198 284
Ad Lucianum
Dialogi mort. VII, 4 94
Ad Lycophronem
208 35
212 114, 117
1237 9, 213
1303 44
Ad Nicandrum
Alexipharmaca 375 71

Ad Pindarum
Nemea I, 100 81
Ad Sophoclem
Antigone 126 42

Seneca

Agamemnon 362 100

Servius

In Vergilii Eclogas
VI 139
VIII, 30 30
In Vergilii Georgica
I, 166 218

Simonides

Epigrammata (Anthologia Graeca)
13, 28 239

Socrates Scholasticus

Historia Ecclesiastica
III, 23 198

Sophocles

Ajax
172 98
Antigone
126 42
963 114
965 31, 114
1124 f. 111
1145 133
1146 114
Fragmenta (ed. Nauck)
582 182
697 152

Statius

Thebaïs II, 71 165

Stephanus Byzantius

Ethnica 20, 15 213

Strabo

VIII, 7, 1 160
IX, 3, 12 34, 260
X, 3, 10 212
X, 3, 13 51
X, 3, 16 17
X, 3, 23 153

Theocritus

Idyllia
XX, 33 164
XXVI, 1–6 57
XXVI, 12 ff. 11

Theodoretus

Historia Ecclesiastica
V, 21, 226 117

Theognis

Elegiae I, 427 75

Theophrastus

Characteres 16, 4 108

Thucydides

II, 15 172

Timotheus (ed. Hiller-Crusius)

Fr. 1 98

Vergilius

Aeneis V, 482 67
Eclogae
V, 24–31 71
VI 139
VIII, 30 30
Georgica II, 380 119

Xenophon

Anabasis
IV, 3, 19 235
VI, 1, 5–8 242
Cynegeticus I, 11 82
Memorabilia IV, 2, 33 211

Zenobius Sophista

Centuria V, 75 43