

DER CHTHONISCHE DIONYSOS - ZUR WIRKMACHT DES MYTHOS IN DEN MYSTERIEN

NIKLAS ENGEL
Universität Potsdam

Recibido: 09/03/2016 / Evaluado: 14/04/2016 / Aprobado: 14/04/2016

ZUSAMMENFASSUNG: Dieser Beitrag soll aufzeigen, dass eine chthonische und eschatologische Dimension der dionysischen Göttlichkeit in verschiedenen Riten und Kulturen des Gottes nachgewiesen werden kann und dabei keinesfalls mysterienexklusiv ist. Dazu soll der archäologische Befund, der Dionysos mit dem Jenseits und eschatologischen Hoffnungen in Verbindung bringt, vorgestellt und untersucht werden. Darauf aufbauend soll belegt werden, dass diese jenseitige Dimension sich sowohl in Riten mit privatem Kern, hier am Beispiel der Oreibasia, als auch in Kultfeiern des öffentlichen Festkanons, wie den Anthesterien, zeigt. Abschließend soll dann Dionysos' Funktion in den eleusinischen Mysterien untersucht werden.

Schlüsselbegriffe: Dionysos, Jenseits, Eschatologie, dionysische Ekstase, Mysterien.

ABSTRACT: This paper aims to show that a chthonic and eschatological dimension of dionysiac divinity can be found in various rites and cults of the god and that this is not exclusive for the mysteries. Recent archaeological evidence connecting Dionysos with the afterlife and eschatological expectations will be introduced and analyzed. This dimension manifests itself in rites with a private intent (e.g. the Oreibasia) as well as public celebrations of the festival calendar (e.g. the Anthesteria). An analysis of Dionysos' function in the eleusinian mysteries concludes the overview.

Keywords: Dionysos, Afterlife, Eschatology, dionysiac Ecstasy, Mysteries.

I*

Der Mythos des Dionysos ist facettenreich wie kaum ein anderer, und so scheint es gar unmöglich, in all der Fülle von Zeugnissen, die wir über den Gott haben, den *einen* Dionysos auszumachen. Infolgedessen schien es lange Zeit in der Forschung Usus gewesen zu sein, sich ähnlich den Titanen zu verhalten. Treffend formulierte Albert Henrichs: „I would have to say that those who study this god are more inclined to dismember him than to put him back together“.¹

So wird Dionysos jeweils separat als Gott des Weines, als Gott des Theaters, der Mania und Ekstase und eben auch als jenseitiger Gott behandelt. Erst neuere Beiträge versuchen, den Gott als ganzheitliches Konzept zu erfassen.² Die vorliegende Untersuchung will einen kleinen Teil zu einem umfassenden Konzept der dionysischen Göttlichkeit beitragen. Im Folgenden möchte ich darstellen, wie sich bestimmte chthonische und eben auch eschatologische Aspekte³ in verschiedenen Formen der kultischen Verehrung des Gottes äußern und aufzeigen, dass diese chthonische Sphäre nicht als separate Funktion in nur einem bestimmten Kontext abgespalten werden kann.⁴

Dazu werde ich zunächst die beiden bekanntesten Ursprungsmythen des Gottes darstellen. Anschließend soll der archäologische Befund, der Dionysos mit dem Jenseits und eschatologischen Hoffnungen in Verbindung bringt, vorgestellt und untersucht werden. Darauf aufbauend soll aufgezeigt werden, dass diese jenseitige Dimension sich sowohl in Riten mit privatem Kern, hier am Beispiel der Oreibasia, als auch in Kultfeiern des öffentlichen Festkanons,

*. Bei dem hier vorliegenden Beitrag handelt es sich um die Verschriftlichung eines Vortrages, den ich im Rahmen der Tagung der Forschungsgruppe Potestas in Castellón und Vinaròs vom 26.-27. Oktober 2015 gehalten habe. Für die stete Unterstützung und kritischen Anmerkungen danke ich an dieser Stelle David Hernández de la Fuente, Pedro A. Barceló und Eike Faber sowie Matthias Sandberg.

1. ALBERT HENRICHs: *Dionysos – One or Many?*, in: ALBERTO BERNABÉ / MIGUEL HERRERO DE JÁUREGUI / ANA ISABEL JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL / RAQUEL MARTÍN HERNÁNDEZ (Hrsg.): *Redefining Dionysos*, de Gruyter, Berlin 2013, S. 554-582, hier: S. 570.

2. So etwa HENRICHs, *Dionysos – One or Many?*, *passim*; ebenso SUSANNE GÖDDE: *Fremde Nähe. Zur mythologischen Differenz des Dionysos*, in: RENATE SCHLESIER (Hrsg.): *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, de Gruyter, Berlin 2011, S. 85-105 sowie HENDRIK S. VERSNEL: *Heis Dionysos! – One Dionysos? A Polytheistic Perspective*, in: SCHLESIER: *A Different God?*, S. 23-46.

3. Eine eschatologische Hoffnung wurde den dionysischen Kulturen und Mysterien in der Forschung oft abgesprochen, so etwa MARTIN NILSSON: *Griechischer Glaube*, Francke, Bern 1950, S. 30 oder JEAN-PIERRE VERNANT: *Mythos und Religion im alten Griechenland*, Campus-Verlag, Frankfurt/Main 1995, S. 92.

4. Den Begriff chthonisch verwende ich im Folgenden vor allem etymologisch, d.h. im Sinne von „unterirdisch“, „von der Erde stammend“. In der griechischen Mythologie bilden die chthonischen Götter, als unterweltliche Götter, den Gegenpart zu den olympischen, den himmlischen Göttern. So meine ich, wenn ich nachfolgend etwa die chthonische Sphäre oder Dimension erwähne, vor allem „zur Unterwelt“ bzw. „zum Jenseits gehörend“, d.h. mit dem Tod in Verbindung stehend. Vgl. hierzu Plat. *Leg.* 717a-b: Ὀλυμπίους τε καὶ τοὺς τὴν πόλιν ἔχοντας θεοὺς τοῖς χθονίοις ἂν τις θεοῖς ἄρτια καὶ δεύτερα καὶ ἀριστερὰ νέμων ὀρθότατα τοῦ τῆς εὐσεβείας σκοποῦ τυγχάνοι, τὰ δὲ τούτων ἄνωθεν τὰ περιττὰ καὶ ἀντίφωνα, τοῖς ἔμπροσθεν ῥηθεῖσιν νυνδὴ; 828c: ἔτι δὲ καὶ τὸ τῶν χθονίων καὶ ὅσους αὐτῶν θεοῦ οὐρανίου ἐπονομαστῆον καὶ τὸ τῶν τούτοις ἐπομένων οὐ συμμεικτέον ἀλλὰ χωριστέον, ἐν τῷ τοῦ Πλούτωνος μηνὶ τῷ δωδεκάτῳ κατὰ τὸν νόμον ἀποδιδόντας, καὶ οὐ δυσχεραντέον πολεμικοῖς ἀνθρώποις τὸν τοιοῦτον θεόν, ἀλλὰ τιμητέον ὡς ὄντα ἀεὶ τῷ τῶν ἀνθρώπων γένει ἄριστον.

wie den Anthesterien, zeigt. Abschließend möchte ich Dionysos' Funktion in den eleusinischen Mysterien untersuchen.

II

Als den eigentlich *chthonischen* Dionysos versteht man gemeinhin den sogenannten Dionysos Zagreus.⁵ Als inzestuöses Kind des Göttervaters Zeus, getarnt in der Gestalt einer Schlange, und der Unterweltsgöttin Persephone wird dieses von den Titanen mit einem Spiegel und anderem Spielzeug überlistet, zerrissen, gekocht, gebraten und anschließend verspeist. Zeus, vom Geruch des Mahls angelockt, tötet daraufhin die Titanen mit einem grellen Blitz und das Dionysoskind wird aus dem übriggebliebenen Herzen wiederbelebt,⁶ in manch einer Version des Mythos von Rhea, in anderer von Demeter oder auch

5. So etwa MARION GIEBEL: *Das Geheimnis der Mysterien. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten*, dtv, München 1993, S. 62; Es gibt verschiedene Theorien zur Etymologie des Zagreus-Begriffes. K. Kerényi leitet den Begriff aus dem ionischen ζάγρη, „Grube zum Fang lebendiger Tiere“ ab und sieht den Namen zudem als reduzierte Wurzel der Stufe von ζωή. Die genaue Übersetzung wäre ihm zufolge „Wildfänger“. Vgl. hierzu KARL KERÉNYI: *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Leben*, Klett-Cotta, Stuttgart 1998, S. 64-65. In Etym. m. setzt sich Zagreus aus ζα- (präf. „sehr / groß“) und ἀγρεύς (Jäger) zusammen, Zagreus wäre demnach der „große Jäger“. Vgl. hierzu auch MICHAEL C. ASTOUR: *Hellenosemitica: An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece*, Brill, Leiden 1967, S. 202; M. C. Astour zufolge leitet sich der Name aus dem ugaritischen „sgr“, d.h. „jung“ / „klein“ ab. Dies ist insofern interessant, da Zagreus einen jungen Dionysos verkörpert.

6. Zur Überlieferung des Dionysos-Zagreus-Mythos vgl. etwa Nonn. *Dion.* 6, 155-178: παρθένε Περσεφόניה, σὺ δ' οὐ γάμον εὔρες ἀλύξαι, / ἀλλὰ δρακοντείσιον ἐνυμφεῦθης ὑμεναίως, / Ζεὺς ὅτε πολυελέκτος ἀμειβομένοιο προσώπου / νυμφίος ἡμερόεντι δράκων κυκλοῦμενος ὄλκῳ / εἰς μυχὸν ὄρφναίοιο διέστιχε παρθενεῶνος, / σεῖων δαυλὰ γένεια: παρισταμένων δὲ θυρέτρῳ / εὔνασεν ἰσοτύπων πεφορημένος ὄμμα δρακόντων... / καὶ γαμίαις γενύεσσι δέμας λιχμάζετο κούρης / μελιχος. αἰθερίων δὲ δρακοντείων ὑμεναίων / Περσεφόνης γονόεντι τόκῳ κυμαίνετο γαστήρ, / Ζαγρέα γειναμένη, κερδόν βρέφος, ὃς Διὸς ἔδρης / μούσους ἐπουρανίης ἐπεβήσατο, χειρὶ δὲ βαίῃ / ἀστεροπὴν ἐλέλιξε νεηνεῶς δὲ φορήος / νηπιᾶχοις παλάμησιν ἐλαφρίζοντο κεραυνοί. / οὐδὲ Διὸς θρόνον εἶχεν ἐπὶ χρόνον: ἀλλὰ ἐ γύψῳ / κερδαλέῃ χρισθέντες ἐπίκλοπα κύκλα προσώπου / δαίμονος ἀστόργοιο χόλῳ βαρυμήνιος Ἥρης / Ταρταρίῃ Τιτήνες ἐδηλήσαντο μαχαίρῃ / ἀντιτύπῳ νόθον εἶδος ὀπιπέοντα κατόπτρῳ. / ἔνθα διχαζομένων μελέων Τιτήνι σιδήρῳ / τέρμα βίου Διόνυσος ἔχων παλινάγρετον ἄρχῃν / ἀλλοφυῆς μορφοῦτο πολυσπερὲς εἶδος ἀμείβων, / πῆ μὲν ἄτε Κρονίδης δόλιος νέος αἰγίδα σείων, / πῆ δὲ γέρων βαρύγουνος ἄτε Κρόνος ὄμβρον ἰάλλων; Olymp. In *Plat. Phaed.* 1, 3: εἶτα τὸν Δία διεδέξατο ὁ Διόνυσος, ὃν φασὶ κατ' ἐπιβουλήν τῆς “Ἥρας τοὺς περὶ αὐτὸν Τιτᾶνας σπαράττειν καὶ τῶν σαρκῶν αὐτοῦ ἀπογεύεσθαι. καὶ τούτους ὀργισθεὶς ὁ Ζεὺς ἐκεραύωνσε, καὶ ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν ἀτμῶν τῶν ἀναδοθέντων ἐξ αὐτῶν ὕλης γενομένης γενέσθαι τοὺς ἀνθρώπους. οὐ δεῖ οὖν ἐξάγειν ἡμᾶς ἑαυτοὺς, οὐχ ὅτι, ὡς δοκεῖ λέγειν ἢ λέξις, διότι ἔν τινι δεσμῷ ἔσμεν τῷ σώματι, τοῦτο γὰρ δῆλόν ἐστι, καὶ οὐκ ἂν τοῦτο ἀπόρρητον ἔλεγεν, ἀλλ' ὅτι οὐ δεῖ ἐξάγειν ἡμᾶς ἑαυτοὺς ὡς τοῦ σώματος ἡμῶν Διονυσιακοῦ ὄντος· μέρος γὰρ αὐτοῦ ἔσμεν, εἴ γε ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν Τιτάνων συγκείμεθα γευσασμένων τῶν σαρκῶν τούτου. Eine interessante Untersuchung des Olympiodorusstelle bietet: RADCLIFFE EDMONDS: *A Curious Concoction: Tradition and Innovation in Olympiodorus' „Orphic“ Creation of Mankind*, in: *AJP*, Bd. 130, Nr. 4 (2009), S. 511-532; zur titanischen Schuld vgl. etwa: *Plat. Leg.* 701b-c: ἐφεξῆς δὴ ταῦτη τῆ ἐλευθερία ἢ τοῦ μὴ ἐθέλειν τοῖς ἄρχουσι δουλεῖν γίγνοιτ' ἂν, καὶ ἐπομένη ταῦτη φεύγειν πατρὸς καὶ μητρὸς καὶ πρεσβυτέρων δουλείαν καὶ νουθέτησιν, καὶ ἐγγὺς τοῦ τέλους οὐδὲν νόμων ζητεῖν μὴ ὑπηκόους εἶναι, πρὸς αὐτῷ δὲ ἦδη τῷ τέλει ὄρκων καὶ πιστεῶν καὶ τὸ παράπαν θεῶν μὴ φροντίζειν, τὴν λεγομένην παλαιὰν Τιτανικὴν φύσιν ἐπιδεικνῦσι καὶ μιμουμένοις, ἐπὶ τὰ αὐτὰ πάλιν ἐκεῖνα ἀφικομένους, χαλεπὸν αἶώνα διάγοντας μὴ λῆξαι ποτε κακῶν. In der Forschung wird diese Platonstelle bezüglich der Frage diskutiert, ob sie in Verbindung mit dem Dionysos-Mythos zu setzen ist. Vgl. hierzu etwa MARTIN NILSSON: *Early Orphism and Kindred Movements*, in: *HTR*, Bd. 28 (1935), S. 181-230, hier: S. 203; dagegen RADCLIFFE EDMONDS: *Tearing Apart the Zagreus Myth: A Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin*, in: *CA* Bd. 18 H. 1 (1999), S. 35-74, hier: S. 44.

von Apollon.⁷ Aus der Asche der Titanen entstehen die Menschen und tragen fortan sowohl titanische als auch dionysisch-göttliche Elemente in sich. Die hier vorgestellte Version des Mythos findet sich allerdings erst ausformuliert bei den Neuplatonikern der Spätantike.⁸

Pausanias berichtet, dass Onomacritus im späten 6. oder frühen 5. Jahrhundert die Titanen für das Leid des Dionysos verantwortlich gemacht habe. Ob diese Stelle als verlässliche Quelle angesehen werden kann, sei dahingestellt,⁹ in jedem Falle findet sich keine Erwähnung der Entstehung des menschlichen Geschlechts aus der titanischen Asche.¹⁰ Daher erscheint es problematisch, den zagreischen Mythos zum Hauptdogma der orphischen Theologie¹¹ zu erklären. Dennoch finden sich neben Pausanias weitere Belege, die darauf schließen lassen, dass bestimmte Motive des Mythos vor der Zusammenstellung durch die Neuplatoniker existiert und so Einzug in die kultische Verehrung gehalten haben können.

So berichtet etwa Pindar von einer „alten Trauer“ der Persephone,¹² die vielfach als Verweis auf den Verlust ihres Kindes Dionysos angesehen wird.¹³ Weiterhin identifiziert Herodot Dionysos mit Osiris,¹⁴ in dessen Mythos die Zerreißung eine zentrale Thematik bildet. Auch Xenokrates bringt die Titanen mit Dionysos in Verbindung.¹⁵ Schließlich nennt Kallimachos explizit

7. Insgesamt gibt es vier Versionen der Wiederbelebung des Gottes nach dem Mord der Titanen. Diese sind präzise zusammengetragen in FRITZ GRAF / SARAH ILES JOHNSTON: *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Goldtablets*, Routledge, New York 2013, S. 76-80.

8. Vgl. hierzu etwa EDMONDS, *Zagreus Myth*, S. 38-42.

9. Vgl. hierzu Paus. 8, 37, 5: „παρὰ δὲ Ὀμήρου Ὀνομάκριτος παραλαβὼν τῶν Τιτάνων τὸ ὄνομα Διονύσω τε συνέθηκεν ὄργια καὶ εἶναι τοὺς Τιτάνας τῷ Διονύσω τῶν παθημάτων ἐποίησεν αὐτουργός.“; die Problematik der Pausaniasstelle beschreibt R. Edmonds in EDMONDS, *Zagreus Myth*, S. 43: „scholars in the Hellenistic era and later, who were trying to determine the real authorship of various poems attributed to Orpheus, often attributed them to Onomakritos, who was already a famous forger: [...] Pausanias therefore only attributes the introducing of the Titans into the story of the murder of Dionysos to some poem claiming to be by Orpheus and gives the name of the famous forger Onomakritos as the author of the forgery. His testimony can hardly be used to set the date much earlier than his own time, in the second century CE.“

10. Vgl. hierzu auch EDMONDS, *Zagreus Myth*, S. 43.

11. Vgl. hierzu auch KERÉNYI, *Dionysos*, S. 152.

12. Vgl. hierzu Pind. Frg. 133 apud Plat. *Men.* 81c: ἐκ τῶν βασιλῆες ἀγαυοὶ καὶ σθένοι κραιπνοὶ σοφία τε μέγιστοι ἀνδρες αὔξονται· ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἠρώες ἀγνοίπρὸς ἀνθρώπων καλεῦνται.

13. So etwa GRAF / ILES JOHNSTON, *Ritual Texts*, S. 68-70; vgl. hierzu auch JAN N. BREMMER: *Initiation into the mysteries of the ancient world*, de Gruyter, Berlin/Boston 2014, S. 76; ebenso ALBERTO BERNABÉ: *La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?*, in: *RHR*, Bd. 219 (2002), S. 401-433, hier: S. 416-418; dagegen beispielsweise RADCLIFFE EDMONDS: *Redefining Ancient Orphism. A Study in Greek Religion*, Cambridge University Press, Cambridge / New York 2013, S. 304-326, der die Trauer auf den Raub durch Hades bezieht.

14. Vgl. hierzu Hdt. 2, 42, 2: θεοὺς γὰρ δὴ οὐ τοὺς αὐτοὺς ἅπαντες ὁμοίως Αἰγύπτῳ σέβονται, πλὴν Ἰσιός τε καὶ Ὀσίριος, τὸν δὴ Διόνυσον εἶναι λέγουσι); 2, 48, 2: τὴν δὲ ἄλλην ἀνάγουσι ὄρτην τῷ Διονύσω οἱ Αἰγύπτιοι πλὴν χορῶν κατὰ ταῦτα σχεδὸν πάντα Ἑλλήσι: ἀντὶ δὲ φαλλῶν ἄλλα σφι ἐστὶ ἐξευρημένα, ὅσον τε πιχρυαῖα ἀγάλματα νευρόσπαστα, τὰ περιφορέουσι κατὰ κόμας γυναῖκες, νεῦον τὸ αἰδοῖον, οὐ πολλῶν τεφ ἔλασσον ἐὸν τοῦ ἄλλου σώματος: προηγέεται δὲ αὐλός, αἱ δὲ ἔπονται ἀείδουσαι τὸν Διόνυσον; 2, 144, 2: Ὀσίρις δὲ ἐστὶ Διόνυσος κατὰ Ἑλλάδα γλώσσῃ.

15. Vgl. hierzu Xenokrates Frg. 20 apud Dam. *In Phaed.* 1, 2: ἐν τινι φρουρᾷ ἔσμεν: Ὅτι τοῦτοις χρώμενοι τοῖς κανόσι ῥαδίως διελέγχομεν, ὡς οὔτε τάγαθόν ἐστιν ἢ φρουρά, ὡς τινες, οὔτε ἡ ἡδονή, ὡς Νουμήνιος, οὔτε ὁ δημιουργός, ὡς Πατέριος, ἀλλ', ὡς Ξενοκράτης, Τιτανική ἐστὶν καὶ εἰς Διόνυσον ἀποκορυφουται.

Persephone als Mutter des Dionysos Zagreus und erwähnt die Zerreissung durch die Titanen,¹⁶ um nur einige schriftliche Zeugnisse anzuführen. Es können also einzelne Motive, die später im Zagreusmythos zusammengefasst wurden, bereits im 5. Jahrhundert v. Chr. nachgewiesen werden.¹⁷

Dionysos hatte jedoch auch noch einen weiteren Ursprungsmythos und zwar die wohl bekanntere und ältere Version des Mythos, die im thebanischen Sagenkreis anzusiedeln ist.¹⁸ Dionysos ist hier ebenfalls der Sohn des Zeus, der diesen jedoch mit Semele, einer Sterblichen, zeugt.¹⁹ Als diese begehrt, die wahre Gestalt ihres Liebhabers zu erblicken, verbrennt sie im göttlichen Licht und gebiert das Kind frühzeitig, welches Zeus nun in seinem Schenkel austrägt. Der somit zweimal geborene Gott wird in die Obhut der Mänaden gegeben und kämpft fortan um seine göttliche Akzeptanz, zieht durch die Länder, hält Einzug in die Poleis, verschwindet und kehrt wieder.²⁰

Wie genau die beiden verschiedenen Ursprungsmythen miteinander zu verknüpfen sind, stellt keine leicht zu lösende Problematik dar.²¹ Eine meiner Meinungen nach plausible Annahme ist, dass Persephone die Rolle der Semele mit der Entstehung dionysischer Mysterien eingenommen hat. Diese Annahme

16. Vgl. hierzu Kall. Frg. 43, 17 apud P. Oxy. 2080 col. 1: *ὑἷα Διόνυσον Ζαγρέα γειναμένη*; Frg. 643 apud Schol. Lyc. 207: *Ταύρω κρυφαίας χέρνιβας κατάρξεται ἐπιμάτο δὲ καὶ Διόνυσος ἐν Δελφοῖς σὺν Ἀπόλλωνι οὕτωςι· οἱ Τιτᾶνες τὰ Διονύσου μέλη σπαράζαντες Ἀπόλλωνι ἀδελφῶ ὄντι αὐτοῦ, παρέθεντο ἐμβαλόντες λέβητι.*

17. Vgl. hierzu auch WALTER BURKERT: *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, 2. Aufl., de Gruyter, Berlin/New York 1997, S. 249, Anm. 43; ALBERT HENRICHs: *Dionysos Dismembered and Restored to Life. The Earliest Evidence (OF 59 I-II)*, in: MIGUEL HERRERO DE JÁUREGUI / ANA ISABEL JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL / EUGENIO R. LUJÁN MARTÍNEZ / RAQUEL MARTÍN HERNÁNDEZ / MARCO ANTONIO SANTAMARÍA ÁLVAREZ / SOFÍA TORALLAS TOVAR (Hrsg.): *Tracing Orpheus*, de Gruyter, Berlin / Boston 2011 (Sozomena 10), S. 61-68, hier: S. 61.

18. Vgl. hierzu GRAF / ILES JOHNSTON, *Ritual Texts*, S. 44-45.

19. J. Bremmer merkt in diesem Zusammenhang an, dass genau genommen nicht, wie vielfach beschrieben, von einer menschlichen Geburt gesprochen werden kann, da Semele verbrennt und so Dionysos faktisch nicht gebiert. Vgl. hierzu JAN N. BREMMER: *Walter F. Otto's Dionysos (1933)*, in: BERNABÉ u.a. (Hrsg.): *Re-defining Dionysos*, S. 4-22, hier: S. 10.

20. Vgl. hierzu etwa Hom. *h.* 1,1-9: *Εἷς Διόνυσον οἱ μὲν γὰρ Δρακάνω σ', οἱ δ' Ἰκάρῳ ἠνεμοέσση / φάσ', οἱ δ' ἐν Νάξῳ, δῖον γένος, εἰραφιῶτα, / οἱ δὲ σ' ἐπ' Ἀλφειῷ ποταμῷ βαθυδιήεντι / κωσαμένην Σεμέλην τεκέειν Διὶ τερπικεραύνω: / ἄλλοι δ' ἐν Θήβησιν, ἄναξ, σε λέγουσι γενέσθαι, / ψευδόμενοι: σὲ δ' ἔτικτε πατὴρ ἀνδρῶν τε / θεῶν τε πολλὸν ἅπ' ἀνθρώπων, κρύπτων λευκώλενον Ἥρην. / ἔστι δὲ τις Νύση, ὕπατον ὄρος, ἀνθέον ὕλη, / τηλοῦ Φοινίκης, σχεδὸν Αἰγύπτιοι ῥοάων; hierzu auch Hes. *Theog.* 940-943: „Καδμείη δ' ἄρα οἱ Σεμέλη τέκε φαίδιμον υἱὸν / μυχθεῖσ' ἐν φιλότῃτι, Διόνυσον πολυγηθέα, / ἀθάνατον θνητῆ: νῦν δ' ἀμφοτέρω θεοὶ εἰσιν“. In den thebanischen Sagenkreis ist auch der Mythos um Pentheus und Agaue anzusiedeln, der von Euripides in den Bacchen verarbeitet wurde. Vgl. hierzu auch Paus. 2, 2, 7: *τὰ δὲ λεγόμενα ἐς τὰ ξόανα καὶ ἐγὼ γράφω. Πενθέα ὑβρίζοντα ἐς Διόνυσον καὶ ἄλλα τολμᾶν λέγουσι καὶ τέλος ἐς τὸν Κιθαιρῶνα ἐλθεῖν ἐπὶ κατασκοπῇ τῶν γυναικῶν, ἀναβάντα δὲ ἐς δένδρον θεάσασθαι τὰ ποιούμενα: τὰς δὲ, ὡς ἐφώρασαν, καθελκύσαι τε αὐτὰ Πενθέα καὶ ζῶντος ἀποσπᾶν ἄλλο ἄλλην τοῦ σώματος.**

21. Freilich gibt es Versuche, die beiden Mythen zu verknüpfen, so etwa bei späteren Mytographen und den Neuplatonikern. Vgl. hierzu etwa Hyg. *fab.* 167; hier gibt Zeus der Semele einen Trank aus dem Herzen des getöteten Dionysos, wodurch diese mit dem Gott schwanger wird: *Liber Iouis et Proserpinae filius a Titanis est distractus, cuius cor contritum Iouis Semele dedit in potionem. ex eo praegnans [...]; Non. Dion.* 24, 43-49 schafft eine Verbindung der beiden Mythen, indem Dionysos als Semeles Sohn aus dem Herzen des Zagreus entsteht: *οὐ ξένον οἶδμα πέρησας ἐπόνυμον: ἄλλοφυῆ γὰρ / ἄλλον ἐγὼ Διόνυσον ἐμοῖς φαίδρωνα λοετροῖς, / ὀπλοτέρου Βρομίω φερώνυμον, εὔτε Κρονίων / Ζαγρέα παιδοκόμοισιν ἐμαῖς παρακάθετο Νύμφαις: / καὶ σὺ φέρεις Ζαγρήος ὄλον δέμας: ἄλλὰ σὺ κείνῳ / δὸς χάριν ὀπιτέλεστον, ὄθεν πέλες: ἀρχεγόνου γὰρ / ἐκ κραδίης ἀνέτελλες, ἀειδομένου Διονύσου.*

lässt sich zumindest durch das Aufkommen der literarischen Verweise in dem Zeitraum, in den auch der archäologische Befund zu datieren ist, belegen.²²

III

Die frühesten archäologischen Zeugnisse, die Dionysos mit der Unterwelt in Verbindung bringen, reichen bis ins 6./5. Jahrhundert v. Chr. Nicht grundlos scheint daher Heraklit festgestellt zu haben, dass *ὄντως δὲ Αἰδης καὶ Διόνυσος*.²³ So deuten zwei der Olbia-Knochentäfelchen auf die Existenz eines Dionysoskultes mit eschatologischer Hoffnung im Jenseits im 5. Jahrhundert v. Chr.²⁴ Diese Täfelchen wurden in Gräbern gefunden und ihre genaue Funktion ist unklar. Einzig die Inschriften auf den Täfelchen geben Anhaltspunkte. So heißt es auf Täfelchen A:²⁵ *βίος θάνατος βίος ἀλήθεια - Διό(νυσος) Ὀρφικοί* (oder *Ὀρφικόν*)²⁶ und auf Täfelchen C: *Διό(νυσος) ἀλήθεια σῶμα ψυχή*. Zudem zeigt ein bronzener Spiegel, der ebenfalls in einem Grab in Olbia gefunden wurde und ins 5. Jahrhundert v. Chr. zu datieren ist, die Inschrift: *Δημωνασσα Ληναῖο εὐαὶ καὶ Λήναιος Δημόκλο εὐαὶ*.

Täfelchen A beschreibt den Ablauf von Leben und Tod, in dem der Tod nicht das Ende darstellt, sondern nach diesem neues Leben folgt. Die Beschriftung von Täfelchen C *σῶμα ψυχή* deutet auf eine Trennung von Leib und Seele, die im Kontext von Täfelchen A auf den Fortbestand der *ψυχή* nach dem physischen Tod schließen lässt. Dabei handelte es sich um eine *ἀλήθεια*, die anscheinend der auf beiden Täfelchen genannte Dionysos verhieß und die vermutlich durch ihm gewidmete Riten erfahren werden konnte.²⁷ Denn eine

22. So auch GRAF / ILES JOHNSTON, *Ritual Texts*, S. 70-75.

23. Herakl. Frg. B15 apud Clem. *Al. Protr.* 2, 34, 5.

24. Vgl. hierzu auch GRAF / ILES JOHNSTON, *Ritual Texts*, S. 73-74; ebenso WALTER BURKERT: *Dionysos – ‚different‘ im Wandel der Zeiten. Eine Skizze*, in: SCHLESIER (Hrsg.), *A Different God?*, S. 15-22, hier S. 19 sowie VERNANT, *Mythos und Religion*, S. 96; hierzu auch ALBERT HENRICH: *Der rasende Gott. Zur Psychologie des Dionysos und des Dionysischen in Mythos und Literatur*, in: *A&A* 40 (1994), S. 31-58, hier: S. 48-49.

25. Bei der Kategorisierung des archäologischen Befunds folge ich hier sowie im Folgenden GRAF / ILES JOHNSTON, *Ritual Texts* an.

26. Der orphische Verweis auf den Täfelchen bedarf einer gesonderten Diskussion und die Bewertung ist zudem von der jeweiligen Lesart abhängig. *Ὀρφικοί* könnte so auf orphische Kultgemeinschaften verweisen, die dionysische Riten praktiziert haben, *Ὀρφικόν* hingegen würde die *βίος θάνατος βίος* Reihe als orphischen Ausspruch kennzeichnen. Vgl. hierzu auch FRANCO FERRARI, *Orphics at Olbia (in Bearbeitung)*, S. 1-10, hier: S. 5-7; FRITZ GRAF: *Text and ritual. The Corpus Eschatologicum of the Orphics*, in: RADCLIFFE EDMONDS (Hrsg.): *The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion: Further along the Path*, Cambridge University Press, New York 2011, S. 53-67, hier: S. 54-56.

27. Vgl. hierzu auch ALBERT HENRICH, *Dionysos Dismembered*, S. 66; GRAF / ILES JOHNSTON, *Ritual Texts*, S. 64-65; MARTIN LITCHFIELD WEST, *The Orphics of Olbia*, in: *ZPE*, Bd. 45 (1982), S. 17-29, hier: S. 18, 26; GRAF, *Text and ritual*, S. 56; insbesondere RADCLIFFE EDMONDS: *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the 'Orphic' Gold Tablets*, Cambridge University Press, Cambridge / New York 2004, S. 83. R. Edmonds verweist hier in Anm. 150 auf Plat. *Men.* 81b, wo die Trennung von Körper und Psyche und der Fortbestand der Psyche nach dem Tod beschrieben erläutert wird: *διδόναι: λέγει δὲ καὶ Πίνδαρος καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν ποιητῶν ὅσοι θεοὶ εἰσιν. ἃ δὲ λέγουσιν, ταυτὶ ἐστίν: ἀλλὰ σκόπει εἴ σοι δοκοῦσιν ἀληθῆ λέγειν. φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον, καὶ τοτὲ μὲν τελευτᾶν - ὃ δὲ ἀποθνήσκειν καλοῦσι -*

solche Wahrheit, die im Gegensatz zu der allgemein angenommenen stand, die das Leben und den Tod betraf, von einem Gott versprochen und mutmaßlich durch die Einweihung in bestimmte Riten erfahren wurde, erinnert stark an die typische Liturgie eines Mysterienkultes.²⁸

Auf die Existenz eines solchen Kultes weist zudem Herodot hin. Im vierten Buch seiner Historien werden die Erlebnisse des skythischen Königs Scyles in Olbia dargestellt, der dort an Kultfeiern des bacchischen Dionysos teilnahm. Über die genauen Kulthandlungen schweigt Herodot. Er beschreibt dennoch, wie deren Teilnehmer dem Wahnsinn verfielen.²⁹ Die Beschreibung dieses Wahnsinns wird durch das Verb *μαίνεσθαι* ausgedrückt, das üblicherweise in Darstellungen der dionysischen Ekstase verwendet wird.³⁰ Auch wenn sich bei Herodot kein Verweis auf eine eschatologische Hoffnung des dionysischen Kultes in Olbia finden lässt, liegt dennoch die Annahme nicht fern, dass die dem Dionysos geweihten ekstatischen Riten, an denen Scyles teilnahm, mit den Knochentäfelchen in einem Zusammenhang standen. Die Herodotpassage bestärkt so die Annahme, dass im Raum Olbia ein mysterienähnlicher Dionysoskult mit eschatologischer Hoffnung bereits im 5. Jahrhundert v. Chr. existierte.³¹

Die Einordnung des bereits erwähnten Bronzespiegels erweist sich als schwierig. Zunächst verweist die auf ihm gefundene Inschrift klar auf einen dionysischen Kontext. Dies lässt sich daraus schließen, dass der dionysische Jubelruf der Ekstase *εὐαί* in der Inschrift zu finden ist.³² Der Spiegel taucht im Mythos an der Stelle auf, als die Titanen sich dem Dionysoskind nähern und es mit verschiedenen Gegenständen ablenken, um es anschließend zu töten. Kurz vor dem Moment des Mordes betrachtet Dionysos sich selbst in

τοτέ δὲ πάλιν γίνεσθαι, ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε· δεῖν δὴ διὰ ταῦτα ὡς ὀσιώτατα διαβιώναι τὸν βίον· οἷον γὰρ ἄν - . Interessanterweise folgt dieser Passage das bereits zuvor erwähnte Pindarfragment 133.

28. Vgl. hierzu auch LITCHFIELD WEST, *Orphics of Olbia*, S. 20; RICHARD SEAFORD: *Immortality, Salvation, and the Elements*, in: *HCPH*, Bd. 90 (1986), S. 1-26, hier: S. 14-15.

29. Vgl. hierzu Hdt. 4, 79, 1-4: ἐπεῖτε δὲ ἔδεε οἱ κακῶς γενέσθαι, ἐγένετο ἀπὸ προφάσιος τοῦ ἴσδε. ἐπεθύμησε Διονύσῳ Βακχείῳ τελεσθῆναι: μέλλοντι δὲ οἱ ἐξ χειρᾶς ἄγεσθαι τὴν τελετὴν ἐγένετο φάσμα μέγιστον. ἦν οἱ ἐν Βορυσθηνειτέων τῇ πόλει οἰκίης μεγάλης καὶ πολυτελέος περιβολή, τῆς καὶ ὀλίγῳ τι πρότερον τούτων μνήμην εἶχον, τὴν περὶ λευκοῦ λίθου σφίγγες τε καὶ γρῦπες ἕστασαν: ἐς ταύτην ὁ θεὸς ἐνέσκηψε βέλος· καὶ ἦ μὲν κατεκῆ πάσα, Σκύλης δὲ οὐδὲν τούτου εἵνεκα ἤσπον ἐπέτελεσε τὴν τελετὴν. Σκύθαι δὲ τοῦ βακχεύειν περὶ Ἑλλήσι ὄνειδίζουσι: οὐ γὰρ φασὶ οἰκὸς εἶναι θεὸν ἐξευρίσκειν τοῦτον ὅστις μαίνεσθαι ἐνάγει ἀνθρώπους. ἐπεῖτε δὲ ἐτελέσθη τῷ Βακχείῳ ὁ Σκύλης, διεπρήστευσε τῶν τις Βορυσθηνειτέων πρὸς τοὺς Σκύθας λέγων ἡμῖν γὰρ καταγελάτε, ὦ Σκύθαι, ὅτι βακχεύομεν καὶ ἡμέας ὁ θεὸς λαμβάνει: νῦν οὗτος ὁ δαίμων καὶ τὸν ὑμέτερον βασιλέα λελάβηκε, καὶ βακχεύει τε καὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ μαίνεται. εἰ δέ μοι ἀπιστέετε, ἔπεσθε, καὶ ὑμῖν ἐγὼ δέξω.; hierzu auch FERRARI, *Olbia*, S. 1-2.; GRAF / ILES JOHNSTON, *Ritual Texts*, S. 165; BREMMER, *Initiation*, S. 72.

30. Der Begriff der „μανία“ ist mit Vorsicht zu gebrauchen. Innerhalb der Kulterminologie findet man meist das Verb „βακχεύειν“, um den Zustand der dionysischen Ekstase zu beschreiben. „μανία“ erscheint vornehmlich in externer Beschreibung und ist meist negativ konnotiert. Vgl. hierzu ALBERT HENRICHs, *Der rasende Gott*, S. 51-58.

31. Vgl. hierzu auch GEORGE HINGE: *Dionysos and Heracles in Scythia. The Eschatological String of Herodotos' Book 4*, in: PIA GULDAGER BILDE / JANE HJARL PETERSEN (Hrsg.): *Meetings of Culture in the Black Sea region*, Aarhus University Press, Aarhus 2008, S. 369-397, hier: S. 369-371.

32. Vgl. hierzu etwa WALTER BURKERT: *Antike Mysterien. Funktion und Gehalt*, C. H. Beck, München 1990, S. 27; FERRARI, *Olbia*, S. 3; GRAF / ILES JOHNSTON, *Ritual Texts*, S. 152.

einem Spiegel. So liegt zunächst die Vermutung nahe, dass es sich bei dem Spiegel aus dem Grab um einen Gegenstand handelt, dem bei der Initiation in den Kult eine wichtige Rolle oblag und sich auf die geschilderte Szene aus dem Mythos bezog. Problematisch erscheint hier jedoch, dass sich dieser Abschnitt des Mythos in keiner schriftlichen Quelle aus dem Zeitraum, in den der archäologische Befund aus Olbia zu datieren ist, findet.³³ Es bleibt daher eine Hypothese, den Olbia-Spiegel als Verweis auf die Existenz der zuvor beschriebenen Mythospassage und deren Adaption in die Kulturpraxis anzunehmen.³⁴

Es kann jedoch mit Sicherheit aus dem archäologischen Befund in Olbia geschlossen werden, dass im Raum Olbia im 5. Jahrhundert v. Chr. ein Kult mit einer auf das Jenseits ausgerichteten eschatologischen Hoffnung existierte, in dem Dionysos als zentrale Kultfigur auftrat. In diesem wurde eine ἀλήθεια vermittelt, wie eben jene, die die eleusinischen Mysterien versprachen und die die Polarität von Leben und Tod behandelte. Es bleibt anhand des Befunds und der Quellenlage jedoch fraglich, welche Elemente des Mythos um den Tod und die Wiedergeburt des Dionysos in diesem Kult explizit vergegenwärtigt waren und wie sich die Jenseitsvorstellungen der Kultteilnehmer darstellten. Daher ist davon auszugehen, dass die Olbia-Knochentäfelchen auch in Zukunft noch Gegenstand zahlreicher Diskussionen sein werden.

IV

Deutlicher werden in diesem Zusammenhang die berühmten *lamellae aureae*.³⁵ Bei diesen Goldblättchen handelte es sich um Grabbeigaben, die den Verstorbenen mit ins Grab gelegt wurden. Auf diesen sind, meist in dialogischer Form,³⁶ Wegbeschreibungen für den Hades und eine Art Verhaltenskodex für den Verstorbenen eingraviert, der ihn deutlich als Initianden eines dionysischen Rituals kennzeichnet. Eine ausführliche Untersuchung dieser Goldtäfelchen

33. Die frühe Erwähnung des Spiegels findet sich auf dem Guröb-Papyrus, der in das 3. Jahrhundert v. Chr. zu datieren ist – col. 1, 27-30: καὶ ὁ σοὶ ἐδόθη ἀνηλῶσαι / εἰς τὸν κάλαθον [ἐμ]βαλῖν / κ]ῶνος ῥόμβος ἀστράγαλοι / ἢ ἔσοπρος, zitiert nach: JAMES HORDERN: *Notes on the Orphic Papyrus from Guröb (P. Guröb I: Pack² 2464)*, in: *ZPE*, Bd. 129 (2000), S. 131-140, hier: S. 135; vgl. hierzu auch OLGA LEVANIUK: *The Toys of Dionysos*, in: *HCPH*, Bd. 103 (2007), S. 165-202, hier: S. 166-167.

34. So etwa GRAF / ILES JOHNSTON, *Ritual Texts*, S. 162.

35. Als aktuelle Studien zu den Goldtäfelchen vgl. GRAF / ILES JOHNSTON, *Ritual Texts*; ALBERTO BERNABÉ / ANA ISABEL JIMÉNEZ SAN CRISTOBAL: *Instructions for the Netherworld: The Orphic Gold Tablets*, Brill, Boston 2008; RADCLIFFE EDMONDS (Hrsg.): *The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion: Further along the Path*, Cambridge University Press, New York 2011; EDMONDS, *Myths*; dazu auch REINHOLD MERKELBACH: *Die goldenen Totenpässe: ägyptisch, orphisch, bakchisch*, in: *ZPE*, Bd. 128 (1999), S. 1-13; STIAN TORJUSSEN: *Metamorphes of Myth. A Study of the 'Orphic' Gold Tablets and the Derveni Papyrus*, zugl. Diss., Tromsø 2008.

36. Zur Untersuchung der Narratologie der Goldblättchen vgl. die ausgezeichnete Untersuchung CHRISTOPH RIEDWEG: *Initiation – Tod – Unterwelt. Beobachtungen zur Kommunikationssituation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldblättchen*, in: FRITZ GRAF (Hrsg.): *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstagssymposium für Walter Burkert*, Teubner, Stuttgart / Leipzig 1998, S. 359-398.

würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen. Daher soll es genügen, im Folgenden nun exemplarisch auf einige der *lamellae* einzugehen, die Dionysos als Erlöser kennzeichnen und diesen mit Jenseitserwartungen in Verbindung bringen.

So bezeichnet sich auf dem Täfelchen aus Amphipolis, das in das späte 4. oder frühe 3. Jahrhundert v. Chr. zu datieren ist, die Verstorbene als Βαχχίου und dem Dionysos heilig: Εὐαγῆς ἱερά Διονύ- / σου Βαχχίου εἰμί.³⁷ Aus dem Amphipolistäfelchen scheinen sich zunächst noch nicht viel mehr Erkenntnisse als aus dem archäologischen Befund aus Olbia gewinnen lassen zu können. Doch wo die Olbia-Täfelchen nur aus dem Kontext auf dionysische Initiationsriten schließen lassen, kennzeichnet hier die Formel auf dem Täfelchen die Verstorbene deutlich als Initiandin eines solchen Rituals.³⁸ Die Täfelchen *a* und *b* aus Pelinna, aus dem späten 4. Jahrhundert v. Chr., werden noch deutlicher. Beide Täfelchen beginnen mit der Formel: *a/* νῦν ἔθανες | καὶ νῦν ἐγένον, τρισόλβ|ιε, ἄματι τῶιδε; *b/* νῦν ἔθανε<ς> | καὶ νῦν ἐγένον, τρισόλβ|ιε, ἄματι <τῶι>|δε.³⁹ Die einleitenden Worte „νῦν ἔθανες | καὶ νῦν ἐγένον“ geben hier zunächst den Hinweis auf eine eschatologische Hoffnung und erinnern an die βίος θάνατος βίος ἀλήθεια-Reihe des Olbiabefunds. Die Bezeichnung „τρισόλβιε“ des Verstorbenen ähnelt zudem stark den poetischen Seligsprechungen der Initianden von Mysterienkulten.⁴⁰ Die Initiationsriten, die den Goldblättchen zu Grunde liegen, finden weiterhin auf Täfelchen *a* konkret Erwähnung: καὶ σὺ μὲν εἷς ὑπὸ γῆν τελέσας ἄπερ ὄλβιοι ἄλλοι.⁴¹

Dionysos wird im Gegensatz zum Fund aus Amphipolis auf beiden Täfelchen explizit genannt und tritt als erlösende Gottheit auf, die den Initianden die postmortale Existenz zu versprechen scheint.⁴² Denn der oder die Verstorbene wird aufgefordert, er oder sie solle Persephone mitteilen, dass Βαχχιος selbst ihn oder sie befreit habe: *a/* εἰπεῖν Φερσεφόνα σ' ὅτι Β<ακ>χιος αὐτὸς | ἔλυσε; *b/* <ε>ἰπ[ε]ῖν Φερσεφό<να σ'> ὅτι Βά<κ>χιος αὐτὸς ἔλυσε.⁴³ Zusätzlich findet

37. Coll.: Bernabé, OF 496n (= L 16n); Tzifopoulos/Edmonds D 4, Zeile 1-2; zitiert nach GRAF / ILES JOHNSTON, *Ritual Texts*, S. 40.

38. Vgl. hierzu ALBERTO BERNABÉ / ANA I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL: *Are the „Orphic“ gold leaves Orphic?*, in: EDMONDS (Hrsg.), *The „Orphic“ Gold Tablets*, S. 68-101, hier: S. 78; S. 86: A. Bernabé und A. I. Jiménez San Cristóbal verweisen hier auf OF 340: οἱ μὲν κ' εὐαγέωσιν ὑπ' ἀγῆς ἡελίοιο, / αὐτίς ἀποφθίμενοι μαλακώτερον οἶτον ἔχουσιν / ἐν καλῶι λεμιῶνι βαθύρροον ἄμφ' Ἀχέροντα, / (...) / οἱ δ' ἄδικα ῥέξαντες ὑπ' ἀγῆς ἡελίοιο / ὑβριστὰι κατὰγονται ὑπὸ πτύχα Κωκυτοῖο / Τάρταρον ἐς κρυόνετα.

39. Coll.: Pugliese Carratelli 2001, II B 3 und 4; Bernabé, OF 485 und 486 (=L 7a,b); MTG 10,11; Tzifopoulos/Edmonds D1, D2, zitiert nach GRAF / ILES JOHNSTON, *Ritual Texts*, S. 36.

40. Vgl. hierzu etwa Hom. *h.* 2, 480: ὄλβιος, ὃς τάδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων; Eur. *Bacch.* 73-87: ὦ / μάκαρ, ὅστις εὐδαίμων / τελετὰς θεῶν εἰδὼς βιοτᾶν ἀγιστεύει καὶ / θιασεύεται ψυχᾶν / ἐν ὄρεσσι βακχεύων / ὁσίοις καθαρμοῖσιν, / τά τε ματρὸς μεγάλας ὄρ- / γιὰ Κυβέλας θεμιτεύων, / ἀνὰ θύρσον τε τινάσσων, / κισσῶ τε στεφανῶθεις / Διόνυσον θεραπεύει. / ἴτε βάκχαι, ἴτε βάκχαι, / Βρόμιον παῖδα θεὸν θεοῦ / Διόνυσον κατὰγουσαι / Φρυγίων ἐξ ὄρέων Ἐλ- / λάδος εἰς εὐρυχόρουσ ἀ- / γυιάς, τὸν Βρόμιον; insbesondere Soph. *Frg.* 837 apud Plut. *Mor.* 21e: ὡς τρισόλβιοι / κείνοι βροτῶν οἱ ταῦτα δαρχθέντες τέλη / μόλως' εἰς "Αἰδου- τοῖςδε γὰρ μόνοις ἐκεῖ / ζῆν ἔστι, τοῖς δ' ἄλλοις πάντ' ἔχειν κακά.; Vgl. hierzu auch GRAF / ILES JOHNSTON, *Ritual Texts*, S. 138-139.

41. Coll.: Pugliese Carratelli 2001, II B 3 und 4; Bernabé, OF 485 und 486 (=L 7a,b); MTG 10,11; Tzifopoulos/Edmonds D1, D2, zitiert nach EDMONDS (Hrsg.), *The „Orphic“ Gold Tablets*, S. 16.

42. Vgl. hierzu BERNABÉ / JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, „Orphic“ gold leaves, S. 92.

43. Wie Anm. 40.

der Wein als Gabe des Dionysos Erwähnung: *a/* οἶνον ἔχεις εὐδ|<α>ίμονα τιμῆ<v>; *b/* οἶνον ἔχεις εὐδ<αί>μον<α>| τιμῆν.⁴⁴

Der Fund aus Hiponnion, ebenfalls aus dem 4. Jahrhundert v. Chr., beschreibt den heiligen Pfad im Jenseits auf dem Mysten neben *Bacchanten* wandern: καὶ δὲ καὶ σὺ πιδὼν ὁδὸν ἔρχεα<v>, ἄν τε καὶ ἄλλοι / μύσται καὶ βάρχοι ιερὰν στεῖχουσι κλεινοί.⁴⁵ Gerade der Hiponnionfund ist besonders bemerkenswert. Die Bacchanten wandern auf dem heiligen Pfad im Hades, auf dem auch die Mysten wandern. Sollte es sich bei der Formulierung „μύσται καὶ βάρχοι“ nicht um ein Hendiadyoin handeln, sondern um eine bewusste Verwendung der eleusinischen Terminologie, deutete dies daraufhin, dass den Bacchanten der gleiche Platz im Jenseits wie ihren geistigen Brüdern und Schwestern aus Eleusis zugesichert wird.⁴⁶

Im Kontext der hier beschriebenen Jenseitsvorstellungen muss natürlich auf den Krater von Toledo verwiesen werden [Fig. 1].⁴⁷ Dieser zeigt im Zentrum Hades und Persephone auf ihrem Thron in der Unterwelt. Links neben ihnen ist Dionysos abgebildet und Hades begrüßt diesen mit einem Handschlag. Neben Dionysos sehen wir Personen und Gestalten aus dem dionysischen Mythos, die seine Göttlichkeit anerkannten und ihm folgten, wie beispielsweise die Mänade auf der linken Seite. Rechts hingegen, also auch räumlich von der Gefolgschaft des Gottes getrennt, werden mythische Gestalten abgebildet, die Dionysos nicht anerkannten und schmerzlich eines Besseren belehrt wurden – wir sehen Aktaion, Pentheus und Agaue. Eine plausible Interpretation des Dargestellten scheint folgende zu sein: Dionysos wird von den chthonischen Göttern der Unterwelt als einer der ihren begrüßt oder zumindest von diesen anerkannt, was durch den dargestellten Handschlag beschlossen wird. Dionysos tritt für sein Gefolge als Erlöser auf, indem er es auf den richtigen Weg in die Unterwelt führt. Dass auch jene, die

44. Wie Anm. 40. Der Wein kann hier auf verschiedene Umstände deuten. So könnte er im Initiations- oder Begräbnisritus benutzt worden sein oder er könnte für die Verheißung diesseitiger Genüsse nach dem Tode im Jenseits stehen. Vgl. hierzu BERNABÉ / JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, „Orphic“ gold leaves, S. 81-85; sie verweisen hier zudem auf Plat. *rep.* 363c-d, wo der Wein für die Versprechung ewigen Glücks an die Initianden steht: Μουσαῖος δὲ τούτων νεανικότερα τάγαθὰ καὶ ὁ δὸς αὐτοῦ παρὰ θεῶν διδῶσιν τοῖς δικαίοις; εἰς Ἄιδου γὰρ ἀγαγόντες τῷ λόγῳ καὶ κατακλίναντες καὶ συμπόσιον τῶν ὀσίων κατασκευάσαντες ἐστεφανωμένους ποιοῦσιν τὸν ἅπαντα χρόνον ἤδη διάγειν μεθύοντας, ἠγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον.

45. Coll.: Riedweg/Tzifopoulos/Edmonds B 10; Pugliese Cratelli 2001, I A, Bernabé, Of 474 (=L 1); MTG 1; zitiert nach GRAF / ILES JOHNSTON, *Ritual Texts*, S. 4.

46. Vgl. hierzu auch GRAF / ILES JOHNSTON, *Ritual Texts*, S. 120-121, 140; hierzu auch BREMMER, *Initiation*, S. 67; Die Formulierung erinnert zudem an die ὄλβιοι ἄλλοι – Passage auf Tafelchen a aus Pelinna. Vgl. hierzu CHRISTOPH RIEDWEG: *Initiation – death – underworld. Narrative and ritual in the gold leaves*, in: EDMONDS (Hrsg.), *Gold tablets*, S. 219-265, hier: S. 231-232; Zur eschatologischen Vorstellung vgl. auch Plat. *Phaid.* 69c: καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῶ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι, ὅτι, ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἄιδου ἀφίκηται, ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὃ δὲ κεκαθαρισμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει. εἰσὶν γὰρ δὴ, [ὄς] φασιν οἱ περὶ τὰς τελετὰς, "ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάρχοι δὲ τε παῦροι" οὗτοι δ' εἰσὶν.

47. Zum Krater von Toledo vgl. PALOMA CABRERA: *The Gifts of Dionysos*, in: BERNABÉ u.a., *Redefining Dionysos*, S. 488-503, hier: S. 488-89; GRAF / ILES JOHNSTON, *Ritual Texts*, S. 61-66. Eine ausgezeichnete Untersuchung und Analyse des Kraters bietet SARAH ILES JOHNSTON / TIMOTHY J. MCNIVEN: *Dionysos and the underworld in Toledo*, in: *Museum Helveticum*, Bd. 56 H. 1 (1996), S. 25-36.



Fig. 1. *Apulischer Krater*, ca. 340-330 v. Chr., Toledo, Toledo Museum of Art⁴⁹

an seiner Göttlichkeit zweifelten, einen Platz in der Unterwelt hatten, jedoch nicht den gleichen wie seine Bacchanten, bestärkt die Annahme, dass es sich beim Krater von Toledo um eine Visualisierung dionysischer Eschatologie zu handeln scheint,⁴⁸ auf die auch die *lamellae aureae* deuten.

Der bis zu diesem Punkt vorgestellte Befund lässt mit Sicherheit auf die Existenz eines chthonischen mysterienähnlichen Dionysoskultes, der bereits im 6./5. Jahrhundert v. Chr. existiert haben muss, schließen.⁵⁰ Wie genau die Einweihung des Kultes erfolgte, ist nicht genau zu rekonstruieren.⁵¹

48. Vgl. hierzu auch ILES JOHNSTON / MCNIVEN, *Toledo*, S. 33.

49. Fig. 1. entstammt: SARAH ILES JOHNSTON: *Religions of the Ancient World. A Guide*, Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts/London 2004, S. 181.

50. Vgl. hierzu BURKERT, *Antike Mysterien*, S. 27; ebenso HENRICHs, *Der rasende Gott*, S. 48.

51. Den Ablauf eines solchen Rituals zeigen möglicherweise die mythisch aufgeladenen Fresken der Villa Dei Misteri bei Pompeji. Eine ausführliche Diskussion der Fresken bieten u.a.: ANTONIO VIRGILLI, *Culti misterici ed orientali a Pompei*, Gangemi, Rom 2008; OLIVER GRAU: *Virtual Art. From Illusion to Immersion*, MIT Press, Cambridge (Massachusetts) 2002, S. 24-33; VICTORIA C. GARDNER COATES / JON L. SEYDL (Hrsg.): *Antiquity Recovered. The Legacy of Pompeii and Herculaneum*, J. Paul Getty Museum, Los Angeles 2007, S. 230-261.

einer Art *cista mystica* aufbewahrt wurden, bei der Initiation im Ritual eine Rolle gespielt haben können.⁵⁹

Bis zu diesem Punkt konnte eine klar chthonische Sphäre der dionysischen Göttlichkeit aufgezeigt werden. Dionysos tritt hier als erlösende Mysteriengottheit auf, die ihren Initianden eine postmortale, gottgleiche Existenz im Hades verspricht. Im Folgenden soll nun aufgezeigt werden, dass diese Sphäre keinesfalls mysterienexklusiv ist, sondern dass der chthonische und mitunter auch eschatologische Aspekt der dionysischen Göttlichkeit in anderen Festen und Kulturen nachgewiesen werden kann.

V

Gerade den orgiastischen Dionysosriten, wie den Oreibasias, wurde eine chthonische und eschatologische Dimension abgesprochen.⁶⁰ Dies bedarf jedoch einer genaueren Untersuchung. Bei den Oreibasias zogen Frauengruppierungen jedes zweite Jahr im Winter auf einen Berg, um dort Riten zu Ehren des Dionysos abzuhalten.⁶¹ Es ist schwierig, den Ablauf dieses Ritus' und die Psychologie dieser mänadischen Kulte zu erfassen, da wir auf literarische Darstellungen wie die Bakchen des Euripides oder Visualisierungen der Vasenmalerei angewiesen sind.⁶² Aus all diesen Zeugnissen lässt sich jedoch schließen, dass bestimmte Motive aus dem dionysischen Mythos wie Phallophorie, σπαραγμός, Omophagie, μανία und ένθουσιασμός im Zentrum der Mänadenzüge gestanden haben müssen.⁶³ Gerade der σπαραγμός und die Omophagie erinnern zunächst stark an den Mythos der Zerreiβung des Dionysoskindes und scheinen hier Einzug in die kultische Verehrung gefunden zu haben. Die Frauen vollzogen, ihrem mythologischen Vorbild der Mänaden nacheifernd, kultische Tänze, die sie in einen Zustand der Ekstase versetzten,

59. Vgl. P. Guróβ 1, 27-30: και ο σοι εδοθη ανηλωσαι / ισ τον καλαθον ..βαλιν / ωνος ρομβος αστραγαλοι / η εσοπτρος, zitiert nach HORDERN, *Guróβ*, S. 135.

60. Vgl. hierzu etwa ALBERT HENRICHs: *Greek Maenadism from Olympias to Messalina*, in: *HCSPh*, Bd. 82 (1978), S. 121-160, hier: *passim*.

61. Solche Oreibasias sind vor allem für Boötien und verschiedene Gegenden der Peloponnes sowie für Delphi belegt. Vgl. hierzu Paus. 10, 4, 3: αι δε Θυιάδες γυναίκες μέν εισιν Αττικάι, φοιτώσαι δε ές τον Παρνασσόν παρὰ έτος αυταί τε και αι γυναίκες Δελφών άγουσιν όργια Διονύσφ. ταύταις ταίς Θυιάσι κατά την έξ Αθηνών όδόν και άλλαχού χορούς ιστάναι και παρὰ τοίς Πανοπεύσι καθέστηκε; 10,6,4: οι δε Καστάλιόν τε άνδρα αυτόχθονα και θυγατέρα έθέλουσιν αυτώ γενέσθαι Θυίαν, και ιερᾶσθαι τε την Θυίαν Διονύσφ πρώτον και όργια άγαγειν τῷ θεῷ: από ταύτης δε και ύστερον όσαι τῷ Διονύσφ μαίνονται Θυιάδας καλεισθαι σφᾶς υπό άνθρώπων; sowie 10, 32, 7: ερόν δε αυτό οι περι τον Παρνασσόν Κωρυκίων τε είναι Νυμφών και Πανός μάλιστα ήγηνται. από δε του Κωρυκίου χαλεπόν ήδη και άνδρι ευζώνφ προς τα άκρα άφικέσθαι του Παρνασσού: τα δε νεφών τε είναι ανωτέρω τα άκρα και αι Θυιάδες επί τούτοις τῷ Διονύσφ και τῷ Απόλλωνι μαίνονται. Es muss angemerkt werden, dass die Oreibasias von Delphi, wo der Gott im Winter in das Orakelheiligtum Einzug hielt, wohl jährlich stattfanden und eine gesonderte Rolle im delphischen Dionysoskult innehatten. Zum delphischen Dionysoskult vgl. KERÉNYI, *Dionysos*, S. 132-149.

62. Zur Psychologie des Mänadentums vgl. etwa HENRICHs, *Der rasende Gott*, S. 39-40.

63. Vgl. hierzu auch ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen I*, S. 335.

die wohl im letzten Schritt ihrer Regression in eben jenem *σπαραγμός* mit anschließender Omophagie endete.⁶⁴

Die übliche moderne Interpretation dieses Mänadentums deutet rituelle Züge, wie die Oreibasia, als spirituelles Kontrastprogramm der Frauen zu ihrem bedingten Alltag der Polis.⁶⁵ Diese Interpretation scheint mir jedoch nicht die religiöse Erfahrung der Mänadenzüge vollständig zu erfassen. Denn was bedeutete die Teilhabe an der göttlichen Existenz, die die Ekstase versprach?⁶⁶ Das, was die menschliche Existenz vornehmlich von der göttlichen Existenz unterscheidet, ist ihre Sterblichkeit.⁶⁷ Ein Aufbrechen der menschlichen Bedingtheit, eine Grenzüberschreitung, hat so auch immer eine eschatologische Dimension.

Diese eschatologische Dimension der dionysischen Ekstase zeigte die bisherige Diskussion der Goldtäfelchen, in der sie als Teil des Initiationsritus auftrat. Bringt man Herodots Beschreibung des ekstatischen Kultes in Olbia mit den Knochentäfelchen in Verbindung, tritt sie auch hier als Teil eines Ritus mit eschatologischer Hoffnung auf.⁶⁸ Schließlich taucht die Mänade als Begleiterin des Dionysos im Jenseits auf dem Krater von Toledo auf. Wenn die nun in ihrem Verständnis zur Mänade gewordene Frau der Oreibasia also die dionysische Göttlichkeit erfuhr, erscheint es mir fraglich, dass sie daraus keine Konsequenzen für ihre zukünftige Existenz ziehen sollte oder gar eine andere als die Bacchanten, die sich in dionysische Mysterien einweihen ließen. Ein Fragment aus den Kretern lässt zusätzlich eine Erlösungsvorstellung der mänadischen Riten annehmen.⁶⁹

64. Vgl. hierzu GIEBEL, *Geheimnis*, S. 61-62.

65. Vgl. hierzu etwa: JAN N. BREMMER: *Greek maenadism reconsidered*, in: *ZPE*, Bd. 55 (1984), S. 267-286; hierzu auch ALBERT HENRICH: *Changing Dionysiac Identities*, in: BEN F. MEYER / ED PARISH SANDERS (Hrsg.): *Jewish and Christian Self-Definition*, Bd. 3, *Self-Definition in the Graeco-Roman World*, SCM Press London 1982, S. 137-160, hier: S. 145; HENRICH, *Greek Maenadism*, S. 136; ferner auch KATHARINA WALDNER: *Masken und Phalloi. Geschlechterrollen im attischen Dionysoskult* (6./5. Jhd. v. Chr.), in: ELFI BETTINGER / JULIKA FUNK: *Maskeraden. Geschlechterdifferenz in der literarischen Inszenierung*, Erich Schmidt Verlag, Berlin 1995, S. 41-58, hier: S.47-48 sowie Anm. 31-32; ebenso JOCHEN SCHMIDT / UTE SCHMIDT-BERGER (Hrsg.): *Mythos Dionysos. Texte von Homer bis Thomas Mann*, Reclam, Stuttgart 2008, S. 15-17.

66. Vgl. hierzu auch MARTIN NILSSON: *Griechische Feste von religiöser Bedeutung. Mit Ausschluss der Attischen*, Teubner, Leipzig 1906, S. 260-61.

67. Vgl. hierzu auch SCHLESIER, *Dionysos in der Unterwelt*, S. 157; Eine eschatologische Hoffnung der Ekstase scheint auch in Plat. *Phaidr.* 265b angedeutet: τῆς δὲ θείας τετάρων θεῶν τέτταρα μέρη διελόμενοι, μαντικὴν μὲν ἐπίπνοιαν Ἀπόλλωνος θέντες, Διονύσου δὲ τελεστικὴν, Μουσῶν δ' αὖ ποιητικὴν, τετάρτην δὲ ἀφροδίτης καὶ Ἔρωτος, ἐρωτικὴν μανίαν ἐφήσαμέν τε ἀρίστην εἶναι, καὶ οὐκ οἶδ' ὅπῃ τὸ ἐρωτικὸν πάθος ἀπεικάζοντες, ἴσως μὲν ἀληθοῦς τινοὺς ἐφαπτόμενοι, τάχα δ' ἂν καὶ ἄλλοσε παραφερόμενοι, κεράσαντες οὐ παντάπασιν ἀπίθανον λόγον. „τελεστικὴν“, das der dionysischen μανία zugeschrieben wird, wird abgeleitet von τελετή, was wiederum meist für Mysterien verwendet wird. Vgl. hierzu RENATE SCHLESIER: *Der bakchische Gott*, in: SCHLESIER, *A Different God?*, S. 173-202, hier: S. 178-179 sowie Anm. 18.

68. Die Annahme, dass es sich bei den Kultfeiern in Olbia um mänadenähnliche Riten handelte, lässt sich durch die Tatsache belegen, dass Olbia als milesische Kolonie gegründet wurde. In Milet sind Mänadenriten durch ein Grabepigramm bezeugt: τὴν ὄσιν χαίρειμ πολίητιδες εἶπατε Βάκχαι / ἱρεῖην' χρῆσθ' αὐτοῦ γυναικὶ Θέμις. / ὑμᾶς κείς ὄρος ἦγε καὶ ὄργια πάντα καὶ ἱρά / ἦνικεμ πάσης ἐρχομένη πρό πόλεως. / τοῦνομα δ' εἶ τις ξείνος ἀνεῖρεται. Ἄλκμειωνίς / ἢ Ῥοδίου, καλῶμ μοῖραν ἐπισταμένη, zitiert nach: ALBERT HENRICH: *Die Maenaden von Milet*, in: *ZPE*, Bd. 4 (1969), S. 223-241, hier: S. 225.

69. Vgl. hierzu auch HINGE, *Dionysos and Herakles*, S. 371-372; ferner JOSEPH CAMPBELL: *Der Heros in tausend Gestalten*, Insel Verlag, Berlin 2015, S. 38.

ἄγνων δὲ βίον τείνων ἐξ οὗ
 Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμην,
 καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βροντὰς
 τοὺς ὠμοφάγους δαίτας τελέσας
 μητρὶ τ' ὀρείῳ δᾶδας ἀνασχῶν
 καὶ κουρήτων
 βάκχος ἐκλήθην ὀσιωθεὶς.⁷⁰

Auffällig ist hier, dass sowohl die Omophagie erwähnt wird als auch Dionysos als Zagreus auftaucht. Die Omophagie scheint bei den Mänadenzügen jedoch nicht nur rituelle Erinnerungspraxis an den Mythos der Zerreißung zu sein, viel mehr ließ sie die Mänade durch die sinnbildliche Einverleibung des Gottes selbst Gott werden.⁷¹ Ebenso wie durch die Ekstase konnte so ein Aufbrechen der menschlichen Bedingtheit erzielt werden.

Es ist natürlich diskutabel, ob die jenseitige und womöglich auch eschatologische Dimension der Oreibasia im Mittelpunkt des Ritus stand. Auch ich möchte diesen Standpunkt nicht vertreten. Vielmehr ist es mir ein Anliegen, aufzuzeigen, dass diese Dimension jedoch nicht einfach ausgeklammert werden kann. Diese Sphäre lässt sich nicht nur in der Interpretation der bacchischen Ekstase und der Omophagie finden. Auch das Zelebrieren des Ritus in einem Zweijahreszyklus findet eine chthonische Verbindung im Mythos: so ruhte Dionysos dem orphischen Hymnus an Amphietes zufolge zwei Jahre lang bei Persephone in der Unterwelt, bevor er wieder ins Leben trat.⁷² Er wurde also bei den mänadischen Riten aus der jenseitigen Sphäre als Lebensbringer in das Diesseits gerufen, seine Epiphanie⁷³ erfolgte aus größtmöglicher Distanz und brachte Leben von dort, wo es keines gab. Diese Vorstellung unterstützten wohl auch die klimatischen Bedingungen, wenn berücksichtigt wird, dass die Riten im Winter hoch oben auf einem Berg vollzogen wurden. Dionysos trat so als Lebensbringer in einer äußerst lebensunfreundlichen Umgebung auf, was

70. Eur. Frg. 79.

71. Vgl. hierzu ERIC ROBERTSON DODDS: *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles 1963, S. 277.

72. Vgl. Orph. *Hymn.* 53, 1-4: Ἀμφιετῆ καλέω Βάκχον, χθόνιον Διόνυσον, / ἐγρὸ μενον κούραις ἅμα νύμφαις εὐπλοκάμοισιν, / ὅς παρὰ Περσεφόνης ἱεροῖσι δόμοισιν ἰαύων / κοιμίζει τριετῆ ρα χρόνον, Βακχίον ἄγνων. Die τριετῆ ρα χρόνον-Formulierung deutet zunächst auf eine Dreijahresperiode. So scheint hierzu ein Zweijahreszyklus wie bei den Oreibasia zunächst im Konflikt zu stehen. Die Problematik löst sich jedoch dadurch auf, dass wir den Kultzyklus als ὀνήδόςῃβδ verstehen müssen, in dem sich das Entgegengesetzte zum ersten Jahr im zweiten Jahr ereignete und im dritten Jahr die Wiederholung begann. Vgl. hierzu KERÉNYI, *Dionysos*, S. 128.

73. Auch Diodorus erwähnt in seiner Beschreibung der mänadischen Feiern die Gegenwart des Gottes. Vgl. Diod. 4, 3, 2-3: καὶ τοὺς μὲν Βοιωτοὺς καὶ τοὺς ἄλλους Ἑλλήνας καὶ Θρᾶκας ἀπομνημονεύοντας τῆς κατὰ τὴν Ἰνδικὴν στρατείας καταδείξει τὰς τριετηρίδας θυσίας Διονύσῳ, καὶ τὸν θεὸν νομίζειν κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον ποιεῖσθαι τὰς παρὰ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιφανείας, διὸ καὶ παρὰ πολλαῖς τῶν Ἑλληνίδων πόλεων διὰ τριῶν ἐτῶν βακχεῖά τε γυναικῶν ἀθροίζεσθαι, καὶ ταῖς παρθένοις νόμιμον εἶναι θυρσοφορεῖν καὶ συνενθουσιάζειν εὐαζούσας καὶ τιμῶσας τὸν θεόν: τὰς δὲ γυναῖκας κατὰ συστήματα θυσιάζειν τῷ θεῷ καὶ βακχεύειν καὶ καθόλου τὴν παρουσίαν ὑμνεῖν τοῦ Διονύσου, μιμουμένας τὰς ἱστορουμένας τὸ παλαιὸν παρεδρεῦειν τῷ θεῷ μαινάδας.

meines Erachtens die religiöse Erfahrung des im Tode lebensversprechenden Dionysos zu bestärken schien.⁷⁴

Weiterhin scheint das bereits zuvor zitierte Heraklitfragment Aufschluss zu geben: εἰ μὴ γὰρ Διονύσω πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ἄσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργαστ' ἄν· ὡτὸς δὲ Αἴδης καὶ Διόνυσος, ὅτεω μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν⁷⁵. Im Kontext der mädischen Riten also setzt Heraklit Hades und Dionysos gleich. Und auch in diesem Zusammenhang deutet er die Phallophorie an, die oft dazu Anlass gegeben hat, die Orgiai der Oreibasia zu sexualisieren. Doch der Phallos, den wir zuhauf in Darstellungen der Mänaden finden, bezeugte in erster Linie die brachiale Gegenwart des Dionysos, er war das Zeugungsorgan des Gottes, der den Tod besiegt hatte.⁷⁶

Beispielhaft ist hier auch eine Spitzenamphora aus dem 5. Jahrhundert [Fig. 2]. Auf ihr sehen wir, wie die ekstatisch tanzende Mänade einem erregten Satyr den Thyrsosstab gegen den Phallos stößt und sich ihm so vehement verweigert.⁷⁷ Treffend bemerkte auch Friedrich Nietzsche in diesem Zusammenhang: „die ewige Wiederkehr des Lebens... das triumphierende Ja zum Leben über Tod und Wandel hinaus; das wahre Leben als Gesamt-Fortleben durch die Zeugung [...]. Den Griechen war deshalb das geschlechtliche Symbol das ehrwürdige Symbol an sich...“⁷⁸

74. Vgl. hierzu auch KERÉNYI, *Dionysos*, S.140-141.

75. Wie Anm. 24. Das hier zitierte Heraklitfragment bedarf einiger Anmerkungen. Es sind einige Fragmente Heraklits überliefert, in denen ein eigentliches Gegensatzpaar als „dasselbe“ bezeichnet wird. So etwa Frg. B 88 apud Ps. Plut. *Cons. ad. Apoll.* 10, 106e: ταῦτό τ' ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ [τὸ] ἐργηγορὸς καὶ καθευδὸν καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κάκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα; Frg. B 60 apud Hipp. *Ref.* 9, 10, 4 ὁδὸς ἄνω κάτω μί καὶ ὡτὴ; Frg. B 57 apud Hipp. *Ref.* 9, 10, 2: διδάσκαλος δὲ πλείστον Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἓν·; vgl. hierzu auch Frg. B 67 apud Hipp. *Ref.* 9, 10, 8: ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός [πάναντία ἅπαντα· οὗτος ὁ νοῦς], ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ πῦρ, ὅπταν συμμιγῆ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου. Die in den Fragmenten beschriebenen Gegensatzpaare scheinen Entitäten zu sein, die unmittelbar aufeinander folgen oder sich gegenseitig zu bedingen scheinen und daher nur in Verbindung (als „dasselbe“ Ganze) überhaupt existieren können. Sie sind zugleich Stufen eines unveränderlichen Prozesses. Vgl. hierzu auch GEOFFREY S. KIRK / JOHN E. RAVEN / MALCOM SCHOFIELD: *Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare*, Metzler, Stuttgart / Weimar 1994, S. 205-211; solch eine Verbindung scheint Heraklit hier auch Dionysos und Hades zuzuschreiben. Es kann nicht mit Sicherheit bestimmt werden, wie genau diese Gleichsetzung einzuordnen ist. Plausibel erscheint es mir, das Dionysos-Hades-Paar ähnlich wie die ζῶν καὶ τεθνηκὸς Verbindung zu verstehen. Dieser Annahme folgend könnte bei Heraklit eine eschatologische Hoffnung angedeutet sein, die Dionysos in seinen Riten verheißt, indem er als Gegenpart zu Hades für das Leben steht und sie zusammen die Entität des Seins bilden. Die genaue Einordnung des Fragments B 15 bleibt natürlich ein nur schwer zu lösendes Problem. Mein Anliegen bei dem Verweis auf dieses Fragment hier sowie in Anm. 24 war es vor allem, aufzuzeigen, dass Heraklit diese Verbindung Hades-Dionysos erwähnt. Vgl. hierzu auch GRAF / ILES JOHNSTON, *Ritual Texts*, S. 69, 73; eine überzeugende Untersuchung bietet zudem CHRISTIAN WILDBERG: *Dionysos in the Mirror of Philosophy: Heraclitus, Plato and Plotinus*, in: SCHLESIER, *A Different God?*, S. 205-232, hier: S. 208-215.

76. Vgl. hierzu auch MIRCEA ELIADE: *Geschichte der religiösen Ideen. Bd. 2. Von Gautama Buddha bis zu den Anfängen des Christentums*, Herder, Freiburg 1994, S. 244.

77. Vgl. hierzu auch ebd., S. 96-97.

78. Vgl. hierzu FRIEDRICH NIETZSCHE: *Götzendämmerung. Was ich den Alten verdanke*, 4. Werke ed. G. Colli / M. Montinari 6. Abt. 3, 3. Bd., de Gruyter, Berlin 1969, S. 153; hierzu auch GIEBEL, *Geheimnis*, S. 61.



Fig. 2. *Spitzenamphora*, 500/490 v. Chr. (Umzeichnung), München, Staatliche Antikensammlungen⁷⁹

VI

Nicht nur in Riten mit vornehmlich privatem Kern, wie den Mänadenzügen, sondern auch in dionysischen Feiern des öffentlichen Festkanons schwang die unterweltliche Sphäre des Gottes mit. Als Beispiel möchte ich hier in Kürze die Anthesterien anführen. Sie gelten als eines der ältesten dionysischen Feste und bei diesen wurde Dionysos vornehmlich als Gott des Weines und als lebensbringender Gott verehrt.⁸⁰ Bei dem dreitägigen Festakt wurden am ersten Tag, den Πιθοίγια, die Weinfässer geöffnet. Damit wurden zum einen die Festlichkeiten eröffnet, zum anderen hatte dies aber auch eine religiöse Bedeutung: Durch die offenen Fässer wurden die Seelen der Toten angelockt.⁸¹ Den Πιθοίγια folgten die Xoαί, an welchen neben der Zelebrierung des Weintrinkens auch der *ιερός γάμος* zwischen der Basilinna, der Frau des Archon Basileus, und Dionysos gefeiert wurde.⁸² Hier spiegelt sich vor allem das Motiv des ankommenden Dionysos wieder, der um seine göttliche Anerkennung kämpft. Durch die heilige Hochzeit mit der Basilinna, erhielt der Gott in seiner brutalen Epiphanie sinnbildlich die Vorherrschaft in der Stadt.⁸³ Der letzte

79. Fig. 2. entstammt LAMBERT SCHNEIDER / MARTINA SEIFERT: *Sphinx - Amazone - Mänade. Bedrohliche Frauenbilder im antiken Mythos*, Theiss, Stuttgart 2010, S. 97.

80. Vgl. hierzu Thuk. 2, 15, 4: ἐν Λίμναις Διονύσου, ᾧ τὰ ἀρχαιότερα Διονύσια [τῆ δωδεκάτῃ] ποιεῖται ἐν μὲν Ἄνθεστηριῶνι; dazu auch BURKERT, *Homo Necans*, S. 236.

81. Dabei handelte es sich vor allem um eine archaische Vorstellung; vgl. hierzu KERÉNYI, *Dionysos*, S. 186-187; hierzu auch BURKERT, *Homo Necans*, S. 239.

82. Vgl. hierzu Aristot. *Ath. Pol.* 3, 5: σημείον δέ: ἔτι καὶ νῦν γὰρ τῆς τοῦ βασιλέως γυναικὸς ἡ σύμμιξις ἐνταῦθα γίγνεται τῷ Διονύσῳ καὶ ὁ γάμος.

83. Vgl. hierzu auch ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen I*, S. 331-32.

Tag des Festaktes, die Χύτροι, galt schließlich der kultischen Vertreibung der κήρες. Die chthonische Sphäre des Gottes ist hier deutlich erkennbar. Auch bei einem öffentlichen Fest, wie den Anthesterien, zeigt sich Dionysos als Gott der Fruchtbarkeit und zugleich als Gott des Todes.⁸⁴

VII

Abschließend werde ich nun auf die dionysischen Motive in den Mysterien von Eleusis eingehen. Dionysos taucht in der eleusinischen Ikonographie immer wieder auf, sodass allein durch diese eine Präsenz des Gottes in Eleusis annehmbar ist.⁸⁵ Auch im homerischen Demeter-Hymnos, der vom Raub der Persephone und dem Stiften der Mysterien handelt, tauchen Elemente der dionysischen Göttlichkeit auf.⁸⁶

Gemeinhin wird Iakchos, dessen Kultfigur bei der rituellen Prozession der Mysten nach Eleusis vorangetragen wurde, als Personifikation des Kultrufes und als Fackelträger, der die Initianden sinnbildlich ins Licht führt, aber auch als Dionysos identifiziert. Die literarischen Zeugnisse, die auf diesen Umstand schließen lassen, sind zahlreich. So zeichnet beispielsweise Aristophanes den Iakchos, der in der *πάροδος* als Führer der seligen Toten auftritt, deren Prozession in die Unterwelt an die eleusinische angelehnt ist, in deutlich dionysischen Farben.⁸⁷ Bereits vor den Fröschen wird Dionysos in der *Antigone* als Iakchos und Eleusis als Teil seines Herrschaftsbereich bezeichnet.⁸⁸ Die Verbindung der beiden Gottheiten scheint also eine längere Tradition zu haben. Problematisch bei dieser Identifikation erscheint in den Augen vieler Gelehrter, dass Iakchos in der ikonographischen Darstellung neben Dionysos als eigenständige Figur erscheint.⁸⁹ Unter dem Gesichtspunkt dieser Untersuchung ist dem jedoch zu entgehen, dass viel mehr die Tatsache,

84. Vgl. hierzu auch ebd.

85. Als Studien zur dionysischen Ikonographie in Eleusis, vgl. etwa IPHIGENEIA LEVENTI: *The Mondragone Relief Revisited: Eleusinian Cult Iconography in Campania*, in: *Hesperia* 1 (2007), S. 107-141; KEVIN CLINTON: *Myth and Cult. The Iconography of the Eleusinian Mysteries*. The Martin P. Nilsson Lectures on Greek Religion, delivered 19-21 November 1990 at the Swedish Institute at Athens, Åström, Stockholm 1992, hier insbesondere: S. 26, 64-67, 69-70, 78-83, 89, 92, 123-125.

86. Vgl. hierzu SCHLESIER, *Dionysos in der Unterwelt*, S. 161: So wird etwa die Wiese, auf der sich der Raub der Persephone ereignet, in der *Ilias* mit dem rasenden Dionysos assoziiert. Vgl. Hom. *Il.* 6, 133-134: ὅς ποτε μαινομένοιο Διωνύσοιο τιθήνας / σεῦδε κατ' ἠγάθειον Νυσηΐον; Hom. *hym.* 2, 15-17: χάνε δὲ χθρὸν εὐρύαγνια / Νύσιον ἄμ πεδίον, τῆ ὄρουσεν ἄναξ Πολυδέγμων / ἵπποις ἀθανάτοισι, Κρόνου πολυώνυμος υἱός. Weiterhin wird Demeter im Moment der Freude über die Rückkehr der Tochter explizit mit einer Mänade verglichen. Vgl. Hom. *hym.* 2, 384-386: στήσε δ' ἄγων, ὅθι μίμνεν εὐστέφανος Δημήτηρ, / νηοῖο προπάροιθε θυάδεος: ἦ δὲ ἰδοῦσα / ἦξ', ἦύτε μαινᾶς ὄρος κάτα δάσκιον ὄλη.

87. Vgl. hierzu Aristoph. *Ran.* 311-459; hierzu auch FRITZ GRAF: *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, de Gruyter, Berlin 1974, S. 40-41.

88. Vgl. hierzu Soph. *Ant.* 1117-1121: γένος, κλυτὰν ὃς ἀμφέπει / Ἰταλίαν, μέδεις δὲ / παγκοίνοις, Ἐλευσινίας / Διηοῦς ἐν κόλποις, Βακχεῦ Βακχᾶν / ὃ ματρόπολιν Θήβαν; 1147-1152: ἰὸ πῦρ πνειόντων χοράγ' ἄστρων, νυχίων / φθεγμάτων ἐπίσκοπε, / παῖ Διὸς γένεθλον, προφάνηθ' / ὦναξ, σαῖς ἅμα περιπόλοις / Θυίαισιν, αἶ σε μαινόμεναι πάννηχοι χορεύουσι / τὸν ταμίαν Ἰακχον.

89. Vgl. hierzu etwa CLINTON, *Myth and Cult*, S. 91.

dass Iakchos eben dionysische Züge sowohl im Erscheinungsbild [Fig. 3] als auch in der kultischen Funktion trägt, und er so als eine eleusinische Spielart dionysischer Göttlichkeit angesehen werden kann.⁹⁰ Es ist äußerst unwahrscheinlich, dass sich Iakchos losgelöst von dionysischem Einfluss mit eben diesen offensichtlichen Parallelen entwickelt haben soll.



Fig. 3. *Iakchos*, Auszug aus der *Ninnion-Pinax*, 370 v. Chr., Archäologisches Nationalmuseum Athen⁹¹

90. Vgl. hierzu GRAF, *Eleusis*, S. 65.

91. Fig. 3. entstammt GIEBEL, *Geheimnis*, S. 35.

Die folgende Betrachtung der ἐποπτεία, die ich auf dionysischen Einfluss hin prüfen möchte, muss durch ihr Wesen bedingt interpretativ und spekulativ bleiben, rüttelt sie doch am Geheimnis der Mysterien, über das wir nur wenige Zeugnisse verfügen. In der ἐποπτεία, an der die Mysterien teilnehmen durften, die bereits im vorhergehenden Jahr die τελετή erfuhren, erlebten die Initianden die Epiphanie der Persephone. Dazu wurde mit einem lauten Gongschlag symbolisch das Totenreich geöffnet,⁹² helles Licht entflammte und es ertönte der von Hyppolit überlieferte Ruf eines Kultpriesters: „Einen heiligen Knaben gebar die Herrin Brimo, den Brimos“.⁹³ In Eleusis wird Βριμῶ gemeinhin als Demeter identifiziert. Folgte man dieser Annahme, würde dies bedeuten, dass es sich bei dem göttlichen Knaben entweder um Iakchos oder Plutos handeln müsste. Iakchos kann jedoch durch die Tatsache, dass von ihm keine überlieferte eleusinische Ikonographie in kindlicher Gestalt existiert und er auch im Mythos nur als Erwachsener auftritt, ausgeschlossen werden.⁹⁴

Auch die Identifikation des Kindes als Plutos, den vergöttlichten Getreidereichum, erscheint mir problematisch, da sich so die Frage stellte, inwiefern dann die ἐποπτεία überhaupt eine *andere* Wahrheit als die τελετή des Vorjahres vermitteln würde, bei der die Ähre am Ende der Schau den Mysterien präsentiert wurde. Unter dem Namen Βριμῶ taucht jedoch auch Persephone auf,⁹⁵ wie etwa auf dem zuvor erwähnten Gurōb-Papyrus. So erscheint ein anderes Kind, das im Tode geboren wurde⁹⁶ und so den Initianden als eschatologische Hoffnung eine postmortale Existenz in der Nähe der Götter versprach, plausibler – das Dionysoskind. Der Beiname Βριμῶς, der Starke oder auch der Rasende/Brutale, beschreibt zudem äußerst passend eine Wesensart des Dionysos.⁹⁷ So kennen wir ihn auch als Βρόμιος,⁹⁸ den Lärmenden, und überall, wo Dionysos als Gott der totalen Epiphanie erscheint, ist seine Ankunft brutal, laut und mitunter erschreckend.

VIII

Darüber hinaus schwingt in jeder seiner Erscheinungsformen und kultischen Funktionen die Sphäre des Jenseits mit, wie ich in dieser Untersuchung versucht

92. Vgl. hierzu KARL KERÉNYI: *Über Das Geheimnis der eleusinischen Mysterien*, in: *Paideuma*, Bd. 7 H. 2 (1959), S. 69-82, hier: S. 71.

93. Vgl. hierzu Hipp. *Ref.* 5, 8: αὐτὸς ὁ ἱεροφάντης οὐκ ἀποκεκομμένος μὲν, ὡς ὁ Ἄττις, εὐνοῦχισμένος δὲ διὰ κωνείου καὶ πᾶσαν ἀπηρτισμένος τὴν σαρκίνην γένεσιν, νυκτὸς ἐν Ἐλευσίνι ὑπὸ πολλῶν πυρὶ τελῶν τὰ μεγάλα καὶ ἄρρητα μυστήρια βοᾷ καὶ κέκραγε λέγων, ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμῶ Βριμῶν' τοῦτέστιν ἰσχυρὰ ἰσχυρό.

94. Vgl. hierzu auch CLINTON, *Myth and Cult*, S. 87-90.

95. Vgl. hierzu auch Anm. 58.

96. Vgl. hierzu auch KERÉNYI, *Geheimnis*, S. 81-82.

97. Vgl. hierzu auch GRAF / ILES JOHNSTON, *Ritual Texts*, S. 198.

98. Vgl. hierzu etwa Diod. 4, 5, 1: πωνυμίας δ' αὐτῶ τοὺς ἀνθρώπους πολλὰς προσάγει, τὰς ἀφορμὰς ἀπὸ τῶν περὶ αὐτὸν ἐπιτηδεύματων λαβόντας. βακχεῖον μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν συνεπομένων βακχῶν ὀνομάσαι, Ληναῖον δὲ ἀπὸ τοῦ πατήσαι τὰς σταφυλὰς ἐν ληνῶ. Βρόμιον δ' ἀπὸ τοῦ κατὰ τὴν γένεσιν αὐτοῦ γενομένου βρόμου: ὁμοίως δὲ καὶ πυριγενῆ διὰ τὴν ὁμοίαν αἰτίαν ὀνομάσθαι.

habe aufzuzeigen. Sie begegnet uns in seinen Mysterien, wie die Olbiatäfelchen und *lamellae aureae* verdeutlichen. Auch in den regressiven Umzügen der Mänaden deutet Einiges auf die bewusste Erfahrung der jenseitigen Dimension des Gottes, die hier womöglich mit einer eschatologischen Hoffnung wie in seinen Mysterien verbunden war. Selbiges zeigt sich auch in den Feiern des öffentlichen Festkanons, wie den Anthesterien, bei denen Dionysos einerseits als Lebensspender, zugleich jedoch als Gott des Todes auftaucht. Schließlich erscheint auch die Epiphanie des Dionysos am Ende der ἐποπτεία der eleusinischen Mysterien als wahrscheinlich und steht er doch wie kein anderer Gott sinnbildlich für die eschatologischen Versprechungen der Mysterien. So komme ich zu dem Ergebnis, dass es nicht *einen* chthonischen Dionysos gibt, der neben anderen Formen des Gottes für sich alleinstehend auftritt. Die Sphäre des Jenseits kann nicht als separate Funktion in einem bestimmten kultischen Kontext abgespalten werden. Sie gehört zum Wesen des Gottes und findet sich und überall dort, wo Dionysos ins Leben tritt. ●